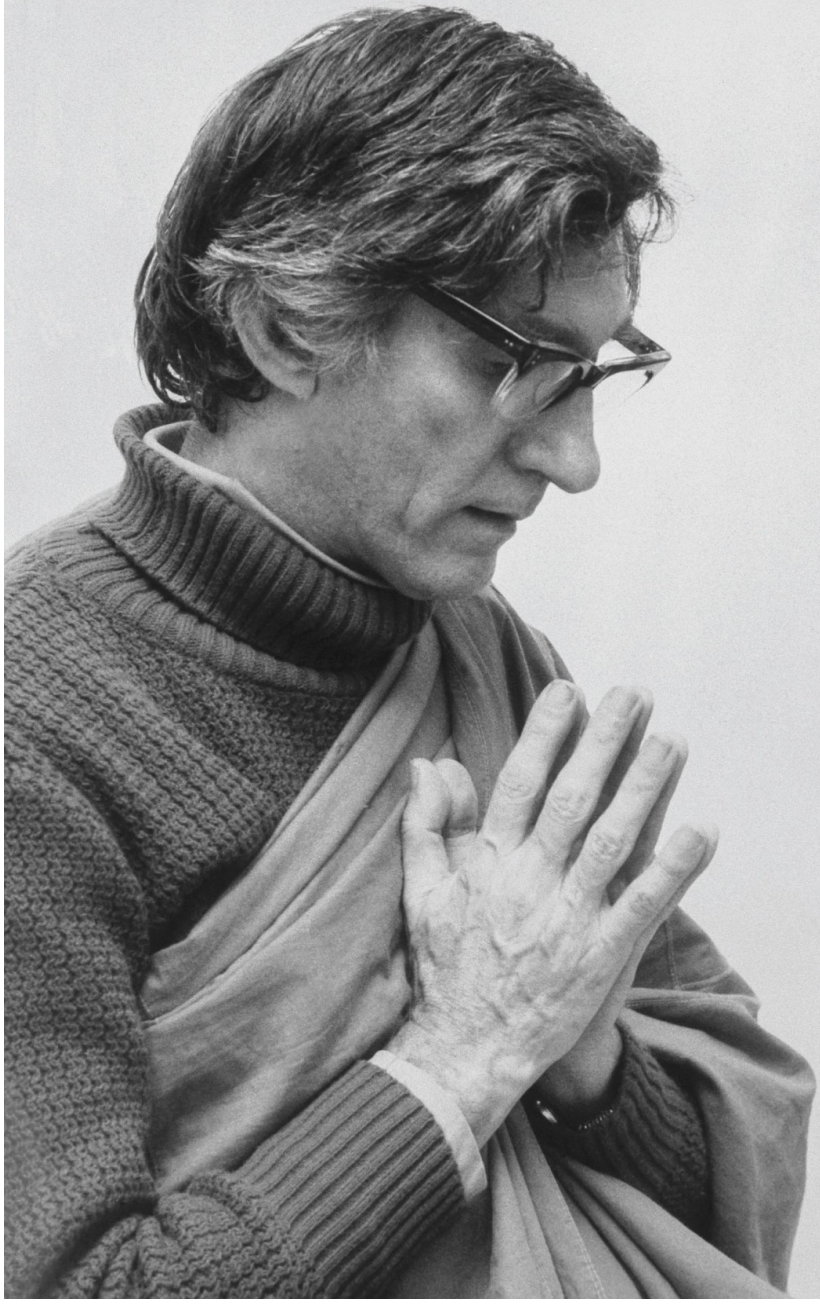
Sangharakszita

wybór pism

Sangharakszita

wybór pism



Sangharakszita
wybór pism

Pół wieku nauczania założyciela Wspólnoty Buddyjskiej Triratna

Opracowała Karen Stout (Vidyadevi)

Tytuł oryginału:

The Essential Sangharakshita. A Half Century of Writings from the founder of the Friends of the Western Buddhist Order

Wisdom Publication, Boston, USA

Autor:

Urgyen Sangharakshita

Opracowanie:

Edited by Karen Stout (Vidyadevi)

Przekład:

Henryk Smagacz, Anna Martyniak, Karolina Zamojska, Tomasz Nasiłowski, Marek Macko, Nityabandhu (Michał Balik)

Redakcja i korekta:

Nityabandhu (Michał Balik), Beata Wojciechowska-Dudek,
Wojciech Nowak, Saddhajala (Anna Markiewicz)

Zdjęcie na okładce
© Uddiyana Trust

Fundacja Przyjaciele Buddyzmu
www.buddyzm.info.pl
ISBN 978-83-65395-08-5
© Copyrights for 2009 Urgyen Sangharakshita, Polish edition by Fundacja Przyjaciele Buddyzmu arranged with Wisdom Publications Inc. USA

Łukasz Maciejowski Studio MOT
ul. Nowowiejska 31A/4
30-052 Kraków
ISBN 978-83-93799-27-5
Kraków 2020

Spis treści

Przedmowa redaktora do wydania amerykańskiego
Zarys biografii Sangharakszity
PODSTAWY
1.1. Kim jest Budda?
Cierpienie
Nietrwałość
Pustka ‘ja’
Trzy sposoby wyzwolenia
1.1.6. Archetypowa symbolika w biografii Buddy
Język buddyzmu
Dwa rodzaje prawdy
Symbolika buddyjska
Cztery podstawowe archetypy
1.2. Pójście po Schronienie
1.3. Ścieżka do Oświecenia
Psychologia określania celu
1.4. Buddyzm – jeden czy wiele?

BUDDYZM I UMYSŁ
2.1. Jasne myślenie
2.2. Umysł reaktywny i kreatywny
Ścieżka kroków nieregularnych
Ścieżka kroków regularnych
Cofamy się, aby pójść naprzód
2.2.4. Umysł reaktywny, umysł kreatywny
Umysł absolutny i względny
Umysł reaktywny
Reaktywność
Mechaniczność
Powtarzalność
Umysł nieświadomy
Umysł kreatywny
Niezależność
Pozytywność
Świadomość
2.3. Poglądy i prawdy
Łańcuch nawyku
Łańcuch powierzchowności
Łańcuch niejasności
Kreatywność, zaangażowanie i jasność
2.4. Buddyzm wśród -izmów i -logii
SZTUKA, PIĘKNO I MIT W TRADYCJI BUDDYJSKIEJ
3.1. Miejsce piękna w życiu duchowym
3.2. Buddyzm i sztuka
3.3. Twórcze życie
3.4. „Buddyjska Biblia”? – buddyjskie pisma i skąd one pochodzą
3.5. Sny, mity i symbole
BUDDYZM I SERCE
4.1. Buddyzm i życie emocjonalne
4.2. Medytacja
Uważność oddychania
Metta bhawana (rozwijanie życzliwości)
Kontemplacja rozkładu
Łańcuch nidan

Praktyka Sześciu Elementów
4.3. Wiara, oddanie i rytuał
4.4. Buddyzm i świat natury
4.5. Przyjaciele i nauczyciele
4.5.2. Sieć związków
BUDDYZM I ŚWIAT
5.1. Działanie ze współczuciem
5.2. Etyka buddyjska
Etyka judeochrześcijańska
Buddyjskie kryterium
1. Poziom prawdomówności
2. Poziom serdeczności
3. Poziom przydatności
4. Poziom wspierania zgody, harmonii i jedności
5.3. Natura duchowego wysiłku
5.5. Życie w świecie
5.6. Buddyzm a przyszłość świata
1. Rozwijaj się
2. Przyłącz się do społeczności duchowej
3. Odrzuć wsparcie wszystkich grup lub instytucji, które de facto, bezpośrednio lub pośrednio sprzeciwiają się rozwojowi jednostki
4. Zachęcaj do rozwoju indywidualności we wszystkich grupach, do których nieuchronnie należysz
Wykaz tekstów źródłowych Sangharakszity dla cytowanych fragmentów wraz z numerami stron
Część pierwsza
Część druga
Część trzecia
Część czwarta
Część piąta
Bibliografia
O redaktorce
O Wspólnocie Buddyjskiej Triratna

Przedmowa redaktora do wydania amerykańskiego

W trakcie swojej długiej kariery pisarskiej Sangharakszita napisał wiele książek, a ponad pięćdziesiąt tytułów wciąż jest dostępnych na rynku: wprowadzenia do buddyjskiej historii, myśli i praktyki, komentarze do tekstów z różnych tradycji buddyjskich, obok kilku tomów wspomnień i poezji, recenzji książek i esejów. Posługiwał się różnymi gatunkami, od polemiki i akademickiego omówienia po opowiadanie, poezję i anegdoty. Opisywał całe spektrum tradycji buddyjskich, od therawady po buddyzm tantryczny, od abhidharmy po zen; a także tradycje zachodnie widziane z buddyjskiej perspektywy. Niektóre książki powstawały od razu w formie pisemnej; inne zostały zredagowane i opublikowane na podstawie wykładów i seminariów.

Redagując ten zbiór pism, pragnęłam objąć jak najwięcej takich aspektów buddyjskiego życia i myśli, na które Sangharakszita kładł szczególny nacisk. Pierwszym wyzwaniem była decyzja, co książka powinna zawierać – a raczej, co z niej wykluczyć – mimo iż wydawnictwo Wisdom Publications zezwoliło na wydanie książki o pokaźnej objętości. Gdy już tego dokonałam, otaczał mnie skrzący, lecz bezładny zbiór słów. Wszelkie próby ich uporządkowania prowadziły jedynie do zamieniania tych zbiorów miejscami; a słowa, wyjęte ze swych kontekstów, traciły blask. W mojej głowie pojawił się wówczas pomysł, a właściwie obraz. Spróbowałam uporządkować ten zbiór według symbolicznego wzoru, do którego Sangharakszita wielokrotnie powracał w trakcie swego nauczania: mandali pięciu Buddów zaczerpniętej z buddyzmu tybetańskiego. Podstawę tej mandali stanowią oświecone cechy Śakjamuniego, historycznego Buddy, który żył dwa i pół tysiąca lat temu. W ciągu setek lat historii buddyzmu w Indiach, a następnie w Tybecie, atrybuty Buddy zaczęto wizualizować w archetypowej formie jako mandale Buddów. Każdy z tych Buddów ucieleśnia określoną cechę Oświecenia: współczucie, mądrość, energię, czystość itd. Mandala pięciu Buddów to jedna z najprostszych mandali. Korzystając z opisu Sangharakszity: w jej

centrum znajduje się Budda, którego można by nazwać pierwotnym. Po jego prawej i lewej mamy buddów wschodu i zachodu, reprezentujących odpowiednio mądrość i współczucie, czyli intelektualne i emocjonalne aspekty stanu buddy. Tak wizualizowała mandalę mahajana. Później, razem z tantrą, pojawili się Buddowie północy i południa, reprezentujący dalsze aspekty Oświecenia – współczujące działanie i piękno. Było więc ich pięciu: jeden w centrum i jeden po każdej stronie świata.

Układ poniższej książki oparty jest na tym właśnie wzorze. Zgodnie z tradycją w wizualizacji mandali 'wchodzi się' do niej od wschodu, ale tutaj punktem wyjścia, czy raczej wejścia, jest centrum. W tradycji tybetańskiej pojawia się wielu Buddów, których należy wizualizować lub przedstawiać w mandali, ale w tej prostej mandali pięciu Buddów, Buddą w centrum zwykle jest Wajroczana, zwany Oświecającym. Ma biały kolor i dłonie ułożone w geście nauczania. **W pierwszej części** tej książki zebrane zostały więc te kwestie, które można nazwać podstawami, kluczowymi zagadnieniami buddyzmu: kim był Budda i czego uczył; co czyni z nas buddystę i co może nas skłonić, żeby stać się buddystą; jakie są jednoczące zasady buddyzmu i jak różne tradycje je wyrażają.

Na wschodzie znajduje się sfera Nieporuszonego, Akszobhji, granatowego Buddy, którego mądrość przyrównuje się do zwierciadła. To jest sfera umysłu i **druga część książki** omawia buddyzm w jego aspekcie intelektualnym: wagę jasnego myślenia, naturę wiedzy i umysłu, kluczowe koncepcje, takie jak uwarunkowanie i karma, oraz stanowisko buddyzmu wobec innych religii i filozofii świata.

Na południu rozciąga się zupełnie inny świat: sfera Ratnasambhawy, Zrodzonego z Klejnotu, złotego Buddy piękna. **W trzeciej części** zebrałam więc teksty o związkach buddyzmu ze sztuką, o tradycji buddyjskiej zawartej w pismach i tekstach kanonicznych, o estetycznym aspekcie życia buddyjskiego oraz o miejscu mitu i symbolu w tradycji buddyjskiej.

Obchodząc mandalę dalej, dochodzimy do zachodniej sfery Amitabhy, czerwonego Buddy Nieskończonego Światła. To strefa serca i jednym z kluczowych podjętych tu tematów jest znaczenie emocji w życiu buddysty, oraz rola wiary i oddania w buddyzmie. **Czwarta**

część bada również rolę relacji międzyludzkich w życiu duchowym – w szczególności relacji przyjacielskich, ale także relacji pomiędzy nauczycielem i uczniem. Biorąc pod uwagę szczególny związek Amitabhy z medytacją, również ten temat jest tu poruszany, podobnie jak nasz związek ze światem natury.

Następnie, w północnej sferze Amoghasiddhiego, Buddy o kolorze głębokiej zieleni, którego imię oznacza 'Nieograniczone Powodzenie', wchodzimy w kolejny zupełnie odmienny aspekt życia buddysty: aktywność. **Część piąta** poświęcona jest rozważaniom o życiu etycznym oraz relacjom buddystów ze społeczeństwem, i skupia się szczególnie na duchu altruizmu bodhisattwy. Zetkniemy się tu również z heroicznymi i aktywnymi aspektami życia buddysty, spotkamy wybitnych buddystów XX wieku i dowiemy, co buddyzm ma do powiedzenia o światowych problemach.

W taki oto wzór ułożył się (lub został przeze mnie ułożony) ten zbiór słów. Uderzyło mnie, że różne aspekty buddyzmu naprawdę są jak zupełnie różne światy: racjonalna jasność i filozofia w równowadze z emocjonalnym ciepłem i religijną żarliwością; działanie w świecie w równowadze z mitami i snami. Zapewne jeden z tych światów bardziej przyciągnie naszą uwagę; ale kompletny wzór daje również wyobrażenie o mandali całego buddyzmu. Jeśli zaś chodzi o samego Sangharakszitę, trudno odgadnąć, który z tych obszarów jest mu najbliższy; sądząc po jego tekstach, porusza się on równie swobodnie w każdym z nich. Jak sam chętnie przyznaje, posiada on złożoną osobowość, a jego nauki wiernie to odzwierciedlają. To *notabene* oznacza, iż każda część tej książki zawiera bardzo zróżnicowany materiał: nawet w ramach jednego obszaru zagadnień odnajdziemy wariacje na ich temat. Nawet w tak obszernej książce trudno jest oddać w pełni charakter poruszanej tematyki.

Pracując nad tym projektem, wiele rozmyślałam o buddyzmie i podejściu Sangharakszity do buddyzmu. Myślałam o swoim własnym stosunku do tego materiału i z przyjemnością odświeżyłam znajomość z ulubionymi naukami. Skłoniło mnie to również do rozważenia pewnych kwestii, których normalnie raczej wolałabym uniknąć. Myślałam również o Tobie, czytelniku tej książki, z nieskrywaną ciekawością. Zastanawiam się, kim jesteś, i czego chciałbyś lub

chciałabyś się dowiedzieć. Niezależnie od tego, czego szukasz, mam nadzieję, że odnajdziesz to na kartach tej książki, gdzieś pośród zbioru idei, praktycznych nauk oraz słów motywujących do praktyki, które w opinii lub odczuciu tego konkretnego nauczyciela buddyjskiego należało wyrazić w tym konkretnym czasie w historii. Mam nadzieję, że odnajdziesz inspirację, przyjemność i wyzwanie w tych słowach i znaczeniach, jakie niosą, tak jak ja je znalazłam i nadal będę znajdować.

Jestem bardzo wdzięczna Jnanasiddhi i Shantavirze z Windhorse Publications: Jnanasiddhi za wspieranie mnie, a Shantavirze za pomoc w zebraniu całego tekstu. Wyrazy wdzięczności należą się również współredaktorowi Jinanandzie, który nadał kształt i dopracował większość z cytowanych tutaj książek, oraz wszystkim, którzy latami poświęcali czas i uwagę tym literackim przedsięwzięciom. Wielkie podziękowania również dla Josha Bartoka, Gustava Cutza i Tony'ego Lulka z Wisdom Publications za okazane wsparcie, cierpliwość i zwracanie bacznej uwagi na szczegóły; a przede wszystkim dla samego wydawnictwa Wisdom Publications, w którym zrodziła się idea tej książki. Jestem bardzo wdzięczna również wszystkim tym, którzy tak życzliwie dzielili się ze mną swoimi przemyśleniami i radami; a nade wszystko czuję bezgraniczną wdzięczność dla Sangharakszity za jego dobroć i cierpliwość, które okazywał mi przez cały czas potrzebny do ukończenia tego projektu.

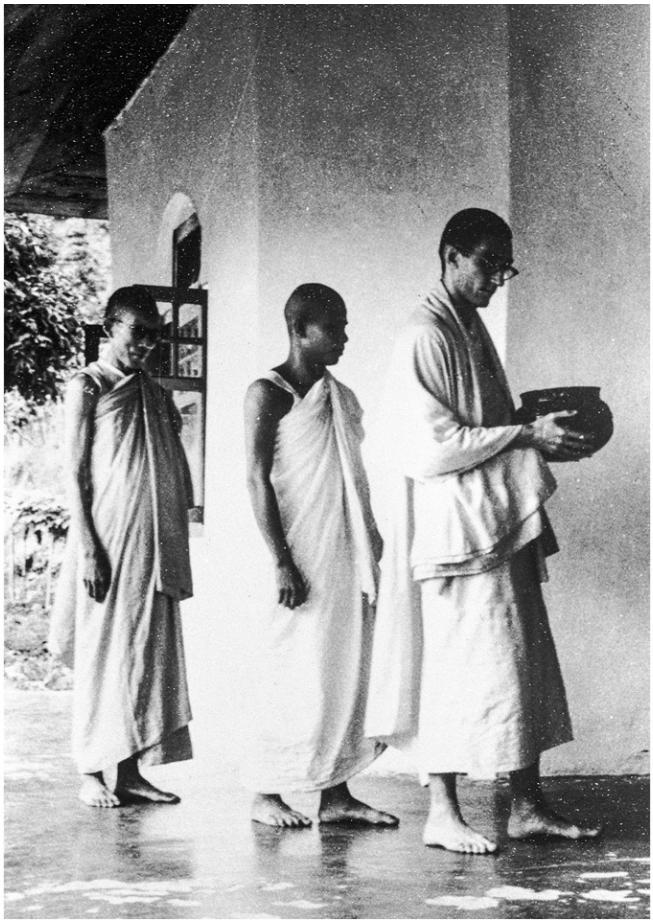
Karen Stout (Vidyadevi)

Zarys biografii Sangharakszity

Sangharakszita urodził się w 1925 roku w Londynie jako Dennis Lingwood. Dzieciństwo miał nietypowe. Wcześnie zdiagnozowano u niego problemy z sercem (później okazało się, że diagnoza była błędna), przez co na dwa lata został przykuty do łóżka. Dobrze spożytkował ten czas, bardzo dużo czytając i – poza tym, że odkrył w sobie zamiłowanie do literatury – dokształcił się przy pomocy encyklopedii. Wtedy to właśnie po raz pierwszy natknął się na buddyzm, choć dopiero później (w Londynie podczas wojny, kiedy miał szesnaście lat) przeczytał *Sutrę Diamentową* i *Sutrę Huinenga*. Te dwa teksty uświadomiły mu, że jest buddystą. Odszukał London Buddhist Society, którego członkowie, mimo bomb spadających na miasto, nadal spotykali się, by kontynuować sesje medytacyjne. Następnie został powołany do wojska i dziwnym zrządzeniem losu posłany do Indii. Po wojnie, razem ze swoim indyjskim przyjacielem, postanowili praktykować buddyzm na poważnie, rozdali więc swój cały dobytek, zniszczyli paszporty i zgodnie z pradawną tradycją wyruszyli w drogę jako bezdomni wędrowcy. Przez dwa lata wędrowali po Indiach, napotykając na swej drodze wielu mędrców i guru (choć tylko nieliczni spośród nich okazali się buddystami), aż wreszcie osiągnęli swój cel: wyświęcenie na buddyjskich mnichów.

Wyświęcony w tradycji therawady otrzymał imię Sangharakszita (‘chroniony przez społeczność duchową’) i przez jakiś czas studiował w Benares (Waranasi) pod okiem jednego ze swych pierwszych buddyjskich nauczycieli – Bhikku Jagdisha Kashyapa, by następnie osiąść w Kalimpongu, miasteczku u stóp Himalajów, nieopodal granicy z Tybetem. Otrzymawszy od swojego nauczyciela polecenie, by tam pozostać i pracować na rzecz buddyzmu, sumiennie wypełniał to zadanie przez kolejne czternaście lat. Był tam w latach 50. XX wieku, kiedy do Kalimpongu zaczęli napływać uchodźcy tybetańscy, dzięki czemu mógł pobierać nauki u znamienitych lamów. Od niektórych z nich – Dhardo Rinpocze[1], Kaczu Rinpocze, Dziamjanga Khjentse

Rinpocze, Dilgo Khjentse Rinpocze i innych – otrzymał formalne inicjacje. Uczył się również u Jogina Czen, żyjącego w Kalimpongu mistrza buddyzmu chan (czan). Przyjmował często gości z Zachodu i zaprzyjaźnił się z wieloma z nich, w tym z Lamą Gowindą (Lama Govinda), z pochodzenia Niemcem, którego poglądy na buddyzm, a zwłaszcza na rolę sztuki w buddyzmie, Sangharakszita uznał za bardzo zbliżone do jego własnych.



Sangharakszita jako therawadyjski mnich
© Uddiyana Trust

Przebywając w Kalimpongu założył i prowadził buddyjskie czasopismo *Stepping Stones*, które publikowało prace myślicieli i uczonych z całego buddyjskiego świata. Jego własne artykuły, później opublikowane w zbiorze *Crossing the Stream*, zwiastowały już liczne

tematy, którymi miał się zająć w nadchodzących latach, takie jak jedność buddyzmu, pożytki i przyjemności płynące z prostego życia, znaczenie samodzielnego myślenia, estetyka życia duchowego, waga przyjaźni. Czytał o buddyzmie wszystko, co mu wpadło w ręce, niezależnie od tradycji, jak później wyjaśnił, zawsze dociekając, dlaczego Budda powiedział to, co powiedział, i jakie podstawowe prawdy jednoczyły tradycję buddyjską w całej jej różnorodności. Jego przemyślenia i refleksje znalazły wyraz w wielu wykładach i pismach, a przede wszystkim w obszernej pracy pt. *Wprowadzenie do buddyzmu* (*A Survey of Buddhism*), opublikowanej w 1957 roku[2]. Równocześnie uprawiał poezję, pragnąc w niej wyrazić swe umiłowanie natury, oddanie dla buddyjskich ideałów, a także własne emocjonalne i duchowe zmagania oraz zwycięstwa.

Po wielu trudach założył w Kalimpongu pustelnię, której jeden z jego nauczycieli nadał nazwę ‘Miejsca, gdzie rozkwitają trzy drogi’ (te ‘trzy drogi’ to trzy główne strumienie tradycji buddyjskiej). Rozkoszował się życiem u podnóży Himalajów, mając przy ładnej pogodzie widok na ośnieżone szczyty, a spokojne miesiące pory deszczowej spędzając na refleksji. Jednak nowe zobowiązanie pchnęło go z gór na gorące i pokryte kurzem równiny Indii: ruszył, aby zmienić sytuację społeczności należącej do najbardziej pokrzywdzonych przez los na subkontynencie. O ich położeniu dowiedział się dzięki kontaktowi z dr. B.R. Ambedkarem. W 1956 roku, gdy razem z innymi buddystami z przygranicznych rejonów podróżował przez północne Indie, spotkał wybitnego prawnika dr. Ambedkara, który pomimo tego, iż urodził się w rodzinie zaliczanej w indyjskim systemie kastowym do tak zwanych ‘niedotykalnych’, zdołał przezwyciężyć te okoliczności i stał się twórcą nowej konstytucji niepodległych Indii. Po ponad dwudziestu latach poszukiwań religii lub filozofii, według której on i jego społeczność mogliby żyć i uwolnić się w ten sposób od degradacji systemu kastowego, Ambedkar oznajmił, że zamierza nawrócić się na buddyzm i uczynił to razem z tysiącami swych popleczników. Jednak zaledwie kilka tygodni później zmarł, a jego zwolennicy zostali bez przewodnika, wiedząc tylko tyle, że są teraz ‘buddystami’, nie mając jednak pojęcia, co to znaczy, i co mają robić. Tak się zdarzyło, że

Sangharakszita był na miejscu i przemówił do pogrążonych w żalu tłumów, wyjaśniając, o co chodzi w byciu buddystą i zachęcając ich do życia zgodnie z Dharmą, tak jak pragnąłby tego Ambedkar. Odtąd, przez dobrych kilka lat każdej indyjskiej zimy podróżował przez miasta i równiny centralnych Indii, dając wykłady i inspirując nowych buddystów do podjęcia nowych wysiłków.

Z Jamyangiem Khentse Wangpo (na krześle) w Kalimpongu
© Uddiyana Trust

Sangharakszita mógłby sobie dalej żyć w ten sposób przez wiele lat, ponieważ nie miał zamiaru opuszczać Indii, a jednak w 1964 roku powrócił do Anglii. Uczynił to w odpowiedzi na rosnące tam zainteresowanie buddyzmem. Jednak po powrocie szybko stało się jasne, że chociaż zaproszony został przez członków buddyjskiego ‘establishmentu’, to niezbyt dobrze się w niego wpasowywał. W Indiach wiele rozmyślał o dominujących w buddyzmie normach,

stosownie do których praktyka buddyjska polegała: dla mnichów – na życiu zgodnie z regułami klasztornymi, a dla ludzi świeckich – na wspieraniu mnichów w ich klasztornym życiu. Po powrocie do Anglii, obserwując ludzi, którzy zwracając się do niego, dostrzegali jedynie pomarańczowe szaty, zaczął odczuwać niezadowolenie z klasztornego stylu życia, którego tak skrupulatnie przestrzegał w Indiach. Zapuścił włosy i zaczął nosić szaty w połączeniu z innymi przypadkowymi częściami garderoby, a czasem chadzał po prostu w dżinsach i swetrze. Trudno byłoby go odróżnić od jednego z wielu londyńskich hippisów – ci którzy oczekiwali, że będzie wyglądał i zachowywał się jak ich wyobrażenie godnego szacunku mnicha, musieli doznać rozczarowania albo nawet szoku. Czując, że potrzebne jest świeże podejście do buddyzmu postanowił stworzyć nowy ruch buddyjski (choć nie uważał, że to akurat on posiada cechy gwarantujące sukces takiego przedsięwzięcia). W 1967 roku założył więc ruch pod nazwą Przyjaciele Zachodniej Wspólnoty Buddyjskiej[3], a w następnym roku, podczas ceremonii zwanej ordynacją, przyjęci zostali pierwsi pełnoprawni członkowie Wspólnoty. Ta rosnąca społeczność buddystów wyłoniła się częściowo z grupy ludzi, którzy uczestniczyli w medytacjach prowadzonych przez Sangharakszitę w suterenie pod sklepikiem na londyńskim West Endzie. Byli to w dużej mierze ludzie podążający z falą eksperymentów z wszelkimi tradycjami duchowymi, tak charakterystyczną dla lat 60. XX wieku. Zainteresowanie tradycyjną medytacją i innymi praktykami buddyjskimi mieszało się z dziwnymi chwilowymi modami i pasjami, ale stopniowo zaczęła wyłaniać się tradycja, która była zdecydowanie buddyjska, a jednocześnie typowo zachodnia.

Podczas ordynacji we Wspólnocie Buddyjskiej Triratna w Anglii
Uddiyana Trust

Za pomocą wygłaszanych wykładów Sangharakszita pomagał swoim uczniom nawiązać kontakt z buddyzmem; podejmował zagadnienia dotyczące buddyzmu i psychologii, buddyzmu i zachodniej filozofii, mówił nawet o buddyzmie jako ścieżce wyższej ewolucji. Czasem tematy, którymi się zajmował, wyraźnie odzwierciedlały jego osobiste zainteresowania. Jeszcze w Indiach opublikował książkę *Religia sztuki* (*The Religion of Art*), w której twierdził, że życie artysty i życie przeżywane ze świadomością estetyczną mogą w takim samym stopniu być życiem duchowym, jak życie mnicha czy mistyka. Organizował wykłady i prowadził seminaria poświęcone klasycznym tekstom buddyjskim; opublikowane przez niego komentarze do takich tekstów jak *Sutra Białego Lotosu*, *Sutra*

Diamentowa i *Sutta Satipatthana* oparte są na transkrypcji tych seminariów.

Chociaż nauczanie Sangharakszity częściowo ukształtowało się pod wpływem jego zainteresowań i osobowości, to przede wszystkim miało przemawiać do słuchaczy, inspirować ich oraz budzić przekonanie, że buddyzm może im zaoferować pewien sposób życia i nadać mu sens. Spośród wszystkich praktyk medytacyjnych dostępnych w różnych formach buddyzmu, Sangharakszita szczególnie zachęcał ludzi do praktykowania dwóch: uważności oddechu i rozwijania uniwersalnej życzliwości (*metta bhawana*), wychodząc z przekonania, że połączenie uważności i pozytywnych emocji jest najlepszą możliwą podstawą dla dobrego i szczęśliwego życia. Rozumiał, że wielu ludziom Zachodu trudno jest nawiązać kontakt z rytuałem i religijnym aspektem tradycji buddyjskiej, starał się zatem zarówno wyjaśniać ich rolę w praktyce duchowej, jak i pomóc ludziom wyjść poza czysto intelektualne pojmowanie buddyzmu.

W szczególności podkreślał, że znaczenie ma nie to, jak się żyje – w celibacie, czy w małżeństwie (albo ani tak, ani tak); czy jest się mnichem czy człowiekiem świeckim – lecz to w jakim stopniu w swoim życiu jest się oddanym trzem ideałom buddyzmu: Buddzie (oświeconemu nauczycielowi), Dharmie (jego nauce) i Sandze (społeczności tych, którzy podążają za naukami Buddy). W ciągu wielu lat praktyki, refleksji i kontaktu z buddystami wszystkich szkół, Sangharakszita doszedł do wniosku, że Pójście po Schronienie (jak to określa wczesna tradycja) dużo bardziej niż jakiś określony styl życia czy konkretny rodzaj praktyki, czyni człowieka buddystą.

Odbierając nauki Sangharakszity w równej mierze jako inspirację i jako rzucone im wyzwanie, jego zachodni uczniowie starali się wcielić je w życie. Ci, którzy mogli sobie na to pozwolić, zamieszkiwali razem: początkowo koedukacyjnie, a później oddzielnie w męskich i żeńskich komunach (w owym czasie był to niespotykany eksperyment); dla niektórych okazało się to twórczą alternatywą dla życia rodzinnego. Podobnie, niektóre osoby zaczęły angażować się w tzw. ‘przedsiębiorstwa właściwego zarabiania’, zakładając sklepy, restauracje wegetariańskie i podejmując inne przedsięwzięcia,

prowadzone przez zespoły buddystów na zasadzie: ‘Daj, co możesz, weź, co potrzebujesz’. Cechą wyróżniającą ten nowy ruch buddyjski, była ordynacja kobiet, która przebiegała tak samo jak u mężczyzn oraz to, że kobiety były w równym stopniu zachęcane do rozwoju swojego duchowego potencjału. Kamieniem milowym dla żeńskiego skrzydła nowego ruchu buddyjskiego było założenie Taraloki, ośrodka odosobnień w Walii, prowadzonego przez kobiety i dla kobiet. Od tamtego czasu powstały dwa kolejne ośrodki odosobnień dla kobiet.

Przecinając wstęgę w ośrodku Sanghaloka w Krakowie w 2008 r.
© Mahasiddhi

W miarę rozwoju Wspólnoty Buddyjskiej Triratna w wielu krajach powstawały buddyjskie ośrodki miejskie oraz ośrodki odosobnień. Ruch ten rozwinął się także w Indiach (początkowo pod nazwą TBMSG, Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayaka Gana[4]) wśród nowonawróconych buddystów, z którymi Sangharakszita nawiązał znajomość jeszcze w latach pięćdziesiątych XX w. To dało początek projektom edukacyjnym i zdrowotnym, prowadzonym przez członków Wspólnoty oraz możliwość nauczania medytacji i buddyzmu w Indiach. Ważnymi aspektami rozwoju ruchu Triratny na Zachodzie były

również wydarzenia artystyczne i uroczystości buddyjskie, m.in. inicjatywa Buddhafield, w ramach której uczy się medytacji na festiwalach muzycznych, a także prowadzi własne odosobnienia i zgromadzenia. Być może najważniejszą rzeczą było przekazanie przez Sangharakszitę odpowiedzialności za trening ordynacyjny dla mężczyzn i kobiet, a następnie za same ordynacje, innym doświadczonym członkom Wspólnoty. Sangharakszita, przekazawszy tę odpowiedzialność, nadal wiele podróżował, udzielał wykładów, spotykał się z ludźmi. Spędzał także długie okresy czasu na odosobnieniach we Włoszech i w Hiszpanii, pisał książki i odpowiadał na korespondencję w swoim gabinecie, gdziekolwiek akurat przebywał. Ostatnie lata życia spędził w nowym ośrodku Wspólnoty Buddyjskiej Triratna *Adhisthana* w zachodniej Anglii, gdzie zmarł w październiku 2018 roku.

Podczas ponad pięćdziesięciu lat od swego powrotu do Anglii, Sangharakszita pozostawał postacią niekonwencjonalną i kontrowersyjną, a wiele aspektów jego życia i myśli zostało poddanych skrupulatnej analizie; spotkał się z krytyką jednych i głęboką wdzięcznością innych, którzy twierdzą, że swoje życie zawdzięczają ruchowi, który on założył.[5]

Część pierwsza:

1 Imiona nauczycieli w transkrypcji angielskiej: Dhardo Rimpoche, Kachu Rimpoche, Jamyang Khyentse Rinpoche, Dilgo Khyentse Rimpoche, Yogi Chen [przyp. red.].

2 Wydane w Polsce w 2002 roku przez Wydawnictwo A, Kraków [przyp. red.].

3 W 2010 r. zmieniono nazwę na Wspólnota Buddyjska Triratna [przyp. red.].

4 Od 2010 r. pod jedną nazwą *Wspólnota Buddyjska Triratna* na Zachodzie i w Indiach [przyp. red.].

5 Więcej informacji o Wspólnocie Buddyjskiej Triratna po polsku na stronie www.buddyzm.info.pl; po angielsku na stronie www.thebuddhistcentre.com [przyp. red.].

PODSTAWY

1.1. Kim jest Budda?

1.1.1. Droga Buddy do Oświecenia

Kiedy Siddharta w końcu zmierzył się z ograniczeniami ludzkiego życia, uznał je za niemożliwe do przyjęcia. Zbyt silnie wpłynęły już na jego świadomość, aby mógł je teraz zignorować, odsunąć na bok i żyć dalej, jak gdyby nigdy nic.

W rozważaniach nad biograficznymi szczegółami z wczesnego życia Buddy interesuje nas nie tylko duchowa ścieżka, którą podążał żyjący dwa i pół tysiąca lat temu człowiek. Poddajemy kontemplacji również ścieżkę, którą możemy podążać tu i teraz my – którą powinniśmy podążać, jeśli uważamy się za buddystów i jeśli naszym ostatecznym celem jest osiągnięcie Oświecenia. Innymi słowy, kiedy jako buddyści świętujemy Oświecenie Buddy, nie celebrujemy jedynie zdarzenia z przeszłości. Przypominamy sobie, że już najwyższy czas pomyśleć o własnym Oświeceniu – tzn. jeśli jeszcze nie zaczęliśmy o nim myśleć – a jeśli tak, to że należy myśleć o nim częściej, poważniej, głębiej.

Naszkicuję poniżej zarys wczesnego życia Buddy, żeby dać ogólne pojęcie o jego drodze do Oświecenia, a następnie bardziej szczegółowo zbadam kluczowe epizody jego biografii, które podsuwają wyraźne wskazówki dotyczące naszej własnej drogi prowadzącej do Oświecenia. Wiemy, że te wybrane zdarzenia są historyczne; podobnie jak cała historia życia Buddy, naprawdę się wydarzyły. Jednak niektóre przekazane nam aspekty tej biografii zawierają w sobie materiał legendarny, który pomaga wydobyć uniwersalne znaczenie i wewnętrzny duchowy wymiar zdarzeń zewnętrznych. Ów mityczny aspekt jasno pokazuje między innymi, że te zdarzenia mają związek nie tylko z duchową drogą jednego człowieka, ale z drogą każdego, kto pragnie rosnąć i rozwijać się jako jednostka.

Często słyszy się, że Siddhartha Gautama, późniejszy Budda, urodził się w Indiach. W XIX wieku to by się jeszcze zgadzało, ale z powodu przesunięcia granic, obecnie właściwiej jest powiedzieć, że jego narodziny miały miejsce w południowej części dzisiejszego Nepalu. Siddhartha przyszedł na świat w plemieniu Śakjów, od wielu wieków zamieszkującego ten rejon u stóp Himalajów. Nie jest całkowitą prawdą (jak często się twierdzi), że jego ojciec, Śuddhodana Gautama, był królem tego plemienia. Rzeczywiście, w czasie narodzin Siddharthy nosił tytuł *radży*, ale bliższy jest on dzisiejszej funkcji prezydenta. Jak wiele innych małych plemion w północno-wschodnich Indiach w tamtej epoce, Śakjowie posiadali na wpół republikańską formę rządów. Zgromadzenie klanu wybierało przywódcę na kadencję dwunastu lat. Pod koniec życia Buddy niewielkie republiki indyjskie zostały wchłonięte przez rozrastające się imperium Magadha, ale w czasie jego narodzin większość z nich znajdowała się jeszcze w fazie rozkwitu.

Matka Siddharthy, Majadewi, była córką przywódcy sąsiedniego plemienia, Kolijasów. Zgodnie z panującym wówczas zwyczajem, który zachował się do dzisiaj w wielu regionach Indii, pierwsze dziecko rodziło się w domu rodziców matki. Dlatego, kiedy Majadewi poczuła, że nadszedł czas rozwiązania, wyruszyła z Kapilawastu, stolicy Śakjów, do miasta swojego ojca, niesiona, o ile wiemy, w lektyce. Gdy była ledwie w połowie drogi, poczuła skurcze porodowe. Wysiadła z lektyki i w gaju opodal wioski Lumbini urodziła przyszłego Buddę. Wkrótce potem zmarła (według tradycji, siedem dni później).

Siddharthę wychowywała ciotka ze strony matki, Mahapradżapati Gautami, którą jego ojciec także poślubił. Wielu szczegółów z dzieciństwa Buddy pozostaje nieznanych (w końcu było to 2500 lat temu). Warto jednak wspomnieć o jednym wydarzeniu z tego okresu, które zaszło podczas dorocznego święta orki, gdy Siddhartha miał między 5-7 lat. W rolniczych cywilizacjach na całym świecie, zasianiu pierwszego ziarna wiosną nadawano magiczne i mityczne znaczenie, a jako pierwszy zawsze orał król lub wódz. Był to jeden z obowiązków cesarzy chińskich w starożytności, i jeszcze do niedawna cesarz japoński każdego roku inaugurował orkę. Było to także jedno z zadań ojca Siddharthy. Z późniejszych relacji dowiadujemy się, że władca

orał złotym pługiem ciągniętym przez pięknego białego wołu (autorzy uwielbiają ubarwiać swoje opowieści, nieprawdaż?). Pomijając jednak kwestię jakości używanych zwierząt i narzędzi, z całą pewnością da się stwierdzić, że ojciec Siddharthy tę ceremonię odprawiał, a mały Siddhartha ją obserwował.

Chłopca posadzono na niewielkim nasypie w cieniu drzewa dżambu (jabłoni różanej), pod którym przeżył coś, co dziś nazwalibyśmy spontanicznym doświadczeniem mistycznym. Sam Budda wiele lat później relacjonował je swoim uczniom, opisując je jako nadświadomy stan zwany *dhjaną*. Tak głęboko go ono pochłonęło, że przestał widzieć orkę i gdy go zabrano do domu, nadal był pod jego wpływem. W tym momencie przytoczona jest w historii interesująca legendarna anegdota: dowiadujemy się, że chociaż orka zaczęła się w południe, a skończyła wieczorem, cień drzewa przez cały ten czas się nie poruszył. W sensie dosłownym byłby to tak zwany cud, ale jeśli ujmiemy rzecz symbolicznie, być może nabierze to głębszego znaczenia. Zawarta jest tu wyraźna sugestia, że słońce stało nieruchomo, co na poziomie symbolicznym oznacza że to dla Siddharthy czas się zatrzymał. To doświadczenie (lub raczej jego wspomnienie) miało później wywrzeć decydujący wpływ na kierunek duchowych dążeń Siddharthy. Tymczasem jednak, doświadczenie mistyczne, doświadczeniem mistycznym, on jednak nadal pozostawał *kszatriją* i wychowywano go na wojownika. Zarówno on, jak i całe jego plemię należało właśnie do kasty wojowników, czyli kszatrijów. Siddharta dosłownie urodził się wojownikiem, tak jak inni rodzili się *braminami* (kapłanami), *waiśjami* (kupcami i rolnikami) lub *śudrami* (robotnikami) – i pozostają nimi dzisiaj, choć w międzyczasie te cztery główne kasty podzieliły się na około dwa tysiące pomniejszych kast.

Przyszły Budda nie spędził więc okresu dorastania na gruntownym studiowaniu filozofii i na praktykach religijnych, lecz stając w szranki, ucząc się łucznictwa i rzucania włócznią, szermierki i wprawnego powożenia rydwanem. Jako arystokrata otrzymał najlepsze wyszkolenie wojskowe. Został również zaznajomiony z rozmaitymi tradycjami, zwyczajami, wierzeniami i przesądami swojego plemienia, a także częściowo z historią i genealogią. Naukę przekazywała mu ustnie starszyzna plemienna. Nie jest jasne, czy Budda w ogóle

opanował umiejętność czytania i pisania. Natomiast na pewno był człowiekiem wykształconym i dobrze wychowanym, choć nigdy nie chodził do żadnej szkoły (wątpliwe zresztą, czy wykształcenie ma naprawdę cokolwiek wspólnego z uczęszczaniem do szkoły). Ogólnie rzecz biorąc, prowadził całkiem przyjemne i dostatnie życie, nie spoczywały na nim jakieś szczególne obowiązki i był oczkiem w głowie ojca.

Jednak wychowywanie Siddharthy nie przebiegało aż tak gładko, jakby się mogło wydawać. Wkrótce po jego narodzinach ojciec zabrał go do *risziego*, mędrca Aśity, aby ten sporządził mu horoskop, co w Indiach było i nadal pozostaje powszechną praktyką. Rzadko się zdarza, nawet wśród tak zwanej elity, ulegającej wpływom Zachodu, aby ktokolwiek zrezygnował z postawienia horoskopu swojemu potomstwu, zwłaszcza synowi. W Indiach jeśli ktoś chce wiedzieć, co się przydarzy jego dziecku, jaki je spotka los, po prostu wybiera się do astrologa. Nie wiemy dokładnie, jak został sporządzony horoskop Siddharthy, wiemy jednak, że Aśita wziął Siddharthę na ręce i dokonał obliczeń. Przepowiedział dziecku niezwykłą przyszłość: albo zostanie wielkim kszatriją, wojownikiem i władcą, albo porzuci świat i stanie się wybitnym mistrzem duchowym.

Przepowiednia ta mocno zaniepokoiła Śuddhodanę. Podobało mu się wprawdzie, że jego syn może zostać wspaniałym zdobywcą (jeszcze jak mu się podobało!), ale przerażała go myśl, że chłopiec mógłby wpaść na pomysł całkowitego porzucenia świata i ukierunkowania swoich zdolności w stronę duchowych poszukiwań. W miarę jak Siddhartha dorastał, Śuddhodana coraz bardziej zaprzątał sobie tym głowę. Myślał: „Chcę, żeby stał się taki jak ja. Chcę, żeby był odważny, silny i powiększył terytorium plemienia, i jeśli riszi się nie mylił, to żeby został wielkim władcą, a może nawet podbił całe Indie. Nie mogę mu pozwolić aby zmarnował swój czas na jakieś religijne bzdury. Dlatego nie dopuszczę, aby oddawał się głębszym rozważaniom; nie powinien poznać nieprzyjemnych stron życia, przynajmniej nazbyt wcześnie. Niechaj jego serce mocno przylgnie do ziemskich spraw."

Śuddhodana postanowił, że młodemu księciu ma niczego nie braknąć, że powinien używać życia, zaznając najbardziej wyrafinowanych przyjemności zmysłowych. Budda opowiadał później

w jednej z autobiograficznych mów, że ojciec ofiarował mu trzy piękne pałace, jeden na każdą porę roku, tak by nigdy nie cierpiał z powodu gorąca, zimna lub deszczu. Mówił też, że roiło się w nich od kuszących tancerek i czarownych śpiewaczek, a dni i noce mijały mu na piciu, tańcach i śpiewie. Czas upływał na samych przyjemnościach, nie było tam miejsca na smutek.

Gdy miał szesnaście lat ożeniono go z kuzynką Jaśodharą. To małżeństwo oczywiście zostało zaaranżowane. W Indiach do dziś o małżeństwie niemal zawsze decydują rodziny narzeczonej i narzeczonego, a nie oni sami. Siddhartha przez wiele lat prowadził ustatkowany, szczęśliwy żywot. Równocześnie w skrytości ducha odczuwał chyba niezadowolenie ze swojego życia. Bywał rozdrażniony. Na wieść, że żona urodziła mu syna, nie zareagował dumą, jak na ojca przystało. Zapytany o imię dla chłopca, odpowiedział: „Urodziły mi się kajdany. Nazwijcie go Rahula!" ('Rahula' oznacza właśnie kajdany). Siddharta pewnie wyczuwał, jak ojciec chce pokierować jego życiem. Nie umknęło jego uwadze, że Śuddhodana próbuje go skrępować przyjemnością, własnością, władzą, rodziną, żoną i dzieckiem. Zaniedbał więc ćwiczenia wojskowe i stracił zainteresowanie czekającymi na niego w domu zabawami oraz rozrywkami. Życie rodzinne nie dawało mu radości.

Coraz częściej oddawał się samotnym rozmyślaniom, aż w końcu przeszedł duchowy kryzys – choć oczywiście wczesne pisma nie określają tego w ten sposób. Ów psychologiczny i duchowy punkt zwrotny znany jest buddystom w formie dramatycznej opowieści zwanej Czterema Widokami. Nie możemy z całkowitą pewnością stwierdzić czy mamy tu do czynienia z legendą, czy może historią ilustrującą proces intensywnej introspekcji, czy też opisane wydarzenia faktycznie miały miejsce. Pewne jest tylko to, że Cztery Widoki w bardzo dosadny sposób ukazują podstawowe nauki buddyzmu, rzucając zarazem światło na rozwój duchowy młodego Buddy. Opowieść ta zaczyna się następująco: Pewnego słonecznego ranka Siddhartha kazał swojemu woźnicy zaprząc konie, mówiąc: „Zobaczmy, co się dzieje na świecie, co ludzie porabiają". Woźnica pokręcił głową: „Obawiam się, że to niemożliwe, ryzykuję utratą pracy. Wiesz, że król zabronił ci wychodzić między ludzi". Ale młody książę

nalegał: „Nie martw się. Biorę na siebie pełną odpowiedzialność. Jeśli król ma coś do powiedzenia w tej sprawie, niech powie to mnie. Ruszajmy!”. Woźnica zaciął konie i pojechali. Kiedy dotarli do wioski, Siddhartha ujrzał ludzi żyjących mniej więcej tak, jak mógł się spodziewać, dopóki jego uwagi nie przyciągnął widok pewnego starca.

Tradycyjne relacje z tego spotkania plastycznie opisują wygląd starca: słaby, zwiędły i zgarbiony, z wystającymi kośćmi, oparty na kiju posuwał się chwiejnym krokiem. Miał długą siwą brodę, z jego oczu sączyła się wydzielina. Nam ten opis może wydawać się nieco przesadzony, ale nie w Indiach. Tam z powodu klimatu i ciężkiego życia starzy ludzie nawet dzisiaj mogą wyglądać naprawdę fatalnie. Niejeden pięćdziesięcio-, czy sześćdziesięciolatek wygląda na lat sto. Pamiętajmy, że według legendy ojciec celowo ukrywał przed nim przykrą stronę życia, w tym i starość. Dlatego, kiedy Siddhartha ujrzał tego starca, wskazał na niego i wymamrotał: „Kto… co to jest?”

Woźnica pomyślał sobie: „Cóż, prędzej czy później i tak się dowie” – i odpowiedział: „To jest starzec”. „Ale dlaczego on tak wygląda? Dlaczego jest tak pochylony? Dlaczego kości mu tak sterczą? Czemu z oczu wypływa mu ta ciecz?”. Woźnica nie zwykł odpowiadać na takie pytania, chyba że dzieciom. Odparł więc tylko: „To po prostu stary człowiek”. Najwyraźniej Siddharthy ta odpowiedź nie zadowoliła: „Ale w jaki sposób doprowadził się do takiego stanu?”. „Tak się po prostu dzieje” – wyjaśnił łagodnie woźnica – „Nic nie trzeba robić, żeby się zestarzeć – po prostu się starzejesz. To najnormalniejsza rzecz pod słońcem. Niestety, wszyscy się starzeją”. Młody książę poczuł, że dostał gęsiej skórki. „Jak to każdy?” – zapytał, a woźnica powiedział: „Oczywiście, że każdy”. „A co ze mną? Czy i ja taki będę?” Woźnica skinął głową przytakująco: „Król, twój ojciec, królowa, twoja matka, twoja żona, ja i ty też – wszyscy się zestarzejemy”.

Sutta przekazuje, że na te słowa Siddhartha zareagował „jak słoń rażony piorunem”. Był tak wstrząśnięty, że oblał się zimnym potem. „Jaki jest w takim razie pożytek z młodości?” – rozpaczał. „Jaki pożytek z witalności i siły, jeśli wszystko kończy się takim wyniszczeniem i słabością?” Ból chwycił go za serce. „Chyba na dzisiaj starczy. Wracajmy do domu” – rzucił. Kiedy turkoczącym rydwanem jechali do pałacu, rozmyślał nad zdobytą wiedzą.

Taka jest legenda o pierwszym widoku. Wcale niekoniecznie było tak, że Siddhartha zobaczył wtedy po raz pierwszy w swoim życiu starca, ale bez wątpienia takie jest przesłanie legendy. Być może Siddhartha widywał już wcześniej starych ludzi, tylko w pewnym sensie ich nie dostrzegał. Może właśnie tego dnia ujrzał starego człowieka **jakby po raz pierwszy**. Tak bywa. Widujemy coś, może nawet codziennie, jak w przypadku wschodu i zachodu słońca, ale nie dociera to do nas, bo nasza świadomość jest przyćmiona. Patrzymy, ale nie widzimy; jesteśmy na to ślepi. Można na przykład przepracować całe lata w domu starców, nie dostrzegając faktu starości. Poprzez stopniowy rozwój świadomości stwierdzamy jednak, że rzeczy ukazują się nam w nowym świetle – tak, jakbyśmy ich nigdy wcześniej nie widzieli. Siddhartha uświadomił więc sobie coś: po raz pierwszy w życiu naprawdę dotarło do niego, że istnieje coś takiego jak starość, i że młodość – także i w jego przypadku – szybko przeminie.

Jak mówi legenda, wstrząśnięty tym odkryciem, w kilka dni później wyruszył ponownie i znowu ujrzał coś, czego nigdy wcześniej nie widział. Zobaczył leżącego na poboczu, chorego człowieka. Ów człowiek miał atak gorączki lub coś w tym stylu, rzucało nim raz w tę, raz w tamtą stronę. Nikt się nim nie opiekował. Siddhartha ponownie poprosił woźnicę o wyjaśnienie: „Powiedz proszę, co się stało temu człowiekowi. Co z nim jest nie tak? Dlaczego leży przy drodze? Dlaczego ma takie drgawki? Dlaczego się trzęsie? Dlaczego tak dziko przewraca oczami? Czemu jego twarz wygląda tak upiornie?”. Woźnica znowu zmuszony był odpowiedzieć: „Wiesz, ten człowiek jest chory”. Siddhartha, który najwyraźniej cieszył się dotąd kwitnącym zdrowiem, chciał wiedzieć, czy jego też może spotkać podobne cierpienie: „Czy to się przytrafia innym ludziom? Czy mi też się to przytrafi?”. I znowu woźnica wyjaśnił: „Wszyscy ludzie chorują. Choroba może nadejść w każdej chwili. W dowolnym momencie siła i zdrowie mogą nas opuścić, cierpimy wtedy z powodu choroby”. Po raz kolejny Siddhartha miał nad czym myśleć w drodze powrotnej do pałacu. Po kilku dniach przerwy jeszcze raz wyruszyli rydwanem. Tym razem Siddhartha ujrzał czterech mężczyzn zmierzających w ich kierunku, którzy nieśli coś na noszach, spoczywających na ich ramionach – okazało się, że był to człowiek zawinięty w żółty materiał.

Jego twarz była widoczna, ale miała w sobie coś osobliwego: była zupełnie nieruchoma, pozbawiona wyrazu, sztywna, a oczy były zamknięte. Jak dobrze wiadomo, w Indiach taki widok jest na porządku dziennym. Indyjska ceremonia pogrzebowa różni się od tego, do czego większość z nas przywykła na Zachodzie. U nas po śmierci wynoszą człowieka po kryjomu w drewnianej skrzyni i po sprawie. Po cichu usuwają człowieka jak śmieć, na który nikt nie chce patrzeć. Wkładają go do pieca krematoryjnego lub do wykopanej w ziemi dziury i prędko go zasypują. Ale w Indiach jest inaczej. Tam wystawiają ciało w najlepszym pokoju w domu. Przyjaciele i członkowie rodziny stają dokoła, żeby się dobrze przyjrzeć i mówią: „Wygląda tak szczęśliwie i spokojnie. Żegnaj, stary przyjacielu!”. Ronią łzy i obrzucają zwłoki kwiatami. Potem czterech silnych mężczyzn bierze ciało z odsłoniętą twarzą na swe ramiona i niesie je przez ulice. Zwłoki się kołyszą, a tłum podąża za nimi w upale. Ludzie przechodzący obok spoglądają i mówią: „A to ten – nie wiedziałem, że umarł”.

Siddhartha ujrzał taką właśnie procesję i zwrócił się do woźnicy: „To bardzo dziwne. Dlaczego niosą tego człowieka w taki sposób? Po co to? Co on zrobił?”. Woźnica odpowiedział w typowy dla siebie, lakoniczny sposób: „To jest martwe ciało”. Pamiętajmy, że śmierć była jedną ze spraw trzymanych dotąd w tajemnicy przed Siddharthą, dlatego też to wyjaśnienie go zdumiało: „Martwe? Co znaczy, martwe?”. I woźnica znów musiał pospieszyć z wyjaśnieniami: „Jak widzisz, człowiek ten jest sztywny, bez życia, nie oddycha, nie widzi, nie słyszy, nie czuje. Jest martwy. Niosą go na miejsce kremacji. Spalą to ciało. Tak się robi ze zmarłymi”. Siddharthę aż zatkało ze zgrozy: „Czy to spotyka wszystkich ludzi? Czy ta śmierć, jak ją nazywasz, przyjdzie do każdego? Czy ja też umrę?”. Woźnica westchnął głęboko: „Tak. Twój ojciec, twoja matka, twoja żona, twoje dziecko – wszyscy muszą kiedyś umrzeć. Ja umrę. Ty umrzesz. Każdy, kto się urodził, musi umrzeć. Od początku świata urodziło się miliony ludzi i każdy z nich zmarł. W przyszłości też na pewno urodzą się kolejne miliony ludzi i każdy z nich umrze. Nikt nie wymknie się spod chłodnych objęć śmierci. Śmierć króluje nad wszystkimi”. Nigdy w życiu Siddhartha nie był tak smutny, zamyślony i cierpiący. Polecił woźnicy zawrócić do pałacu.

Podczas tych trzech wyjazdów Siddharta zetknął się z czymś, co dziś nazwalibyśmy nieuniknionymi sytuacjami egzystencjalnymi, stanął twarzą w twarz z faktami o życiu, od których nie ma ucieczki. Nie chcesz się zestarzeć, ale cóż możesz na to poradzić? Nie chcesz zachorować, ale choroba nie wybiera. Nie chcesz umrzeć, ale umrzesz, czy ci się to podoba, czy nie. Wtedy zaczynasz zadawać sobie pytania: „Jak to się stało, że znalazłem się w takiej sytuacji? Chcę być wiecznie młody, silny i zdrowy, ale nie ma na to szans. Po co we mnie to pragnienie życia, skoro nie mam najmniejszej szansy uniknięcia śmierci? To zagadka. Ale dlaczego w ogóle stanąłem przed tą zagadką? Czemu służy ta tajemnica? Czy to zrządzenie boskie? A może to przeznaczenie, może tak po prostu jest? Czy istnieje jakieś wyjaśnienie? A może w ogóle nie ma żadnego wytłumaczenia?”.

Kiedy Siddhartha zmagał się tak z fundamentalnymi kwestiami dotyczącymi życia i śmierci, doświadczył ostatniego z Czterech Widoków. Na kolejnej przejażdżce rydwanem ujrzał człowieka z ogoloną głową, odzianego w żółtą szatę, zamiast zwykłego białego stroju. Ów człowiek szedł spokojnie wiejską ulicą, od drzwi do drzwi, z miską żebraczą w rękach. Coś w jego uważnym sposobie chodzenia przykuło uwagę Siddharthy, który zafascynowany spytał woźnicę: „Co to za człowiek? Wygląda, jakby był zupełnie pogodzony ze sobą i ze światem”. Woźnica odparł: „To człowiek, który odszedł”. „Odszedł?” – zapytał Siddhartha – „Odszedł od czego?”, „Od świata” – wyjaśnił woźnica – „Odszedł z domu, od swojej rodziny. Zostawił wszystko za sobą, żeby poświęcić się poszukiwaniu prawdy. Podjął próbę rozwiązania zagadki egzystencji. Żeby tego dokonać, porzucił wszelkie ziemskie więzi i domowe obowiązki, społeczne i polityczne zobowiązania. To mam na myśli, mówiąc że odszedł”.

Nawet dzisiaj napotyka się w Indiach na ludzi w szafranowych szatach. Zwie się ich *sadhu*, czyli po prostu ‘dobrymi ludźmi’. Uważa się, że wspieranie ich jałmużną przynosi wielkie zasługi. Ludzie dają im jedzenie, zapraszają do swoich domów i troszczą się o nich. Mimo upływu 2500 lat system ten funkcjonuje nadal, w niemal niezmienionej formie. To właśnie widok takiej osoby sprawił, że młody Siddhartha sam postanowił odejść. Kiedy w końcu stanął twarzą w twarz z ograniczeniami ludzkiego życia, uznał je za niemożliwe do przyjęcia.

Zbyt silnie wpłynęły już na jego świadomość, aby mógł je teraz zignorować, odsunąć na bok i żyć dalej, jak gdyby nigdy nic. Można się próbować odciąć od tych ograniczeń, ale one nie znikną, i Siddharta już o tym wiedział. Teraz dowiedział się jednak także, że istnieje sposób na zgłębienie zagadki egzystencji. Po dłuższym namyśle doszedł do wniosku, że nie pozostało mu nic innego, jak samemu zostać *sadhu*. Coś mu kazało odnaleźć odpowiedź na dręczące go pytania, i wiedział że nie zazna spokoju, dopóki tak się nie stanie.

Pewnej nocy, gdy księżyc stał w pełni, a wokół zapadła zupełna cisza, Siddhartha pożegnał śpiącą żonę i dziecko. Opuszczał ich niechętnie, ale nie miał wyboru. O swojej decyzji nie powiedział nikomu z wyjątkiem wiernego woźnicy, który osiodłał dla niego konia, aby po raz ostatni mógł wyjechać z pałacu jako książę. Legenda mówi, że woźnica chwycił się końskiego ogona i biegł za nim. Wędrowali tak, aż do rzeki, która stanowiła granicę terytorium Śakjów. Tu Siddhartha ściął brodę i opadające na ramiona, czarne włosy. Zaczynało świtać i akurat przechodził tamtędy żebrak, któremu Siddhartha zaproponował zamianę ubrań. Żebrak od razu zgodził się na tę, bądź co bądź, ekscentryczną propozycję i ruszył dalej, promieniejąc z zachwytu nad bogato wyszywanymi szatami, jakie teraz nosił, oraz nad złoto-srebrnymi guzikami i klamrami, lśniącymi w pierwszych promieniach słońca. Siddhartha pożegnał się ze swym wiernym woźnicą oraz wiernym koniem i patrzył, jak odjeżdżają, po czym zagłębił się w dżunglę – zupełnie sam.

Odszedł w poszukiwaniu nauczycieli, którzy jak żywił nadzieję, zgłębili ostateczną tajemnicę egzystencji. W tamtych czasach w Indiach, podobnie jak i dziś, wielu ukazywało drogę do osiągnięcia prawdy. Wędrował tak od jednego nauczyciela do drugiego; praktykował stosownie do ich zaleceń i opanowywał to, co mieli do przekazania. Jednak nie satysfakcjonowało go to. Choć nauki były dobre i głębokie, wiedział, że jest coś, co jeszcze wykracza poza całą wiedzę i urzeczywistnienie tych nauczycieli. Nie potrafił tego nazwać, nie wiedział, co to jest, ale wiedział, że musi to odnaleźć, posiąść tę wiedzę. Kontynuował więc swoje poszukiwania.

Był wdzięczny za wszystko, czego się nauczył, ale szedł dalej. Zdecydował się na praktykę straszliwej ascezy, co w Indiach było i

nadal jest czymś powszechnym. Wierzono, że im cieńsza zasłona ciała, tym łatwiej przepuszcza ona światło ducha. Siddhartha przez lata umartwiał swoje ciało i podobno nie miał w tym sobie równych w całych Indiach. Podobno sława jego wyrzeczeń niosła się jak „dźwięk wielkiego dzwonu zawieszonego na sklepieniu niebieskim". Tym sposobem zaczął gromadzić wokół siebie uczniów. W końcu jednak pewne zdarzenie skłoniło go do poddania w wątpliwość, czy wielki postęp, jakiego dokonał, zmierza we właściwym kierunku. Któregoś dnia zemdlał i wpadł do rzeki, z której nie mógł się wydostać o własnych siłach. Miał sporo szczęścia, że ktoś go wyratował. Kiedy odzyskał przytomność, powiedział sobie: „To bez sensu. W ogóle nie przybliżyłem się do prawdy. Cała ta asceza to strata czasu i jeden wielki błąd". Po tym wydarzeniu wielki asceta Siddhartha Gautama zaczął przyjmować regularne posiłki. Jego pięciu uczniów wcale nie było tym zachwyconych. W istocie byli to nie tyle uczniowie, co raczej wielbiciele i naśladowcy. Polegali na nim w swoich wysiłkach, wręcz uwiesili się na nim z nadzieją, że jego osiągnięcia jakoś na nich przejdą. Sądzili, że kiedy dzięki wyrzeczeniom Siddharta osiągnie swój cel, oni pierwsi na tym skorzystają. Możemy się domyślić, jak ogromne było ich rozczarowanie, gdy postanowił on dać swojemu ciału pożywienie, którego tak łaknęło. „Wraca na złą drogę" – mówili między sobą – „skusiły go luksusy tego świata. Najwyraźniej nie jest człowiekiem, za jakiego go uważaliśmy". I odeszli, wyrażając swoje obrzydzenie. Siddhartha znów był sam.

W sześć lat po opuszczeniu pałacu dotarł do miejsca, w którym jego poszukiwania dobiegły końca. W miejscowości Uruwela (obecnie Bodh Gaja w stanie Bihar), dotarł do pięknego, położonego nad rzeką zagajnika. To miejsce wydało mu się idealne do medytacji. Przysiadł więc w cieniu, owiewany chłodnymi podmuchami wiatru. Nagle przypomniał sobie coś, co pokazało mu dalszy kierunek. Było to wspomnienie doświadczenia sprzed trzydziestu lat, kiedy to siedział pod innym drzewem, a jego ojciec inicjował sezon orki. Nie wymuszając niczego, łagodnie przywołał ten zintegrowany stan koncentracji, pozwalając mu się po prostu pojawić, a jednocześnie uważając na potencjalne przeszkody w umyśle. W tym czasie żona pasterza z sąsiedniej wioski przyniosła mu trochę ugotowanego na

mleku ryżu. Zaspokoiło to jego głód i dodało mu sił. Przyszedł też kosiarz i dał mu wiązkę trawy *kuśa*, aby było mu wygodnie siedzieć. Zgodnie z tradycją, Siddhartha powziął wówczas następujące postanowienie: „Nie wstanę z tego miejsca, dopóki nie będę oświecony”.

Znany jest piękny i pełen dramaturgii wers, który został przypisany Siddharcie w jednym z wczesnych tekstów zawierających jego nauki: „Choćby moje ciało zwiędło, a krew wyschła, nie ruszę się z tego miejsca, dopóki nie osiągnę Oświecenia”. Po czym wyciszył się i zatopił w doświadczeniu medytacyjnym. Zagłębiał się w nie coraz bardziej i bardziej, przechodząc przez kolejne poziomy nadświadomych stanów.

Nie wiemy, jak długo tak siedział. To mogły być dni lub tygodnie, ale równie dobrze miesiące. Siedząc, panował nad swoim umysłem i oczyszczał go, wprowadzał się w stan koncentracji, usuwał mentalne skazy i przeszkody. W noc Wesaku, przy majowej pełni księżyca, skupił umysł na wschodzącej gwieździe porannej, lśniącej tuż nad horyzontem. Wtedy jego umysł doznał pełnej iluminacji, pełnego Oświecenia. Oczywiście niezmiernie trudno jest opisać stan tego rodzaju. Możemy powiedzieć, że jest on pełnią Mądrości. Możemy powiedzieć, że jest on pełnią Współczucia. Możemy powiedzieć, że to jak stanąć twarzą w twarz z Prawdą. Ale to tylko słowa, które nie przekazują zbyt wiele. Ujmijmy to po prostu tak: w tym momencie wzeszło ‘światło’ i Siddhartha Gautama stał się Buddą.

W pewnym sensie był to koniec jego poszukiwań. Stał się Buddą, ‘tym, który wie’. Znalazł rozwiązanie zagadki egzystencji. Był oświecony, był przebudzony. Z drugiej jednak strony znajdował się dopiero na początku swojej misji. Postanowił przekazać ludzkości prawdę, którą odkrył. Opuścił więc miejsce zwane obecnie Bodh Gaja, i udał się do odległego o około stu mil Sarnath. Tam zebrał uczniów, którzy go opuścili, gdy skończył z ascezą, i zapoznał ich ze swoim wielkim odkryciem.

Stopniowo wokół Buddy rosła duchowa społeczność. Nie przebywał on stale w jednym miejscu, lecz wędrował po całych północno-wschodnich Indiach. Żył długo, bo osiągnąwszy Oświecenie w wieku trzydziestu pięciu lat, dożył aż osiemdziesiątki. Miał więc

czterdzieści pięć lat na aktywne życie i rozpowszechnianie swoich nauk. Najprawdopodobniej wyglądało to tak, że przez dziewięć miesięcy w roku wędrował z miejsca na miejsce głosząc nauki, a potem przez trzy miesiące chronił się przed ulewnymi deszczami monsunowymi. Jeśli przybył do wsi akurat w czasie swego jedynego posiłku w ciągu dnia, wyjmował żebraczą miskę i stawał w milczeniu przed drzwiami kolejnych domów. Zebrawszy potrzebną ilość pożywienia, odchodził do zagajnika mangowców, które nawet teraz rosną na obrzeżach każdej indyjskiej wioski i siadał pod drzewem. Gdy skończył posiłek, dokoła gromadzili się wieśniacy, a on ich nauczał. Czasem przychodzili bramini, czasem bogaci właściciele ziemscy albo chłopi, kupcy, zamiatacze lub prostytutki. Budda uczył ich wszystkich. Zdarzało się, że w wielkich miastach wygłaszał nauki dla królów i książąt. Pozyskał w ten sposób wielu wyznawców, stając się największym i najbardziej znanym duchowym nauczycielem swoich czasów w Indiach. Kiedy zmarł, osiągając to, co nazywamy *parinirwaną*, tysiące, a nawet dziesiątki tysięcy jego uczniów, zarówno mnichów, jak i ludzi świeckich, mężczyzn i kobiet, opłakiwało jego odejście.

Taka, przynajmniej w ogólnym zarysie, jest tradycyjna biografia Siddharthy Gautamy, indyjskiego księcia, który stał się Buddą, Oświeconym, Przebudzonym, założycielem wielkiej tradycji duchowej nazywanej buddyzmem. Jednak czy ta historia naprawdę daje nam odpowiedź na pytanie: „Kim był Budda?”. Z pewnością przedstawia wszystkie dostępne fakty, ale czy z takiej biografii, choćby nie wiem jak dobrze udokumentowanej, naprawdę dowiemy się, kim Budda był? Czy dzięki opisowi życia Siddharthy Gautamy znamy Buddę? (Z naciskiem na ‘znamy’). Co właściwie rozumiemy przez ‘poznanie Buddy’? Nawet w przypadku zupełnie zwyczajnego człowieka, łatwo jest poznać jego upodobania i uprzedzenia, opinie i przekonania, ale czy to znaczy, że go znamy? Czasem nawet najbliżsi nam ludzie robią rzeczy, które uważamy za niezgodne z ich charakterem, z wyobrażeniami, jakie mieliśmy na ich temat. Pokazuje to tylko, jak słabo ich znamy. W rzeczywistości nie potrafimy ustalić, jakie pobudki nimi powodowały, nie mamy pojęcia o ich najgłębszej motywacji. Zwykle, im bliżej z kimś jesteśmy, tym mniej tak naprawdę go znamy.

Istnieje stare angielskie powiedzenie: „Mądre jest dziecko, które zna własnego ojca”. To tak jakby zażyłość, czy powierzchowna bliskość przeszkadzała nam w prawdziwym poznaniu drugiego człowieka. Wskutek tego nie znamy wcale drugiej osoby, ale jedynie własne uprzedzenia, projekcje i subiektywne reakcje na nią. Inaczej mówiąc, nasze ‘ego’ staje nam na drodze. Aby naprawdę poznać inną osobę, potrzebujemy sięgnąć znacznie głębiej, wyjść poza poziom, na którym dokonuje się zwykła komunikacja (a która w rzeczywistości wcale nie jest prawdziwą komunikacją).

To samo odnosi się do pytania o możliwość poznania Buddy w najgłębszym sensie. Stawiano je już od pierwszych dni buddyzmu. Zadano je także samemu Buddzie wkrótce po jego Oświeceniu, pytając: „Kim jesteś?”. Pewnego dnia, Budda podczas swej wędrówki głównym traktem, spotkał człowieka o imieniu Dona[6]. Był on braminem biegłym w odczytywaniu znaków na ciele. Dostrzegł w odbiciu stóp Buddy znak koła z tysiącem szprych i podążył jego śladem, docierając do Buddy, który siedział pod drzewem. Ponieważ Budda dopiero co osiągnął Oświecenie, całą jego postać otaczał blask. Mówi się, że wyglądało to tak, jakby światło biło od jego twarzy: promieniował szczęściem, spokojem, radością. Dona był pod wielkim wrażeniem jego powierzchowności i wyczuwał, że nie ma do czynienia ze zwykłym człowiekiem. Zastanawiał się nawet, czy w ogóle jest to człowiek. Podszedł bliżej i od razu przeszedł do sedna sprawy, jak to jest w zwyczaju w Indiach, kiedy chodzi o kwestie religijne. Zapytał Buddę: „Kim jesteś?”

Starożytni Hindusi wyobrażali sobie, że wszechświat podzielony jest na różne poziomy egzystencji, że istnieją nie tylko (jak wierzymy my) ludzie i zwierzęta, ale także bogowie, duchy, *jakszowie*, *gandharwowie* i inne mitologiczne stworzenia zamieszkujące wielopoziomowy wszechświat, a wymiar ludzki jest tylko jednym z tych wielu poziomów. Dona zapytał więc: „Czy jesteś *jakszą*?” (jaksza to przerażający duch zamieszkujący lasy). Na co Budda odpowiedział: „Nie”. Tylko tyle. Zatem Dona spróbował z innej strony: „Czy jesteś *gandharwą*?” (to coś w rodzaju niebiańskiego muzyka, pięknie śpiewająca istota podobna do anioła). Budda znowu powiedział: „Nie” i znowu Dona spytał: „A więc, może jesteś *dewą*?” (bóg, istota boska, coś

w rodzaju archanioła). „Nie”. Wtedy Dona pomyślał: „To dziwne, w takim razie on musi być człowiekiem!”. Zapytał go też o to, ale Budda ponownie odparł: „Nie”. Teraz już zupełnie zbity z tropu Dona zapytał: „Jeśli nie jesteś żadną z tych istot, to kim jesteś?”. Budda odpowiedział: „Zniszczyłem wszystkie uwarunkowania umysłu, z racji których mógłbym zostać nazwany jakszą lub gandharwą, dewą lub człowiekiem. Dlatego jestem Buddą”. Budda użył tutaj słowa *samskara* oznaczającego uwarunkowania umysłu. (Czasem tłumaczy się je również jako akt woli lub formację karmiczną.) Według buddyzmu i ogólnych wierzeń indyjskich, to właśnie samskary determinują, gdzie i jak się odradzamy. Budda całkowicie się od nich uwolnił, nie istniała więc już żadna przyczyna dla jego ponownych narodzin jako jaksza, gandharwa, dewa czy nawet jako człowiek, i nawet tu i teraz nie był żadną z tych istot. Osiągnął stan nieuwarunkowanej świadomości, chociaż jego ciało pozornie było nadal ciałem człowieka. Dlatego nazywany był Buddą, ponieważ stał się ucieleśnieniem czy uosobieniem nieuwarunkowanego umysłu. Ludzkie myślenie przebiega etapami, przechodzimy od tego, co jest nam znane do tego, czego nie znamy – i tak właśnie postąpił Dona. Widząc cudowną postać Buddy, starał się dopasować do niego jedyne etykiety, jakimi dysponował tj. jaksza, gandharwa itd. – ale żadna z nich nie pasowała. Ta historia ma dla nas istotne znaczenie, ponieważ są dwie kategorie istot spośród wymienionych przez Donę, do których wciąż błędnie się odwołujemy, kiedy próbujemy zrozumieć, kim był czy kim jest Budda. Te kategorie to: ‘Bóg’ i ‘człowiek’, jedyne dwie kategorie spośród powyższych, którymi wciąż posługujemy się na Zachodzie. Jedna szkoła myślenia mówi: „Budda był bardzo dobrym człowiekiem, nawet świętym, ale tylko człowiekiem i niczym więcej”. Taki pogląd na temat Buddy przyjmują, na przykład, niektórzy chrześcijanie piszący o buddyzmie. To podstępne podejście. Chociaż chwalą Buddę za jego cudowną miłość, cudowne współczucie, cudowną mądrość itd., nie zapominają dodać, iż mimo wszystko był tylko człowiekiem, podczas gdy Jezus Chrystus był Synem Bożym. Druga szkoła twierdzi: „Nie, Budda jest kimś w rodzaju Boga dla buddystów. Początkowo był człowiekiem, ale po śmierci jego wyznawcy zrobili sobie z niego Boga, ponieważ potrzebowali oddawać komuś cześć”.

Oba poglądy są błędne. Budda był człowiekiem w tym sensie, że w punkcie wyjścia faktycznie był istotą ludzką, ale po osiągnięciu Oświecenia nie był już zwykłym śmiertelnikiem. Zgodnie z tradycją buddyjską, oświecony człowiek czyli Budda, jest najwyższą istotą we wszechświecie, wyższą nawet niż tak zwani bogowie. W sztuce buddyjskiej przedstawia się bogów w pokornych postawach po obu stronach Buddy, jak oddają mu cześć i słuchają jego nauk.

Na Zachodzie powstało błędne przekonanie, że Budda jest dla buddystów bogiem (lub Bogiem), ponieważ ludzie widzą, że traktuje się go z najwyższą czcią, stawiając kwiaty na ołtarzu, zapalając świeczki, kłaniając się – a u nas, jeśli się kogoś czci, to znaczy, że jest to Bóg. Jednak to pomyłka. Nie tylko buddyści, lecz ogólnie ludzie na Wschodzie mają całkiem odmienne pojęcie na temat oddawania czci. W Indiach tego samego słowa, tj. słowa *pudża*, używa się na oddawanie czci Buddzie, okazywanie szacunku rodzicom, starszemu rodzeństwu oraz duchowym i świeckim nauczycielom, a także każdej starszej czy poważanej osobie. Zatem, kiedy buddyści składają kwiaty przed wizerunkiem Buddy, wyrażają szacunek dla Buddy jako oświeconej istoty, nie czcząc go wcale jako 'Boga'.

Powróćmy jednak do kwestii poznania Buddy. Widzieliśmy, że słowem 'Budda' określa się nieuwarunkowany lub oświecony umysł. Dlatego poznać Buddę, to nic innego jak poznać umysł w nieuwarunkowanym stanie. Jeśli więc na tym etapie ktoś nas zapyta: „Kim jest Budda?", możemy co najwyżej odpowiedzieć: „Ty sam/ty sama, potencjalnie jesteś Buddą". Tak naprawdę, zrozumieć, kim jest Budda, można jedynie aktualizując swój własny potencjał i samemu stając się Buddą (poprzez prowadzenie życia duchowego, praktykę medytacji itd.). Dopiero wówczas z własnego doświadczenia, opierając się na własnej wiedzy, będziemy w stanie powiedzieć, kim jest Budda.

Nie da się tego jednak zrobić od razu. Przede wszystkim trzeba nawiązać żywy kontakt z buddyzmem. Sięgnąć dalej niż tylko do opartej na faktach wiedzy o Gautamie Buddzie, o szczegółach jego ziemskich losów. To sięgnięcie 'dalej' samo w sobie jest jeszcze dalekie od poznania nieuwarunkowanego umysłu, od prawdziwego poznania Buddy. To coś, co znajduje się pomiędzy tymi dwoma stanami, zwiemy Pójściem po Schronienie do Buddy. Nie oznacza to tylko recytowania

Buddham saranam gaczami (Idę po Schronienie do Buddy), chociaż takiej recytacji nie wyklucza. Oznacza natomiast zainspirowanie się stanem Buddy, przyjęcie idei czy ideału Oświecenia jako żywego ideału duchowego, jako swojego ostatecznego celu w życiu i próbę zrealizowania go za wszelką cenę. Inaczej mówiąc, przyjęcie Schronienia w Buddzie w tradycyjnym sensie jest jedynym sposobem na dowiedzenie się, kim naprawdę jest Budda. To jeden z powodów, dla których zawsze przywiązywałem tak wielkie znaczenie do Pójścia po Schronienie – nie tylko do Buddy, ale też do Dharmy (nauki Buddy) i Sanghi (społeczności ludzi praktykujących jego nauki).

Podsumowując, tylko przez przyjęcie Schronienia w Buddzie, wraz ze wszystkim co ono oznacza, możemy udzielić sobie prawdziwej, płynącej z serca, umysłu i z całego naszego duchowego życia, odpowiedzi na pytanie: „Kim jest Budda?”.

1.1.2. Symboliczne znaczenie Czterech Widoków

Większość z nas zajmuje się sprawami, które nie zasługują na uwagę w miarę świadomego człowieka.

Zastanówmy się nad Czterema Widokami: Siddhartha widzi po raz pierwszy (lub, jak gdyby, po raz pierwszy) starca, chorego, zwłoki i świętego wędrowca. Najwyraźniej do tej pory ojcu udawało się trzymać go z dala od świata – za dnia zajmował go ćwiczeniami wojskowymi, a nocą zabawiał w jednym z trzech pałaców przy pomocy śpiewających i tańczących dziewcząt. W pewnym sensie Siddhartha był odcięty od prawdziwego życia, a nawet, można by powiedzieć, odcięty od rzeczywistości. W buddyjskiej literaturze mitycznej ojciec czasem reprezentuje niewiedzę, a matka – pragnienie (pierwsze jest bardziej intelektualną ‘trucizną’ w umyśle, a drugie bardziej emocjonalnym źródłem cierpienia). Horyzonty Siddharthy były więc ograniczone przez niewiedzę, uniwersalnego ‘ojca’ tych istot, które żyją bez świadomości. Pozbawiony szerszej perspektywy, żył w swoim ciasnym światku. Nie zdawał sobie sprawy z tego, co się dzieje na zewnątrz. Ledwo docierało do niego, że w ogóle istnieje jakiś świat zewnętrzny. W każdym razie nie w takim stopniu, żeby zmienił swój

tryb życia. Egzystencjalna prawda o sytuacji, w jakiej się znajduje, jeszcze nie wdarła się do jego małego światka.

Inne przedstawienie tego samego tematu znajdujemy w przypowieści o płonącym domu, zawartej w *Sutrze Saddharma Pundarika*, czyli *Sutrze Białego Lotosu*. Rozpoczyna się ona tak: w ogromnym, rozpadającym się domu gromada dzieci pochłonięta jest swoimi dziecięcymi zabawami. Wtem wybucha pożar. Jednak choć ogień płonie żywo i stopniowo ogarnia starą konstrukcję budynku, dzieci nie zwracają uwagi na gryzący swąd, na dym wydobywający się spod drzwi, na skwierczenie płomieni czy na trzeszczenie i łoskot ogarniętych pożogą, walących się belek. Nie uświadamiają sobie niebezpieczeństwa. Dalej bawią się w najlepsze swoimi zabawkami.

Pomijam tu pozostałą część historii; wystarczy powiedzieć, że dzieci zostaną ostatecznie uratowane. Sens początku tej przypowieści nie wymaga zaś długich wyjaśnień. Płonący dom to świat ogarnięty płomieniami starości, choroby i śmierci, a dzieci to oczywiście my. Kosmos, cała uwarunkowana egzystencja, płonie egzystencjalnym cierpieniem, ale nas pochłaniają błahe dążenia, rozrywki i zabawy. Życie większości z nas zajmują sprawy, nie zasługujące na uwagę w miarę świadomego człowieka. Chociaż miewamy przebłyski zrozumienia swojej sytuacji i prawdziwego sensu życia, jakże łatwo jest wpaść w stare koleiny, wyżłobione przez społeczną presję i długotrwały nawyk.

Życie może nas jednak zaskoczyć, gdy oddajemy się w najlepsze jakimś błahostkom, marnujemy czas na głupstwa lub istotne tylko dla nas sprawy. Pewnego dnia jakieś katastrofalne zdarzenie może sprawić, że nasz maleńki światek w jednej chwili legnie w gruzach lub pojawią się w nim rysy i pęknięcia, przez co przestaniemy się czuć tak wygodnie. Jesteśmy niczym kurczę w jajku, które się jeszcze nie wykluło; oto nagle w naszym ograniczonym świecie pojawia się pęknięcie i patrzymy przez tę wyrwę na inny, szerszy świat. Rzeczywistość wdziera się w końcu do środka. Zaczynamy widzieć rzeczy takie, jakimi są naprawdę. Czujemy, że dojrzeliśmy i nie urzekają nas już zabawki i opowieści z dzieciństwa. Możemy mieć wrażenie, że zbudziliśmy się ze snu. Kiedy pogrążeni jesteśmy we śnie, wszystko, co się pojawia, wydaje się równie realne i wyraziste jak

doświadczenia na jawie. Jednak po przebudzeniu senny świat szybko znika. Po kilku minutach albo godzinach zwykle nie pozostaje po nim nawet wspomnienie. Podobnie, kiedy rzeczywistość wdziera się i zaburza naszą senną, wygodną egzystencję, przyglądamy się swojemu dawnemu życiu, swoim nieaktualnym już dążeniom i myślimy: „Jak mogłem tak żyć? Czy to naprawdę byłem ja? Czy naprawdę byłem aż tak głupi, żyłem w takiej iluzji?”.

Takie doświadczenie zmienia nasze zachowanie: dorosły zachowuje się w końcu inaczej niż dziecko. Ludzie dostrzegają, że nie jesteśmy tacy jak dawniej, że się zmieniliśmy, martwią się, czy nie dzieje się z nami coś złego. „Czy coś się stało?” – dopytują życzliwie, choć w skrytości ducha mogą pomyśleć, że mamy nie po kolei w głowie, skoro straciliśmy dawne zainteresowania i nie zachowujemy się tak, jak reszta.

Bardzo często doświadczenie, które burzy nasz prywatny świat, jest przykre: tracimy pracę lub bliską osobę, porzuca nas partner lub odkrywamy jego zdradę. Z drugiej strony, życiowy przełom może się dokonać w znacznie przyjemniejszy sposób: uzyskujemy nagły wgląd, obcując na przykład ze sztuką, muzyką lub poezją. Przełom może też dokonać się poprzez doświadczenie, które nie jest ani przyjemne, ani nieprzyjemne, ani nawet nagłe: po prostu stopniowo zaczynamy odczuwać brak zadowolenia i satysfakcji. Niezależnie od tego, co wyzwala tę sytuację, to, czego doświadczamy później, jest dla nas na ogół bolesne, powoduje niepokój i udrękę, ponieważ zostały zniszczone stare wzorce i rozpadły się stare szablony. Tego typu doświadczenie miał właśnie Siddhartha, jak dowodzi historia o Czterech Widokach.

1.1.3. Cechy egzystencji

To zupełnie podstawowe religijne pytania: Jak uwarunkowane może się stać Nieuwarunkowanym? Jak śmiertelne może się stać nieśmiertelnym? Jak mogę pokonać śmierć?

W *Madźdźhima-nikai*, średniej długości rozprawach Kanonu Palijskiego, jedna z rozpraw może budzić szczególne zainteresowanie

ze względu na zawarte w niej treści autobiograficzne. Mam tu na myśli *Suttę Arijaparijesana*, w której to Budda opisuje najpierw, jak opuściwszy dom, został wędrownym mnichem, a następnie, jak wyglądało jego dążenie do Oświecenia i proces podejmowania decyzji dotyczący nauczania Dharmy.

Niektórych czytelników tej sutty zdziwi, że nie ma w niej wzmianki o sławnych Czterech Widokach, opisujących jak pewnego pięknego poranka Siddhartha Gautama, przyszły Budda, razem ze swym woźnicą wyruszył powozem i ujrzał chorego, a podczas kolejnych wyjazdów, także starca, zwłoki i na koniec wędrownego ascetę; w ten sposób uświadamiając sobie istnienie choroby, starości i śmierci oraz możliwość zostania wędrowcem szukającym prawdy.

W tej relacji odnajdujemy za to stosunkowo naturalistyczny, a nawet humanistyczny opis tego, jak Siddhartha podejmuje decyzję o porzuceniu życia rodzinnego. Jest to, przynajmniej zgodnie z tą relacją, czysto wewnętrzny proces, nie mający żadnego związku z tym, co Siddhartha widział czy słyszał. Opowiada on, jak pewnego dnia siedział w swoim pałacu i samotnie rozmyślał. Możemy go sobie wyobrazić, siedzącego pod drzewem w obrębie pałacu; zapada wieczór i robi się chłodniej, typowo indyjską scenerię spowija cisza i spokój. Siddhartha snuje swoją refleksję: „Kim jestem? Co robię ze swoim życiem? Jestem śmiertelny, podlegam starości, chorobie oraz śmierci. I jak postępuję, będąc w tym położeniu? Podlegając narodzinom, gonię za tym, co również podlega narodzinom. Podlegając starości, gonię za tym, co również się zestarzeje. Podlegając chorobie i rozkładowi ciała, gonię za tym, co podlega takiemu samemu rozkładowi. I podlegając śmierci, gonię za tym, co również musi umrzeć.”[7] Następnie Budda opowiada – zwracając się do swojego rozmówcy, którym w tej sutcie jest dżinistyczny asceta – że w jego umyśle pojawił się inny, niemal przeciwny tok rozważań. Przyszła mu do głowy myśl: „A gdybym tak postąpił odwrotnie? Przypuśćmy, że podlegając narodzinom, wyruszyłbym na poszukiwanie tego, co nie podlega narodzinom, co nie ma początku, co jest ponadczasowe? Przypuśćmy, że podlegając starości, wyruszyłbym na poszukiwanie tego, co jest niezmienne? Przypuśćmy, że podlegając chorobie i rozkładowi, wyruszyłbym na

poszukiwanie tego, co nie traci na doskonałości? W końcu przypuśćmy, że podlegając śmierci, wyruszyłbym na poszukiwanie tego, co nieśmiertelne, nieprzemijające i wieczne?”.

Pod wpływem tych rozważań Siddhartha wkrótce potem odszedł z domu. W tej suttcie brak dramatycznych momentów, nie przeczytamy tu o wymykaniu się z pałacu przy świetle księżyca, na koniu z owiniętymi kopytami. Dowiadujemy się po prostu, że mimo płaczu i lamentów ojca i macochy, Siddhartha założył żółtą szatę, ściął włosy i zgolił brodę, po czym odszedł z domu, wybierając bezdomne życie.

Taka jest pokrótce historia nawrócenia się Buddy – nawrócenia rozumianego w sposób dosłowny jako ‘zawrócenia’, choć w przypadku Siddharthy nie było to zewnętrzne zawrócenie z jednej religii w drugą, lecz wewnętrzne, z uwarunkowanego w Nieuwarunkowane. Siddhartha zrozumiał, że jako uwarunkowana istota cały swój czas i energię poświęca pogoni za uwarunkowanymi rzeczami – to znaczy, na *anarija-parijesanie*, ‘niechlubnym poszukiwaniu’. Zrozumiał, innymi słowy, że przywiązuje się do wiecznego kręgu egzystencji, do koła życia, w którym wszyscy krążymy, bez końca przechodząc z jednego życia w następne.

Postanowił więc całkowicie zawrócić i ruszyć w poszukiwaniu Nieuwarunkowanego, podjąć *arija-parijesanę*, czyli ‘szlachetne poszukiwanie’. Z czasem zaczął je rozumieć jako spiralną ścieżkę prowadzącą z niekończącego się kręgu egzystencji ku Oświeceniu, Nirwanie. Jednak w tym momencie życia formułował stojący przed nim wybór, używając jeszcze mocnego w swej prostocie, przedbuddyjskiego, bo występującego w najstarszych Upaniszadach słowa, mianowicie: *esana* (pęd, pragnienie, wola, poszukiwanie, aspiracja, dążenie). Mógł kontynuować ‘niechlubne poszukiwanie’ lub podjąć ‘poszukiwanie szlachetne’.

Nawrócenie się nie przyszło Buddzie łatwo, co do tego możemy mieć pewność. Pisma palijskie wzmiankują niejednokrotnie, że zanim podjął ostateczną decyzję, toczyła się w nim straszliwa walka. Jeśli jednak odrzeć relacje ze wszystkich legend i mitów, jakie w ciągu wieków narosły wokół nawrócenia Buddy, dowiadujemy się, że dokonało się ono w prosty sposób – z niemal klasyczną prostotą. Właśnie w tym najprostszym opisie pierwszego wielkiego wglądu

przyszłego Buddy odnajdujemy istotę życia duchowego. Dotykamy tutaj sprężyny, która porusza całym mechanizmem.

Tą sprężyną jest uwarunkowane w poszukiwaniu Nieuwarunkowanego, śmiertelne szukające nieśmiertelnego: nie chodzi tu o poszukiwanie nieśmiertelnego ego, lecz nieśmiertelności przekraczającej ego. To, czego Siddhartha szukał, było niczym innym, jak odpowiedzią na pytanie zadane mu później (i także zachowane w *Madźdźhima-nikaji*) przez młodego mnicha Gowindę. Przez całe odosobnienie podczas pory deszczowej (tzn. około trzy miesiące) medytował on nad *mettą*, czyli uniwersalną życzliwością, w rezultacie czego miał wizję 'wiecznie młodego' Brahmy Sanatkumary. Pytanie, jakie Gowinda zadał Sanatkumarze w tej sutcie brzmi: „Jak śmiertelnik może osiągnąć nieśmiertelny świat Brahmy?"[8]

To zupełnie podstawowe religijne pytania: Jak uwarunkowane może się stać Nieuwarunkowanym? Jak śmiertelne może się stać nieśmiertelnym? Jak mogę pokonać śmierć? Powyższym pytaniom nie można nic zarzucić, ale jeśli poważnie potraktujemy pytanie, jak porzucić uwarunkowane i ruszyć na poszukiwanie Nieuwarunkowanego, będziemy chcieli poznać odpowiedzi na kolejne pytania. Co właściwie rozumiemy przez uwarunkowane? Jak je rozpoznać?

Zgodnie z tradycją buddyjską, to co uwarunkowane rozpoznajemy po trzech charakteryzujących go cechach, zwanymi *lakszanami*. (Czasem słowo lakszana tłumaczy się jako 'trzy znaki istnienia', ale lepszym tłumaczeniem byłoby 'trzy znaki stawania się', ponieważ z perspektywy buddyjskiej w uwarunkowanym nie ma żadnego statycznego 'stanu istnienia', tylko ciągły proces stawania się.)

Trzema lakszanami, czyli nieodłącznymi cechami całej uwarunkowanej egzystencji, są: *dukkha*, niezadowolenie lub cierpienie; *anitja* czyli nietrwałość; oraz *anatman* czyli pustka 'ja'. Wszystkie uwarunkowane rzeczy, zjawiska i istoty we wszechświecie posiadają te trzy cechy. Wszystkie one są narażone na cierpienie (albo nie są w stanie przynieść trwałej satysfakcji), są nietrwałe oraz pozbawione niezmiennego 'ja'. Spośród trzech lakszan większości z nas najtrudniej jest się pogodzić emocjonalnie z pierwszą z nich,

dlatego przeanalizujemy ją nieco głębiej i bardziej szczegółowo niż pozostałe dwie.

Cierpienie

Sanskryckie słowo dukkha zwykle tłumaczy się jako ‘cierpienie’, ale lepszym tłumaczeniem jest ‘niezadowolenie’. Najlepiej zacząć od jego etymologii – choć tradycyjne wyjaśnienie pochodzenia słowa dukkha nie jest już powszechnie akceptowane, to wciąż daje nam ono prawdziwy i precyzyjny obraz.

Du- jest przedrostkiem oznaczającym wszystko, co niedobre, złe, niewłaściwe lub nieodpowiednie; a *kha*, główna część słowa, przypuszczalnie ma związek z sanskrycką *ćakrą*, czyli ‘kołem’. *Dukkha* miała więc pierwotnie oznaczać źle dopasowane koło wozu, kojarzące się z irytującą jazdą, podczas której mocno trzęsie; podróż, w trakcie której jest nam cały czas niewygodnie i nie sposób się odprężyć.

To tyle jeśli chodzi o ogólny obraz *dukkhi*. Przy bliższym przyjrzeniu się widzimy jednak, że niezadowolenie/cierpienie przyjmuje różne formy, z których Budda zwykle wymienia siedem.[9] Po pierwsze, jak mówi, cierpieniem są **narodziny**; od niego rozpoczyna się ludzkie życie. Bardziej poetycko ujął to Oskar Wilde: „Narodzinom dziecka i gwiazdy zawsze towarzyszy ból”. Jakkolwiek byśmy tego nie wyrazili, słowa te zawierają wielką duchową prawdę; to wymowne, że nasze życie rozpoczyna się od cierpienia.

Narodziny są oczywiście fizycznie bolesne dla matki, a w konsekwencji często emocjonalnie bolesne dla ojca; natomiast dla dziecka przypuszczalnie stanowią doświadczenie traumatyczne. Musi być bardzo nieprzyjemnie, zostać nagle wyrzuconym ze świata, panującej w łonie, pełnej harmonii, w zimny i obcy świat, w którym na przywitanie dostajemy jeszcze klapsa w pośladki.

Po drugie, jak mówi Budda: cierpieniem jest **starość**. Jedną z dolegliwości podeszłego wieku jest fizyczna słabość; człowiek nie porusza się już tak lekko i zwinnie, jak dawniej. Traci się też pamięć; nie pamięta się nazwisk czy gdzie się położyło rzeczy; nie jest się już tak sprawnym i lotnym intelektualnie. Kiedy ogólne pogorszenie przechodzi w demencję, człowiek taki przedstawia sobą opłakany

widok, szczególnie jeśli był kiedyś kimś wybitnym. Najboleśniejsze może być jednak to, że w okresie późnej starości jest się zależnym od otoczenia: nie można wiele dla siebie zrobić, potrzebuje się stałej opieki pielęgniarki albo krewnych. Mimo wszystkich współczesnych wygód i udogodnień (a często właśnie dzięki postępowi medycyny), wielu z nas doświadczy tego cierpienia, szczególnie jeśli dożyjemy bardzo podeszłego wieku.

Po trzecie: cierpieniem jest **choroba**. Nieważne, czy to ból zęba, czy nieuleczalny rak, żadna choroba nie jest przyjemna. Cierpienie sprawia nie tylko ból w ciele, lecz również bezradność, lęk i frustrację. Medycyna jest czasem w stanie złagodzić cierpienie spowodowane przez chorobę, ale nic nie wskazuje na to, byśmy mieli je kiedykolwiek całkowicie wyeliminować. Jak tylko uwolnimy się od jednej choroby, zaraz pojawia się kolejna. Kiedy pokonamy jednego wirusa, atakuje nas nowy, silniejszy szczep. A gdy tylko poczujemy się fizycznie zupełnie zdrowi, pojawiają się dolegliwości psychiczne, coraz bardziej skomplikowane nerwice i tajemnicze syndromy – będące źródłem nowych cierpień. Niemal każdy przejaw niedoskonałości w naszym życiu może się rozwinąć w jakąś chorobę: stres prowadzi do ataków serca, zmęczenie rodzi syndromy przemęczenia, nawyk staje się nałogiem. Wygląda więc na to, że zmieniają się tylko objawy, ale sama choroba nie odchodzi.

Po czwarte: cierpieniem jest **śmierć**. Cierpimy, kiedy umierają nasi bliscy; cierpimy, kiedy widzimy, jak życie uchodzi z ciała, które przez długi czas było dla nas ciałem ukochanej osoby. Cierpimy, mając świadomość, że nasi ukochani umrą, oraz mając świadomość własnej śmierci. Znaczna część cierpienia związanego ze śmiercią to oczywiście tylko lęk. Nim umrzemy, większość z nas będzie musiała znieść ogromne cierpienia, tak wielkie jest bowiem nasze przerażenie nieuchronnym końcem egzystencji:

Życie na tym świecie,
Choćby najcięższe – jakim starość, nędza
I uwięzienie mogą nas uciskać –

Rajem jest, jeśli chcemy je porównać
Z lękiem przed śmiercią.[10]

Ludzie rzadko czują się gotowi umrzeć. Żal im opuścić miejsce, gdzie tyle dokonali i osiągnęli, spotkało ich tyle przyjemności. Nawet jeśli są gotowi odejść, chętni, by przejść w nowe życie lub w coś nieznanego, wciąż pozostaje ból związany z fizycznym procesem umierania. A z nim wiąże się czasem ogromne cierpienie psychiczne. Niekiedy na łożu śmierci pojawiają się wyrzuty sumienia: ludziom przypomina się wyrządzona komuś krzywda, albo zadany ból; może to wywołać lęki i obawy o przyszłość. Wszystko to sprawia, że dla wielu ludzi śmierć jest przerażającym doświadczeniem, o którym ze wszystkich sił starają się nie myśleć, dopóki nie nadejdzie.

Po piąte: cierpieniem jest **kontakt z tym, czego nie lubimy**. Wszyscy o tym wiemy. Nawet w rodzinie zwykle znajdą się ludzie, z którymi nie jesteśmy w dobrych stosunkach. To istna tragedia, szczególnie jeśli dotyczy własnych rodziców lub dzieci. Ponieważ w grę wchodzą więzy krwi, pewna doza kontaktu jest nie do uniknięcia, co bywa bolesne.

Praca również może być źródłem cierpienia, jeśli wykonujemy ją tylko ze względu na zarobek, a nie jesteśmy w stanie dostać innej. Wtedy też możemy odczuwać przymus robienia czegoś, czego nie lubimy i być może pracowania z ludźmi, których uważamy za niesympatycznych. Musimy to znosić przynajmniej przez jakiś czas, mimo że wolelibyśmy robić coś innego. Również w naszym otoczeniu pojawia się wiele nieprzyjemnych bodźców: skażenie, hałas, pogoda. Nie każdemu jest dane wyjechać i zamieszkać w willi nad brzegiem Morza Śródziemnego. Nie ma więc ucieczki przed cierpieniem, a w każdym razie nie raz na zawsze. Jesteśmy zmuszeni żyć z ludźmi, pośród rzeczy, w miejscach i warunkach, które nie całkiem nam odpowiadają.

Po szóste: cierpieniem jest **oddzielenie od tego, co lubimy**. Ta forma cierpienia bywa prawdziwą udręką. Są ludzie, z którymi chcielibyśmy być, spotykać się częściej (krewni, przyjaciele), ale nie pozwalają nam na to okoliczności i staje się to po prostu niemożliwe. Zdarza się tak często podczas wojny, kiedy rodziny zostają rozdzielone

– mężczyzn powołuje się do wojska i zabiera na odległe pola bitew, dzieci wysyła w bezpieczne miejsca, a ludzie gubią się w kolumnach uchodźców.

Kiedy w czasie wojny pracowałem w Indiach w służbach łączności, wielu moich przyjaciół regularnie (mniej więcej raz na tydzień) otrzymywało listy z domu; lecz bywało, że listy do kogoś przestawały przychodzić. Nie znając bezpośredniej przyczyny, ale wiedząc o spadających na Anglię bombach, można się było spodziewać najgorszego. Zdarzało się, że ktoś otrzymywał wiadomość od krewnych albo oficjalną, informującą, że żona, dzieci, rodzice lub rodzeństwo zginęli podczas bombardowania. To najstraszniejsze cierpienie – stałe oddzielenie od tych, których kochamy. Niektórzy ludzie nigdy nie dochodzą do siebie po takim ciosie i do końca życia rozpamiętują stratę.

Po siódme: cierpimy, kiedy **nie dostajemy tego, czego pragniemy**. To nie wymaga długich wyjaśnień. Jeśli zapragnąłeś czegoś (lub kogoś) i nie osiągnąłeś swojego celu, kiedy nagroda nie przypadła ci w udziale, odczuwasz zawód i frustrację, nawet zgorzknienie. Wszyscy znamy krótkotrwałe doświadczenia tego rodzaju, kiedy nie udało się nam dostać szczególnie upragnionej pracy, albo nie zostaliśmy do czegoś wybrani, lub odkryliśmy, że ktoś inny nas ubiegł, zdobywając coś (lub kogoś).

Niektórzy ludzie czują się oszukani przez życie; jest ono dla nich jednym pasmem rozczarowań, rozgoryczenia i frustracji; a im silniej czegoś pragną, tym bardziej cierpią. Abstrahując od takich przypadków, cierpienia w mniejszym wymiarze doświadczamy niemal każdego dnia, jeśli nie w każdej godzinie życia, choćby zaglądając do pustej lodówki.

Oto siedem aspektów dukkhi, nakreślonych przez Buddę. Budda oświadczył przy jakiejś okazji: „Uczę tylko o jednej rzeczy – o cierpieniu i o ustaniu cierpienia.”[11] I faktycznie, wyzwolenie z więzów cierpienia jest wątkiem przewodnim jego nauki. W pismach palijskich porównuje on siebie do lekarza, próbującego uwolnić pacjenta od dręczącej go choroby. Ta choroba, która dotyka każdego z nas, to oczywiście uwarunkowana egzystencja.[12] Jak Budda również odkrył,

nie zawsze chętnie poddajemy się leczeniu. Przy wielu okazjach, mówiąc o cierpieniu i starając się nakłonić ludzi do spojrzenia na nie z jego perspektywy, podsumowywał swoją mowę stwierdzeniem, że cała egzystencja jest bólem, i że żadne uwarunkowane doświadczenie (wliczając w to formę, doznania, interpretację, akty woli i świadomość [czyli pięć *skandh*]), nie może dać czującej istocie pełnego zadowolenia.

Większość ludzi uznałaby to za przesadnie pesymistyczne i nihilistyczne podejście do życia. Nie zgodziliby się, że ludzkie życie jest zawsze niezadowalające i bolesne. Powiedzieliby, że owszem, narodziny są bolesne, choroba, starość i śmierć, oczywiście też. Jednocześnie wzdragaliby się przed uznaniem wypływającego z tego wniosku, że sama uwarunkowana egzystencja jest cierpieniem. To tak, jakby uznać, że pojedyncze liczby w równaniu się zgadzają, ale nie chcieć przyjąć do wiadomości wynikającej z niego sumy. „Trudno się nie zgodzić, że czasem cierpimy, ale ogólnie rzecz biorąc, świat nie jest aż taki zły. Skąd taki pesymizm? Jest tyle powodów do uśmiechu! Dopóki życie trwa, jest nadzieja."

Oczywiście, że jest. Mamy i przyjemne doświadczenia, i bolesne. Ale według buddyzmu nawet przyjemne doświadczenia są w gruncie rzeczy bolesne. W istocie są tylko ukrytym, zatuszowanym i odroczonym cierpieniem; są jak pogwizdywanie w ciemności dla dodania sobie otuchy. Od naszej duchowej dojrzałości zależy, w jakim stopniu potrafimy dostrzec cierpienie za pozłotą przyjemności, „czaszkę pod skórą".

Dr Edward Conze wyróżnił cztery różne aspekty ukrytego cierpienia.[13] Po pierwsze, **coś, co jest przyjemne dla nas, może nieść cierpienie innym ludziom (lub innym istotom)**. Na ogół nie zaprzątamy sobie tym głowy. O ile nam jest dobrze, nic nie psuje nam humoru, to nie przejmujemy się zbytnio innymi. To postawa polegająca na dbaniu wyłącznie o własny interes. Najpowszechniejszym jej przykładem jest nieskrywana przyjemność, z jaką ludzie zajadają się mięsem zabitych zwierząt. Pałaszują zawartość półmisków, nie dopuszczając do świadomości ich cierpienia.

Ale nieświadomego umysłu nie da się tak łatwo oszukać. Można nie dopuszczać do świadomości jakiegoś nieprzyjemnego faktu, ale nieświadomie wszystko rejestrujemy i niczego nie zapominamy. Ów nieprzyjemny fakt może nigdy nie wypłynąć na powierzchnię naszej świadomości, ale mimo to będzie wywierał na naszą psychikę wpływ – tym silniej, im bardziej jest nieuświadomiony. W ten sposób powstaje w nas 'irracjonalne' poczucie winy, ponieważ w głębi duszy wiemy, że dana przyjemność jest okupiona cierpieniem żyjących istot. To poczucie winy wywołuje w nas ogromny niepokój i niezadowolenie.

Conze podaje przykład bogatych ludzi, którzy prawie zawsze boją się biedy. Według Conzego, jest tak, ponieważ nieświadomie wyczuwają oni, że posiadane pieniądze im się nie należą. Nieświadomie czują, że **powinny** im zostać odebrane, a świadomie martwią się, że **zostaną** im zabrane. Rzuca się natomiast w oczy, że biedacy, nie mający na jedzenie, rzadko się tym faktem niepokoją. Generalnie są znacznie spokojniejsi i pogodniejsi od bogatych.

Bywa, że bogacze cierpią z powodu nieświadomego poczucia winy, ponieważ wiedzą (niezależnie, jak bardzo by temu świadomie nie zaprzeczali) że ich bogactwo jest 'naznaczone': zdobyte kosztem bezpośredniego lub pośredniego cierpienia innych ludzi. Skutkiem tego odczuwają nieustanną potrzebę usprawiedliwiania się. Mówią na przykład: „Zarobiłem ciężko swoje pieniądze, powiększam dobrobyt społeczeństwa, oferuję usługi potrzebne ludziom, zapewniam zatrudnienie…" Albo: „Jestem bogaty, a inni są biedni, ale to dlatego, że ja ciężko pracuję, podejmuję ryzyko – przynajmniej państwo nie musi mnie utrzymywać…".

Jeśli poczucie winy staje się zbyt silne, podejmują drastyczne kroki, żeby je uciszyć, a najdrastyczniejszym z nich jest oddanie części bogactwa kościołowi, szpitalowi czy podobnej instytucji. Ulubionym rozwiązaniem jest wpłacanie pieniędzy na cele charytatywne, ponieważ rekompensuje się w ten sposób cierpienie spowodowane zdobywaniem bogactwa, oddając jego część na złagodzenie cierpienia. Te pieniądze nazywa się 'conscience money' (pieniądze wpłacane anonimowo dla uspokojenia sumienia). Osoby zatrudnione w organizacjach religijnych łatwo rozpoznają tego typu darowiznę. Czasami znajdują w skrzynce pocztowej kopertę z pewną sumą w

środku i z dopiskiem: „Od anonimowego ofiarodawcy”. Wiadomo wtedy, że kogoś porządnie gryzie sumienie.

Drugim rodzajem ukrytego cierpienia na liście Conzego jest **przyjemność przyprawiona niepokojem**, z powodu strachu przed jej utratą. Charakteryzuje ona władzę polityczną: bardzo przyjemnie jest rządzić ludźmi, ale człowiek zawsze się ogląda za siebie, bo nie wie, czy może zaufać nawet najlepszemu przyjacielowi lub ochroniarzowi u drzwi. Przez cały czas boi się utracić władzę, szczególnie jeśli zdobył ją siłą, bo inni tylko czekają na okazję, by mu ją odbić. W takich warunkach nie da się zasnąć spokojnie. Tego rodzaju sytuację dobrze ilustruje tradycyjna buddyjska metafora jastrzębia ulatującego z kawałkiem mięsa w szponach. Mnóstwo innych jastrzębi leci za nim, próbując wyrwać ten kawałek mięsa, dziobiąc i rozrywając nie samo mięso, ale ciało, skrzydła, głowę oraz oczy trzymającego go jastrzębia.[14] Tak właśnie wygląda jastrzębi świat finansów, biznesu i rozrywki, w którym panuje ostra konkurencja. Każda przyjemność, związana z władzą lub pozycją, skażona jest niepokojem, poczuciem, że inni chcą cię zastąpić na szczycie twojej własnej kupy gnoju.

Trzecim ukrytym cierpieniem wskazanym przez dr. Conze jest **coś, co jest przyjemne, ale wiąże się z czymś innym, co powoduje cierpienie**. Tutaj przykładem jest ludzkie ciało. Dzięki niemu doświadczamy wszelkiego rodzaju przyjemnych wrażeń, skutkiem czego bardzo się do niego przywiązujemy; ale doświadczamy poprzez nie również wszelkiego rodzaju nieprzyjemnych wrażeń. A więc przywiązanie do tego, co dostarcza nam przyjemnych wrażeń, wiąże nas również z tym, co dostarcza nam nieprzyjemnych wrażeń. Nie możemy mieć jednych bez drugich.

Na koniec, Conze sugeruje, iż ukryte cierpienie należy dostrzegać w fakcie, że **przyjemności płynące z doświadczania uwarunkowanych rzeczy i zjawisk nie są w stanie zaspokoić najgłębszych pragnień serca**. W każdym z nas jest coś Nieuwarunkowanego, coś nie z tego świata, coś transcendentalnego, natura Buddy – czy jakkolwiek byśmy tego nie nazwali. Ten transcendentalny pierwiastek rozpoznamy w sobie po tym, że nie jest w stanie go zaspokoić nic uwarunkowanego. Zaspokoić go może tylko

Nieuwarunkowane. W przypadku każdej uwarunkowanej uciechy, jakiej się możemy oddać, zawsze odczuwalny będzie jakiś brak, pustka, którą wypełnić może tylko Nieuwarunkowane. Właśnie z tego powodu – by powrócić do wniosku wyciągniętego przez Buddę – żadna uwarunkowana rzecz ani zjawisko nie jest w stanie przynieść pełnego zadowolenia; każda jest bolesna – albo od razu, albo potencjalnie. W świetle Nieuwarunkowanego cierpienie, dukkha, jasno ukazuje się jako cecha charakteryzująca wszystkie uwarunkowane formy życia, a zwłaszcza wszystkie czujące uwarunkowane formy życia.

Nietrwałość

Przekład nazwy drugiej podstawowej cechy uwarunkowanej egzystencji, *anitji*, nie stanowi problemu. *Nitja* to 'trwały', 'wieczny', a więc po dodaniu przedrostka przeczącego otrzymujemy 'nietrwały' lub 'nie trwający wiecznie'. Bardzo łatwo ją również zrozumieć – przynajmniej intelektualnie. Nie da się zaprzeczyć, że wszystkie uwarunkowane, wszystkie złożone rzeczy, nieustannie się zmieniają. Składają się z części, są złożone. A to, co złożone, może również zostać rozłożone, ponownie sprowadzone do swoich części składowych – i dzieje się tak przez cały czas.

Zrozumienie tej prawdy współcześnie powinno być łatwiejsze niż za czasów Buddy. Mamy poparte autorytetem nauki twierdzenia, że nie istnieje coś takiego jak materia, w sensie jej bryłek czy kawałków materii rozrzuconych w przestrzeni. Wiemy, że to, co uważa się za materię, w rzeczywistości jest energią w różnych postaciach.

Ta sama ważna prawda ma zastosowanie do umysłu. W naszym wewnętrznym doświadczaniu siebie nie ma niczego niezmiennego, trwałego ani nieśmiertelnego. Występuje jedynie nieprzerwane następstwo stanów umysłu, uczuć, spostrzeżeń, aktów woli, przejawów świadomości. Umysł zmienia się właściwie jeszcze szybciej niż ciało. Zwykle nie jesteśmy w stanie dostrzec, jak zmienia się ciało, ale przy odrobinie uważności, możemy zaobserwować, jak z chwili na chwilę zmieniają się nasze stany umysłu.

W związku z powyższym, Budda wygłosił na pierwszy rzut oka dziwnie brzmiące twierdzenie, że większym błędem jest utożsamiać

swe trwałe istnienie z umysłem niż z ciałem.[15] Takie jest buddyjskie stanowisko. Wiara w realność ‘ja’ jest większym duchowym błędem, niż wiara w realność ciała. Ciało ma przynajmniej pewną względną stabilność; a w umyśle nie ma niczego stabilnego. Zmienia się nieustannie, w dostrzegalny dla nas sposób.

Ogólnie powiedziawszy, anitja wskazuje na fakt, że cały wszechświat bez wyjątku, w całej swojej wspaniałości, w całym swoim ogromie, jest olbrzymim zbiorem zachodzących na różnych poziomach i wzajemnie powiązanych procesów. Nic, nawet przez ułamek sekundy, nie pozostaje statyczne.

Jednak my tego nie dostrzegamy. Kiedy spojrzymy w górę, widzimy wieczne wzgórza, a na nocnym niebie – te same gwiazdy, których mapę u zarania dziejów sporządzili nasi przodkowie. Domy stoją z pokolenia na pokolenie, a ustawione wewnątrz nich dębowe meble zdają się z upływem lat stać jeszcze solidniej. Nawet nasze ciała z roku na rok wydają się prawie takie same. Dopiero gdy powolne zmiany się zsumują, kiedy okazały dom spłonie, kiedy zdamy sobie sprawę, że gwiazda, na którą patrzymy, już wygasła, albo kiedy sami znajdujemy się na łożu śmierci, dopiero wtedy uświadamiamy sobie prawdę o nietrwałości, prawdę mówiącą, że nic nie trwa wiecznie; uświadamiamy sobie, że wszystkie uwarunkowane rzeczy i zjawiska – od mikroskopijnych cząsteczek po najpotężniejsze gwiazdy – powstają i trwają tylko po to, aby zniknąć.

Pustka ‘ja’

Trzecia lakszana – *anatman* – zwięźle ujmuje prawdę, że wszystkie uwarunkowane rzeczy pozbawione są trwałego, niezmiennego ‘ja’. Co to właściwie znaczy? Czemu właściwie zaprzeczył Budda, zaprzeczając realności idei *atmana*? Czym była doktryna lub wiara w atmana, głoszona przez współczesnych Buddzie hinduistów?

Same Upaniszady wymieniają różne koncepcji atmana.[16] Niektóre z nich mówią, że atman, ‘ja’ lub, jeśli ktoś woli, dusza – jest tożsama z fizycznym ciałem. Gdzie indziej wysuwany jest pogląd, że atman posiada wielkość kciuka, jest materialny i ma siedzibę w sercu. Najpowszechniejszy jednak pogląd w czasach Buddy, którym wydawał

się on być najbardziej zainteresowany, głosił, że atman jest czymś indywidualnym (w tym sensie, że ja to ja, a ty to ty), bezcielesnym (niematerialnym), świadomym, niezmiennym, błogim i niezależnym (w sensie posiadania pełnej kontroli nad własnym losem).

Budda ze swej strony uważał, że nic takiego nie istnieje; odwoływał się przy tym do doświadczenia. Twierdził, że jeśli będziemy obserwować swoje wnętrze, swój umysł, swoją psychikę, to wszystko, co zaobserwujemy, da się umieścić pod pięcioma nagłówkami: forma, doznania, percepcja, akty woli, przejawy świadomości. Niczego, co odkryjemy w tych kategoriach, nie można uznać za trwałe, niezależne ani wiecznie błogie. Wszystko powstaje w zależności od warunków i jest, w taki czy inny sposób, niezadowalające. Każda z tych pięciu kategorii lub skupisk (*skandhy*) pozbawiona jest 'ja'. Nie tworzą one żadnego takiego atmana, którego istnienie postulowali Hindusi z czasów Buddy. Takie 'ja' nie istnieje ani w nich, ani poza nimi, ani nie łączy się z nimi w żaden inny sposób.

Trzy sposoby wyzwolenia

Widzenie uwarunkowanej egzystencji, postrzeganie życia w taki sposób, jako niezmiennie nacechowanego cierpieniem, nietrwałością, oraz pustką 'ja', zwane jest *wipasjana* lub *wipassana*, co na język polski tłumaczymy jako 'wgląd'.

Wgląd nie jest jedynie intelektualnym zrozumieniem. Uzyskać go można tylko wówczas, gdy się własny umysł opanuje, oczyści, wzniesie na wyższy poziom, skoncentruje i zintegruje – innymi słowy, poprzez praktykę medytacji. Wgląd jest bezpośrednią, intuicyjną percepcją, mającą miejsce w czasie głębokiej medytacji, kiedy zwykłe procesy umysłowe ulegają zawieszeniu. Wstępne intelektualne zrozumienie tych trzech cech jest na pewno pomocne, ale ostatecznie wgląd jest doświadczeniem przekraczającym intelektualne pojmowanie przez umysł.

W medytacji, gdy pojawia się wgląd, widzisz, że wszystko bez wyjątku czego doświadczasz pięcioma zmysłami i umysłem, wszystko, co możesz poczuć, dotknąć, powąchać, posmakować, zobaczyć i pomyśleć, jest uwarunkowane, nietrwałe i nie ma 'ja', podlega

cierpieniu. Kiedy świat jawi ci się w ten sposób, doświadczasz tego, co w fachowej terminologii buddyjskiej zwane jest ‘odrazą’ lub ‘obrzydzeniem’, i odwracasz się od uwarunkowanego. Trzeba zauważyć, że jest to doświadczenie duchowe, a nie reakcja psychologiczna: odwracasz się nie dlatego, że świat cię brzydzi, lecz dlatego, że widzisz, iż nieuwarunkowane nie jest warte zachodu. Zdecydowane odwrócenie się od uwarunkowanego ku Nieuwarunkowanemu nazywa się ‘Wejściem w Strumień’ (w rozumieniu metaforycznego strumienia prowadzącego do Nirwany).

1.1.4. Dukkha jako przykład uwarunkowania

Ludzie często dochodzą do wniosku, że buddyzm jest nastawiony na cierpienie, zaleca zamknięcie się w sobie i egocentryzm, tak jakby chodziło tylko o zaabsorbowanie własnym cierpieniem i jego załagodzenie. Budda mówił jednak coś innego.

Tradycja buddyjska rozróżnia nauki, które wymagają interpretacji, i te, które jej nie wymagają. Stwierdzenie Buddy zawarte w *Dhammapadzie* mówiące, że nienawiści nigdy nie uspokoi się nienawiścią, jest dosłownie prawdziwe, i każdy może w swoim codziennym życiu jasno zobaczyć tę prawdę (oczywiście z wyjątkiem zaślepionych pragnieniem zemsty). Są jednak nauki, które wymagają od nas wyjścia poza dosłowne znaczenie, aby je zrozumieć, musimy wcześniej posiąść pewną wiedzę. Dobrym przykładem tego rodzaju nauki jest nauka Buddy o *dukkha*. Mało kto rozumie, że kiedy mówi on o cierpieniu, jego początku i jego ustaniu, używa tego jako **przykładu**, pokazującego jak rzeczy powstają i znikają. Nie jest to definitywne twierdzenie; ujmując rzecz w kategoriach innego tradycyjnego rozróżnienia: **jest to metoda a nie doktryna**.

Warto starannie to rozważyć. Ludzie często dochodzą do wniosku, że buddyzm jest nastawiony na cierpienie, zaleca zamknięcie się w sobie i egocentryzm, tak jakby chodziło tylko o zaabsorbowanie własnym cierpieniem i jego załagodzenie. Budda mówił jednak coś innego. Termin palijski *dukkha* zwykle tłumaczony jest jako ‘cierpienie’, co wskazuje na fakt, że uwarunkowana egzystencja,

ogólnie ujmując, nie daje zadowolenia i rodzi frustrację. Nie znaczy to jednak, że buddyzm widzi życie jako wyłącznie bolesne i nieprzyjemne: tak oczywiście nie jest. Z drugiej strony, możemy być pewni, że Budda nie wybrał tego przykładu na działanie warunkowości na chybił trafił. Refleksja nad nieodłączną od życia niezadowalającą naturą rzeczywistości jest bardzo korzystna; jest przykładem tego, co tradycyjnie nazywane jest „wyginaniem bambusa w drugą stronę". Budda nie zabrania nam uważać życia za przyjemne, jeśli tak go doświadczamy, lecz mamy zrozumieć, że niezależnie od tego, jak przyjemne może być, nie pozostanie wyłącznie takie. *Dukkha* jest bólem i chorobą, ale jest również brakiem całkowitego spełnienia; jest niepokojem i stratą, zgorzknieniem i cynizmem, poczuciem że nasz czas dobiega końca. Ta prawda mówi również, że nawet przyjemne okoliczności nie mogą trwać bez końca, ponieważ powstają w kontekście uwarunkowanej egzystencji.

1.1.5. Zwycięstwo Buddy

Według Buddy duchowe życie jest życiem aktywnym, życiem pracowitym. Moglibyśmy nawet powiedzieć, że jest życiem ***walecznym****.*

Chociaż dotychczas na Zachodzie bardzo niewielu ludzi miało sposobność głęboko studiować lub praktykować buddyzm, większość z nas wytworzyła sobie jakieś wyobrażenie o nim. Wytworzyliśmy sobie również pewne wyobrażenie o Buddzie. Spotykamy ludzi praktykujących buddyzm lub słyszymy o nich, czytamy artykuły o buddyzmie w gazetach, dowiadujemy się czegoś z radia lub telewizji – a w kinie możemy zobaczyć nawet gwiazdy filmowe grające Buddę. Niektóre wnioski, jakie z tego wyciągamy, mogą być pozytywne, a nawet właściwe, lecz nieuchronnie pojawią się też inne, mylące. A raz ustalone błędne pojęcia bardzo trudno wykorzenić. Najbardziej uporczywe błędne przekonania wywodzą się od najwcześniejszych zachodnich interpretatorów buddyzmu, którzy rozpatrywali go z punktu widzenia własnej religii – wiktoriańskiej wersji chrześcijaństwa. Buddę postrzegali oni jako swego rodzaju orientalnego Jezusa, którego popularna wiktoriańska koncepcja była

dość mdła. Ludziom w tej epoce Chrystus jawił się jako duchowa postać w białej szacie wędrująca po Galilei i łagodnie ganiąca ludzi za wątpienie w nicejskie wyznanie wiary, stąd wiktoriański Budda podobnie utrwalił się w popularnym wyobrażeniu jako duchowa postać w żółtej szacie wędrująca po Indiach i łagodnie ganiąca ludzi za brak dobroci dla zwierząt.

Tym samym buddyzm zaczął być postrzegany jako bierna, anemiczna czy wręcz negatywna nauka i tradycja. Niestety to wrażenie zostało spotęgowane, być może nieświadomie, w zetknięciu z późną sztuką buddyjską, która w schyłkowej fazie przedstawiała Buddę jako uroczą, rozmarzoną, zniewieściałą postać. Obecnie produkowane masowo w Indiach (zwykle w kalendarzach) wizerunki Buddy próbują oddać uśmiech Oświecenia – w konsekwencji otrzymujemy Buddę z kokieteryjnym uśmieszkiem sentymentalnej gwiazdki filmowej. Takie wizerunki wpływają nieuchronnie na nasz sposób myślenia o Buddzie.

Jeśli chcemy zniwelować ów brak równowagi, powinniśmy świeżym okiem spojrzeć na istotę buddyzmu; być może na nowo przemyśleć całe nasze nastawienie do życia duchowego. Celem nauki buddyjskiej jest osiągnięcie Oświecenia, czyli stanu Buddy, stanu etycznej i duchowej doskonałości. Ten ideał wymaga wykazywania się heroicznymi cechami w sferze etycznej i duchowej. Kiedy mówimy o ideale bohatera w buddyzmie, nie mówimy o czymś odrębnym, a tym bardziej przeciwnym, od ideału duchowego. Mówimy o samym ideale duchowym – ideale, który wymaga najwyższego stopnia heroizmu.

Słowo ‘bohater’ stało się w dzisiejszych czasach niemodne, lecz tłumaczy ono – lepiej niż inne, mniej kontrowersyjne terminy – jeden z tytułów, jakim Siddhartha Gautama był określany po swoim Oświeceniu. Znamy go jako ‘Buddę’, czasem jako ‘Współczującego’, ale teksty palijskie i sanskryckie nadają mu również przydomki ‘Mahawira’, co znaczy ‘Wielki Bohater’, i ‘Dżina’, czyli ‘Zwycięzca’. W najwcześniejszych tekstach buddyjskich tytuł ‘Dżina’ pojawia się niemal równie często, jak dobrze nam znany ‘Budda’. Jest Zwycięzcą, ponieważ pokonał w sobie całą uwarunkowaną egzystencję. Pokonując siebie, pokonał świat. Według *Dhammapady*: „Choćby ktoś tysiąc razy pokonał w bitwie tysiąc ludzi, to wspanialsze zwycięstwo należy do tego, kto pokonał siebie”. Średniowieczny buddyzm stworzył z kolei

ideę *trailokja widżai*, „pokonania trzech światów” – to znaczy, pokonania świata zmysłowych pragnień, świata archetypowych form i świata bez formy. Dżina pokonuje te trzy wewnętrzne światy.

Zwycięstwo zwykle zakłada pokonanie kogoś lub czegoś. O kogo lub o co mogło chodzić w przypadku Buddy? Odpowiedź jest prosta: Budda pokonał Marę, ‘Złego’, i pokonawszy go, osiągnął Oświecenie. W pewnym sensie, już jego zwycięstwo nad Marą, jego *Mara-widżaja*, jak się je nazywa, było osiągnięciem Oświecenia.

Możliwe, że natknęliśmy się już na opisy epizodu zwycięstwa na Marą. Być może widzieliśmy tę scenę przedstawioną w buddyjskiej sztuce. Jeśli tak, to zobaczyliśmy przyszłego Buddę siedzącego na wiązce trawy *kuśa* pod rozpostartymi gałęziami świętego figowca (*ficus religiosus* – gatunek ten został później nazwany na cześć Buddy także ‘drzewem Bodhi’ czyli ‘drzewem Oświecenia’). Buddę otaczają tam tysiące przerażających postaci, potwornie zdeformowanych i oszpeconych. Jedne wymachują ogromnymi maczugami, inne plują ogniem; niektóre rzucają olbrzymie głazy, a nawet całe góry; jeszcze inne wypuszczają strzały. To siły Mary. Sam Mara stoi z boku, dowodząc straszną armią atakującą Buddę. Ale Budda nie zwraca na nich uwagi. Otacza go aura złocistego światła. Gdy tylko pociski rzucane przez armię Mary dotykają jego aury, zmieniają się w kwiaty i upadają na ziemię u jego stóp, jakby w akcie czci. Budda pozostaje nieporuszony i dalej medytuje. Nie zwraca uwagi nawet wtedy, gdy Mara wzywa swoje trzy córki i każe im tańczyć uwodzicielsko. Mara wycofuje się pokonany, jego siły znikają, a trzy córki odchodzą skonsternowane. Budda zostaje sam pod drzewem Bodhi, na wiązce trawy kuśa i kontynuuje medytację. Siedząc w ten sposób osiąga Oświecenie.

Ten powszechnie znany epizod z życia Buddy, podobnie jak inne znane epizody, może zostać błędnie zrozumiany. Nawet jeśli zdajemy sobie sprawę, że jest to scena symboliczna, możemy nie wiedzieć, że Mara-widżaja nie była jedynym zwycięstwem Buddy, lecz raczej kulminacją całej serii zwycięstw. Czegoś takiego należałoby zresztą oczekiwać, takie właśnie jest życie duchowe. Podobnie jak pełni mądrości czy pełni współczucia nie da się rozwinąć nagle, tak też nie rozwijamy nagle pełni energii i heroizmu, potrzebnych do pokonania

Mary i jego sił. Wszystkie duchowe cechy rozwija się stopniowo. Jak Budda powiedział w *Dhammapadzie*: „Tak jak nieprzerwanie kapiące krople wody napełniają garnek, tak człowiek stopniowo wypełnia się dobrem". Przed wielkim zwycięstwem Buddy było wiele innych zwycięstw, bez których to ostateczne zwycięstwo nie mogłoby nastąpić. Przyjrzyjmy się teraz niektórym z tych mniejszych zwycięstw – mniejszych, oczywiście, tylko w relacji do wielkiego zwycięstwa nad Marą. Nam te mniejsze zwycięstwa trudno byłoby sobie nawet wyobrazić.

Pierwsze zwycięstwo Buddy określa się na ogół jako 'odejście' z domu w bezdomność. Być może dla nas nie wygląda to jak zwycięstwo, ale było nim. Załóżmy, że jesteśmy synami lub córkami bogatych rodziców, zajmujących wysoką pozycję społeczną i cieszących się wielkim prestiżem. Załóżmy, że jesteśmy młodzi, zdrowi i urodziwi. Załóżmy również, że jesteśmy szczęśliwymi małżonkami i mamy dziecko. Czy łatwo byłoby nam to wszystko porzucić? Bylibyśmy w stanie 'odejść' dla nie wiadomo czego – dla 'prawdy', dla czegoś 'wyższego', dla czegoś przekraczającego wszystko, czego dotąd doświadczyliśmy lub sobie wyobrażaliśmy? Właśnie to, Siddhartha, przyszły Budda zrobił.

Istnieje kilka wersji relacji o ówczesnych wydarzeniach – niektóre są niezwykle barwne i romantyczne. Mówią, na przykład, że w wewnętrznych apartamentach swojego pałacu Siddhartha odsunął zasłonę i rzucił ostatnie długie, tęskne spojrzenie na śpiącą spokojnie żonę i nowo narodzonego syna. Mówią, że bogowie różnych niebios cicho otworzyli bramy, żeby mógł odjechać niewidziany i niesłyszany. I mówią, że ci sami bogowie podtrzymywali kopyta jego konia na swych dłoniach, żeby nie robiły hałasu… Najstarsza relacja jest jednak bardzo prosta. Wspominając tę chwilę na starość, Budda rzekł do swych uczniów:

> Wtedy, mnisi, po jakimś czasie, będąc młody, z włosami czarnymi jak smoła, tryskający młodością, w kwiecie wieku – mimo że moi rodzice niechętni temu płakali i zawodzili –

obciąwszy włosy i brodę, założywszy żółte szaty, odszedłem z domu w bezdomność.[17]

Czy opis jest rozbudowany czy prosty, wystarczająco jasno zeń wynika, co się zdarzyło. Przyszły Budda opuścił dom, opuścił rodzinę, opuścił grupę. Ale w jakim sensie można mówić o zwycięstwie? Zwycięstwie nad czym? Po pierwsze, nad rodziną czy raczej nad grupą reprezentowaną (głównie) przez rodziców. Lecz było to również zwycięstwo w głębszym sensie: **zwycięstwo nad przywiązaniem do grupy**. Dla Siddharthy odejście od rodziny nie mogło być łatwe; musiała poprzedzić je długa wewnętrzna walka. Lecz postawił na swoim i uwolnił się od grupy. Nie oznaczało to jedynie opuszczenia jej fizycznie: oznaczało to przezwyciężenie grupowych zachowań i grupowego uwarunkowania; oznaczało wzięcie inicjatywy i zdobycie się na samodzielne myślenie; oznaczało sprawdzanie i doświadczanie samemu, życie własnym życiem; oznaczało bycie **jednostką**. Dlatego 'odejście' z domu w bezdomność było zwycięstwem nad 'zinternalizowaną' grupą.

Odszedłszy, Siddhartha udał się do dwóch sławnych nauczycieli duchowych, którzy byli dobrymi i szlachetnymi ludźmi: nauczyli go wszystkiego, co wiedzieli, przekazali mu to, co w ich przekonaniu było najwyższą prawdą. Siddhartha był bardzo pojętnym uczniem; opanował to, czego nauczali i szybko im dorównał. Zdając sobie z tego sprawę, nauczyciele zaproponowali mu, żeby razem z nimi przewodził ich duchowym społecznościom. Odmówił jednak i, opuściwszy ich, powrócił do samotnych wędrówek.

To też było zwycięstwo – **zwycięstwo nad duchowym samozadowoleniem i duchową ambicją**. Siddhartha osobiście doświadczył wszystkiego, co jego nauczyciele przekazali, ale wiedział, że wciąż jest coś więcej, coś wyższego, czego jeszcze nie urzeczywistnił – a co chciał urzeczywistnić. Wiedział wbrew temu, co mu mówili, że nie jest jeszcze oświecony. Inaczej mówiąc, nie zadowolił się ograniczonym doświadczeniem duchowym mimo iż, zgodnie ze zwykłymi standardami, osiągnął wysoki poziom rozwoju. Ale nie najwyższy i Siddhartha o tym wiedział. W ten sposób pokonał duchowe samozadowolenie. Co więcej, jego nauczyciele

zaproponowali mu udział w przewodzeniu swym społecznościom. Jaka to wielka okazja dla młodego człowieka! Ale Siddhartha odmówił. Przywództwo go nie interesowało. Interesowała go prawda, interesowało go Oświecenie. W ten sposób przezwyciężył również duchową ambicję.

Warto zauważyć, że Siddhartha przezwyciężył duchowe samozadowolenie i duchową ambicję równocześnie. Te dwie cechy ściśle się ze sobą wiążą. Jeśli masz ambicje duchowe, w sensie dążenia do pozycji duchowego przywódcy, prawdopodobnie pojawi się w tobie duchowe samozadowolenie. I podobnie, jeśli żywisz duchowe samozadowolenie, będziesz dążył do pozycji duchowego przywódcy, jako rekompensaty za brak prawdziwego duchowego wysiłku.

W celu kontynuacji swoich duchowych poszukiwań, Siddhartha postanowił zamieszkać w głębi lasu, z dala od wszelkich ludzkich siedlisk. Żył w miejscu, gdzie bardzo trudno było egzystować, nawet tym, którzy poświęcili się życiu duchowemu. Przebywał w miejscach, które nazwalibyśmy nawiedzonymi, zamieszkanych, przynajmniej zgodnie z powszechnym przekonaniem, przez zjawy i duchy; w miejscach, w których łatwo wpaść w panikę, lęk i przerażenie. I te uczucia faktycznie powstawały w jego umyśle. Co Siddhartha robił w takich sytuacjach? Jeśli lęk i przerażenie pojawiały się, kiedy chodził tam i z powrotem, dalej chodził tam i z powrotem, aż je przezwyciężył. Nie uciekał, nie próbował uniknąć tych uczuć. Podobnie, jeśli pojawiały się, kiedy siedział nieruchomo lub kiedy leżał, to nie zmieniając pozycji, stawiał im czoła i je przezwyciężał. W ten sposób pokonał w sobie lęk.

Oczywiście, nawet dzisiaj wielu ludzi, szczególnie, gdy są sami, doświadcza lęku i przerażenia, paniki i strachu – a przynajmniej niepokoju. Ale jakkolwiek i gdziekolwiek mamy tego rodzaju doświadczenia, ważne jest, żeby stawić im czoła. Nie uciekać – dosłownie lub w przenośni. Jeśli stawimy im czoła, w końcu je pokonamy, tak jak zrobił to Siddhartha.

Jednak pokonawszy lęk, Siddhartha wciąż nie osiągnął Oświecenia. Zaczął więc skrajnie się ‘umartwiać’. Pisma buddyjskie ze wszystkimi szczegółami opisują różne tortury, które sobie zadawał. Wystarczy powiedzieć, że nikt inny (jak sam później twierdził) nie posunął się do

tak skrajnych umartwień i ascezy. Stanął na krawędzi śmierci. W zamian jednak stał się sławny. W tamtych czasach powszechnie wierzono, że poprzez ascezę – im bardziej skrajną, tym lepiej – można osiągnąć Oświecenie. W ten sposób przyciągnął pięciu bliskich uczniów, którzy zamierzali zostać z nim, aż – w rezultacie umartwiania się – osiągnie Oświecenie.

Siddhartha nie osiągnął jednak Oświecenia w ten sposób. Co gorsza, był od niego równie odległy jak dotąd. Porzucił zatem umartwienia, którym oddawał się przez lata i, ku oburzeniu swoich uczniów, znowu zaczął przyjmować stały pokarm. Uczniowie natychmiast go opuścili, głęboko rozczarowani, że nie był tym człowiekiem, za jakiego go uważali. Ich zdaniem stał się mięczakiem, który uległ życiu w luksusie. Siddhartha znowu został sam.

Z pozoru mogło to wyglądać na porażkę, ale w rzeczywistości było wielkim zwycięstwem. Siddhartha przezwyciężył silną ludzką skłonność: niezdolność do przyznania się, że popełniło się błąd, że podążało się niewłaściwą drogą, że trzeba się cofnąć o jeden krok i zacząć wszystko od nowa. Kiedy inwestujemy ogromną ilość energii, nie mówiąc już o czasie, pieniądzach itd., w coś, co okazuje się błędem, to nie chcemy się przyznać, nawet przed sobą, że cały ten wysiłek w pewnym sensie poszedł na marne. Siddhartha zrobił to bez problemu. Nie przejmował się utratą uczniów ani samotnością. Mógł przecież dalej uprawiać ascezę, zdobywać coraz większą sławę i przyciągać rzesze uczniów. Zamiast tego przyznał, że popełnił błąd i kontynuował swoje poszukiwania.

Ostatecznie doprowadziło go ono pod drzewo Bodhi. Tam usiadł, jak widzieliśmy, i został zaatakowany przez Marę i jego siły. Ale kim lub czym jest Mara? Opisałem już, jak przedstawia się ten epizod w buddyjskiej sztuce, ale teraz chcę poświęcić nieco więcej uwagi jego znaczeniu. Wprawdzie symboliczne terminy, w jakich jest opisany, komunikują swoje własne przesłanie, ale jeśli nie zrozumiemy, co reprezentuje Mara, nie uchwycimy prawdziwego znaczenia zwycięstwa Buddy.

Słowo Mara oznacza ‘zabijanie’, ‘niszczenie’, oznacza sprowadzanie śmierci i zarazy. Mara jest zatem samą zasadą destrukcji. Czasem się ją personifikuje, i dlatego buddyjskie teksty wspominają o **czterech**

Marach. Są to (w języku palijskim): Maćću-Mara, Khandha-Mara, Kilesa-Mara i Dewaputta-Mara. Przyjrzymy się każdemu z nich po kolei.

Pierwszym jest Maćću-Mara. Oznacza to po prostu ‘śmierć’ lub ‘zniszczenie’. Nadejście śmierci jest zwykle wysoce niepożądane. Ludzie bywają zdumieni jej nadejściem, mimo iż powinni się jej byli spodziewać. Ponieważ śmierć jest tak niepożądana, na ogół uważa się ją za zło. Jednak śmierć sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła: jest po prostu egzystencjalnym faktem, który należy uznać. Maćću-Mara reprezentuje właśnie takie jej znaczenie.

Khandha-Mara jest drugim, bardziej metaforycznym ujęciem Mary. Reprezentuje coś w rodzaju przedłużenia Maćću-Mary. Przypomina, że śmierć nie jest jedynie abstrakcją lub słowem. Jest konkretną rzeczywistością. Śmierć oznacza, że istoty umierają, rzeczy podlegają zniszczeniu. Te rzeczy i istoty razem tworzą świat. Świat, który jest we władzy śmierci. Świat tego, co w języku palijskim nazywamy *khandhami* (palijski: *khandy*, skr. *skandhy*). Tych khandh, czyli ‘skupisk’ (jak się to słowo często tłumaczy), jest pięć: *rupa*, czyli materialna forma, *wedana*, doznanie, *samdźnia*, percepcja, *sankhara*, akty woli i *widźniania*, czyli świadomość. Wymienione khandhy są dobrze znane, więc jeśli wiecie cokolwiek o buddyzmie, to pewnie o nich słyszeliście. Razem reprezentują całą uwarunkowaną, doczesną egzystencję, lub, ujmując to w bardziej tradycyjnych terminach: całą samsarę. Khandha-Mara właśnie to symbolizuje.

Trzecim jest Kilesa-Mara. *Kilesa* (skr. *kleśa*) pochodzi od rdzenia znaczącego ‘przylegać’ lub ‘lgnąć’ (i jest wyrazem pokrewnym słowu ‘śluz’); oznacza ‘plamę’, ‘zabrudzenie’ lub ‘nieczystość’, a w sensie etycznym, ‘deprawację’, ‘żądzę’ lub ‘namiętność’. Mówiąc ogólnie, kilesa odpowiada temu, co zwane jest także *akusala-cittani*, niezręcznymi stanami umysłu. Pięcioma głównymi kilesami, czyli ‘skalaniami’ (jak zazwyczaj zwie się je po polsku) są: pożądanie, awersja, niewiedza, zarozumiałość i rozproszenie. Trzy pierwsze z nich odpowiadają trzem *akusalamulom*[18], czyli ‘korzeniom niezręczności’, symbolizowanym przez koguta, węża i świnię, znajdujących się w centrum tybetańskiego Koła Życia. Właśnie te trzy zwierzęta

utrzymują Koło w ruchu. Reasumując, ponieważ nasze umysły zdominowane są przez *kilese*, odradzamy się w samsarze, w świecie uwarunkowanej egzystencji, w świecie, gdzie włada śmierć. Kilesa-Mara właśnie to reprezentuje.

Następnie mamy Dewaputta-Marę. Dewa znaczy ‘bóg’ (przez małe ‘b’), a *putta* to ‘syn’. Dewaputta razem znaczy więc ‘syn boga’, czyli bóg – w takim samym znaczeniu, jak ‘syn człowieczy’ to po prostu człowiek. Dewaputta-Mara to Mara jako realnie istniejąca istota lub osoba, która pojawia się np. w epizodzie Mara-widżaji z życia Buddy. Czasem Dewaputta-Marę uważa się za personifikację kiles, czyli skalań, ale nie wolno go w ten sposób umniejszać. Naturalnie, jego umysł jest zdominowany przez skalania, podobnie jak większości istot w samsarze, ale jednocześnie jest on odrębną istotą, zajmującą własną pozycję we wszechświecie i w buddyjskiej mitologii.

Wedle tradycji buddyjskiej wszechświat składa się z różnych poziomów i światów, które są obiektywnymi odpowiednikami (czy korelatami) stanów umysłu, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Zgodnie z buddyjską kosmologią, tak samo jak istnieje ‘świat’ ludzi, tak też istnieje ‘świat’ zwierząt, ‘świat’ bogów, ‘świat’ demonów itd. Mara należy do jednego z tych światów, ściśle biorąc, do świata jednego z niższych niebios. Jednak, mimo swej niskiej pozycji, Mara rządzi naszym światem; rządzi też wszystkimi światami należącymi do tak zwanej *kamaloki*, czyli ‘sfery zmysłowych pragnień’, obejmującej także nasz ludzki świat. W szerszym sensie Mara rządzi całym wszechświatem, całą uwarunkowaną egzystencją, ponieważ **podlega ona śmierci**, którą Mara w pierwszym rzędzie reprezentuje. Ale jego władza rozciąga się zwłaszcza nad kamaloką, sferą zmysłowych pragnień.

Aby zrozumieć, dlaczego tak właśnie jest, potrzebujemy trochę więcej informacji o buddyjskiej kosmologii: ponad sferą zmysłowych pragnień znajduje się *rupaloka*, czyli ‘sfera archetypowej formy’. Ta sfera odpowiada różnym umysłowym stanom wyższej medytacyjnej świadomości. Z poziomu *rupaloki* (jako stanu umysłu lub świata) można osiągnąć Oświecenie – a nie można tego dokonać z poziomu kamaloki. Dlatego Marze szczególnie zależy na tym, aby powstrzymać ludzi przed osiągnięciem rupaloki, to znaczy powstrzymać ich przed

ucieczką z kamaloki. Właśnie dlatego Mara, przy pomocy swych armii i córek, próbował przerwać medytację Buddy pod drzewem Bodhi. Być może czasem próbuje przerwać i **twoją** medytację. Być może ta drobna nieuwaga w twoim umyśle, nawet to lekkie swędzenie, które cię rozprasza, jest niczym innym jak Marą.

Chyba powiedziałem już wystarczająco o Marze, abyśmy lepiej zrozumieli, co Buddzie udało się właściwie pokonać. Możemy teraz wrócić do samej Mara-widżaji. Jak widzieliśmy jest czterech Marów: Maćću-Mara, Khandha-Mara, Kilesa-Mara i Dewaputta-Mara. Budda pokonał wszystkich czterech; zatem jego zwycięstwo było poczwórne. Przyjrzyjmy się każdemu z nich po kolei.

Jak Budda pokonał Maćću-Marę? Jak pokonał śmierć? Śmierć pokonał poprzez pokonanie narodzin, ponieważ tam gdzie istnieją narodziny, tam nieuchronnie nastąpi śmierć. Narodziny pokonał poprzez pokonanie niezręcznych stanów umysłu, prowadzących do narodzin (to znaczy do odrodzenia). Inaczej mówiąc, Budda pokonał śmierć poprzez osiągnięcie 'stanu Nieśmiertelności' (palijski: *amatapada*), stanu wolności od śmierci, wolności od narodzin, który jest niczym innym, jak *Nibbaną* (skr. *Nirwana*). Pokonał śmierć poprzez osiągnięcie Oświecenia; stanu, który jest ponad i poza uwarunkowaną egzystencją. Po osiągnięciu Oświecenia Budda mógłby odrodzić się ponownie w ludzkim świecie, gdyby tego chciał. Ale nie odrodziłby się tam z przymusu, tj. w rezultacie wcześniejszej *kammy* (skr. *karmy*), którą stworzył. Odrodziłby się (jeśli w ogóle) ze współczucia, żeby dalej pomagać zwykłym, nieoświeconym ludziom.

Jak Budda pokonał Khandha-Marę? Jak pokonał uwarunkowaną egzystencję? Uwarunkowaną egzystencję pokonał poprzez pokonanie kiles, mentalnych skalań, które wprowadzają w uwarunkowaną egzystencję. Dokonał tego w chwili, kiedy osiągnął Oświecenie. W pewnym sensie, te dwie rzeczy były tożsame. Jednak tradycja obstaje przy tym, że Budda nie pokonał ostatecznie khandh, dopóki nie wszedł w *parinibbanę* czterdzieści pięć lat później. W czasie parinibbany zerwał wszelkie powiązanie z ciałem fizycznym i z khandhami. Z tego powodu parinibbanę określa się również mianem *khandha-nibbany* lub *anupadisesa-nibbany*, czyli 'Nibbany bez pozostałości w formie fizycznego ciała'.

Ale **w jaki sposób** Budda odniósł – jakże ważne – zwycięstwo nad kilesami? Jak widzieliśmy, jest pięć głównych kiles: pożądanie, awersja, niewiedza, zarozumiałość i rozproszenie. Budda pokonał pożądanie przy pomocy spokoju, awersję przy pomocy życzliwości i współczucia, niewiedzę przy pomocy mądrości, zarozumiałość przy pomocy wglądu w brak 'ja', a rozproszenie przy pomocy świadomości (uważności). Naturalnie, nawet Buddzie nie przyszło to łatwo. Takie cechy jak spokój, życzliwość i współczucie nie pojawiają się same z siebie – nawet, kiedy siedzi się pod drzewem Bodhi. Trzeba je rozwijać. Ale **można** je rozwinąć. Przekonanie, że jest w naszej mocy zmienić swoje stany umysłu, stanowi podstawę nauk buddyjskich. Co więcej, buddyzm nie tylko usilnie nakłania nas, żebyśmy je zmienili, ale również mówi nam, jak to zrobić; podsuwa nam konkretne metody medytacji.

Spokój rozwija się przy pomocy trzech kontemplacji: kontemplacji obrzydliwości ludzkiego ciała, kontemplacji śmierci i kontemplacji nietrwałości. Pierwsza z nich jest najbardziej ekstremalna, i na ogół przyjmuje formę kontemplacji dziesięciu etapów stopniowego rozkładu zwłok. Powinienem może dodać, że zwykle uczy się jej tylko tych, którzy są psychicznie i duchowo dojrzali. Pozostałe dwie uważa się za mniej radykalne, i dlatego bywają szerzej rozpowszechniane. Którąkolwiek z tych metod się posłużymy, czy kontemplacją śmierci, czy kontemplacją nietrwałości, czy nawet kontemplacją obrzydliwości ludzkiego ciała, rozwiniemy spokój, dzięki czemu uda nam się przezwyciężyć pożądanie.

Życzliwość i współczucie rozwijamy przy pomocy *metta bhawany*, czyli 'kultywowania uniwersalnej dobroci'. Praktyka ta polega na systematycznym rozwijaniu pozytywnego nastawienia do siebie, do bliskiego i drogiego przyjaciela, do osoby 'neutralnej', do 'wroga', a na samym końcu – do wszystkich żyjących istot. Metta bhawana jest jedną z najbardziej znanych i popularnych buddyjskich metod medytacji. Poprzez jej praktykowanie rozwiniemy życzliwość i współczucie, dzięki którym uda nam się przezwyciężyć awersję.

Mądrość możemy rozwijać poprzez kontemplację dwunastu *nidan*, czyli 'ogniw' łańcucha współzależnego powstawania. (Szczegółowe omówienie tego tematu czytelnik znajdzie w moich innych książkach,

zwłaszcza we *Wprowadzeniu do buddyzmu* i *The Three Jewels*). W największym skrócie, mądrość rozwijamy poprzez refleksję nad uwarunkowaniem światowej egzystencji; nad faktem, że każde zjawisko powstaje w zależności od określonych przyczyn i warunków. Refleksja nad uwarunkowaniem światowej egzystencji jest również, z grubsza biorąc, równoznaczna z rozmyślaniem nad 'pustką' (*śunjatą*). Przy pomocy tych sposobów medytacji rozwiniemy mądrość, dzięki czemu uda nam się przezwyciężyć niewiedzę.

Wgląd w brak 'ja' rozwijamy poprzez refleksję nad sześcioma elementami lub żywiołami: ziemią, wodą, ogniem, powietrzem, przestrzenią i świadomością. W praktyce tej skupiamy się nad kolejnymi elementami, zaczynając od elementu **ziemi** we własnym ciele (w formie ciała, kości itd.). Następnie podejmujemy refleksję nad tym, że element ziemi w naszym ciele tak naprawdę nie należy do nas. Możemy wskazać na swoje ciało i powiedzieć „to jestem ja", „to jest moje"; ale ono do nas nie należy. Element ziemi w ciele został pożyczony – tak, dosłownie **pożyczony** – z elementu ziemi we wszechświecie, i pewnego dnia będziemy go musieli zwrócić. Możemy zaobserwować ten sam proces, widząc leżące na ziemi, rozkładające się zwłoki, choćby ptaka. Możemy zobaczyć, jak mięso i kości, które niegdyś były częścią tego ciała, powracają do gleby – powracają do elementu ziemi we wszechświecie, z którego się wzięły. My również pewnego dnia będziemy musieli zwrócić nasze ciało elementowi ziemi. Dlatego nie powinniśmy się do niego przywiązywać. Nie powinniśmy się z nim utożsamiać, mówiąc: „To ciało należy do mnie". Następnie kontynuujemy podobną refleksję na temat pozostałych elementów. Postępując w ten sposób, rozwiniemy wgląd w brak 'ja', dzięki czemu przezwyciężymy zarozumiałość.

I wreszcie, rozwijamy **uważność**, czy świadomość, przy pomocy *anapana-sati*, czyli 'skupienia się na oddechu'. Tutaj po prostu 'obserwujemy' swój oddech, nie ingerując w niego w żaden sposób, pozwalając, by umysł stawał się coraz bardziej skupiony, coraz mocniej skoncentrowany na oddechu. Poprzez praktykowanie *anapanasati* rozwijamy uważność, a poprzez rozwijanie uważności przezwyciężymy rozproszenie i wędrujący umysł.

W ten sposób przy pomocy powyższych metod medytacji pokonujemy pięć głównych kiles. Tak pokonał je Budda. Pożądanie pokonał przy pomocy spokoju, awersję przy pomocy życzliwości i współczucia, niewiedzę przy pomocy mądrości, zarozumiałość przy pomocy wglądu w brak ‘ja’, a rozproszenie przy pomocy uważności. W ten oto sposób Buddzie udało się pokonać Kilesa-Marę.

Pozostał nam jeszcze jeden Mara. Jak Budda pokonał Dewaputta-Marę, czyli „Marę, syna boga”? Aby to zrozumieć, powróćmy do epizodu Mara-widżaji, czyli zwycięstwa Buddy nad Marą, tak chętnie przedstawianego w sztuce buddyjskiej. Na tradycyjnych wyobrażeniach tego zdarzenia widzimy Buddę siedzącego pod drzewem Bodhi, z zamkniętymi lub przymkniętymi oczami, oraz Marę ze swymi armiami i córkami. Budda w ogóle nie zwraca uwagi na Marę. Moglibyśmy zatem powiedzieć, że Budda pokonał Dewaputta-Marę, zwyczajnie go ignorując.

W codziennym życiu ignorowanie jakiejś osoby oznacza zwykle, że mamy do niej negatywne nastawienie. Budda jednak nie mógł mieć negatywnego nastawienia do kogokolwiek – nawet do Mary. Spróbujmy więc wyrazić to nieco bardziej pozytywnie: Budda nie ignorował Mary, pokonał go raczej po prostu **będąc sobą**. Pokonał go poprzez bycie bodhisattwą, poprzez bycie Buddą. Według średniowiecznego indyjskiego komentatora Mallinathy, słowo *dżajati*, czyli ‘pokonać’, znaczy przewyższać wszystko inne swoją doskonałością. Znaczy: ‘być najwyższym’. A więc zwycięstwo Buddy nad Marą nie było rezultatem walki na zasadach Mary; pokonał go poprzez zwyczajne bycie sobą, mocą samej doskonałości swych etycznych i duchowych cech.

Zwycięstwo Buddy nad Marą było zatem pełne. A ponieważ zwycięstwo było pełne, osiągnął Oświecenie. Można by więc pomyśleć, że nie pozostało mu już nic do zrobienia, że nie musiał już niczego przezwyciężać. W pewnym sensie to prawda, ale po Mara-widżaji następuje inne wydarzenie, które reprezentuje jeszcze jedno zwycięstwo, tym razem faktycznie chyba ostateczne. Tym wydarzeniem jest prośba Brahmy. Spróbujmy je teraz ujrzeć oczyma wyobraźni.

Budda osiągnął Oświecenie; cieszy się jego wolnością i błogością. Przychodzi mu również na myśl, że prawda, którą odkrył – Dhamma – jest bardzo głęboka, i dlatego bardzo trudno ją zrozumieć. Waha się więc z jej przekazywaniem innym ludziom: byłoby to po prostu zbyt trudne. Myśli o istotach doszczętnie pochłoniętych światowymi przyjemnościami – jak miałyby one pojąć odkrytą przezeń Dhammę? Właśnie wtedy pojawia się kolejna postać z buddyjskiej mitologii – Brahma Sahampati, 'Pan Tysiąca Światów'. Wskazuje, że znajdzie się przynajmniej garstka istot, które go zrozumieją i usilnie błaga Buddę, by przez wzgląd na nie przekazał odkrytą przez siebie prawdę. Budda ostatecznie się zgadza, mówiąc: „Brahmo, dla tych, którzy słyszą, otwarte są bramy nieśmiertelności, niech wzbudzą swą wiarę."[19]

Tutaj Budda przezwyciężył pokusę, żeby zachować Oświecenie tylko dla siebie, lub żeby choćby pomyśleć, że **mógłby** je zachować dla siebie. Pokonał duchowy indywidualizm. Budda pokonał Buddę – i tym samym stał się naprawdę Buddą. To było ostatnie i najświetniejsze ze wszystkich jego zwycięstw. Wcześniej pokonał już grupę, włącznie ze zinternalizowaną grupą, czyli grupą w sobie. Pokonał duchowe samozadowolenie i duchową ambicję. Pokonał lęk. Pokonał niezdolność do przyznania się do błędu. Pokonał czterech Marów. A na koniec pokonał duchowy indywidualizm. Odniósł pełne zwycięstwo, stał się nie tylko Buddą, nie tylko oświeconym, ale również Dżiną, 'Zwycięzcą'.

Na Zachodzie przywykliśmy do używania tytułu 'Budda'. Pamiętajmy jednak, że Budda jest również powszechnie znany jako Dżina. Adekwatnie, praktykujących nauki Buddy zwykle nazywa się 'buddystami', ale równie dobrze mogłoby przylgnąć do nich określenie 'dżiniści' (wyznawcy Dżiny, czyli Zwycięzcy). Budda nawet pewnego razu powiedział swoim uczniom, że są *kśatrijami*, czyli 'wojownikami', walczącymi o *śilę*, *samadhi* i *pańńę*[20]; innymi słowy, walczącymi o to, by żyć etycznie, osiągnąć wyższe stany świadomości i transcendentalną mądrość. Według Buddy, duchowe życie wymaga aktywności i pracowitości. Moglibyśmy dodać, że wymaga również **walki**. Musimy przejść do ofensywy przeciwko Marze. Nie czekając, aż

przyjdzie i poklepie nas po ramieniu. Atak jest najlepszą metodą obrony; lepiej zapobiegać, niż leczyć.

Z tego powodu zachodni buddyści powinni być ostrożni w pojmowaniu życia duchowego w zbyt miękkich kategoriach. Przyjrzyjmy się, czy medytujemy, studiujemy i pracujemy dostatecznie intensywnie, nawet czy bawimy się dostatecznie intensywnie. Może być tak, że nie poświęciliśmy się Trzem Klejnotom wystarczająco głęboko i intensywnie. Być może w głębi duszy nie chcemy wcale propagować Dhammy. Może tylko udajemy buddystów? Jeśli tak jest, to nie zajdziemy zbyt daleko: nie odniesiemy prawdziwego sukcesu ani nie będziemy autentycznie szczęśliwi. Nie będziemy prawdziwymi buddystami, a już na pewno nie staniemy się prawdziwymi 'dżinistami' – duchowymi wojownikami.

Obecnie jest tak wiele do pokonania, zarówno wewnątrz siebie, jak i w świecie zewnętrznym. Tak wiele jest do przetransformowania przy pomocy 'złotego światła'[21]. Życie Buddy przypomina nam, że musimy pokonać grupę, duchowe samozadowolenie i duchową ambicję; musimy pokonać lęk; niezdolność do przyznania się do popełnionego błędu; musimy pokonać Marę; i na końcu – swój duchowy indywidualizm. Krótko mówiąc; musimy pokonać wszystko to, co Budda pokonał, abyśmy mogli osiągnąć Oświecenie, tak samo jak on je osiągnął, i przynosić światu dobro, tak jak on je przyniósł.

Co oczywiście nie jest łatwe i żaden buddysta z prawdziwego zdarzenia nigdy nie powiedział, że jest. Człowiek powinien się wstydzić, jeśli nie próbuje dokonać rzeczy trudnych. Mało tego, powinien się wstydzić, jeśli nie próbuje dokonać tego, co najtrudniejsze ze wszystkiego. Powinien się wstydzić, jeśli nie walczy z przeciwnościami. Możemy się niekiedy poczuć przytłoczeni tą walką. Możemy się czuć, jakbyśmy torowali sobie drogę przez gęstą dżunglę – jest to dżungla *samsary*, dżungla uwarunkowanej egzystencji. [Przed Oświeceniem] Budda też musiał się czasem tak czuć. Po Oświeceniu zaś opowiedział uczniom następującą przypowieść:

> To tak, bracia, jakby człowiek wędrujący przez las na górskim wzniesieniu natknął się na starożytną drogę,

> starożytny trakt przemierzany przez ludzi dawnych dni, i zaczął nim iść. Idąc tak, dotarł do dawnego miasta otoczonego solidnym murem, zamieszkałego przez ludzi minionych epok, pełnego parków, gajów, zbiorników wodnych; zachwycającego miejsca.
>
> Załóżmy, bracia, że później człowiek ów powiedział o swym odkryciu królowi lub królewskiemu ministrowi: „Przepraszam, panie, ale chciałbym powiadomić cię, że wędrując przez las na górskim wzniesieniu natknąłem się na starożytną drogę, starożytny trakt przemierzany przez ludzi dawnych dni, i zacząłem nim iść. Idąc tak, dotarłem do dawnego miasta otoczonego solidnym murem, zamieszkałego przez ludzi minionych epok, wspaniałego miasta z dawnych czasów, pełnego parków, gajów, zbiorników wodnych; zachwycającego miejsca. Panie, odbuduj to miasto!”
>
> Załóżmy, bracia, że król lub królewski minister odbudowałby to miasto, dzięki czemu stałoby się ono bogate, gęsto zaludnione i wspaniale się rozwijało.
>
> Podobnie, bracia, i ja widziałem starożytną ścieżkę, starożytny trakt przemierzany przez Doskonale Oświeconych dawnych czasów. A cóż to za ścieżka? To Szlachetna Ośmioraka Ścieżka […].[22]

To wiele mówiąca przypowieść. Dowiadujemy się z niej, że Budda był pionierem; że Oświecenie jest jak cudowne miasto zamieszkałe przez niezliczonych ludzi; że istnieje droga prowadząca do tego miasta, do tego stanu. Przede wszystkim jednak, przypowieść przypomina nam, że nauka Buddy jest czymś, co można utracić. Można utracić Trzy Klejnoty. Można utracić wyznawane wartości. Na szczęście, żyjemy w miejscu i czasach, gdzie Dharma wciąż jest znana i praktykowana. Nadal możemy kroczyć starożytną drogą do tego miasta. Niestety dżungla zaczęła się wdzierać do miasta. Żyje w nim mniej ludzi niż kiedyś; miasto częściowo popada w ruinę, a całe odcinki drogi zarastają.

Chociaż nie ma takiej potrzeby, abyśmy byli pionierami jak Budda, to przed nami wciąż wiele do zrobienia. Ostro wymachujmy maczetą,

wycinając dżunglę; stańmy się duchowymi wojownikami; już nie tylko buddystami, ale ‘dżinistami’; przynajmniej spróbujmy przezwyciężyć to, co zwyciężył Budda.

1.1.6. Archetypowa symbolika w biografii Buddy

W życiu duchowym, zwłaszcza kiedy praktykujemy medytację, archetypy pojawiają się w świadomości w różny sposób.

Jeśli zajrzeć pod racjonalną, konceptualną powierzchnię ludzkiego umysłu, odnajdziemy tam bezkresną, niezgłębioną otchłań, tworzącą to, co nazywamy nieświadomością. Całość psychiki składa się zarówno z tego, co świadome, jak i z tego, co nieświadome. To, co nieświadome, nieracjonalne stanowi znacznie większą część człowieczej natury, a jego znaczenie jest o wiele większe, niż zwykle chcielibyśmy uznać. Świadomość można porównać do lekkiej pianki igrającej i musującej na powierzchni, podczas gdy nieświadomość roztacza się w dole jak bezkresna głębia oceanu, ciemna i niezbadana. Aby odwołać się do całego człowieka, nie wystarczy zwrócić się tylko do świadomości, do racjonalnej inteligencji unoszącej się na powierzchni. Powinniśmy zwrócić się do czegoś większego: mówić językiem obrazów, konkretnej formy. Jeśli chcemy dotrzeć do nieracjonalnej części psychiki ludzkiej, używajmy języka poezji, mitu, legendy.

Ten drugi, nie mniej ważny język, przez wielu współczesnych ludzi został zapomniany albo znany jest im tylko w zniekształconej i niepełnej formie. Buddyzm natomiast często posługuje się tym językiem i mówi nim z tą samą mocą, co językiem pojęć. I właśnie z pomocą tego języka, przechodząc od podejścia konceptualnego do niekonceptualnego, od umysłu świadomego do nieświadomego, zaczniemy badać nasz przedmiot. Czas więc przypomnieć sobie ten język, napotykając to, co nazwałem „archetypową symboliką w biografii Buddy”. Żeby dopuścić do tego spotkania, bądźmy chłonni, otwórzmy się na te archetypowe symbole; słuchajmy ich i pozwólmy, aby na swój własny sposób do nas przemówiły, a zwłaszcza do naszej nieświadomej głębi, aż pojmiemy je nie tylko racjonalnie, ale

doświadczymy i przyswoimy w takim stopniu, że przekształcą one całe nasze życie.

Język buddyzmu

Niektórzy ludzie sądzą, że buddyzm mówi tylko językiem pojęć, rozumu; że jest systemem ściśle racjonalnym, nawet samym racjonalizmem. Kiedy słyszą słowo buddyzm, oczekują czegoś bardzo suchego i abstrakcyjnego – jakby słyszeli grzechotanie szkieletu! W pewnym sensie takie błędne rozumienie jest czymś zupełnie naturalnym na Zachodzie. W końcu, dziewięćdziesiąt, jeśli nie dziewięćdziesiąt dziewięć procent naszej wiedzy czerpiemy z książek, czasopism, wykładów, programów telewizyjnych, [internetu] itd., a więc, chociaż może nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę, nasze podejście opiera się na zrozumieniu intelektualnym, wykorzystywaniu swojej inteligencji, zdolności do formułowania pojęć. W ten sposób otrzymujemy bardzo jednostronny obraz buddyzmu. Jeśli jednak udamy się na Wschód, ujrzymy coś całkiem innego. Możemy nawet powiedzieć, iż na Wschodzie buddyści popadają w drugą skrajność. Mają skłonność do wzruszania się i poddawania wpływowi bóstw i wizerunków, a nie potrafią swobodnie sformułować tego, w co wierzą. Kiedy zamieszkałem w Kalimpongu, wysoko w Himalajach, ze zdumieniem odkryłem, że wielu moich przyjaciół z Tybetu, Sikkimu i Bhutanu, żarliwie praktykujących buddystów, nigdy nie słyszało o Buddzie! Albo, jeśli już o nim słyszeli, sądzili, że to jakaś nierealna, odległa postać historyczna. Archetypowe formy, takie jak Padmasambhawa, ‘Pięciu Dżinów’, czy Maitreja były dla nich realne, nie fakty i postaci historyczne.

W zachodnim buddyzmie znacznie więcej uwagi poświęcano dotąd podejściu konceptualnemu, analitycznemu, intelektualnemu. Teraz czas poświęcić o wiele więcej czasu i uwagi temu drugiemu podejściu, próbować połączyć oba – powiązać konceptualne z niekonceptualnym. Inaczej mówiąc, potrzebujemy zrównoważonego życia duchowego, w którym uczestniczyć może zarówno umysł świadomy, jak i nieświadomy.

Zdefiniujmy najpierw najważniejsze pojęcia. Co rozumiemy przez archetypową symbolikę? Czym jest archetyp? Ogólnie mówiąc, archetyp to oryginalny wzór jakiegoś dzieła, lub model, na podstawie którego coś jest zrobione albo ukształtowane. W psychologii Junga (bo właśnie on spopularyzował to pojęcie w kontekście współczesnej psychologii), termin ten używany jest w znacznie bardziej wyspecjalizowanym znaczeniu. Muszę przyznać, iż trudno jest mi wyjaśnić dokładne znaczenie słowa używanego przez Junga, gdyż posługuje się on nim w sposób niezwykle płynny i zmienny. Znaczenie nie zawsze jest jasne, a Jung na ogół opiera się na przykładach, którymi obficie cytuje. Niewątpliwie robił to świadomie. Może lepiej jest więc podążyć w tym względzie za nim i wyjaśnić znaczenie tego terminu, cytując przykłady.

A co rozumiemy przez symbolikę? Symbol na ogół definiuje się jako widzialny znak czegoś niewidzialnego. Jednak w znaczeniu filozoficznym i religijnym znaczy więcej: to coś istniejącego na niższym poziomie, co odpowiada czemuś istniejącemu na poziomie wyższym. Oto prosty przykład: w różnych tradycjach teistycznych słońce jest symbolem Boga, ponieważ pełni ono w fizycznym wszechświecie tę samą funkcję, jaką Bóg (według tych systemów), pełni we wszechświecie duchowym; słońce posyła światło i ciepło, tak jak Bóg posyła światło wiedzy i ciepło miłości do wszechświata duchowego. Można powiedzieć, że słońce jest bogiem w świecie materialnym i w ten sam sposób Bóg jest słońcem świata duchowego. To ta sama zasada przejawiająca się w różny sposób na różnych poziomach. To oczywiście stara idea hermetyczna: „Jak na górze, tak na dole.”[23]

Dwa rodzaje prawdy

W czasach współczesnych zachodni uczeni podejmowali próby napisania pełnej, szczegółowej biografii Buddy, biorąc za punkt wyjścia olbrzymią ilość tradycyjnego materiału. Wiele biografii napisanych zostało jeszcze w starożytnych Indiach, np. *Mahawastu* (*Wielka Opowieść*). Zasadniczo jest to biografia Buddy, chociaż zawiera też wiele innych tekstów, w szczególności *Dźataki* i *Awadany*[24]. To

obszerne dzieło (trzy tomy w przekładzie angielskim, w sumie około 1500 stron), zawierające interesujący, historyczny materiał. Są też mahajanistyczne sutry takie, jak *Sutra Lalitawistara* czy *Sutra Abhiniśkramana*. *Lalitawistara* to poetyckie dzieło religijne o dużej wartości literackiej. To głównie na niej oparty jest słynny poemat Sir Edwina Arnolda pt. *The Light of Asia*. Dzieła te napisane zostały w sanskrycie, ale przetrwał też tekst palijski, mianowicie *Nidana*, wprowadzenie Buddhaghośy do jego własnego komentarza do Dźatak. Następnie mamy *Buddhaćaritę* (*Czyny Buddy*) autorstwa Aświaghoszy, piękny epicki poemat w klasycznym sanskrycie.

Zachodni uczeni gruntownie przebadali ten bogaty materiał, i przejrzawszy różne epizody i wydarzenia, podzielili go na dwie główne grupy; do jednej zaliczyli to, co uznali za fakty historyczne: np. fakt, że Budda urodził się w określonej rodzinie, mówił jakimś językiem, opuścił dom w pewnym wieku itd. Do drugiej zaliczyli to, co uznali za mity i legendy. Do pewnego momentu takie postępowanie jest w porządku, ale większość uczonych idzie o krok dalej i pozwala sobie na wartościowanie, twierdząc, że jedynie fakty historyczne (albo to, co uważają za fakty historyczne) są wartościowe i istotne. Mity i legendy zaś, stanowiące poetycką otoczkę tych opowieści, zwykle pomijają jako bezwartościową fikcję.

To niedopuszczalny błąd. Istnieją bowiem dwa rodzaje prawdy: jest tak zwana prawda naukowa, prawda pojęć, rozumowania; a oprócz niej (niektórzy nawet powiedzieliby, że ponad nią) jest to, co moglibyśmy nazwać prawdą poetycką, prawdą wyobraźni oraz intuicji. Ta druga jest co najmniej tak samo ważna, jak pierwsza. Ten drugi rodzaj prawdy objawia się w mitach i legendach, ale również w dziełach sztuki, w symbolicznych rytuałach, a także (w znaczący sposób) w snach. Archetypowa symbolika biografii Buddy należy do tej drugiej kategorii – nie pretenduje do miana prawdy historycznej, ukazującej fakty i informacje; jest prawdą poetycką, a nawet duchową. Wynika stąd, że ta (częściowa) biografia Buddy, rozpatrywana w kategoriach archetypowej symboliki, nie traktuje o zewnętrznych zdarzeniach z jego życia, ale wskazuje na jego wewnętrzne doświadczenia duchowe.

Z archetypową symboliką stykamy się często w biografiach buddyjskich, na przykład Nagardżuny[25], Padmasambhawy[26], Milarepy[27]. We wszystkich tych, tak zwanych biografiach, odnajdziemy wiele zdarzeń, które nie opierają się – ani nie mają się opierać – na faktach historycznych, lecz posiadają symboliczne archetypowe znaczenie, wskazujące na wewnętrzne doświadczenie i urzeczywistnienie. Czasem trudno jest rozróżnić między tymi dwiema kategoriami, ustalić czy coś należy do porządku historycznego, czy symbolicznego. Sama tradycja buddyjska zwykle ich nie rozgranicza, traktując mity i legendy równie dosłownie, jak fakty historyczne. Odnosi się wrażenie, jakby w dawnych czasach człowiek nie potrafił, albo nawet nie chciał, rozróżniać w taki sposób. Wszystko było prawdziwe, wszystko było na swój sposób faktem. W podejmowaniu próby ustalenia, co należy do opartej na faktach, historycznej treści biografii Buddy, a co reprezentuje jej archetypową i symboliczną treść, nie ma nic złego, powinniśmy jednak uważać, aby nie umniejszać wartości elementów mitycznych i legendarnych.

Symbolika buddyjska

Zgodnie z tradycyjną relacją, Budda osiągnął Oświecenie pod drzewem figowym. Znaczące jest to, że z historycznego punktu widzenia nie wiemy tak naprawdę, czy w ogóle siedział pod jakimś drzewem: najstarsze relacje o tym nie wspominają. Możemy naturalnie przyjąć, że ponieważ osiągnął Oświecenie w maju, będącym w Indiach najgorętszym miesiącem w roku, jest bardziej niż prawdopodobne, że siedział pod drzewem, choćby po to, by w jego cieniu schronić się przed upałem. Ale nie wiemy na pewno. Wydaje się, że stopniowo, w miarę jak w biografiach przybywało elementów legendarnych i mitycznych, Oświecenie Buddy zaczęło być coraz bardziej kojarzone z siedzeniem pod drzewem. Korzenie drzewa sięgają daleko w głąb ziemi, a jednocześnie jego gałęzie wznoszą się wysoko w niebo. Zatem drzewo łączy niebo i ziemię, jest symbolem połączenia, czy harmonizacji przeciwieństw.

Drzewo Świata występuje w większości mitologii. Mamy na przykład *Norse Yggdrasil*, czyli Jesion Świata – korzenie zapuszczone

głęboko w ziemię, gałęzie rozpostarte wysoko w niebiosach, a wszystkie światy jakby zawieszone na tych gałęziach. Także chrześcijański krzyż często utożsamiany jest z Drzewem Świata czy Drzewem Kosmicznym. Widziałem przedstawienie ukrzyżowania, gdzie gałęzie wyrastały z boków krzyża, a korzenie wchodziły głęboko w ziemię. Krzyż również, podobnie jak Drzewo Świata, wiąże kosmicznie niebo i ziemię w ten sam sposób, jak Chrystus 'psychologicznie' łączy ludzką i boską naturę.

Blisko związany z ideą drzewa jest obraz centralnego punktu. We wszystkich tradycyjnych, legendarnych relacjach o Oświeceniu Buddy przedstawiany jest on jako siedzący na tak zwanej *wadżrasanie* (dosłownie 'diamentowym siedzisku' albo 'diamentowym tronie'). Diament, *wadżra*, *dordże*, w tradycji buddyjskiej reprezentuje element transcendentalny, metafizyczną podstawę.[28] Wadżrasana to centrum wszechświata. Można porównać ten obraz z tradycją chrześcijańską, która mówi, że krzyż stał na tym samym miejscu, co Drzewo Wiadomości Dobrego i Złego, z którego Adam i Ewa zjedli jabłko, i że to miejsce reprezentuje dokładne centrum świata. Ta centralizacja w kosmosie wadżrasany sugeruje, że Oświecenie polega na przyjęciu scentralizowanej pozycji.

Długo mógłbym tak kontynuować – materiał tego rodzaju wypełnia tradycyjne biografie. Chciałbym jednak teraz zbadać całą sekwencję symboli związanych z najważniejszym zdarzeniem w całym życiu Buddy – z osiągnięciem Oświecenia. Symbolika ta zawarta jest w pewnych wydarzeniach, zwykle uważanych za historyczne albo częściowo historyczne, chociaż ich znaczenie jest w rzeczywistości o wiele głębsze.

Pierwsze z tych wydarzeń określa się tradycyjnie jako zwycięstwo nad Marą[29], Złym, buddyjskim szatanem. Według niektórych legendarnych relacji Budda lub *Bodhisattwa*/*Bodhisatta* (przyszły Budda) siedział w medytacji pod drzewem, gdy zaatakowały go przerażające hordy demonów, wstrętne, szpetne, zniekształcone postaci, wiedzione przez Marę. Buddyjska sztuka i poezja żywo przedstawia te hordy i ich atak. Były to stworzenia na wpół ludzkie, na wpół zwierzęce, odrażająco zdeformowane, warczące i łypiące złym

okiem, o gniewnych twarzach; unosiły nad głową wielkie maczugi lub wymachiwały mieczami – całość stanowiła groźny i przerażający widok. Jednak wszystkie ciskane kamienie, wystrzeliwane strzały i płomienie, gdy tylko dosięgły skraju świetlistej aury Buddy, przemieniały się w kwiaty i opadały u jego stóp.

Nie trzeba wcale wyjaśniać znaczenia tej sceny, tym razem wystarczy ją poczuć. Straszliwy atak ani nie dotyka, ani nie porusza Buddy. Jego oczy pozostają zamknięte, trwa on w medytacji z niezmiennym uśmiechem na ustach. Mara wysyła więc przeciw Buddzie swoje trzy piękne córki o imionach Pożądanie, Namiętność i Rozkosz. Tańczą przed Buddą, imając się wszystkich swoich sztuczek, ale Budda nawet nie otwiera oczu. Odchodzą w konsternacji.

Sceny te symbolizują siły nieświadomości w prymitywnej, niewysublimowanej formie. Demony, okropne zniekształcone postaci, to nic innego, jak złość, odraza, niechęć itd. Jeśli chodzi o córki Mary, łatwo się domyślić, że symbolizują one różne aspekty pożądania i pragnienia. Sam Mara wyobraża pierwotną niewiedzę, nieświadomość, z powodu której wciąż się odradzamy. (Nawiasem mówiąc, imię Mara dosłownie znaczy ‘śmierć’.)

Drugie zdarzenie określa się mianem wezwania Bogini Ziemi na świadka.[30] Po tym, jak Mara został pokonany, a jego zastępy powróciły rozgromione, chwycił się kolejnego fortelu. Zwrócił się do przyszłego Buddy tymi słowy: „Siedzisz tu w centralnym punkcie wszechświata, na tronie dawnych Buddów. Jakie masz prawo ty – zwyczajny człowiek – siedzieć na Diamentowym Tronie, na którym zasiadali poprzedni Buddowie?” A Budda odpowiedział: „W poprzednich żywotach praktykowałem wszystkie *paramity*, wszystkie Doskonałości, czyli doskonałość dawania, doskonałość etyczności, doskonałość cierpliwości, doskonałość energii, doskonałość medytacji, doskonałość mądrości.[31] Praktykowałem je wszystkie i wskutek duchowej ewolucji osiągnąłem gotowość, jestem w punkcie, w którym mam właśnie osiągnąć Oświecenie. Dlatego zasługuję na to, by zasiadać na tym Diamentowym Tronie tak, jak poprzedni Buddowie, kiedy osiągali Oświecenie”.

Mary to wyjaśnienie nie zadowoliło. Odparł: „Dobrze. Mówisz, że w poprzednich żywotach praktykowałeś te wszystkie doskonałości, ale kto cię widział? Kto jest twoim świadkiem?” – Mara przybiera tu przebranie prawnika; żąda świadka i dowodów. Wówczas przyszły Budda, siedzący na Diamentowym Tronie w pozycji medytacyjnej, i mający dotąd obie dłonie złożone przed sobą na podołku, opuścił jedną z nich i delikatnie stuknął palcami o ziemię – jest to słynna *bhumisparśa mudra*[32], mudra (pozycja) dotknięcia ziemi, brania ziemi na świadka. Zawezwana Bogini Ziemi pojawiła się, trzymając w ręce wazę. Poświadczyła słowa Buddy w ten oto sposób: „Byłam tu przez cały czas. Ludzie przychodzą i odchodzą, ale ziemia zawsze pozostaje. Widziałam wszystkie jego poprzednie żywoty. Widziałam setki tysięcy żywotów, w których praktykował Doskonałości. Zaświadczam, że ze względu na praktykę tych Doskonałości, zasługuje, by zasiadać na miejscu dawnych Buddów”.

To często przedstawiana w sztuce buddyjskiej scena – Bogini Ziemi ukazywana jest w niej czasem w kolorze ciemnozielonym, innymi razy w pięknym złocistobrązowym, ale zawsze do połowy wyłania się z ziemi, przypominając tym bardzo postać Matki Erdy w *Pierścieniu* Wagnera. (Erda oznacza ziemię; Erda i Bogini Ziemi są tym samym, co Hertha w słynnym poemacie Swinburne’a o tym tytule). Znaczenie Bogini Ziemi urosło w buddyzmie do rangi odrębnego tematu i spłodziło całą literaturę poświęconą temu zagadnieniu. Zasadniczo jej symbolika sprowadza się do tych samych sił, jakie reprezentują córki Mary. Tyle że, podczas gdy one reprezentują ich prymitywne, negatywne i niewysublimowane aspekty, to poświadczająca słowa Buddy Bogini Ziemi, reprezentuje ich aspekt oswojony, poskromiony, nawet wysublimowany; gotowa jest pomagać, a nie przeszkadzać.

Trzecie zdarzenie znamy jako prośbę Brahmy.[33] Po osiągnięciu Oświecenia Budda skłaniał się ku milczeniu. Rozmyślał: „Ta Prawda, ta Rzeczywistość, którą odkryłem, tak bardzo przekracza ludzkie zrozumienie, jest tak zaawansowana i tak trudna do uchwycenia, że zwykli ludzie, z oczami pokrytymi pyłem ignorancji i namiętności, nie ujrzą jej i nie docenią. Lepiej zatem zachować milczenie, pozostać z zamkniętymi oczami pod drzewem Bodhi, niż wychodzić w świat i

nauczać”. Wtedy pojawiła się kolejna wielka zjawa. Zalśniło wspaniałe światło, z którego wyłoniła się przed Buddą prastara postać Brahmy Sahampatiego, Brahmy Wielkiego Boga, Pana Tysiąca Światów. Stojąc ze złożonymi dłońmi, powiedział on: „Proszę, nauczaj, nauczaj Prawdy. Jest garstka takich, którzy mają tylko odrobinę pyłu na oczach. Oni ją docenią i za tobą podążą”. Budda otworzył swoje ‘boskie oko’ i rozejrzał się po wszechświecie. Ujrzał wszystkie istoty jako lotosy w stawie, na różnych etapach rozwoju. I odpowiedział: „Dla dobra tych z odrobiną pyłu na oczach, tych, co są jak lotosy, które zaczynają rozkwitać, będę nauczał Dharmy”.

Nie należy oczywiście rozumieć tego zdarzenia dosłownie, w sensie historycznym – Budda był oświecony, nie trzeba go było prosić, żeby nauczał. Prośba Brahmy wyobraża manifestację sił współczucia w umyśle Buddy, sił które przeważyły szalę w stronę przekazywania odkrytej prawdy.

Czwartym i ostatnim epizodem jest scena z Muććalindą.[34] Przez siedem tygodni po swym Oświeceniu Budda siedział pod drzewem Bodhi i innymi pobliskimi drzewami. W połowie siódmego tygodnia rozpętała się wielka burza. Budda osiągnął Oświecenie w maju, więc siedem tygodni przenosi nas do połowy lipca, początku pory deszczowej. W Indiach, kiedy zaczyna się pora deszczowa, w kilka chwil całe niebo zaciemnia się i leje deszcz, nie jak z cebra, ale doprawdy jak ze zbiornika. Budda przebywał na otwartym powietrzu, pod drzewem, w cienkiej szacie – niewiele mógł poradzić na zmianę pogody. Wówczas z podszycia, z cienia, podniosła się kolejna postać: wielki wąż, wężowy król, Muććalinda. Owinął się wokół Buddy, trzymając kaptur nad jego głową jak parasol i chroniąc go w ten sposób przed ulewą. (Epizod ten często spotykamy w sztuce buddyjskiej, czasem wygląda to niemal komicznie: zwinięty wąż przypomina zwój grubej liny, z wystającą u góry główką Buddy, a ponad nią kaptur jak parasol.). Gdy deszcz ustał, a burzowe chmury się rozproszyły, król węży przeistoczył się w urodziwego, szesnastoletniego młodzieńca, który pokłonił się przed Buddą.

Niektórzy uczeni usiłują interpretować ten epizod dosłownie i wycisnąć z niego znaczenie oparte na faktach mniej więcej tak:

„Dobrze wiadomo, że na Wschodzie węże czasem zachowują się bardzo przyjaźnie wobec świętych ludzi, leżąc obok nich, i to właśnie musiało się wydarzyć”. To pseudo-historyczne wyjaśnienie jest jednak nie do przyjęcia. Jesteśmy na innej płaszczyźnie, na zupełnie odmiennym poziomie znaczeniowym. We wszystkich kulturach woda, morze czy ocean reprezentują nieświadomość. A w mitologii indyjskiej – zarówno hinduistycznej, jak buddyjskiej i dżinistycznej – utrzymuje się, że *nagowie* (węże albo smoki) żyją w głębinach oceanu. Zatem nagowie symbolizują najbardziej pozytywny i dobroczynny aspekt sił skrytych w głębinach podświadomości, zaś Muććalinda jest ich królem.

Padający deszcz, rzęsista ulewa po siedmiu tygodniach reprezentuje chrzest przez pokropienie. Na całym świecie polanie kogoś lub czegoś wodą symbolizuje nadanie rangi tej osobie lub temu przedmiotowi mocą wszystkich sił nieświadomego umysłu. Na przykład, w chrześcijaństwie praktykuje się chrzest wodą i ogniem, inwestytura przy pomocy sił nieświadomego umysłu oraz przy pomocy sił ducha.

Deszcz, jak widzieliśmy, spadł z końcem siódmego tygodnia, i Muććalinda owija się siedem razy wokół siedzącej postaci Buddy. To powtórzenie liczby siedem nie jest przypadkowe. Muććalinda reprezentuje to, co buddyjskie tantry zwą *ćandali* (ognistą siłą), a hindusi – *kundalini* (zwiniętą lub wężową siłą), czyli potężne energie psychiczne wznoszące się wewnątrz człowieka poprzez nerw środkowy, zwłaszcza podczas medytacji. Siedem zwojów lub zwinięcie się siedem razy wokół Buddy przywołuje na myśl siedem ośrodków psychicznych[35], przez które wznosi się kundalini. Przyjęcie przez Muććalindę formy urodziwego, szesnastoletniego młodzieńca wyraża nową osobowość, rodzącą się w trakcie wznoszenia ćandali czy kundalini. Muććalinda w nowej postaci kłania się Buddzie: reprezentuje to całkowite podporządkowanie się wszystkich sił podświadomości oświeconemu umysłowi.

Nie powinno być już wątpliwości, że powyższe cztery wydarzenia kryją w sobie głębokie psychologiczne i duchowe treści. Nie są jakimiś pseudo-historiami ani bajkami (chociaż bajki też mają swoje

znaczenie), lecz zawierają potężny symboliczny i archetypowy ładunek znaczeniowy.

Cztery podstawowe archetypy

Pójdźmy dalej. Można powiedzieć, że cztery główne postacie, którymi się do tej pory zajmowaliśmy, układają się w pewną całość: Mara-Zły, Wasundhara-Bogini Ziemi, Brahma i Muććalinda – w tej właśnie kolejności. Postaram się wykazać zachodzącą tu analogię, i choć niektórzy mogą ją uznać za zbyt śmiałą, osobiście uważam, że ma ona ogromne znaczenie i brzmi przekonująco. Moim zdaniem, te cztery postacie stanowią analogię do czterech podstawowych archetypów wskazanych przez Junga, i ich pojawienie się w określonej kolejności symbolizuje porządek wprowadzania symbolizowanych przez nie treści do świadomego umysłu. Innymi słowy, reprezentują one na wyższym poziomie, to co Jung nazwał procesem indywiduacji. Mara odpowiada jungowskiemu cieniowi, ciemniejszej stronie charakteru, której się wstydzimy i usiłujemy ukryć. Bogini Ziemi reprezentuje animę. (W analitycznej psychologii Junga anima jest żeńskim elementem w męskiej osobowości, natomiast animus jest męskim elementem w osobowości kobiecej. Budda, będąc mężczyzną, miał animę – w przypadku kobiety byłby to animus). Brahma stanowi odpowiednik archetypu Starego Mędrca. W sztuce buddyjskiej przedstawia się go z siwymi włosami i brodą, przez co przywodzi na myśl chrześcijańskiego Boga Ojca. Muććalinda zaś jest archetypem Młodego Bohatera.

Istnieje również zbieżność z podstawowymi postaciami mitologii chrześcijańskiej: Mara odpowiada Szatanowi, Bogini Ziemi – Marii Dziewicy, Brahma – Bogowi, a Muććalinda – Chrystusowi. Nie uważam, by była to nadinterpretacja. Jeśli dokładnie i głęboko przebadamy temat, dostrzeżemy te analogie. W buddyzmie tantrycznym również występuje podobna grupa postaci: strażnik (albo obrońca), *dakini*, guru i *jidam*.

Pomimo tych analogii istnieje oczywiście zasadnicza różnica między buddyjskim a chrześcijańskim podejściem do archetypów, występujących w tych tradycjach. W buddyzmie jasno, wręcz

kategorycznie stwierdza się, że wszystkie formy archetypowe, są przejawami naszego prawdziwego umysłu, projekcjami naszej nieświadomości, i powinny zostać zintegrowane. W chrześcijaństwie natomiast uważa się je za obiektywnie istniejące istoty. Nie da się naprawdę 'rozwiązać' archetypu czyli włączyć tych nieświadomych treści do naszego świadomego umysłu, do nowego 'ja', dopóki nie zrozumiemy, że, ostatecznie nie jest to coś istniejącego obiektywnie, lecz coś, co projektujemy z ukrytego źródła w głębi własnej psychiki.

Z powodu tych ograniczeń w tradycji chrześcijańskiej nie ma możliwości pełnego 'rozwiązania' postaci archetypowych (może za wyjątkiem kilku mistyków, [którym się to udało,] a którzy uznani zostali przez Kościół za heretyków), podczas gdy w buddyzmie, dzięki głębszemu metafizycznemu i duchowemu kontekstowi, takie rozwiązanie jest możliwe. W buddyzmie wszystkie archetypy mogą rozpuścić się, zostać na powrót wciągnięte w świadomość, zintegrowane z nią, w ten sposób ją wzbogacając, udoskonalając i upiększając. Inaczej mówiąc, proces indywiduacji może być doprowadzony do całkowitego końca – Oświecenia.

Dotknęliśmy do tej pory ledwie kilku archetypowych symboli pojawiających się w biografii Buddy. Chętnie wspomniałbym o innych, pominiętych tu, na przykład o misce żebraczej Buddy. Istniejące na jej temat legendy są niezmiernie interesujące. Nie byłoby żadną przesadą stwierdzić, iż zajmuje ona pozycję analogiczną do Świętego Graala w chrześcijaństwie, i ma zbliżone znaczenie.

Archetypy są interesujące nie tylko ze względów historycznych czy literackich, nie są też dla nas czymś nam obcym. Obecne są w każdym z nas; lub odwracając to stwierdzenie, moglibyśmy powiedzieć, że to każdy z nas jest obecny w nich. Stanowią coś wspólnego nam wszystkim, coś co ze sobą dzielimy; czy też odwrotnie: to my stanowimy coś im wspólnego, co one wszystkie ze sobą dzielą. W życiu duchowym, zwłaszcza kiedy praktykujemy medytację, archetypy pojawiają się w świadomości w różny sposób. Czasem ukazują się jako przebłysk w snach, w medytacji albo w fantazjach na jawie. Wszyscy spotykamy, na przykład, archetyp cienia. To owa ciemna, paskudna strona naszego charakteru, pojawiająca się w snach jako czarny, chwytający nas zębami za kostki i warczący pies, którego

bezskutecznie usiłujemy odgonić; albo jako ciemnoskóry człowiek itp. Powinniśmy zmierzyć się ze swoim cieniem, dojść z nim do porozumienia, a nawet zasymilować tę swoją mroczniejszą stronę, podobnie jak Budda stawił zwycięsko czoła Marze i jego zastępom. Wniosek – stłumienie nie jest rozwiązaniem dla nas, jak i nie było nim w przypadku spotkania Buddy z Marą. Cień czy treść, jaką cień reprezentuje powinna zostać nasycona świadomością, a następnie przemieniona. Budda nie zaczął wypuszczać płomieni, by przeciwstawić się płomieniom miotanym przez hordy Mary; płomienie dotykając jego aury, przemieniały się w kwiaty. Trzeba, byśmy dokonali czegoś podobnego ze swoim cieniem – zobaczyli go, rozpoznali, zaakceptowali, a następnie przemienili i przeobrazili w Strażnika albo Obrońcę (vide: tradycja tantryczna).

Powinniśmy również przywołać Boginię Ziemi, co w języku psychoanalizy oznacza, w przypadku mężczyzny, stawienie czoła animie i uwolnienie się od niej – czyli podniesienie i włączenie do naszej świadomości własnej nieświadomej kobiecości. Adekwatnie, kobieta powinna podnieść i włączyć własną nieświadomą męskość. Jeśli to zrobimy, nie będzie już kwestii projektowania nieświadomych, niezrealizowanych treści na członków płci przeciwnej i ‘problem płci’ (jak to się czasem określa) zostanie rozwiązany. To niezmiernie ważny aspekt życia duchowego.

Wszyscy powinniśmy także uczyć się od Mądrego Starca. Czasem należy dosłownie usiąść u stóp nauczyciela, a przynajmniej mieć idealne wyobrażenie takiego człowieka i dochowywać mu wiary. Potem, może po upływie lat, jakości, które owa postać reprezentuje (mądrość, wiedza itd.) staną się naszymi jakościami.

I na koniec, każdy z nas powinien zrodzić w sobie Młodego Bohatera; inaczej mówiąc stworzyć w sobie zarodek nowej istoty. W tradycyjnym języku buddyjskim oznacza to oczywiście zrodzenie w sobie Buddy.

Jeśli zmierzymy się ze swoim cieniem, przywołamy animę lub animusa, pobierzemy nauki od Mądrego Starca i zrodzimy w sobie Młodego Bohatera, urzeczywistnimy archetypowe symbole pojawiające się w biografii Buddy i powtórzymy we własnym życiu –

na wszystkich poziomach i we wszystkich aspektach – jego duchowy proces.

1.1.7. Inspiracja płynąca z życia Buddy

Po tych wszystkich latach, podczas których Ananda usłyszał tak wiele, podsumował ogólne wrażenie, jakie wywarł na nim Budda, w tych kilku słowach: „On, który jest taki dobry". W uwadze tej zawiera się połowa buddyzmu.

Kiedy Budda zmarł, wielu jego wyznawców odebrało to tak, jakby samo Oświecenie znikło z powierzchni ziemi. Niektórzy wykrzykiwali: „Znikło Oko Świata!"[36] I choć nie było to prawdą – chmura co prawda przesłoniła na chwilę tarczę słońca, ale ono nadal świeciło – **czuli się, jakby tak było** i byli zdruzgotani. Według tradycji, nawet zwierzęta były wstrząśnięte.

Choć uczniowie czuli, że światło świata zgasło, powoli otrząsnęli się z żalu, tak samo jak my otrząsamy się w podobnych sytuacjach, i poddali sytuację ocenie. Jakkolwiek niewiarygodne wydawało się to z początku, Budda odszedł, a oni musieli żyć w świecie bez niego – co, szczególnie dla tych, którzy przebywali w jego obecności przez wiele lat, było straszną zmianą. W końcu jednak zaczęli zastanawiać się nad tym, co im pozostało. Niektórzy – być może ci, mający bardziej intelektualne predyspozycje – mówili: „Mamy nauki, których Budda nam udzielił: filozofię, reguły postępowania itd. To z pewnością wystarczy". (Można przypuszczać, że byli to ludzie, którzy spędzali życie ochoczo analizując i klasyfikując nauki, a później rozpoczęli tradycję, znaną jako Abhidharma[37].) Wielu innych uczniów Buddy, choć nie mieli nic przeciwko naukom czy regułom, odczuwało po odejściu Buddy w swoim życiu jakiś brak. Możemy sobie wyobrazić, że nawet kiedy powinni byli myśleć o naukach i zapamiętywać długie listy pojęć, nie przestawali myśleć o Buddzie, przypominały im się wydarzenia z jego życia, ukazujące jego cechy.

Na przykład, pewnie pamiętali sytuację, kiedy Budda wędrował od jednej pustelni do następnej, i w którejś chacie zobaczył starszego mnicha, leżącego na ziemi; chorował na dyzenterię i był w ciężkim

stanie. Widać było, że leży tam od dobrych kilku dni i nikt mu nie pomógł. Budda zapytał starca, dlaczego mnisi się nim nie zaopiekowali, a on odparł: „Cóż, jestem teraz dla nich bezużyteczny. Dlaczego mieliby zawracać sobie głowę opieką nade mną?” Budda od razu posłał swego towarzysza, Anandę, po ciepłą wodę. Razem przenieśli starego mnicha na łóżko, obmyli go i wygodnie ułożyli. Potem Budda zebrał wszystkich mnichów i powiedział: „Mnisi, nie macie ani ojca, ani matki, brata ani siostry. Porzuciliście świat. Musicie być dla siebie nawzajem bratem i siostrą, matką i ojcem. Ten, kto chce służyć mi, niech służy chorym.”[38]

Tego rodzaju wydarzenia, które ukazują współczucie Buddy w praktyce, musiały na trwałe pozostać w umysłach i sercach wielu jego uczniów. Niektórzy z nich, szczególnie uczniowie świeccy, mogli pamiętać również historię Kisy Gotami. W tamtych czasach w Indiach, podobnie zresztą jak dzisiaj, umieralność dzieci była bardzo wysoka i podobno Kisa Gotami straciła swoje jedyne dziecko, kiedy miało ono zaledwie kilka lat. Nie mogąc uwierzyć, że ono nie żyje, oszalała z bólu, nosiła jego ciało od domu do domu, prosząc o lekarstwo, które przywróciłoby mu zdrowie. W końcu ktoś obdarzony zdrowym rozsądkiem i powodowany dobrocią, zasugerował jej, żeby poprosiła Buddę o pomoc. Poszła do niego i błagała, żeby przywrócił jej dziecku życie.

Budda nie odmówił. Nie wygłosił jej kazania – wiedział, że to nic by nie dało osobie pogrążonej w tak głębokim żalu. Nie odpowiedział na jej prośbę wprost. Powiedział tylko: „Przynieś mi kilka ziaren gorczycy – ale przynieś je z domu, w którym nikt nie umarł”. Chodziła tak od drzwi do drzwi. Wszędzie, gdzie poszła, ludzie bardzo chętnie zgadzali się dać jej trochę ziaren. Ale kiedy pytała: „Czy ktoś umarł w tym domu?” – mówili: „Nie przypominaj nam o naszym cierpieniu. Zmarłych jest wielu, a żywych mało”. W każdym domu dowiadywała się tego samego: śmierć przychodzi do wszystkich. Ostatecznie złożyła ciało dziecka w dżungli, wróciła do Buddy i cicho przysiadła u jego stóp. Przez długi czas nic nie mówiła. W końcu odezwała się tymi słowami: „Udziel mi schronienia”, po czym została mniszką.[39]

Podobne wydarzenia powiększały ogólny zasób opowieści i anegdot, które pozostawały wciąż świeże w sercach i umysłach uczniów Buddy. Wielu z nich musiało czuć, że niosły one coś niezwykle ważnego, coś, czego formalne nauki nie przekazywały: wrażenie jakie Budda wywierał na ludzi, z którymi wchodził w kontakt; bezpośredni wpływ oświeconej istoty, wpływ który jest ponad i poza wszelkimi słowami.

Nikt nie mógłby ocenić tego lepiej niż kuzyn Buddy, Ananda, który przez ponad dwadzieścia lat był jego osobistym towarzyszem i wszędzie z nim chodził. Kiedy Budda dostawał zaproszenie na obiad, Ananda też tam szedł. Jeśli Budda miał wygłosić nauki, Ananda był już przy nim. Jeśli Budda przyjmował gości albo odpowiadał na pytania, Ananda był obecny. Nie odstępował Buddy, jak cień. To oczywiste, że Budda był dla niego wszystkim. Kiedy umierał, Ananda przeżywał to mocniej niż inni. Według *Sutty Mahaparinibbana*, kiedy Budda leżał w gaju, Ananda zostawił go na chwilę i poszedł do pobliskiej kwatery dla mnichów. Tam stanął w drzwiach chaty i oparł się o framugę drzwi. Kiedy tak stał, próbował uzmysłowić sobie, że Budda umrze w ciągu najbliższych dni, a nawet godzin. Płacząc gorzko, powiedział do siebie: „Mistrz wkrótce mnie opuści: **on, który jest taki dobry**”.[40]

To słowa o najwyższej doniosłości. W ciągu dwudziestu lat, jakie Ananda spędził z Buddą, musiał słyszeć setki jego mów, w tym wiele zawiłych, filozoficznych, głęboko mistycznych nauk. Słyszał, jak odpowiada na tysiące pytań. Musiał podziwiać jego błyskotliwość, uprzejmość, łatwość, z jaką radził sobie z trudnymi pytaniami. Niewątpliwie stał się świadkiem wszelkiego rodzaju nadnaturalnych zdarzeń. Ale to nie mądrość Buddy ani jego zrozumienie filozofii, nie jego umiejętność dyskutowania czy zdolność do czynienia cudów, nie odwaga czy niespożyta energia okazały się najważniejsze. Dla Anandy wyróżniającą cechą Buddy była jego dobroć. Po tych wszystkich latach, podczas których Ananda usłyszał tak wiele, podsumował ogólne wrażenie, jakie wywarł na nim Budda, w tych kilku słowach: „On, który jest taki dobry”.

W uwadze tej zawiera się połowa buddyzmu. Mądrość Buddy objawia się w jego naukach, ale jego miłość i współczucie, które

zrobiło tak głębokie wrażenie na Anandzie, uwidacznia się w jego osobistym przykładzie. Właśnie to mieli na myśli ci uczniowie, którzy nie potrafili utożsamić buddyzmu wyłącznie z ustnymi naukami Buddy. Mówili, że buddyzm to nie tylko mądrość, reprezentowana przez naukę, ale również miłość i współczucie, którego przykładem jest życie Buddy; dlatego każde omówienie buddyzmu powinno brać pod uwagę oba te aspekty. Powinniśmy próbować osiągnąć Oświecenie, przebudzić się, zobaczyć Prawdę – to jest aspekt mądrości. Ale także powinniśmy próbować osiągnąć mądrość dla dobra wszystkich czujących istot – a to jest aspekt współczucia. Oba razem składają się na Ideał Bodhisattwy.

1.2. Pójście po Schronienie

1.2.1. 'Powrót do domu' buddyzmu

System duchowego nauczania i treningu zwany przez nas buddyzmem, w rzeczywistości nie jest ani wschodni ani zachodni, tak samo jak my, w głębi swej istoty, nie jesteśmy ani ludźmi Wschodu ani Zachodu.

Podczas pierwszego kontaktu z buddyzmem, czy polega on na przeczytaniu książki buddyjskiej, zobaczeniu wizerunku Buddy, czy złożeniu wizyty w ośrodku buddyjskim, wielu ludzi doświadcza paradoksalnie poczucia, jakby napotykali coś absolutnie nowego i jednocześnie dobrze znanego. Czują, że nie tylko zyskują coś nieskończenie cennego, ale że to **od**-zyskują. Czują, jakby po długiej tułaczce nie tylko dotarli do bram wspaniałego pałacu, ale również że – choćby brzmiało to niewiarygodnie – 'wrócili do domu'. Niektórzy starają się wyjaśnić to poczucie, jakby napotkali coś dobrze im znanego, mówiąc, że buddyzm reprezentuje dla nich to, w co zawsze wierzyli, mimo że nie zdawali sobie z tego sprawy. Inni próbują wyjaśnić je, twierdząc z różnym stopniem przekonania, że musieli być buddystami w poprzednim życiu. Niezależnie od tego, jak to tłumaczą, lub nawet jeśli w ogóle nie tłumaczą, takich zachodnich buddystów w zrozumiały sposób zdumiewa, kiedy ktoś im mówi (a to nadal się

zdarza), że nie potrafi zrozumieć, jak ktoś urodzony i wychowany na Zachodzie, jako członek zachodniego społeczeństwa, żyjący w zachodniej kulturze, może przyjąć wschodnią religię taką jak buddyzm, czyli w domyśle – obcą i egzotyczną. Ale jest to możliwe (i z każdym dniem przybywa na to dowodów), ponieważ system duchowego nauczania i treningu, zwany przez nas buddyzmem, w rzeczy samej nie jest ani wschodni, ani zachodni; tak samo jak my, w głębi swej istoty nie jesteśmy ani ludźmi Wschodu ani Zachodu. Kiedy przyjmujemy tak zwaną 'wschodnią' religię (czyli buddyzm), przyjmujemy ją w chwili, gdy się z nią stykamy, na poziomie psychiki, na którym pojęcia 'wschodnie' i 'zachodnie' nie mają żadnego znaczenia.

Jeśli mogę pozwolić sobie na osobistą reminiscencję: w dużej mierze właśnie takie było moje doświadczenie wiele lat temu, kiedy jako szesnastolatek po raz pierwszy naprawdę zetknąłem się z buddyzmem. Do tego kontaktu doszło przy przeczytaniu dwóch krótkich, ale nadzwyczaj głębokich pism buddyjskich, o wielkim historycznym i duchowym znaczeniu. Były to: *Sutra Diamentowa* (praca należąca do zbioru *Doskonałości Mądrości*) oraz *Sutra Wei Langa*, zbiór wykładów szóstego patriarchy szkoły chan (chińskiego zen), który jest lepiej znany jako Huineng. Czytając te dwie prace, zdałem sobie sprawę, że chociaż prawda, którą przedstawiały, rzeczywistość, którą odkrywały, były dla mnie nowe, to w pewnym sensie w ogóle nie była nowe – brzmiały dziwnie znajomo. Z pewnością nie czułem, że przyjmuję wschodnią religię, lub religię obcą i egzotyczną. Jeśli już, to odnosiłem wrażenie, że kontakt z buddyzmem stał się jednocześnie kontaktem z głębią mojej własnej istoty; że poznając buddyzm, poznawałem siebie, i że poznając siebie, poznawałem buddyzm.

1.2.2. Czym jest Pójście po Schronienie?

My też możemy osiągnąć Oświecenie. Właśnie to oznacza podążanie za Buddą.

Buddystą jest ten, kto ‘idzie po Schronienie’ do Buddy, Dharmy i Sanghi, ktoś, kto **podąża**[41] ciałem, mową i umysłem za Buddą, Dharmą i Sanghą. W starożytnych buddyjskich pismach znajduje się wiele historii objaśniających, co to znaczy. Czytamy w nich, szczególnie w pismach palijskich, o Buddzie wędrującym z miejsca na miejsce i żebrzącym o jedzenie. W czasie swych wędrówek spotyka kogoś pod drzewem lub w wiosce i wdaje się z nim w rozmowę. Może to kapłan bramiński, rolnik, zamożny kupiec lub miejscowy elegant. Może wędrujący asceta, gospodyni domowa albo książę… W taki czy inny sposób wchodzą w rozmowę.

Wcześniej czy później osoba ta zadaje Buddzie pytanie o sens życia albo o jego naukę lub o to, co się dzieje po śmierci. Budda odpowiada długo albo ledwie kilkoma słowami; jeśli ma natchnienie, recytuje wierszem, ‘wydychając’ tak zwaną *udanę*; może nawet wydać jeden ze swoich słynnych ‘ryków lwa’ – pełne i szczere, niemal wyzywające obwieszczenie wielkiego doświadczenia duchowego i ścieżki, której nauczał; albo odpowiada całkowitym milczeniem – bezsłowną komunikacją, znaczącą więcej niż słowa.

Niezależnie od tego, co Budda mówi albo czego nie mówi, jeśli tylko rozmówca jest otwarty, rezultat pozostaje taki sam: jest głęboko wstrząśnięty, wzruszony, silnie przejęty. To taki stopień podekscytowania, przy którym włosy stają dęba, ciekną łzy albo pojawia się gwałtowne drżenie na ciele. Człowiek ma wrażenie, że widzi wielkie światło; ma wspaniałe poczucie wyzwolenia; czuje, jakby z jego barków zdjęto wielki ciężar albo jakby nagle wydostał się z więzienia. W takiej chwili rozmówca czuje się duchowo odrodzony. W tym niezwykłym punkcie zwrotnym odpowiada Buddzie i Dharmie krzykiem, który spontanicznie wyrywa się mu z ust. Według tych starożytnych tekstów palijskich, mówi: *„Buddham saranam gaććami, Dhammam saranam gaććami, Sangham saranam gaććami”*, co znaczy: „Idę po Schronienie do Buddy, idę po Schronienie do Dharmy, idę po Schronienie do Sanghi!”[42] Tak reaguje: idzie po Schronienie, postanawia podążać za Buddą, ponieważ ukazał mu on wizję wewnętrznej prawdy, egzystencji, samego życia w całej głębi i złożoności. Ta wizja jest tak olbrzymia, że jedyne, co można zrobić, to

poświęcić się jej całkowicie, żyć dla niej, a jeśli trzeba, to dla niej umrzeć.

Ale, co dosłownie mamy na myśli, kiedy mówimy: „Idę po Schronienie do Buddy; idę po Schronienie do Dharmy; idę po Schronienie do Sanghi”? Słowo ‘schronienie’ nie jest zbyt dobre. To dosłowne tłumaczenie słowa *sarana* z języka palijskiego i z sanskrytu, nie oddające jego prawdziwego znaczenia. Kiedy idziemy po Schronienie, z całą pewnością nie ma mowy o uciekaniu od czegoś, nie ma mowy o chronieniu się u kogoś. Pójście po Schronienie faktycznie oznacza podążanie za Buddą: podążanie za Dharmą, podążanie za Sanghą. O co w tym chodzi?

Podążanie za Buddą nie oznacza oddania się mu pod opiekę ani ślepego podporządkowania. Oznacza uznanie Buddy, stanu Buddy, za swój ideał. Historyczny Budda Gautama był człowiekiem. Własnym ludzkim wysiłkiem rozwijał swoją świadomość, osiągając coraz wyższe stany istnienia. Ostatecznie doprowadziło go to do Oświecenia, do najwyższego możliwego stanu etycznej i duchowej doskonałości, stanu najwyższej mądrości, bezgranicznego współczucia i całkowitej czystości. My też jesteśmy ludźmi; dlatego, według buddyzmu, my też możemy rozwijać swoją świadomość i osiągać coraz wyższe stany istnienia. Możemy, tak jak Budda, osiągnąć Oświecenie. Właśnie to oznacza podążanie za Buddą. Oznacza uznanie go za żywe ucieleśnienie najwyższego możliwego stanu ludzkiej doskonałości. Oznacza uznanie stanu Buddy za rzeczywisty ideał dla wszystkich ludzi i faktyczne poświęcenie całej swej energii na urzeczywistnienie tego ideału.

Co oznacza **podążanie za Dharmą**? Dharma jest nauką Buddy i zajmuje się głównie dwiema sprawami: celem, którym jest Oświecenie, czyli stan Buddy, oraz ścieżką prowadzącą do tego stanu. Podążanie za Dharmą oznacza zatem faktyczne podążanie tą ścieżką, żeby dotrzeć do celu. Owa ścieżka składa się ze stopni i etapów, których ilość różni się w zależności od przyjętego punktu widzenia. Jeden z najbardziej popularnych opisów ścieżki buddyjskiej dzieli ją na trzy etapy: etykę, medytację i mądrość. Innym ujęciem jest Szlachetna Ośmioraka Ścieżka. W rzeczy samej, nie składa się ona z ośmiu etapów, jak się na ogół sądzi, lecz z dwóch: z wizji i transformacji. Etap wizji to wizja celu

– nie teoretycznej idei, ale rzeczywistego duchowego doświadczenia, a etap transformacji jest stopniową transformacją, w zgodzie z tą wizją, wszystkich aspektów naszej istoty, od najwyższego do najniższego. Jest również ścieżka Sześciu Doskonałości – szczodrości, etyki, cierpliwości, energii, medytacji i mądrości. Podążanie za Dharmą oznacza zatem podążanie ścieżką na któryś z opisanych sposobów. Oznacza poświęcenie się wszelkimi możliwymi sposobami procesowi własnego rozwoju jako jednostki.

Sangha jest społecznością duchową – to znaczy, społecznością ludzi oddanych duchowości. Dharma, jak widzieliśmy, jest ścieżką składającą się z różnych stopni oraz etapów, i oczywiście ludzie praktykujący również są w różnym stopniu rozwinięci. Jedni są bardziej zaawansowani od nas, inni mniej, a niektórzy są na tym samym poziomie zaawansowania, i nasze nastawienie do tych różnych kategorii osób będzie naturalnie niejednorodne. Szanujemy tych bardziej zaawansowanych od siebie, czerpiąc z ich duchowego wpływu i wspierając ich duchową pracę. Pomagamy tym, którzy są mniej zaawansowani od nas, służąc im, jeśli trzeba, poradą oraz wsparciem moralnym. Cieszy nas duchowa przyjaźń z tymi, którzy są na podobnym etapie, co my. Zresztą cieszy nas nie tylko przyjaźń z nimi – źródłem radości dla nas może być duchowa przyjaźń ze wszystkimi członkami sanghi, na różne sposoby i w rozmaitym stopniu. Właśnie to oznacza **podążanie za Sanghą**.

Z pewnością każdy musi rozwijać się sam, o własnych siłach, ale rozwój jest łatwiejszy i przyjemniejszy, jeśli dokonuje się w duchowej wspólnocie. Moglibyśmy nawet powiedzieć, że duchowa wspólnota jest niezbędna dla indywidualnego rozwoju. W duchowej wspólnocie wszyscy pomagają każdemu, a każdy pomaga wszystkim. Dzięki tego typu praktyce przekracza się, wcześniej czy później, ciasny, pseudo-religijny indywidualizm; pozostaje duchowa społeczność transparentnych dla siebie nawzajem jednostek, przez które prześwieca niejako światło Oświecenia.

Stąd wiadomo, że ktoś jest buddystą. Buddystą jest ten, kto idzie po Schronienie w odpowiedzi na Buddę i jego naukę. Jest nim ten, kto poświęca się Buddzie, Dharmie i Sandze. Takie było kryterium w

czasach Buddy dwa i pół tysiąca lat temu i takie samo kryterium obowiązuje dzisiaj.

W wielu tradycyjnie buddyjskich krajach ta głęboka wewnętrzna przemiana została zinstytucjonalizowana w formie ceremonii zwanej ‘przyjmowaniem’ [Trzech] Schronień. Tym samym nieuchronnie się ją trywializuje. Każde publiczne spotkanie, nawet o charakterze politycznym, zaczyna się niestety od wspólnego ‘przyjęcia’ Schronień i Wskazań – czyli wyrecytowania ich, aby pokazać, że wszyscy zebrani są ‘porządnymi buddystami’. Pójście po Schronienie traci swą wartość również wówczas, gdy traktowane jest jak jednorazowy obrzęd, na wzór chrztu w chrześcijaństwie, skutkiem czego zakładamy, że skoro raz ‘przyjęliśmy Schronienia’ od mnicha, to naszej buddyjskiej praktyce już nic nie zagraża.

Jako oddani buddyści idziemy – lub staramy się iść – po Schronienie przez cały czas. W miarę, jak wzrasta nasza zdolność do docenienia wartości Trzech Klejnotów, idziemy po Schronienie na coraz głębszym poziomie. Skutki bywają zdumiewające. Może się okazać, że to, co nas do buddyzmu doprowadziło, w miarę postępów w praktyce, staje się nie bardziej, lecz mniej ważne. Dzieje się tak, gdyż coraz głębiej doceniamy buddyzm, zastępując tym samym stosunkowo powierzchowne jego zrozumienie, które wystarczało nam do rozpoczęcia praktyki.

Na przykład, kogoś przyciąga do buddyzmu zasłyszany pogląd, że chrześcijaństwo jest religią wiary, natomiast buddyzm – religią rozumu. Osobie tej odpowiada, że wiara w buddyzmie nie jest ‘ślepa’, lecz opiera się na trzech elementach: intuicji, rozumie i doświadczeniu. Z czasem, kiedy wchodzi w to głębiej, odkrywa, że to niezupełnie tak. Stwierdza, że choć rozum zajmuje w buddyzmie poczesne miejsce, a jego rola jest wyraźnie określona, to w żadnym razie nie wszystko się na nim opiera. Tym niemniej osoba ta pozostaje buddyst(k)ą, ponieważ uzyskała ona w międzyczasie na tyle głębokie zrozumienie, aby nie tylko umieścić rozum we właściwych ramach, ale również odkryć głębokie znaczenie pozostałych aspektów buddyjskiej praktyki.

Zatem Pójście po Schronienie jest doświadczeniem – duchowym doświadczeniem – które przez cały czas się pogłębia i staje coraz

bardziej wielowymiarowe. Ideał oświeconego człowieka, którego przykładem jest historyczny Budda, nabiera dla nas osobiście coraz większego znaczenia; bierzemy sobie ten ideał coraz bardziej do serca, jako nasz cel w życiu; staramy się praktykować Dharmę w taki sposób, aby móc go coraz skuteczniej realizować.

1.2.3. Pójście po Schronienie i koncepcja ucieczki

Ponieważ słowo sarana, schronienie, jest tak mocno zakorzenione w buddyjskiej tradycji, rzeczą niezwykle ważną jest podkreślenie jego pozytywnych implikacji, inaczej bowiem otrzymamy jednostronnie negatywny obraz życia duchowego – jakbyśmy mówili o ucieczce poczwarki z kokona, bez wspominania o motylu.

Życie duchowe często kojarzy się ludziom z ucieczką od życia, a tym, którzy próbują praktykować buddyzm, zarzuca się, że są eskapistami. Mówiąc to, ludzie mają pewnie na myśli coś bardzo bliskiego słownikowej definicji eskapizmu, czyli: „skłonność do odrywania się i szukania wytchnienia od rzeczywistości".

Jak się przekonamy, trudno o bardziej błędny opis buddyzmu. Tymczasem ucieczka w sensie: „oddalić się, na przykład biegnąc albo poprzez inny świadomy wysiłek; wyrwać się, uwolnić lub wydostać, z ograniczenia wolności, niebezpieczeństwa, niewygody itp, np uciec z więzienia" – jest z pewnego punktu widzenia zupełnie dobrym opisem buddyjskiego życia duchowego. To nie cała prawda o życiu duchowym, ale jego istotna część. Kiedy podejmujemy duchową praktykę, to czynimy – lub powinniśmy czynić – świadomy wysiłek, żeby wyrwać się, uwolnić, wydostać z wszelkiego rodzaju uwikłań, powiązań i mrocznych komplikacji. Ujmując to inaczej, próbujemy przejść z niższych do wyższych stanów istnienia i świadomości, próbujemy się rozwijać. O to w gruncie rzeczy chodzi w życiu duchowym.

Ale dlaczego mielibyśmy to robić? Co sprawia, że chcemy uciec, rozwinąć się, wznieść z niższego do wyższego stanu istnienia i świadomości? Otóż coś nas ku temu popycha, nawet zmusza, ponieważ swój obecny stan odczuwamy jako krępujący, ciasny, ograniczający, zamknięty, niezadowalający, nawet niebezpieczny. W naszym obecnym

stanie i okolicznościach, aż nazbyt często czujemy się niczym uwięzieni, a nawet zamknięci w klatce, wprzęgnięci w kierat. Naturalne, że pragniemy się wydostać, zbiec, uwolnić…

W Kanonie Palijskim znajduje się przypisywany Buddzie passus, w którym próbuje on wyjaśnić swoim uczniom, jak to jest być oświeconym. Oczywiście uczniowie są bardzo ciekawi, jak to jest, kiedy już się dotrze do celu. Jak to jest być wyzwolonym? Jak to jest być Buddą? Próbując przedstawić wewnętrzną treść tego doświadczenia, zamiast dawać intelektualne wyjaśnienie, Budda postanawia użyć trzech porównań.[43] Mówi tak: „Wyobraźcie sobie, że w gorący dzień, gdy w powietrzu unosi się pełno kurzu, przez wiele kilometrów nieśliście ogromny ciężar; i załóżmy, że po tym jak, słaniając się na nogach, nieśliście go kilometr za kilometrem, godzina za godziną, w końcu możecie zdjąć to brzemię z ramion i odłożyć, wolni od ogromnego, przytłaczającego ciężaru. Podobnie jest, kiedy osiąga się Oświecenie. Człowiek ma poczucie, jakby odłożył całe swoje brzemię. Nie musi nieść żadnego ciężaru, nic go nie przytłacza. Jest lekki i pogodny; może poruszać się swobodnie."

„Poza tym" – ciągnie dalej Budda – „załóżmy, że zajmowaliście się handlem, i z powodu swej przedsiębiorczości (lub jej braku) wpadliście w poważne długi. Winni jesteście większą sumę kilku osobom i nie macie pojęcia, jak im ją zwrócić. Wierzyciele pukają do waszych drzwi, wszędzie za wami chodzą, domagając się zwrotu pieniędzy. Grozi wam więzienie! Wtem, pewnego dnia, jakimś cudem nagle zdobywacie pokaźną sumę pieniędzy i możecie spłacić wszystkie swoje długi. W końcu znowu możecie wszystkim spojrzeć w twarz, wolni od strasznego lęku. To odrobinę przypomina osiągnięcie Oświecenia" – zauważa Budda.

Następnie trzecie porównanie: „Osiągnięcie Oświecenia podobne jest do wyjścia z więzienia. Wyobraźcie sobie, jakbyście się czuli, będąc przez lata zamknięci w więzieniu. Wtem, pewnego dnia, drzwi gwałtownie się otwierają. Nagle możecie wyjść na słońce i pójść, gdzie zechcecie. Właśnie tym jest osiągnięcie Oświecenia – ucieczką ze światowego więzienia."

Przy pomocy tych trzech porównań Budda próbował dać pewne pojęcie o tym, jak to jest stać się oświeconym. Czujesz się lekki, pogodny, beztroski. Na nieoświeconych ludziach możesz nawet robić wrażenie kogoś nieodpowiedzialnego, kogoś, kto nie traktuje życia z należytą powagą. Zupełnie nie przejmujesz się przeszłością, ponieważ nie pozostało z niej nic, czym miałbyś się zajmować, i nie przejmujesz się również przyszłością. Czujesz się wolny, nade wszystko absolutnie wolny, ponieważ w końcu uciekłeś – w możliwie najpełniejszym zakresie.

Zatem zupełnie słusznie można twierdzić, że w życiu duchowym chodzi, przynajmniej z pewnego punktu widzenia, o ucieczkę. Co zaś się tyczy eskapizmu, to jest on czymś zupełnie innym. Jeśli uciekinierem jest ktoś, kto ucieka z więzienia, to eskapistą jest ten, kto próbuje zapomnieć, że w ogóle jest w więzieniu, kto udaje przed sobą, że więzienie nie jest więzieniem i że on sam jest naprawdę wolny. Generalnie, eskapizm przyjmuje dwie formy: niereligijną i religijną. Z tych dwóch obecnie powszechniejszy jest chyba eskapizm niereligijny. Polega on na próbie zapomnienia o swym uwięzieniu poprzez zaabsorbowanie zajęciami, jakie można prowadzić wewnątrz murów więziennych. Eskapizm religijny zaś polega na tym, żeby próbować zapomnieć o swym uwięzieniu poprzez zatopienie się w lekturze książek, mówiących o tym, jak uciec z więzienia.

Ściśle związana z buddyjską ideą ucieczki, i o wiele bardziej znana, jest idea ‘schronienia’, które słownik definiuje jako „coś lub kogoś, kto osłania, chroni przed niebezpieczeństwem, cierpieniem, nieszczęściem itd.; miejsce niedostępne dla wroga”. W buddyzmie schronienie – środki ucieczki i miejsce, w które się ucieka – zapewniają Trzy Klejnoty lub Trzy Schronienia: Budda, oświecony nauczyciel; Dharma, nauka; i Sangha, wyżej rozwinięci członkowie społeczności duchowej. Razem, Trzy Schronienia reprezentują nie tylko środki ucieczki z niższych do wyższych poziomów świadomości; reprezentują również to, do czego uciekamy – te wyższe poziomy. Akt pójścia po Schronienie do Buddy, Dharmy i Sanghi jest kluczowym aktem całego życia buddysty; to pójście po Schronienie czyni z kogoś buddystę. Dla tradycji buddyjskiej zatem pójście po Schronienie jest tożsame z podążaniem duchową ścieżką.

Wszystko to znajduje wyraz w najwcześniejszych tekstach buddyjskich, a najznakomiciej w *Dhammapadzie*, w której Budda przeprowadza rozróżnienie między tym, co można by nazwać fałszywym schronieniem i prawdziwym schronieniem, wskazując przede wszystkim na to, że żadna światowa rzecz nie może dać schronienia w absolutnym sensie. Mówi on:

> Wielu ludzi, wiedzionych strachem, szuka schronienia na świętych wzgórzach, w lasach, w gajach, pod drzewami i w świątyniach. W rzeczywistości, to nie jest bezpieczne schronienie. W rzeczywistości, to nie jest najlepsze schronienie. Uciekając do takich schronień, nie uwolnicie się od całego cierpienia. Dla kogoś, kto idzie po schronienie do Oświeconego, do Prawdy i do Społeczności Duchowej – i dla kogoś, kto przy pomocy doskonałej mądrości widzi Cztery Szlachetne Prawdy – mianowicie, cierpienie, przyczynę cierpienia, wyjście poza cierpienie i Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę prowadzącą do zakończenia cierpienia – dla niego to jest bezpieczne schronienie, dla niego to jest najlepsze schronienie. Poszedłszy do takiego schronienia, wyzwala się z całego cierpienia.[44]

Żeby zapobiec możliwym nieporozumieniom, należy zauważyć, że idea Pójścia po Schronienie jako sposobu ucieczki od wszystkiego, co jest niezadowalające, nie daje pełnego pojęcia o ideałach i praktyce życia duchowego. Duchowe życie wymaga również poświęcenia się wszystkiemu temu, co jest naprawdę zadowalające, a sens ucieczki kryje się w pozwoleniu sobie na to poświęcenie. Nie ma niczego złego w uciekaniu, jeśli jest coś, od czego należy uciec, ale ucieczka nie jest istotą życia duchowego, podobnie jak nie jest istotą życia światowego. Ponieważ słowo *sarana*, schronienie, jest tak mocno zakorzenione w buddyjskiej tradycji, rzeczą niezwykle ważną jest podkreślenie jego pozytywnych implikacji, inaczej bowiem otrzymamy jednostronnie negatywny obraz życia duchowego – jakbyśmy mówili o **ucieczce** poczwarki z kokona, bez wspominania o motylu.

1.3. Ścieżka do Oświecenia

1.3.1. „Czym jest twoja Dharma?” – Budda odpowiada Mahapadźapati Gotami

Dharma prowadzi nas dalej od tego miejsca, w którym nas zastała; punkt wyjścia dla praktyki Dharmy znajduje się tam, gdzie jesteśmy teraz.

Istnieje wiele wersji buddyzmu i rozmaite jego interpretacje. Początkowo buddyzm w ogóle nie był zwany buddyzmem. W Indiach nigdy nie używano tej nazwy i nie używał jej też Budda. W sanskrycie buddyzm nazywany był *Dharmą*, a w języku palijskim *Dhammą*. Słowo Dharma, czy Dhamma, oznacza rzeczywistość, prawdę; oznacza też prawo, doktrynę lub naukę. Albo reprezentuje rzeczywistość lub prawdę przekazywaną w formie nauki z oświeconego do nieoświeconego umysłu. Twórcą Dharmy, tej wizji rzeczywistości jako nauki, był oczywiście Budda Gautama. Przekazywał on swym uczniom rzeczywistość, prawdę, którą osobiście doświadczył – doświadczenie Oświecenia. Skoro możemy uznać Buddę za najlepszego głosiciela, najlepszego interpretatora buddyzmu, to ciekawe jak on sam zdefiniowałby Dharmę? Szukając odpowiedzi, możemy się odwołać do epizodu zawartego w pismach palijskich, ponieważ Buddzie postawiono kiedyś to pytanie, mianowicie: „Czym jest twoja Dharma? Czym jest twoja nauka?”

Pytanie to zadała mu Mahapadźapati Gotami, jego ciotka i mamka. Wychowywała go od dzieciństwa, odkąd zmarła jego matka, gdy miał zaledwie kilka dni. W późniejszych latach Mahapadźapati Gotami została nie tylko zwolenniczką jego nauki, ale ‘odeszła z domu’ (jak to się określa) po usłyszeniu nauk z jego ust. Zrobiły one na niej tak wielkie wrażenie, że postanowiła porzucić wszystkie inne sprawy, kontakty i więzi, aby móc się całkowicie poświęcić praktyce Dharmy. Odeszła, zostawiając dom, rodzinę i męża, zostawiając miasto Kapilawastu, wędrując z miejsca na miejsce, medytując i praktykując Dharmę.

Epizod, o którym będzie mowa, wydarzył się w czasie, gdy Mahapadźapati Gotami nie miała od jakiegoś czasu bezpośredniego

kontaktu z Buddą, skutkiem czego pogubiła się w Dharmie. Chciała ją praktykować, ale straciła pewność, czym ona jest. Nie ma w tym nic niezwykłego. Przynajmniej od czasu do czasu wielu z nas znajduje się w takiej sytuacji, że pragnie żyć zgodnie z prawdą, ale nie ma całkowitej lub wręcz żadnej pewności, czym prawda rzeczywiście jest.

Chociaż Mahapadźapati Gotami kontaktowała się z uczniami Buddy i mogła ich zapytać, czego Budda uczy, objaśnienia, jakich jej udzielali, różniły się między sobą; każdy z nich przekazywał swój punkt widzenia. W końcu postanowiła zapytać samego Buddę o sedno jego nauk. Wybrała się więc w podróż do miejsca, w którym właśnie przebywał, i zapytała prosto z mostu: „Czym jest twoja Dharma? Skąd mamy wiedzieć, czego naprawdę uczysz? Jakie zastosować kryteria?" Oto tłumaczenie tego, co, zgodnie z tradycją, Budda wówczas jej powiedział:

> Gotami, jeśli wiesz, że pewne działania prowadzą do namiętności, a nie do spokoju; do tworzenia więzów, a nie do ich zrywania; do gromadzenia, a nie do uszczuplenia (stanu posiadania); do wywyższania się, a nie do skromności; do niezadowolenia, a nie do zadowolenia; do uwikłania (w sprawy grupowe), a nie do odosobnienia; do lenistwa, a nie do energii; do luksusu, a nie do skromności – co do nich możesz z całą pewnością stwierdzić: To nie jest Dharma, to nie jest Winaja, to nie jest nauka Mistrza".
>
> Ale jeśli wiesz, że pewne działania prowadzą do spokoju, a nie do namiętności; do zrywania więzów, a nie do ich tworzenia; do uszczuplenia (stanu posiadania), a nie do gromadzenia; do skromności, a nie do wywyższania się; do zadowolenia, a nie do niezadowolenia; do odosobnienia, a nie do uwikłania (w sprawy grupowe); do energii, a nie do lenistwa; do skromności, a nie do luksusu" – co do nich możesz być pewna: To jest Dharma, to jest Winaja, to jest nauka Mistrza".

Budda podaje nam tutaj kryteria i ustala zasady. Dharmą jest wszystko, co przyczynia się do rozwoju duchowego człowieka;

wszystko, co według niego, zgodnie z jego własnym doświadczeniem, przyczynia się do rozwoju duchowego.

W tym fragmencie, podobnie jak w innych, człowiek ukazany jest wyraźnie jako istota rosnąca i mająca potencjał rozwoju. Przypomina to 'wizję' ludzkości, jaką Budda miał zaraz po Oświeceniu. Nie był wtedy jeszcze zdecydowany, czy uczyć prawdy, którą odkrył. Wiedział, że jest ona niezwykle głęboka, trudna i zawiła. Ostatecznie jednak postanowił, że będzie uczył inne istoty, przekaże im ją. Podobno w tym momencie otworzył oczy, rozejrzał się po świecie i ujrzał żyjące istoty jako kwiaty lotosu na jeziorze. Jak okiem sięgnąć, widział istne morze lotosów we wszystkich kierunkach. Tak objawiła mu się rasa ludzka. Niektóre 'kwiaty' (ludzie) były pogrążone w błocie. Inne wystawały odrobinę ponad poziom mułu i usiłowały się z niego wybić. Jeszcze inne całkowicie wydostały się z błota i wzniosły ponad powierzchnię wody, otwierając płatki i przyjmując słoneczne światło.

Taką wizję ludzkości miał w tym momencie Budda. Ujrzał potencjał i stopień rozwoju każdego człowieka z osobna; dostrzegł, że każdy z nich rośnie do pewnego momentu, ale potrzebuje światła słońca Dharmy, aby móc rosnąć i rozwijać się dalej.

W innym fragmencie, znajdującym się w sutrze rodem z mahajany, o nazwie *Saddharma Pundarika* (Sutra Białego Lotosu), odnajdujemy inną przepiękną analogię. Ludzie są tam porównani nie tylko do lotosów wyłaniających się z mułu i błota, ale do rozmaitych gatunków roślin: do trawy, drzew, kwiatów i krzewów; a nauka Buddy – do wielkiej chmury deszczowej. W Indiach zimą i latem przez wiele miesięcy panują upały i susze. Ziemia jest wyschnięta i spieczona. Aż nagle, z początkiem pory deszczowej, na horyzoncie pojawia się ogromna czarna chmura. Rozlegają się gromy, uderzają błyskawice, a chwilę później z nieba spada rzęsisty deszcz i pada nieustannie, dzień po dniu, czasem całymi tygodniami. A kiedy tak leje, to wszystko zaczyna odżywać i rosnąć. Zeschnięte wcześniej rośliny, znowu się zielenią i puszczają pędy. Odrastają liście, trawy, drzewa, kwiaty i krzewy. A każda roślina rośnie w sobie tylko właściwy sposób. Drzewo rośnie jak drzewo, krzew rośnie jak krzew, trawa rośnie jak trawa, kwiat rośnie jak kwiat; każda roślina – po swojemu. To istotny element tej analogii, ponieważ Dharma jest tu ukazana jako chmura deszczowa:

każdemu daje właśnie to pożywienie, które jest mu potrzebne. Dharma prowadzi nas dalej od tego miejsca, w którym nas zastała; punkt wyjścia dla praktyki Dharmy znajduje się tam, gdzie jesteśmy teraz. Dharma to wszystko to, co pomaga nam się rozwijać z tego miejsca, w którym właśnie jesteśmy, wychodząc od tego, czym właśnie jesteśmy. Dlatego Budda w powyższym przykładzie definiuje Dharmę jako wszystko to, co przyczynia się do rozwoju indywidualnego człowieka. Takie są kryteria dla ustalenia, czym jest Dharma.

Te definicje pozornie tylko brzmią ogólnikowo. Dharma, nauka Buddy, zawarta jest w wielu praktykach duchowych. Pokazuje to jasno i dobitnie inny epizod z pism palijskich. Zaczyna się od przypomnienia, że w Indiach za czasów Buddy żyło wielu nauczycieli duchowych. Jednym z najbardziej znanych był Nigantha Nataputta – tak przynajmniej nazywany jest w tekstach palijskich, bo zwykle identyfikuje się go z Mahawirą, założycielem dżinizmu. Nigantha Nataputta zmarł na krótko przed Buddą. Po śmierci jego mnisi podzielili się na dwa odłamy, które tak zajadle sprzeczały się o to, czego uczył ich mistrz, że omal nie doszło do rękoczynów. Ananda, który miał chyba w sobie coś z plotkarza, opowiedział o tym Buddzie, wyrażając przy okazji nadzieję, że po śmierci Buddy do takich sporów nie dojdzie.

Budda odpowiedział, że nic takiego nie mogłoby się zdarzyć. Był przekonany, że wśród praktykujących Dharmę nie znalazłoby się nawet dwóch mnichów, którzy daliby sprzeczny opis jego nauk. Następnie przypomniał je Anandzie. Były to: Cztery Podstawy Uważności (uważność ciała, odczuć, myśli i rzeczywistości); Cztery Rodzaje Właściwego Wysiłku (wysiłek w celu zapobieżenia niezręcznym stanom umysłu; wysiłek w celu porzucenia zaistniałych niezręcznych stanów umysłu; wysiłek w celu rozwinięcia zręcznych stanów umysłu; wysiłek w celu utrzymania zaistniałych zręcznych stanów umysłu). Przypomniał Anandzie o Czterech Podstawach Sukcesu, Pięciu Duchowych Zdolnościach, Pięciu Mocach, Siedmiu Czynnikach Oświecenia, Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce itd. Wszystkie one składają się na Dharmę, której nauczał. Budda był pewien, że po jego śmierci nawet dwóch jego uczniów nie będzie się o nie spierać.

Patrząc na powyższą listę, natychmiast da się zauważyć, że wszystkie nauki mają charakter praktyczny. Wszystkie są **praktykami**. Nie ma w nich niczego teoretycznego; Budda nie wypowiada się na temat Nirwany, nie mówi nic o śunjacie ani o umyśle. Nawet nie wspomina o współzależnym powstawaniu. Mówi de facto, że wszystkie jego nauki są naukami praktycznymi, i dlatego nie mogą być różnie opisane przez różnych ludzi. Praktyczne nauki wymagają w końcu faktycznego ich praktykowania, a więc każdy, kto będzie je praktykować, doświadczy tego samego. W zwykłym życiu sprawy mają się podobnie: bywa, że różnimy się zdaniem odnośnie teorii, ale rzadko odnośnie praktyki. Możemy mieć odmienne zdanie odnośnie natury elektryczności, ale jest mało prawdopodobne, abyśmy mieli odmienne zdanie odnośnie wymiany bezpiecznika. Podobnie, uczniowie Buddy mogli się różnić zdaniem odnośnie nauk teoretycznych, ale trudno sobie wyobrazić, by mieli odmienne zdanie odnośnie nauk praktycznych – pod warunkiem oczywiście, że naprawdę je praktykowali. Zatem Dharma zawarta jest przede wszystkim w praktykach duchowych, w tym, co robimy.

A propos tego ostatniego epizodu, pojawia się jeszcze jedna interesująca kwestia. Odpowiedź Buddy nie zadowoliła Anandy, który zauważył: „Nawet jeśli wszyscy będą zgodni co do nauk, to nadal mogą się sprzeczać o reguły dotyczące [właściwego] utrzymania [przez świeckich buddystów] albo reguły zakonne.”[45] Odpowiedź Buddy na to pytanie jest niezwykle ważna: „Spór o właściwe utrzymanie lub o reguły zakonne byłby błahostką. Katastrofalne byłyby tylko spory o ścieżkę, czyli spory o sposób praktykowania.”

1.3.2. Powstanie wizji

Wielka buddyjska nauka o ścieżce wizji i ścieżce transformacji ma umożliwić nam podniesienie całego naszego życia do poziomu jego szczytowych momentów.

Zgodnie z tradycją indyjskiego buddyzmu Szlachetna Ośmioraka Ścieżka w sposób naturalny rozpada się na dwa działy: ścieżkę wizji (sanskr. *darśana-marga*) i ścieżkę transformacji lub przemiany

(*bhawana-marga*). W skład Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki wchodzą zatem dwie mniejsze ‘ścieżki’, w znaczeniu dwóch kolejnych etapów: 1) ścieżka wizji, która odpowiada tylko pierwszej *andze*[46], tj. Doskonałej Wizji, oraz 2) ścieżka transformacji, która odpowiada siedmiu pozostałym *angom*: Doskonałym Emocjom, Doskonałej Mowie, Doskonałemu Sposobowi Utrzymywania Się, Doskonałemu Wysiłkowi, Doskonałej Świadomości i Doskonałej Medytacji. Znaczenie tego podziału zasadza się w tym, że Doskonała Wizja jest wstępną fazą duchowego wglądu i doświadczenia, natomiast pozostałe aspekty Ośmiorakiej Ścieżki reprezentują transformację całego życia i umysłu, na wszystkich poziomach i we wszystkich aspektach, w zgodzie z tym wstępnym wglądem i doświadczeniem. Na ścieżce transformacji dokonuje się całkowita i dogłębna przemiana naszego życia emocjonalnego, mowy, komunikacji z innymi itd. Kolejność nie jest tu aż tak ważna, bo można poddać transformacji sposób utrzymywania się (który jest piątym ‘stopniem’ ścieżki), zanim przetransformujemy swoją mowę (trzeci ‘stopień’); chodzi głównie o to, że w końcu transformacja objąć musi całe nasze życie i cały nasz umysł – na wszystkich poziomach, zarówno świadomych, jak i nieświadomych.

To wstępne duchowe doświadczenie – ta doskonała wizja czy ścieżka wizji – powstaje w różny sposób u różnych ludzi. Nie ma jednego wzorca. Wielkie zróżnicowanie istniejące wśród ludzi manifestuje się także w życiu duchowym generalnie jako całości, jak również w sposobie, w jaki ludzie na tę ścieżkę wchodzą. U niektórych ludzi ścieżka wizji pojawia się w rezultacie osobistej tragedii, poniesionej straty lub żałoby. Zaburzają one całe ich dotychczasowe życie; przypomina to potężne trzęsienie ziemi, podczas którego wszystko, o co ludzie się troszczyli, i co cenili, legło w gruzach. Zaczynają wówczas patrzeć głębiej, zastanawiają się nad celem życia, pytają o sens.

U innych doskonała wizja powstaje poprzez spontaniczne mistyczne doświadczenie. (Nie lubię słowa ‘mistyczny’, mogącego przywoływać skojarzenia z tworzeniem aury tajemniczości, ale nie mamy lepszego.) Wiele takich mistycznych doświadczeń opisanych

jest w książce Bucke'go pt. *Cosmic Consciousness* – opublikowanej w 1901 roku, lecz wciąż wartej przeczytania. Zdumiewające, jak wielu ludzi doświadczyło niezwykłych chwil ekstazy, wglądu lub wszechogarniającej miłości, która spłynęła na nich bez uprzedzenia, owładnęła nimi i przeniosła w nowy wymiar, całkowicie zmieniając ich światopogląd. Pod nagłówkiem „Mistyczne doświadczenia" możemy zamieścić również doświadczenia wywołane przez obcowanie z przyrodą, gdy np. do głębi porusza nas cudowny zachód słońca, lub kiedy na łonie natury spływa na nas wielki spokój i cisza.

Czasami ścieżka wizji powstaje w trakcie kontemplowania pięknego obrazu lub słuchania muzyki. W takich chwilach zostajemy uniesieni w nowy wymiar egzystencji. Czasami ścieżka wizji bywa rezultatem długich, głębokich rozważań. Niektórzy ludzie dążą do uchwycenia prawdy przy pomocy intelektu. Starają się rozumem i logiką zgłębić tajemnicę istnienia. To droga myśliciela, filozofa, mędrca. I niektórym faktycznie udaje się myślą dotrzeć do rzeczywistości, wejść na ścieżkę wizji.

U innych pojawia się ona w zupełnie odmienny sposób – jako rezultat praktyki medytacyjnej. Kiedy systematycznie wyciszamy umysł do momentu, kiedy nie ma w nim już myśli i utrzymuje się sama tylko czysta świadomość: w tych warunkach również może powstać doskonała wizja.

Czasami na ścieżkę wizji wchodzą ludzie zaangażowani w altruistyczną działalność, taką jak opieka nad chorym czy starym człowiekiem. Tych, którzy poświęcają siebie i swoje osobiste interesy, rzucając się całkowicie bezinteresownie w pracę lub działanie, doskonała wizja może zastać nawet pośród codziennych zajęć.

I wreszcie, ścieżka wizji może (przynajmniej czasami) być skutkiem całego życiowego doświadczenia człowieka, szczególnie na starość, gdy – należy mieć nadzieję – staje się on bardziej dojrzały. Kiedy różne życiowe wątki zaczynają się łączyć, nadając biegowi życia wyraźniejszy sens, odzwierciedlając jakąś iskierkę znaczenia, wtedy z głębi zwykłej ludzkiej dojrzałości może się wyłonić Doskonała Wizja. Nie sugeruję bynajmniej, że mądrość przychodzi automatycznie z wiekiem! Gdyby tak było, nie musielibyśmy zadawać sobie trudu zdobywania jej za młodu. Ale z pewnością w przypadku ludzi, którzy z

wiekiem odrobinę złagodnieli, zmiękli, i patrzą z perspektywy lat na swoje dobrze przeżyte życie, istnieje czasem możliwość, że pojawi się ścieżka wizji.

A zatem, ścieżka wizji pojawia się u różnych ludzi na różne sposoby. U niektórych objawia się nawet we śnie. Niezależnie od tego, jak powstaje, powinniśmy bardzo uważać, żeby jej nie stracić i nie zapomnieć. Dochodzi do tego bardzo łatwo, ponieważ, jak mówi poeta: „Życie nas przerasta”[47]. Możemy mieć doświadczenia tak cudowne, że zdawałoby się, nigdy ich nie zapomnimy. Ale już po niedługim czasie, po kilku dniach lub tygodniach, tracimy je – tak, jakby ich nigdy nie było. Dlatego powinniśmy tego typu doświadczenia nieustannie pielęgnować, rozwijać, rozmyślać nad nimi. Powinniśmy wreszcie pozwolić im wpływać na całe nasze życie i dogłębnie nas przemieniać.

Podsumowując, wielka buddyjska nauka o ścieżce wizji i ścieżce transformacji ma umożliwić nam podniesienie całego naszego życia do poziomu jego szczytowych momentów. Właśnie to znaczy rozwijać się duchowo. Właśnie to znaczy podążać Szlachetną Ośmioraką Ścieżką. Znaczy to, takim czy innym sposobem, najpierw doświadczyć Doskonałej Wizji, a potem przemienić całe nasze istnienie w zgodzie z nią.

1.3.3. Związek między filozofią i praktyką

Buddyzm nie jest systemem abstrakcyjnej myśli i nie próbuje zaspokoić zwykłej intelektualnej ciekawości, dając racjonalnie spójny opis wszechświata.

Ponad sto pięćdziesiąt lat temu, Schopenhauer, który znajdował się pod znacznie silniejszym wpływem ducha starożytnej filozofii indyjskiej niż jakikolwiek inny zachodni myśliciel, ośmielił się wygłosić zdumiewającą przepowiednię. Stwierdził, że renesans, który nastąpi dzięki odkryciu w XIX wieku skarbów literatury orientalnej, przyćmi ten zapoczątkowany w XV i XVI wieku poprzez ponowne odkrycie klasycznych dzieł Grecji i Rzymu. Ta śmiała przepowiednia z XIX w. właśnie się spełnia lub przynajmniej zaczyna się spełniać. Zwykłe polityczne i handlowe kontakty między narodami Wschodu i

Zachodu nabrały głębszego charakteru wymiany kulturowej i braterstwa między religiami. W każdym zachodnim kraju można znaleźć ludzi – nielicznych, co prawda, ale wywierających coraz większy wpływ – przekonanych o tym, że jak uprzednio tak i obecnie światło przychodzi ze Wschodu: *Ex Oriente lux*.

Owo światło przeszywające spektrum ludzkiego rozumienia, rozbite jest na wiele promieni. Pośród nich jeden świeci szczególnie świetnym blaskiem. Zachód, którego oczom ukazało się to wcześniej nieznane olśniewające zjawisko, całkowicie zdumiony pojawieniem się w zasięgu jego świadomości całego nowego świata wartości, nadał mu nazwę 'buddyzm'. Jego splendor często osłabia jednak mętność medium, poprzez które przyszło mu być przekazywanym. Nawet pomimo tego, że londyńskie Towarzystwo Tekstów Palijskich, inne gremia oraz pracujący niezależnie na polu studiów buddyjskich znakomici uczeni opublikowali wspólnie niewielką biblioteczkę buddyjskich tekstów w językach palijskim, sanskrycie, chińskim i tybetańskim, wraz z ich tłumaczeniami, autorzy artykułów i kompilatorzy popularnych podręczników o buddyzmie, ignorując tę masę autentycznego materiału, powtarzają co rusz utarte, błędne poglądy o Nirwanie i innych zagadnieniach buddyjskiej doktryny.

Takie nieporozumienia (o ile nie wynikają z niedającego się wykorzenić religijnego uprzedzenia, np. ze strony pewnych chrześcijańskich pisarzy zajmujących się niechrześcijańskimi religiami), należy przypisać błędnemu zrozumieniu samej natury buddyzmu. To fałszywe zrozumienie zakorzeniło się mocno w historii myśli zachodniej. W największym skrócie, sprowadza się ono do traktowania buddyzmu jako systemu filozoficznego we współczesnym akademickim sensie.

Dla starożytnych Greków i Rzymian filozofia nie polegała jedynie na wyrażaniu opinii, lecz budziła w nich pasję; oznaczała nie tylko wznioślejsze myślenie, ale i szlachetniejsze życie. Po filozofie spodziewano się, że zapuści włosy i brodę, będzie nosił pojedynczą długą, siermiężną szatę, spał na gołej ziemi i pościł. Wraz z wtargnięciem chrześcijaństwa w grecko-rzymski świat, stare klasyczne ideały umiaru, równowagi i harmonii zostały zniszczone. Mądrość zastąpiono wiarą, natomiast nieszkodliwe i użyteczne

filozoficzne życie – życiem agresywnych dobrych uczynków (do których zaliczało się nawracanie pogan – w razie potrzeby siłą, oraz palenie heretyków). Między wiarą a uczynkami wprawdzie starano się zachować swego rodzaju harmonię, lecz ponieważ obejmowały one tylko niewielką część skali ludzkich możliwości, ta harmonia nie była na tyle bogata czy pełna, aby mogła utrzymać się na stałe. Nie minęło więc wiele wieków, jak ostry ton wiary najpierw wybił się ponad inne, a następnie zagłuszył je wszystkie.

Współczesna postawa naukowa rozwinęła się po części jako protest przeciwko niedającym się zweryfikować dogmatom średniowiecznego chrześcijaństwa, a wszelki postęp w naukowej wiedzy dokonywał się pomimo zdecydowanego kościelnego sprzeciwu; scholastyk, tak samo jak naukowiec, zdawał sobie sprawę, że zwycięstwo nauki oznacza przegraną wiary. Porzuceniu chrześcijańskiej doktryny towarzyszyło milczące odrzucenie chrześcijańskiego sposobu życia, i choć pojedynczy myśliciele nadal dostosowywali się do chrześcijańskich norm etycznych, a nawet, w niektórych przypadkach, utrzymywali, że uznają chrześcijańskie objawienie, zachodnia myśl coraz bardziej poddawała się wpływom nauki i coraz bardziej uwalniała od religijnych uprzedzeń. Wprowadzenie psychologicznych i epistemologicznych zainteresowań jeszcze bardziej wzmocniło teoretyczne i spekulatywne tendencje w myśli współczesnej, i zanim Schopenhauer zakwestionował akademicko-profesorską koncepcję filozofii, mimo sztucznych prób pojednania, dokonał się już całkowity rozdział między religią i filozofią.

Współczesna zachodnia kultura nadal charakteryzuje się podziałem między konkretnym życiem a abstrakcyjnym myśleniem. Filozofii naucza się na uniwersytetach jako czysto teoretycznego przedmiotu; nie wymaga się od jej adherentów przyjęcia określonego stylu życia, i generalnie nie ma ona żadnego związku ze sprawami praktycznymi. Filozoficzne życie (tak jak rozumieli je Grecy i Rzymianie nawet w fazie największej degeneracji), czyli pełne pasji dążenie do piękna, prawdy i dobra, połączone z wysiłkami, mającymi na celu odzwierciedlenie tych ideałów w życiu – zostało zastąpione przez pozbawione emocji i jałowe studiowanie historii filozoficznych opinii.

Kiedy gwiazda buddyzmu po raz pierwszy wzniosła się ponad te lodowate akademickie horyzonty, poleganie na rozumie zamiast na wierze, wolność od łatwowierności i przesądu, całkiem naturalnie sprawiły, iż buddyzm uznany został za system etyczno-filozoficzny, a nie za religię w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa. Z powodu niepoprawnie abstrakcyjnych tendencji zachodniej myśli, coraz bardziej ignorowano bliski związek między praktycznymi i teoretycznymi aspektami buddyzmu, a takie kwestie, jak natura Nirwany, dyskutowano wyłącznie teoretycznie, odwołując się do intelektualnych spekulacji. Zapomniano przy tym, że buddyzm jest ponad wszystko sposobem życia.

Większość problemów i nieporozumień powstałych na tle rozumienia buddyzmu, wywodzi się z rozważania jego najgłębszych nauk w całkowitym oderwaniu od pragmatycznych konsekwencji w rzeczywistym buddyjskim sposobie życia. Dlatego należy podkreślić, że buddyzm nie jest systemem abstrakcyjnej myśli i nie próbuje zaspokoić zwykłej intelektualnej ciekawości, dając racjonalnie spójny opis wszechświata. Buddyzm jest sposobem życia, który prowadzi do doświadczenia duchowego – do wielu takich doświadczeń. Te doświadczenia łączą się w serię, której kulminacją jest doświadczenie najwyższe ze wszystkich – Nirwana.

1.3.4. Esencja Dharmy

Budda porównuje stan umysłu kogoś, kto osiągnął Oświecenie, do stanu umysłu człowieka, który cało wyszedł z niebezpiecznej dżungli, uwolnił się od długu lub został wypuszczony z więzienia.

Wielu ludzi studiujących buddyzm oszołomionych jest z początku bezmiarem tej dziedziny i zdumionych ogromem materiału do zgłębienia. To naturalne. Podobnie jak chrześcijaństwo i islam, buddyzm jest nie tylko nauką, ale również kulturą, cywilizacją, ruchem historycznym, porządkiem społecznym, w istocie odrębnym światem. Obejmuje systemy filozoficzne, metody medytacji, rytuały, maniery i zwyczaje, sposoby ubierania się, języki, literaturę duchową, pagody, świątynie, klasztory, kaligrafię, poezję, malarstwo, sztuki teatralne,

opowieści, gry, kompozycje kwiatowe, ceramikę i setki innych obszarów. Wszystko to przynależy do buddyzmu i przynależność tę często widać już na pierwszy rzut oka. Czy to kamienny Budda siedzący ze skrzyżowanymi nogami w dżunglach Anuradhupury, tybetański taniec rytualny, czarka herbaty pita w gronie przyjaciół w Japonii, czy sposób, w jaki bhikszu[48] odpowiada na pytanie w Londynie, wszystko to nosi tę samą niewidoczną, tajemniczą pieczęć. Czasem znaczy ona płynące między niebem i ziemią obłoki, świeci pośród kolorów tęczy, szemrze po kamykach górskiego strumienia. „Patrzysz na to, ale nie możesz zobaczyć; słuchasz tego, ale nie możesz usłyszeć."[49] Jednak prędzej czy później uczeń próbuje dotrzeć do sedna. Zastanawia się, czym jest ten element, nadający jedność wszystkim tym manifestacjom [buddyzmu], tak iż niezależnie od tego, jak odległe są w przestrzeni i czasie, i niezależnie od środków, przy pomocy których się wyrażają, harmonizują one doskonale jedna z drugą, tworząc nie, jak można by się spodziewać, dysonans, lecz „konsonans słodkich dźwięków". Ostatecznie pytanie nabiera kształtu w umyśle i uczeń pyta wreszcie: „Co stanowi esencję Dharmy?"

Najwłaściwszą odpowiedzią byłoby „ogłuszające milczenie", jakim Wimalakirti, w sutrze mahajany noszącej jego imię, skwitował pytanie bodhisattwy Mandziuśri o naturę rzeczywistości. Czy da się opisać choćby kolor róży? Ale adeptom buddyzmu ta (pozornie) zaprzeczająca procedura niewiele by dała. Trzeba więc pójść na ustępstwa [i udzielić odpowiedzi]. Buddyzm jest zasadniczo doświadczeniem. Doświadczeniem czego? Nim odpowiemy na to drugie pytanie, spróbujmy wyjaśnić dlaczego, ze wszystkich słów w słowniku, 'doświadczenie' jest pierwszym terminem, do którego się uciekamy, kiedy zmuszeni jesteśmy porzucić „ogłuszające milczenie". W odróżnieniu od myśli, doświadczenie jest bezpośrednie, jest znajomością poprzez poznanie, dlatego charakteryzuje je poczucie całkowitej pewności. Kiedy widzimy słońce na czystym niebie, nie wątpimy, że jest jasno; jeśli cierń wbił się nam pod paznokieć, nie zastanawiamy się, czy nas boli. Mówiąc, że buddyzm zasadniczo jest doświadczeniem, nie sugeruję, że przedmiot tego doświadczenia w jakikolwiek sposób przypomina przedmioty doświadczane zmysłami,

ani nawet, że w ogóle jest jakiś przedmiot. Zwracam jedynie uwagę na jego wyjątkową niekonceptualną bezpośredniość. Relacja między doświadczeniem zmysłowym a tego rodzaju doświadczeniem, jakim się teraz zajmujemy, jest wyłącznie analogiczna. Z tego powodu musimy pójść o krok dalej i dopełnić naszą definicję mówiąc, że esencją Dharmy, buddyzmu jest **duchowe**, czy **transcendentalne** doświadczenie. Właśnie to w tradycyjnej terminologii zwane jest doświadczeniem Oświecenia.

Poza tym, że powstało teraz wrażenie, iż przedmiot zniknął nam z oczu w chmurach, samo dodanie powyższych przymiotników nie posunęło nas do przodu. Przymiotniki też trzeba zdefiniować. Ale ponieważ wymagałoby to użycia terminów jeszcze bardziej abstrakcyjnych, jeszcze odleglejszych od konkretnego doświadczenia, taka definicja uruchomiłaby proces konceptualizacji, w rezultacie którego powstałoby niebezpieczeństwo, że obraz doświadczenia Oświecenia w naszych umysłach uległby całkowitemu zniekształceniu – podobnie jak odbicie księżyca w stawie, którego powierzchnię wiatr pokawałkował w fale. Z tego względu lepiej potraktować koncepcje jak symbole, których wartość leży nie tyle w ich dosłownym znaczeniu, co w ich sugestywności. Należy używać ich nie w duchu logiki, lecz poezji; nie przesuwajmy ich z zawziętym wyrachowaniem, jak pionki na szachownicy, lecz podrzucajmy lekko i figlarnie, jak wielobarwne piłeczki żonglera. Podchodząc do naszego tematu w tym duchu, możemy doświadczenie Oświecenia zdefiniować jako ‘widzenie rzeczy takimi, jakimi są’ (*jatha-bhuta-dźniana-darśana*). Taka jest tradycyjna definicja. Użycie słowa ‘widzenie’ (*darśana*), które przede wszystkim oznacza formę percepcji zmysłowej, podkreśla nie tylko bezpośredniość i natychmiastowość doświadczenia, ale również jego noetyczny[50] charakter. Doświadczenie Oświecenia nie jest ślepym odbieraniem bodźców, lecz, jak powyższe słowo sugeruje, rozbłyskiem światła, iluminacją, w jasności której zjawiska i rzeczy stają się widoczne takie, jakimi są. Tego rodzaju stwierdzenia nie powinny błędnie nam sugerować, że istnieje jakaś rzeczywista różnica między podmiotem i przedmiotem doświadczenia, między światłem i rzeczami oświetlonymi (co uwalnia nas od konieczności odpowiedzenia na

drugie pytanie: „Doświadczeniem **czego** jest buddyzm?”). Gdyby nie fakt, że wszystkie słowa dowodzące egzystencji mają dla buddyzmu nieprzyjemny, substancjalistyczny posmak, może nawet lepiej byłoby nie mówić o Oświeceniu w kategoriach doświadczenia, ale nazywać je stanem istnienia. Na szczęście są inne sposoby pokonania tej trudności. Na przykład, według *Sutry Awatamsaka* świat doświadczenia Oświecenia składa się nie z przedmiotów oświetlonych z zewnątrz, ale wyłącznie z niezliczonych promieni światła – wszystkie te promienie przecinają się, nie stawiając innym, przecinającym je promieniom żadnego oporu. Ponieważ światło jest w nieustannym ruchu, to zdumiewające porównanie ma tę dodatkową zaletę, że nie pozwala uznać Oświecenia za określony stan, w którym można by się niejako wygodnie umościć na stałe, a zamiast tego pokazuje, że jest przechodzeniem od doskonałości do większej doskonałości w procesie, który nie ma ostatecznego kresu, a jedynie którego kierunek ruchu pozostaje stały.

Jeśli duchowe lub transcendentalne doświadczenie jest stanem widzenia rzeczy takimi, jakie są, jego przeciwieństwo, doświadczenie doczesne czy światowe, w którym uczestniczą wszystkie nieoświecone istoty, musi być widzeniem rzeczy takimi, jakie nie są. Ślepota ta ma dwojaką przyczynę. Ludzie są stworzeniami kierującymi się pragnieniami, w związku z tym interesuje ich tylko to, co może jakoś posłużyć ich celom. Nie interesuje nas prawda, ale użyteczność. Dla nas rzeczy, zjawiska i ludzie nie istnieją dla siebie samych, lecz tylko jako rzeczywisty lub potencjalny środek do osiągnięcia własnego zadowolenia. To jest ‘**zasłona namiętności**’ (*kleśa-warana*). Zwykle nie chcemy przyznać nawet przed sobą, że nasze nastawienie do życia często nie jest lepsze od nastawienia świni ryjącej ziemię w poszukiwaniu żołędzi. Z tego też względu racjonalizujemy swoje motywacje. Zamiast przyznać, że kogoś nienawidzimy, mówimy, że jest podły i zasługuje na karę. Zamiast przyznać, że lubimy jeść mięso, utrzymujemy, że owce i krowy zostały stworzone dla naszego pożytku. Ponieważ nie chcemy umrzeć, wymyślamy dogmat o nieśmiertelności indywidualnej duszy. Pragniemy pomocy i ochrony, więc zaczynamy wierzyć w osobowego Boga. Według Buddy, wszystkie filozofie i znaczna część nauk religijnych to racjonalizacje pragnień. To jest

‘**zasłona (błędnych) założeń**’ (*dźneja-warana*). Po osiągnięciu Oświecenia zrywamy obie te zasłony. Z tego powodu doświadczeniu Oświecenia towarzyszy euforyczne uczucie wyzwolenia. Budda porównuje stan umysłu kogoś, kto osiągnął Oświecenie, do stanu umysłu człowieka, który cało wyszedł z niebezpiecznej dżungli, uwolnił się od długu lub został wypuszczony z więzienia. To tak jakbyśmy w końcu zrzucili z barków nieznośne brzemię. Uczucie uwolnienia od bólu, cierpienia, sprzecznych emocji oraz jałowości i stagnacji umysłu jest tak intensywne, że wiele starszych tekstów kanonicznych mówi o doświadczeniu Oświecenia wyłącznie w kategoriach wolności lub wyzwolenia (*wimukti*). Jeden z tych tekstów przytacza słowa Buddy, który mówi, że tak samo jak wielki ocean ma jeden smak, smak soli, tak też jego nauka ma jeden smak, smak wyzwolenia.[51] Poza aspektem psychologicznym, wimukti posiada także aspekt intelektualny i egzystencjalny. Po pierwsze, jest wolnością od wszelkich teorii i spekulacji na temat rzeczywistości; po drugie, wolnością od istnienia w jakiejkolwiek uwarunkowanej formie, łącznie z wolnością od ‘ponownego stawania się’ (odradzania się) jako rezultatu karmy. Wolność, którą osiągamy w chwili Oświecenia, nie jest ograniczona ani częściowa, lecz absolutna i nieuwarunkowana.

To ostatnie stwierdzenie wprowadza aspekt doświadczenia Oświecenia, który nie zawsze jest właściwie rozumiany. Wolność, żeby była naprawdę nieuwarunkowana, musi przekraczać samo rozróżnienie między uwarunkowanym i Nieuwarunkowanym, *samsarą* i *Nirwaną*, niewolą i wyzwoleniem – wszystkie one są w istocie tworami mentalnymi i, jako takie – częścią ‘zasłony założeń’. W ostatecznym sensie nie może zatem istnieć problem ucieczki z uwarunkowanego do Nieuwarunkowanego, tak jakby one były odrębnymi bytami. Mówiąc paradoksalnie, żeby być naprawdę wolnym, trzeba uciec nie tylko z niewoli, ale z wyzwolenia, nie tylko z samsary w Nirwanę, ale z Nirwany z powrotem w samsarę. To właśnie ta ‘ucieczka’, czy zstąpienie, stanowi *mahakarunę*, czyli Wielkie Współczucie Buddy. Mahakaruna jest w istocie urzeczywistnieniem przez Buddę braku dwoistości, braku dualizmu uwarunkowanego i Nieuwarunkowanego (jeśli opisywać owo urzeczywistnienie z punktu

widzenia uwarunkowanego). Doświadczenie Oświecenia jest zatem nie tylko doświadczeniem iluminacji i wolności, ale również nieskończonej i niewyczerpanej miłości – miłości odczuwanej ku wszystkim czującym istotom i przejawiającej się jako nieustanna aktywność, dążąca do ich doczesnego i duchowego szczęścia.

1.3.5. Ścieżka jako symbol

Nie podążamy buddyjską ścieżką jak poganiana batem owca, która zezuje na pobocze, gdyż marzy jej się poskubać jakiś soczysty przydrożny krzaczek.

W buddyzmie uważa się, że trudne położenie, w którym się znaleźliśmy, wynika z naszej niewiedzy. Niewiedzę (skr. *awidja*) tradycyjnie porównuje się do upicia się, natomiast czyny (*samskary*), które z niej powstają – do czynów popełnionych po pijanemu. Taka ocena ludzkiej kondycji może się komuś wydać skrajna, ale pozostaje jedynie nagim faktem. Nie zdajemy sobie sprawy, jak wielką szkodę wyrządzamy z prostej niewiedzy. Zaczynamy coś, coś mówimy, wiążemy się z ludźmi, i tym samym nieuchronnie tworzymy problemy. Niekiedy tylko dociera do nas, że nasze życie w mniejszym lub większym stopniu składa się ze stworzonych w ten sposób problemów, jednak większość czasu nawet nie uważamy ich za problemy – a to jest problem sam w sobie.

Oczywiście, nie chodzi o to, żeby się uchronić od niebezpieczeństwa, powstrzymując się od działania, dopóki nie będziemy Oświeceni; żeby żyć, musimy działać, a tym samym i popełniać błędy. Jeśli jednak dotrze do nas, co robimy, możemy zerwać z reaktywnymi wzorami zachowań sprawiającymi, że ustawicznie powtarzamy te same problemy. A żeby zerwać z tymi wzorami reagowania, które przynoszą nam tak wiele cierpienia, musimy stworzyć odmienne wzorce myślenia, odczuwania i zachowania.

Jeśli uświadamiasz sobie swoje położenie, jeśli wiesz, na czym stoisz, to jesteś w stanie zobaczyć stojące przed tobą wybory, a to daje ci pewien stopień wolności. Nie jest to całkowita wolność – nie możesz wybrać punktu, z którego zaczynasz – ale możesz zadecydować, co

dalej w danej sytuacji robić. To, **gdzie** jesteś, jest mniej ważne od tego, **czy wiesz**, gdzie jesteś. Zrozumienie siebie i zrozumienie możliwości przekroczenia obecnego stanu daje wolność.

Wolność ta jest jednak obosieczna. Umysł nie jest rzeczą; nie jest, jak dr Guenther ujął to we wprowadzeniu do swojego tłumaczenia *Mind in Buddhist Psychology*, „statycznym bytem ani wyłącznie stanem lub funkcją świadomości”[52]. Umysł jest wyłącznie swoimi działaniami. A zatem ciągle się zmienia, jest w ciągłym ruchu. I może poruszać się albo kreatywnie, albo reaktywnie. W każdej chwili umysł staje przed wyborem: może wciąż powtarzać stare wzory, albo zmienić wzór i stworzyć lepsze warunki do rozwoju duchowego. W każdej chwili możemy pójść do przodu, ale możemy też kręcić się w kółko, czyli de facto nie poruszać się w ogóle. Możemy rozwijać świadomość ścieżki duchowej, poszukiwać rozwiązań; i możemy również osunąć się z powrotem w nieświadomość i przestać stawiać pytania. Co więcej, stanów umysłu nie da się porozdzielać. Kiedy rozwijamy uważność, radość i miłość, nie można schować do szuflady bolesnych i szkodliwych stanów umysłu. W danym momencie albo pobudzamy pozytywne stany umysłu, albo wzmacniamy negatywne.

Jeśli staramy się rozwijać w pozytywnym kierunku, nasze życie nabiera głębszego znaczenia, ponieważ bierzemy za nie odpowiedzialność. Zdajemy sobie sprawę z konieczności życia w określony sposób. Na tym właśnie polega podążanie buddyjską ścieżką. Buddyzm przedstawiany jest w uproszczeniu jako ścieżka albo droga. Ścieżka symbolizuje fakt, że możemy się zmieniać, rozwijać. Jeśli wiemy, jacy jesteśmy teraz i jacy mamy szansę się stać, możemy podjąć kroki, aby dokonać tej zmiany. Mamy zdolność i możliwość uświadomienia sobie i realizowania tego, co dla nas najlepsze.

Jak to ujmuje palijski idiom: **rozwijamy swoją ścieżkę**[53]. Nie jest ona czymś na zewnątrz, rzeczą obiektywną i oddzielną od nas. **Sami jesteśmy ścieżką**. Jeśli myślimy o niej jako o czymś zewnętrznym, jak droga czy trakt, możemy nabrać nieprzydatnego wyobrażenia o rodzaju duchowej dyscypliny wymaganym do podążania duchową ścieżką. Nie podążamy buddyjską ścieżką jak poganiana batem owca,

która zezuje na pobocze, gdyż marzy jej się poskubać jakiś soczysty przydrożny krzaczek.

Istnieje oczywiście obiektywne kryterium rozwoju, które należy zrozumieć i działać w zgodzie z nim, ale sama ścieżka nie jest tam na zewnątrz; jest wewnątrz nas, wewnątrz ciebie. Nie chodzi o to, żeby zmuszać się do podążania określoną drogą lub iść w określonym kierunku. Ścieżka po prostu reprezentuje indywidualne rozwiązanie, dopasowane do twojej szczególnej sytuacji. Jeśli znasz i rozumiesz siebie takim, jakim jesteś teraz, daje ci to możliwość rozwijania się we własny sposób. Ścieżka jest tobą, w trakcie organizowania stanów umysłu w taki sposób, żeby wzrost i rozwój przebiegały w pozytywnym kierunku.

1.3.6. Duchowy wzrost: rozwojowy czy immanentny?

Wbrew zwyczajowym metaforycznym opisom, Oświecenia nie osiąga się podążając ścieżką. Co jednak nie oznacza, że nie powinniśmy ową ścieżką podążać.

Aż nazbyt łatwo myśleć o ścieżce bodhisattwy w bardzo dosłowny sposób, jakby prowadziła do stanu buddy niczym ścieżka ogrodowa prowadzi pod drzwi domu. Uważamy, że podążanie ścieżką oznacza stąpanie nią krok po kroku aż do dnia, kiedy to docieramy do wrót Nirwany, cudownie lśniących i złotych. Rozwierają się i oto przez nie wchodzimy! Naturalne jest w ten sposób myśleć, ale w rzeczywistości wcale to tak nie wygląda. Gdy dochodzimy do końca ścieżki bodhisattwy, nie znajdujemy tam oczekującej nas bramy, drzwi, czy jakiegoś niebiańskiego dworu. Nie znajdujemy nic. Nic tam nie ma. Ścieżka po prostu się kończy – a my stoimy na jej końcu.

W zasadzie znajdujemy się – używając innej metafory, której również nie należy traktować dosłownie – na skraju przepaści. Ścieżka prowadziła nas ładnie, krok po kroku, etap po etapie, mila po mili. Liczyliśmy te wszystkie kamienie milowe i spodziewaliśmy się dotrzeć komfortowo do bramy wielkiego domu. Ale nie – okazuje się, że ścieżka kończy się na skraju przepaści. Oto jesteśmy, stoimy na

krawędzi, a urwisko zdaje się ciągnąć w dół nie kilka stóp, lecz całe mile. Domyślamy się, że jest bez dna, nieskończone. I co teraz?

Wyznawcy zen ujmują to jeszcze inaczej. Mówią, że życie duchowe jest jak wspinaczka na wysoki i śliski maszt.[54] Kiedy dokonawszy wielkiego wysiłku, docieramy na jego szczyt, okazuje się, że nie ma dokąd pójść. Oczywiście, nie możemy piąć się dalej w górę – i nie możemy też zejść, bo na dole czeka mistrz zen z wielkim drągiem. Nie ma też wygodnej platformy na szczycie masztu, gdzie moglibyśmy usiąść niczym święty Szymon Słupnik[55]. Nie ma tam nic, poza pustą przestrzenią. I jest za wysoko, żeby skoczyć. Nie możemy pójść wyżej, nie możemy zejść na dół, nie możemy zostać i nie możemy zeskoczyć. Co zrobić? Cóż, nie da się powiedzieć.

To trudne położenie wynika z faktu, że między 'ścieżką' i 'celem' nie ma ciągłości. Wbrew zwyczajowym metaforycznym opisom, Oświecenia nie osiąga się podążając ścieżką. Co jednak nie oznacza, że nie powinniśmy ową ścieżką podążać. Paradoksalnie, można podążać ścieżką, wiedząc, że nigdzie nie prowadzi.

Nawet 'właściwa' ścieżka nie zaprowadzi nas do Oświecenia. Ścieżka, można powiedzieć, istnieje w wymiarze czasu, a cel istnieje w wymiarze wieczności. Nigdy nie osiągniemy wieczności poruszając się w czasie. Oznacza to, że nie osiągniemy wieczności w nieskończoność wydłużając czas, tak jak nie osiągniemy dwuwymiarowej figury, w nieskończoność wydłużając jednowymiarową linię. Wieczność i czas, cel i droga są z definicji nieciągłe, odseparowane. Bodhisattwa reprezentuje wymiar czasu, ponieważ podąża swoją ścieżką w czasie. Jest to coś, co się dzieje – ma przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – i nie wykracza poza czas. Ale Budda reprezentuje wymiar wieczności. Budda stanowi cel, a cel ten osiąga się poza czasem. Dochodzimy do końca drogi w czasie, ale nie należy myśleć, że osiągamy cel w czasie: cel osiągamy poza czasem, lub inaczej mówiąc, cel jest wiecznie osiągany.

Istnieją dwa sposoby patrzenia na rozwój duchowy. Możemy go postrzegać w kategoriach przechodzenia z etapu do etapu, ale również w kategoriach pogłębiania własnego doświadczania tego, co już jest. Potrzebujemy obu tych perspektyw. Jeśli jednostronnie postrzegamy

życie duchowe jako przechodzenie z etapu do etapu ryzykujemy, że zbytnio nastawimy się na osiąganie celów. Ale gdy myślimy tylko w kategoriach pogłębiania własnego obecnego doświadczenia, rozwijania się z głębi własnego wnętrza, możemy popaść w bierność. Najlepiej działać w obu tych trybach jednocześnie, lub stosować je na przemian w różnych okresach życia.

Powiedzieliśmy, że podążamy ścieżką, wiedząc, iż nigdzie nie prowadzi. Podążamy nią również bez gwarancji, że jest to ścieżka **właściwa**. Możemy jednak usunąć tę sprzeczność i niepewność równoważąc model ścieżki modelem rozwoju. Czasami ludzie przykładają nadmierną wagę do tego, czy na pewno mają właściwego nauczyciela, właściwą mantrę, właściwą książkę – czy aby na pewno robią właściwe rzeczy, które zaprowadzą ich prosto do Oświecenia. W pewnym sensie nie da się tego wiedzieć zawczasu. Jeśli ktoś powie nam: „Jesteś na złej drodze. Na pewno pójdziesz do piekła" – jakbyśmy zareagowali? Nie możemy udowodnić mu, że się myli. Nie 'wiemy' tego w sposób logiczny, możliwy do zademonstrowania. Ale, czy jest to rodzaj wiedzy odpowiedniej, mającej zastosowanie względem Oświecenia, albo względem ścieżki wiodącej ku Oświeceniu?

Jeśli możemy zdawać sobie sprawę, że jesteśmy na ścieżce do Oświecenia, to tylko dlatego, iż jest w nas już coś, choć dopiero w stadium embrionalnym, współbrzmiącego z tym, co w Buddzie jest w pełni rozwinięte. Bez owego współbrzmienia nigdy nie moglibyśmy kroczyć ścieżką ani osiągnąć Oświecenia. Zarówno człowiek nieoświecony jak i oświecony są ludźmi; zatem mamy coś wspólnego z Buddą, a Budda ma coś wspólnego z nami. Staramy się poszerzać tę część wspólną tak, żeby pomiędzy nami a Buddą była coraz mniejsza różnica. Gdy nie ma jej już wcale, jesteśmy Oświeceni.

Wszystko co można zrobić, to powiedzieć: „To jestem ja, a to jest Budda – lub przynajmniej mamy rzekome świadectwa istnienia tego rodzaju istoty. Kiedy rozważam te świadectwa, widzę, że mam pewne cechy wspólne z Buddą, i choć u niego były one na znacznie wyższym poziomie niż u mnie, pisma sugerują, że mogę je rozwijać. Przyjmę więc tymczasowo, że być może coś w tych naukach jest i sprawdzę, czy rzeczywiście mogę te cechy rozwinąć. Na przykład, ten tekst mówi, iż Budda był niezwykle życzliwy. Bywam życzliwy od czasu do czasu, ale

widzę, że mógłbym być o wiele życzliwszy. Czy potrafię rozwinąć większą życzliwość?”. Zatem staram się i odkrywam, że owszem, jest to możliwe. Wtedy stwierdzam: „No cóż, jeśli mogę rozwinąć życzliwości odrobinę, z pewnością mogę też rozwinąć ją o wiele bardziej”. I tak dalej.

Wszystko to sprowadza się do własnej praktyki. Nie ma sensu mówić, że wierzymy w Buddę – nawet gdybyśmy mogli udowodnić, iż Budda żył naprawdę – jeśli nie czynimy żadnych wysiłków by zasypać przepaść pomiędzy nim a nami. Jest to ciągłe doskonalenie, dzięki któremu stajemy się coraz szczęśliwsi i bardziej zintegrowani. I będzie w nas coś, co stwierdzi, że odczuwanie bardziej pozytywnych emocji i bycie bardziej uważnym oznacza kroczenie właściwą ścieżką. Kiedy czuję się zdrowy, nikt nie może mi powiedzieć: „Ach, nie, jesteś bardzo chory”. **Wiem**, że jestem zdrowy, nawet jeśli jest to stan krótkotrwały. Tak samo, kiedy jesteśmy uważni, pełni życzliwości i współczucia, nikt nie może nas przekonać, że jesteśmy na niewłaściwej ścieżce. W naturze świadomej istoty leży przekraczanie samej siebie. Dlatego gdy nieustannie przekraczamy samych siebie, wychodzimy poza swoje ograniczenia, wiemy, że jesteśmy na właściwej ścieżce, ponieważ współbrzmi ona z naszą najgłębszą naturą.

Czasami czujemy, jakbyśmy się rozwijali niczym kwiat; w innych okresach życie duchowe może raczej przypominać górską wspinaczkę. Oba te tryby odpowiadają naturze *bodhicitty* (bodhicitta to ‘wola Oświecenia’ lub ‘pragnienie Oświecenia’). Bodhicitta absolutna jest samym Oświeceniem, podczas gdy bodhicitta względna jest bodhicittą wiecznie w procesie osiągania Oświecenia. Obie razem są ostatecznym urzeczywistnieniem. Zatem w życiu duchowym staramy się cały czas osiągnąć to, co już mamy. Musimy zrobić jedno i drugie: uświadomić sobie, że już to mamy, i jednocześnie robić wszystko, by to osiągnąć. Jedno bez drugiego pozbawia nas równowagi.

Nasze sny mogą dać nam owo poczucie możliwości połączenia jednego i drugiego. Załóżmy na przykład, że budzimy się pamiętając sen o podróży po Indiach. Jednocześnie mamy świadomość, iż ten sen był naprawdę o malowaniu obrazu przedstawiającego kwiat. Jakoś musimy zaakceptować, że ten sam sen był o obu tych rzeczach na raz. Naszej przebudzonej świadomości wydaje się, iż są to dwie

alternatywy, ale we śnie doświadczyliśmy obu jednocześnie, w tajemniczy sposób, którego przebudzona świadomość nie może pojąć. Życie duchowe takie właśnie jest. Powinniśmy mieć poczucie, że cały czas przemy do przodu, przechodzimy z etapu do etapu, wspinamy się pod górę. A jednocześnie powinniśmy pozostawać w absolutnym bezruchu, po prostu coraz głębiej uświadamiając sobie, gdzie jesteśmy teraz.

1.3.7. Czym jest Nirwana?

Nie pytajmy: „Czym jest Nirwana”?, lecz raczej: „Dlaczego interesuję się Nirwaną? Dlaczego czytam tę książkę, zamiast innej, albo np. zamiast oglądać telewizję?”

Kiedy buddyści spotkają się z nie-buddystami najpewniej zapytani zostaną o to, czym jest Nirwana. Kiedy jako buddyjski mnich wędrowałem po Indiach, zauważyłem, że gdy tylko zająłem miejsce w pociągu, natychmiast ktoś podchodził do mnie (ponieważ w Indiach ludzie bez skrępowania wdają się ze sobą w rozmowę) i mówił: „Wyglądasz na buddyjskiego mnicha. Powiedz mi, proszę – czym jest Nirwana?”

To właściwe pytanie. Dotyczy samej istoty bycia buddystą. Buddyści angażują się w najróżniejsze działania, ale mają na względzie ten sam ogólny cel. Widzimy japońskich mnichów z ogolonymi głowami, w długich, czarnych szatach, siedzących w równych rzędach i medytujących godzinami w ciszy i spokoju klasztoru zen. Widzimy, jak zwykli Tybetańczycy wspinają się o poranku po stopniach świątyni, niosąc kwiaty, świeczki i wiązki kadzideł, jak klękają i składają ofiary, śpiewając wersy pochwalne dla Buddy, Dharmy i Sanghi, po czym wracają do swych codziennych spraw. Widzimy mnichów ze Sri Lanki, ślęczących nad manuskryptami, spisanymi na liściach palmowych, o stronach poszarzałych ze starości. Widzimy ludzi świeckich w krajach południowo-wschodniej Azji, wyznającej buddyzm therawady, dających jałmużnę mnichom, przychodzącym z czarnymi miskami żebraczymi w dłoniach. Widzimy zachodnich buddystów wspólnie pracujących w ‘firmie właściwego zarabiania’…

Kiedy widzimy tę całą olbrzymią panoramę buddyjskich aktywności, pojawia się pytanie: Dlaczego? Jaki jest powód tego wszystkiego? Jaka siła sprawcza, co za wielki impuls napędza całą tę aktywność? Co ci wszyscy ludzie robią? Co chcą osiągnąć przy pomocy medytacji, praktyk religijnych, studiów, dawania jałmużny, pracy itd.?

Gdyby zapytać o to któregoś z tych ludzi, prawdopodobnie otrzymalibyśmy tradycyjną odpowiedź: „Robimy to, żeby osiągnąć Nirwanę, wyzwolenie, Oświecenie". Czym zatem jest Nirwana? Jak należy ją rozumieć i objaśniać? Jak ją wpasować w ramy naszego pojmowania? Odruchowo poszukujemy analogii. Jeśli pochodzimy z rodziny chrześcijańskiej, spróbujemy sobie wyobrazić Nirwanę jako coś w rodzaju wiecznego życia w niebie po śmierci. Jeśli rozpatrujemy ją poza zwyczajowym kontekstem religijnym, możemy nawet uważać ją za stan zupełnego unicestwienia, wygaszenia.

To jednak błędne poglądy, nie mające żadnego uzasadnienia. Nirwanę można wyjaśnić bez trudu, ponieważ starożytne teksty kanoniczne bardzo jasno mówią, czym ona jest, a czym nie jest. Najlepiej byłoby pewnie zacząć od omówienia etymologii słowa *nirwana* – czy znaczy ono 'zgaśnięcie', czy 'uspokojenie'. Następnie przejść do wyjaśnienia, że, według tekstów palijskich, Nirwana polega na wygaszeniu wszelkiego pożądania, nienawiści i nieznajomości prawdziwej natury rzeczy.[56]

Zwyczajowo utrzymuje się, że Nirwana jest stanem niezrównanej błogości, z którą błogość tego świata nie może się równać.[57] Jeśli chcemy bardziej specjalistycznie potraktować temat, możemy opisać dwa rodzaje Nirwany: *kleśa nirwanę*, polegającą na wygaszeniu wszystkich namiętności i skalań; oraz *skandha nirwanę*, polegającą na wygaszeniu wszystkich procesów psychofizycznej egzystencji, które następuje po śmierci – jak ją nazywamy – kogoś, kto już za życia osiągnął *kleśa nirwanę*[58].

Możemy następnie przejść do odmiennych interpretacji Nirwany w różnych szkołach buddyzmu – therawadzie, madhjamace, jogaczarze, tantrze, zen itd. Na koniec zawsze trzeba podkreślić, że Nirwana nie jest ani wiecznym życiem w chrześcijańskim sensie, ani unicestwieniem czy wygaszeniem w materialistycznym sensie – że

tutaj, jak wszędzie, należy podążać środkową ścieżką między dwoma skrajnymi poglądami.

Tak tradycyjnie opisuje się Nirwanę. Przede wszystkim jednak Nirwanę konwencjonalnie definiuje się jako cel buddyzmu. I to ze względu na takie pojmowanie Nirwany jako **cel**, niektórzy mogą – moim zdaniem, niesłusznie – uznać moje podejście do Nirwany, opisane poniżej, za mocno odbiegające od tradycji.

Psychologia określania celu

Na świecie napotykamy najrozmaitsze ugrupowania ludzi – religijne, polityczne, kulturowe, charytatywne itd. – a każda grupa ma swój cel, czy to władzę, czy bogactwo czy jeszcze coś innego, co ma dać zadowolenie; ten cel może służyć dobru grupy lub dobru innych. Wydawać by się mogło, że buddyści, podobnie, mają swój własny cel, który nazywają Nirwaną. Przyjrzyjmy się więc idei osiągania lub realizowania celu, a następnie ustalmy, w jakim stopniu może ona być zastosowana do Nirwany.

Od razu powinno być jasne, gdzie ta procedura ma nas doprowadzić. Gdy używa się określeń nieprecyzyjnie, bez zastanowienia nad ich znaczeniem, stanowi to początek poważnych nieporozumień; szczególnie, gdy terminy i wyrażenia związane z codziennym doświadczeniem, jak ‘cel’, stosujemy do doświadczenia duchowego czy transcendentalnego, jak ‘Nirwana’. Jeśli nie są całkiem odpowiednie, to powinniśmy być tego świadomi, jeśli są zupełnie nieodpowiednie, wówczas powinniśmy przemyśleć całą kwestię od nowa.

Mając powyższe na uwadze, zbadajmy nieco dokładniej ideę ‘celu’. Cel to coś, do czego dążymy. Można wprowadzić rozróżnienie między dążeniem do tego, żeby być, i dążeniem do tego, żeby **mieć**. W rzeczywistości jednak oba sprowadzają się do tego samego: ‘posiadanie’ to rodzaj zastępczego ‘bycia’. Załóżmy, na przykład, że twoim celem jest bogactwo: możesz powiedzieć, że twoim celem jest posiadanie bogactwa, albo że twoim celem jest bycie bogatym, ale oczywiście posiadanie można sprowadzić do bycia, istnienia. A więc cel to coś, czym chcesz **być**.

Istnieje jeden podstawowy (chociaż oczywisty) warunek wstępny, aby móc określić cel: musi reprezentować on coś, czym nie jesteś. Nie chcesz mieć czegoś, co już masz; nie chcesz być kimś, kim już jesteś. Możesz tylko chcieć być kimś, kim nie jesteś – co, oczywiście, sugeruje, że jesteś niezadowolony z tego, kim jesteś. Jeśli zadowala cię to, kim jesteś, nigdy nie będziesz usiłował być kimś, kim nie jesteś.

Załóżmy, na przykład, że twoim celem stają się pieniądze i dobra materialne. Obrałeś sobie je za cel, ponieważ jesteś niezadowolony z bycia biednym. Lub jeśli, powiedzmy, obierasz za swój cel wiedzę, chcesz poszerzyć swoje zrozumienie, zgłębić podstawowe zasady jakiejś dziedziny, itd., to robisz to, ponieważ jesteś niezadowolony ze swojej obecnej ignorancji.

Nie zawsze dostrzegamy to tak wyraziście, ale określanie celów zasadniczo przebiega według takiego wzorca; i na pewnym poziomie jest to zupełnie właściwy sposób postępowania. Wpadamy w tarapaty dopiero, kiedy tę procedurę rozciągamy na życie duchowe (a przez życie duchowe nie rozumiem jakiejś wzniosłej sfery, odległej od codziennych spraw, tylko coś dużo nam bliższego).

Wszelkie nasze problemy możemy sprowadzić do najbardziej podstawowego problemu, którym jest niezadowolenie w takiej czy innej formie. Na przykład, gdy wpadamy w zły humor, stanowi to dla nas problem, bo czujemy się przez to nieszczęśliwi. (Równie dobrze moglibyśmy stwierdzić, że wpadamy w zły humor ponieważ czujemy się nieszczęśliwi.) Chociaż zwykle o swoim problemie nie myślimy jak o niezadowoleniu jako takim, to do tego się to ostatecznie sprowadza.

Uciekamy zatem od niezadowolenia, aby osiągnąć szczęście. W tym celu próbujemy niejako odbić się rykoszetem od uczucia nieszczęścia lub niezadowolenia i uzyskać przeciwny stan lub doświadczenie – szczęście. Zwykle wiąże się to z próbą schwytania jakiegoś przedmiotu lub doświadczenia, które, w naszym przekonaniu, dadzą nam owo upragnione szczęście.

Kiedy czujemy się nieszczęśliwi, za cel obieramy szczęście. I jak dobrze wiadomo, nie osiągamy go. Wszyscy w swoim życiu, w taki czy inny sposób, szukamy szczęścia. Nikt nie szuka nieszczęścia. Nikt nie może powiedzieć, że jest tak szczęśliwy, że nie wyobraża sobie jeszcze większego szczęścia. Większość ludzi, o ile są wobec siebie szczerzy,

przyznałoby, że ich życie składa się z chwiejnego stanu niepokoju i niezadowolenia, przerywanego chwilami szczęścia i radości, które pozwalają im na krótko zapomnieć o złym samopoczuciu i niezadowoleniu.

Ta możliwość bycia szczęśliwym staje się celem dla każdego – celem, którego nigdy nie można osiągnąć, ponieważ szczęście ze swej natury jest ulotne. Jednak wciąż obieramy ten urojony cel, ponieważ alternatywa jest dla nas zbyt trudna. Alternatywa zaś to po prostu bycie świadomym.

Wyznaczanie sobie celów – co oznacza próbę ucieczki od obecnego doświadczenia – staje się w istocie substytutem świadomości, samopoznania. Jeśli nawet rzeczywiście rozwiniemy pewien stopień samoświadomości, nie utrzymujemy go, ponieważ to zbyt przerażające. Łatwiej wyznaczyć sobie kolejny cel, zamiast pozostawać świadomym.

Prosty przykład: załóżmy, że mam problem z panowaniem nad sobą: łatwo się irytuję, nawet wpadam w złość – byle drobnostka może mnie wytrącić z równowagi; i z tego powodu życie moje i ludzi w moim otoczeniu staje się trudne do wytrzymania. I załóżmy, że pewnego dnia budzę się i uznaję, że dość tego, czas z tym skończyć. Co robię? Wyznaczam sobie cel: będę w dobrym nastroju! Myślę sobie: „Nie da się ukryć, że mam przykre usposobienie, jednak od teraz moim celem jest być łagodnym i sympatycznym, zawsze odpowiadać miło, nadstawić kiedy trzeba drugi policzek”.

I co się dzieje? Niemal zawsze doznajemy porażki. Sama intencja, nawet stopień samopoznania, są jak najbardziej godne podziwu. Ale po jakimś czasie nasza determinacja słabnie. W zetknięciu z tymi samymi starymi sytuacjami, wracamy do tego samego starego nawyku, prawdopodobnie obwiniając za to tych samych ludzi i te same zewnętrzne okoliczności. Każdy, kto kiedyś zauważył, że sam, przynajmniej w pewnym stopniu, tworzy swoje problemy, zauważy również, że właśnie tak to się dzieje. Dlaczego? Ponieważ zajmujemy się symptomami, a nie chorobą. Jeśli usiłujemy uwolnić się od niezadowolenia, starając się być w dobrym humorze, to wciąż nie uświadamiamy sobie podstawowej przyczyny naszego złego humoru. Jeśli nie ustaliliśmy, dlaczego wpadamy w zły humor, jeśli nie wiemy,

co powoduje agresywną odpowiedź lub gwałtowną reakcję, to nie ma szans, żebyśmy nabrali łagodnego usposobienia.

Jakikolwiek mamy problem, automatycznie – niemal instynktownie – wyznaczamy sobie cel: będę szczęśliwy, żeby uciec od swojego niezadowolenia. Nawet jeśli pojawi się odrobina świadomości, drobny wgląd, nie udaje nam się go utrzymać. Automatycznie wracamy do wyznaczania takiego czy innego celu, zamiast utrzymywać świadomość i próbować zrozumieć na głębszym poziomie, dlaczego ten problem powstaje. Wyznaczanie celów to automatyczny odruch, żeby ominąć rozwój świadomości i samopoznania – krótko mówiąc, uciec od siebie samych.

Jak to zmienić? Zaczynamy od zmiany nastawienia. Zamiast uciekać od siebie, musimy poznać prawdę o tym, jacy jesteśmy. Zrozumieć – nie tylko intelektualnie – dlaczego jesteśmy, jacy jesteśmy. Kiedy jest ci źle, nie sięgaj od razu po czekoladę. Uznaj fakt, że cierpisz i przyjrzyj się temu bliżej. Lub, zależnie od sytuacji, jeśli jesteś szczęśliwy, uznaj to także w pełni i zasymiluj tę wiedzę. Kiedy jest ci dobrze, to zamiast popadać w poczucie winy lub nerwową euforię, zrozum, dlaczego to się dzieje, jaka jest prawdziwa natura tego szczęścia, skąd ono się bierze. I niech nie będzie to tylko intelektualne zrozumienie; niech wniknie w ciebie naprawdę bardzo głęboko.

U niektórych ludzi tego rodzaju zrozumienie, tego rodzaju penetracja czy wgląd, pojawia się w trakcie medytacji. Medytacja nie polega jedynie na skupieniu umysłu na jakimś przedmiocie lub na rozważaniu jakiejś idei. Wymaga ona (między innymi) zapuszczenia się do samych podstaw umysłu, niejako oświetlenia go od spodu. Chodzi w niej o odkrycie własnych motywacji, głęboko zakorzenionych przyczyn własnych stanów umysłu i doświadczeń, radości i cierpienia… W ten sposób dokonuje się prawdziwy rozwój świadomości.

Do czego te rozważania prowadzą? I co to wszystko ma wspólnego z Nirwaną? Wydawać by się mogło, że zboczyliśmy z tematu, w rzeczywistości jednak przygotowaliśmy niezbędny grunt. W niektórych przypadkach, jeśli zabieramy się do rzeczy zbyt bezpośrednio, łatwo możemy chybić celu. Teraz dopiero mogę

przedstawić punkt widzenia na tradycyjny sposób opisywania Nirwany – lub raczej na to, jak te tradycyjne opisy na nas oddziałują.

Załóżmy, że przechodzę przez trudny okres i czuję się marnie. Wtem, pewnego dnia, wpada mi w ręce książka, z której dowiaduję się, że Nirwana to największe szczęście, najwyższa błogość. Jak zareaguję? Całkiem możliwe, że pomyślę sobie: „Świetnie – właśnie tego chcę – błogości, szczęścia!”. Nirwana stanie się moim celem. A to oznacza, że właściwie swoim celem uczynię brak świadomości. Uczepię się Nirwany – nazwanej najwyższą błogością – ponieważ tak się składa, że odpowiada to aktualnie moim subiektywnym potrzebom i uczuciom. Taka reakcja oczywiście nie ma nic wspólnego z byciem buddystą, ale właśnie tak niejeden z nas podchodzi do buddyzmu, zupełnie nieświadomie, niemalże automatycznie. Nieświadomie próbujemy użyć ‘Nirwany’ do rozwiązania problemów, które mogą być rozwiązane tylko przez rozwijanie świadomości.

Nie uwolnimy się od niezadowolenia, udając przed sobą, że jesteśmy szczęśliwi i spychając z pola widzenia swe bolączki. Najpierw trzeba uznać prawdę o swoim położeniu: jeśli u podstaw naszego życia leży uczucie niezadowolenia, należy stawić czoła temu faktowi. Z pewnością dobrze jest być pogodnym i pełnym optymizmu, ale nie kosztem oszukiwania siebie. Wystarczy tylko spojrzeć na twarze ludzi, których spotykasz na ulicy, żeby ujrzeć w nich „oznaki słabości, oznaki niedoli”[59], które William Blake dostrzegał w Londynie dwieście lat temu. Jednak niewiele osób przyzna się do swojego nieszczęścia, nawet przed sobą samym, mimo iż ma je wypisane na twarzy.

Nie dokonamy żadnego postępu, dopóki nie pogodzimy się ze swoim rzeczywistym doświadczeniem, i póki nie poznamy swojego niezadowolenia we wszystkich jego przejawach, dopóki nie nauczymy się z nim żyć, i je studiować. Co w gruncie rzeczy sprawia, że jesteśmy nieszczęśliwi? Jakie jest tego źródło? Nigdzie nie dojdziemy, szukając drogi wyjścia z naszych bolączek poprzez cel szczęścia lub nawet Nirwany. To co najmniej błąd – postulować cel Nirwany zbyt szybko lub zbyt nieświadomie. Lepiej próbować coraz jaśniej i wyraźniej widzieć, co w nas jest źródłem naszego nieszczęścia. Tylko w ten sposób osiągniemy Nirwanę.

Nirwana nie może być ucieczką od nieszczęścia. To właśnie zbyt usilne próby ucieczki powodują porażkę. Prawdziwym kluczem jest świadomość, samopoznanie. Z jednej strony możemy to paradoksalnie ująć, mówiąc że celem buddyzmu jest bycie całkowicie świadomym, na wszystkich poziomach, naszej potrzeby osiągnięcia celu. Moglibyśmy posunąć się jeszcze dalej i powiedzieć, że Nirwana polega na pełnej i całkowitej świadomości tego, dlaczego w ogóle chcemy osiągnąć Nirwanę. Jeśli w pełni rozumiesz, dlaczego chcesz osiągnąć Nirwanę, to już osiągnąłeś Nirwanę! Idąc jeszcze dalej: możemy wręcz powiedzieć, że nieświadoma osoba potrzebuje Nirwany, ale nie jest w stanie naprawdę jej zrozumieć. Z drugiej strony, świadoma osoba jasno rozumie cel, ale go nie potrzebuje. Tak przedstawia się sytuacja.

Oto więc podstawowa wada konwencjonalnych opisów Nirwany, przedstawiających ją jako to czy tamto. Akceptujemy lub odrzucamy ten lub tamten aspekt Nirwany zgodnie z naszymi w znacznym stopniu nieuświadomionymi potrzebami. Jeśli ukrytym (a zatem nieświadomym) napędem naszego życia jest poszukiwanie przyjemności, to zareagujemy przychylnie na ideę Nirwany jako najwyższej błogości. Jeśli, z drugiej strony, emocjonalnie kieruje nami fundamentalna potrzeba wiedzy, zrozumienia, zobaczenia, co tak naprawdę się dzieje, wtedy niemal automatycznie swoim celem uczynimy stan pełnej iluminacji. Podobnie, jeśli czujemy, że życie nas przytłacza lub ogranicza, jeśli w dzieciństwie byliśmy kontrolowani i trzymani w ryzach lub jeśli mamy poczucie, że nasze możliwości życiowe są ograniczone przez sytuację, w której się znajdujemy – przez niedostatek, przez obowiązki związane z pracą, rodziną lub opieką nad starszymi krewnymi – wtedy będzie pociągała nas idea Nirwany jako wolności czy wyzwolenia.

W ten sposób dokonuje się półświadome wyznaczanie celów oparte na naszym psychologicznym lub społecznym uwarunkowaniu, zamiast na rosnącym zrozumieniu, dlaczego odczuwamy niezadowolenie, brak wiedzy albo brak swobody. Nirwana staje się jedynie projekcją naszych ziemskich potrzeb.

Dlatego, kiedy rozważamy temat Nirwany jako cel buddyzmu, nie pytajmy: „Czym jest Nirwana”?, lecz raczej: „Dlaczego interesuję się Nirwaną? Dlaczego czytam tę książkę, zamiast innej, albo np. zamiast

oglądać telewizję?” Czy z ciekawości, z obowiązku, z próżności, albo żeby zobaczyć, jak Sangharakszita upora się z tym zawiłym tematem? A może z głębszych pobudek?

Nawet te pytania nie rozwiążą jednak problemu. Ponieważ jeśli jest to ciekawość, to dlaczego ciekawi nas Nirwana? Jeśli obowiązek, to wobec czego lub kogo czujemy się zobowiązani? Jeśli próżność, to dlaczego chcemy pysznić się akurat w ten sposób? Co kryje się pod naszym zainteresowaniem? Jeśli w naszej motywacji jest coś głębszego, to co to jest?

Ten sposób zadawania pytań może wydawać się niekonwencjonalny lub niezgodny z tradycją buddyjską i, trzymając się go, może nie dowiemy się zbyt wiele o buddyzmie czy Nirwanie w czysto obiektywnym, historycznym sensie. Niemniej jednak dowiemy się całkiem sporo o tym, co naprawdę oznaczają idee buddyjskie. Podążając w taki sposób, nieustannie próbując wniknąć w głąb naszego umysłu, możemy nawet nieco zbliżyć się do celu – Nirwany.

1.4. Buddyzm – jeden czy wiele?

1.4.1. Różnorodność i jedność w buddyjskiej tradycji

Skoro rozbieżności zarówno w religii instytucjonalnej, jak i w osobistej praktyce, są tak liczne, a w wielu przypadkach tak radykalne, to czy mamy prawo w ogóle mówić o buddyzmie?

Dharma w każdym kraju, w którym się zakorzeniła, przyjęła odmienną, wyjątkową i charakterystyczną, narodową formę i lokalne zabarwienie – zauważy to nawet najmniej spostrzegawczy podróżny. Historia stupy, która wyewoluowała z indyjskiego oryginału, kopca grobowego, w piękną dzwonowatą stupę syngaleską; *czorteny* tybetańskie; niemal gotycką strzelistość pełnych wdzięku złoconych tajskich *czedi*; otoczone chorągiewkami nepalskie *ćaitje*, których wszystkie cztery strony ożywione są hipnotycznie patrzącymi oczami; przypominające miasta, formacje z Jawy i Kambodży; oraz wielopiętrowe chińskie i japońskie pagody – może służyć jako architektoniczna ilustracja bogactwa i różnorodności instytucjonalnej

Dharmy. Pomijam przy tym Indie: choć późniejsze systemy włączyły wiele indyjskich nauk, buddyzm jako religia instytucjonalna już tutaj nie istnieje.

Udajmy się na południe, na Sri Lankę, stanowiącą od wieków bastion therawady, gdzie nawet teraz spotkać można najinteligentniejszych i najbardziej wykształconych przedstawicieli tej starożytnej szkoły. Tutaj niebo jest otchłanią bezchmurnego błękitu, a nasze oczy stają się niemal ociemniałe od słońca odbijanego przez oślepiająco białe ściany przysadzistych, przypominających bungalowy, wihar z pokrytymi czerwoną dachówką dachami i głębokimi werandami, oraz od większych i okazalszych budowli świątynnych w pobliżu; *dagoby* są tak białe, że wydają się bardziej płaskie niż okrągłe, niczym formy wycięte z olbrzymich arkuszy białego papieru i przypięte do krajobrazu. Palmy kokosowe rosną wszędzie – w zagajnikach, kępach lub pojedynczo. Ich pnie pod różnym kątem nachylają się ku ziemi, a kiedy rysują się na tle nieba, zdają się splatać; swoimi pióropuszami zamiatają ziemię; zwisające w pękach zielone orzechy rosną na nich wysoko i wydają się małe, dopóki nie zobaczymy drobnej postaci w turbanie wdrapującej się w górę, która zaczyna zrzucać je na ziemię. Mamy wczesny ranek. Powoli i cicho – tak powoli i tak cicho, że z początku wydaje się być jedynie barwną plamką poruszającą się w prawie niezauważalny sposób – nadchodzi drogą człowiek spowity w jaskrawą żółć, z pochyloną i ogoloną głową. W dłoniach ściska sporych rozmiarów, czarną miskę. Oblicze ma niewzruszone. Jego oczy wydają się zamknięte, są bowiem wpatrzone w ziemię przed sobą. Dostojnie i statecznie posuwa się od drzwi do drzwi i przyjmowany jest pełnymi szacunku pozdrowieniami. Zatrzymując się na chwilę, unosi wieko miski, żeby przyjąć jałmużnę od wiernych, którzy, wnosząc z ich pełnego czci zachowania, najwyraźniej czują, że to oni są jemu zobowiązani, a nie on im. Coraz więcej żółtych postaci materializuje się na scenie, jakbyśmy mieli do czynienia z rozkwitaniem żółtych kwiatów; ukazują się nam one na przemian w pasmach błyszczącego światła i fioletowego cienia, leżącego na zakurzonej drodze. Jednak ten widok nie trwa długo, i gdy słońce zaczyna się wznosić, a cienie stają się krótkie, nie widać już żadnych ludzkich postaci, z wyjątkiem kilku kulisów, których czarne,

połyskujące od potu ciała zataczają się pod ogromnymi ciężarami. W skrawku cienia rikszarz śpi między dyszlami swojego pojazdu. Ziemia i niebo zaczynają drżeć od upału. Niebawem mgła zamigoce nam przed oczami, zamazując krajobraz, który teraz skacze i tańczy jakby widziany poprzez język płomienia… na skórę występuje nam pot… odczuwamy coraz głębsze zmęczenie… padamy z wyczerpania, słysząc jeszcze ostatkiem świadomości klekot wentylatora nad łóżkiem…

Kiedy się budzimy, ziemia pogrążona jest już w głębokich, chłodnych cieniach. Lekki wietrzyk przynosi niewyobrażalne odświeżenie. Palmy szumią nad naszymi głowami i, spoglądając w górę przez pierzaste liście, widzimy, że bezchmurne niebo jarzy się gwiazdami. Z pobliskiej świątyni zaczyna dochodzić odgłos bicia w tam-tamy; zawodzi klarnet; powietrze, które przez cały dzień drżało od intensywności upału, teraz drży od gwałtownego dźwięku. Białe postacie przemykają między cieniami drzew. Każda niesie tacę, na której jest stos pięciopłatkowych kwiatów świątynnych (ach, ta niewiarygodna słodycz ich zapachu roznosząca się o zmroku!) oraz kilka laseczek kadzidła i malutka lampka. Podążmy za nimi do świątyni, by wspólnie pokłonić się u stóp Buddy. Wcisnąwszy się do środka, stwierdzamy, że świątynia jest zatłoczona odzianymi na biało wiernymi, a powietrze – ciężkie od oparów unoszących się z tysięcy jasno płonących lampek z oleju kokosowego. Poruszamy się powoli; mężczyźni i kobiety milczą albo mamroczą modlitwy; nie czuć niecierpliwości, nikt się nie przepycha. Krok po kroku przesuwamy się razem z tłumem; w końcu napór słabnie; stoimy przyciśnięci do skraju wielkiego ołtarza. Wszędzie kwiaty; nieznośnie słodki zapach kadzidła; tysiące świeczek pryska i płonie. Podnosząc wzrok, za ołtarzem widzimy tuzin odzianych w żółte szaty pogodnych postaci, dobrotliwie uśmiechających się do wyznawców. Za ich plecami wznosi się namalowany w jasnych kolorach wizerunek Buddy, na którego twarzy widnieje uśmiech wiecznego spokoju. Ale nie mamy zbyt wiele czasu, by go kontemplować. Łagodny napór z tyłu przypomina nam, że czas ustąpić miejsca innym, i już po kilku minutach znajdujemy się na zewnątrz, owiewani chłodnym, nocnym powietrzem. Stoimy pod palmami, obserwując strumienie wyznawców przechodzących przez bramy świątyni. Rząd słoni we wspaniałych czaprakach, otoczony

przez gromady chłopców krzyczących w podnieceniu, idzie kołysząc się w ciemnościach. Ich tryumfalny przemarsz oświetlają płonące pochodnie. Grupy silnie zbudowanych tancerzy, z czarnymi, połyskującymi od oleju ciałami, odbijającymi czerwony blask pochodni, z fantastycznym przybraniem głowy, kręci piruety we wszystkie strony, uderzając w twardą ziemię nagimi stopami do rytmu tam-tamów. Panuje ogłuszająca wrzawa – ale tylko przez kilka chwil. Procesja znika z oczu równie szybko, jak się pojawiła. W ciągu godziny ostatni wierni opuszczają świątynię i odchodzą do domu. Zapada cisza. Ale godzinami, nawet długo po tym, jak położyliśmy się do łóżka, wciąż dociera do nas odległe, uporczywe bębnienie tam-tamów: *tam-tam… tam-tam…*

Geograficznie biorąc, odległość między Sri Lanką, ostoją therawady, a Tybetem, najskrytszą twierdzą tradycji mahajany, wynosi zaledwie jakieś dwa tysiące mil. Ale na płaszczyźnie duchowej, przynajmniej jeśli chodzi o instytucjonalny aspekt religii, dzieląca je przepaść jest na pozór niemierzona. Przekraczając konno ośnieżone szczyty Himalajów, największą i najwyższą górską barierę na ziemi, znajdujemy się na dachu świata. Lodowaty porywisty wiatr przenika przez pikowane ubrania i futra; lekko, lecz nieustannie, pada śnieg, niesiony niemal poziomo przez wiatr. Wkrótce oczy bolą nas od patrzenia na oślepiającą biel ziemi i niemiłosiernie jaskrawy błękit nieba. Od czasu do czasu zawyje śnieżyca, uderzając w nasze ciała z wielką mocą, jakby była legionem diabłów, pragnących strącić nas z koni w głęboką na pięć tysięcy stóp przepaść, zionącą pod naszymi stopami. Przywieramy mocno, chwytając się końskiej grzywy skostniałymi dłońmi. W końcu czujemy, że zwierzęta między naszymi kolanami zamiast wspinać, zaczynają ześlizgiwać się po kamienistym zboczu góry… Nasza trzytygodniowa podróż do Kraju Religii dobiega kresu. Palcami otwieramy sklejone, bolące powieki. Wokół nas nieprzerwany krąg horyzontu ostro odcina się od nieba. Uświadamiamy sobie, że dotąd nie mieliśmy pojęcia, czym jest przestrzeń. Tu i tam jasnozielone skrawki; ale żadnych drzew, z rzadka krzak. Tylko olbrzymi obszar falującej trawy, gładki i płaski jak stół bilardowy, z czymś, co wygląda jak plamki skał; w rzeczywistości to tybetańskie gospodarstwa z czarnymi kropkami pasących się jaków, i

namioty nomadów, porozrzucane w ogromnych odstępach; są tak małe, że na pierwszy rzut oka krajobraz wydaje się opustoszały.

Gdy podczas mijających dni posuwamy się dalej, to, co początkowo wydawało się lekkim pofałdowaniem horyzontu, staje się niskim, długim łańcuchem granatowych gór. W miarę, jak się zbliżamy, góry wysuwają się coraz wyżej w niebo, aż w końcu centralny szczyt wznosi się nad naszymi głowami, wydaje się jakby sięgał do połowy odległości między ziemią i niebem. Obolali od długiego siedzenia w siodle, zsiadamy z koni u stóp schodów, wyciosanych w skale jakby dla stóp olbrzyma. Wspinamy się powoli. Każdy zakręt ścieżki odsłania kolejne schody, a każde składają się z tysięcy stopni. Nie śmiemy spojrzeć w dół. Wreszcie na następnej grani, ledwie kilkaset stóp ponad naszymi głowami, dostrzegamy ściany pomalowane w czerwone i białe pasy, i pozłacane dachy. Jednak trudno powiedzieć, gdzie kończy się góra, a zaczyna klasztor, ponieważ zbudowane są z tego samego materiału i w tej samej kolosalnej skali. Przed nami zionie czarny otwór ogromnych drzwi. Po obu stronach rosłe postacie trzymają wartę. Ich ogromne rozmiary fantastycznie powiększają zwoje kasztanowych, wełnianych szat, ich już i tak nadzwyczajny wzrost zwiększa żółte nakrycie głowy, kształtem przypominające hełm Achillesa, ale jeszcze straszniejsze; w rękach trzymają ogromne pręty wysadzane mosiądzem. Gdy się zbliżamy, ich oczy zwężają się podejrzliwie na umorusanych twarzach; ale nic nie mówią i możemy wejść. Żelazne drzwi zatrzaskują się za nami; słychać szczęk łańcuchów. Po pół minucie ten dźwięk odbija się echem, jakby z samego środka ziemi. Po omacku idziemy powoli przez kompletne ciemności, potykając się na nierównym gruncie. Zdajemy sobie sprawę, że obok nas po obu stronach przemykają ludzie. Wtem czyjaś dłoń chwyta nas za ramię i gwałtownie ciągnie. Prześwieca zamglone światło; otwierają się drzwi. Nagłe uchylenie zasłony zmienia zamglenie w blask, i głęboki ryk i jęk trąb, niewymownie poruszający, który dotąd tłumiony był przez grubą, kamienną ścianę, grzmi żałobnie w naszych uszach.

Znajdujemy się w ogromnej sali. Na podłodze siedzą rzędy ubranych na kasztanowo postaci: muszą być ich tysiące. Z sufitu zwisają cylindryczne sztandary zwycięstwa, każda falbanka innego

koloru. Przed każdym mnichem stoi miseczka parującej herbaty; jedni popijają, inni przyłączają się do gardłowego, dudniącego chóru, który niczym fala przetacza się z jednego końca długiej sali do drugiego. Uzbrojona w bicz postać przypominająca te, które widzieliśmy w głównej bramie, chodzi tam i z powrotem po centralnej nawie. Kilka pionowych snopów zamglonego światła, wpadających przez jakiś otwór u góry, oświetla twarze celebrantów – niektórzy są wyraźnie bardzo starzy, inni zadziwiająco młodzi; ale wszyscy, mimo zgiętych pleców i zaokrąglonych ramion, są mocno zbudowani i wszyscy mają ogolone głowy. W dali, ustawione rzędami na długim, wąskim stole, biegnącym przez niemal całą szerokość sali, płonie równomiernie setki złotych lampek maślanych. Za nimi widać ołtarz, na którym ułożone są różne artystycznie wymodelowane ofiary. Z lewej, wysoko ponad głowami wyznawców, znajduje się wspaniale rzeźbiony, malowany i złocony tron. Teraz stoimy przed nim z białą, jedwabną szarfą w rękach. Na brokatowych poduszkach ze skrzyżowanymi nogami siedzi stary mężczyzna odziany we wspaniałe szaty z ciemnoczerwonego jedwabiu. Uśmiech, z jakim spogląda na nas, gdy oddajemy mu cześć, jest nie z tej ziemi – to uśmiech Oświecenia. Nieporównanie jaśniejszy od jakichkolwiek znanych nam promieni słońca, przenika nasze serca. W tych małych, skrzących się oczach wydaje się spoczywać cała wiedza, i zdajemy sobie sprawę, że nasze nawet najskrytsze myśli nie są przed nim ukryte – mimo to nie czujemy obawy.

Kiedy kilka minut później stoimy przed głównym ołtarzem, ten sam uśmiech, jak gdyby pochodzący z samego księżyca, spokojnie i łagodnie promieniuje z centralnej twarzy jedenastogłowego białego posągu znajdującego się za szklanymi drzwiami przybytku. Tysiąc rąk – każda kończąca się dłonią dzierżącą symbol albo szpiczastymi palcami wykonującą pełen wdzięku symboliczny gest – rozchodzi się z jego ramion jak szprychy z piasty koła. Stoimy twarzą w twarz z Uniwersalnym Współczuciem.

Pięć minut później stoimy twarzą w twarz ze Śmiercią. Po tym jak pośpiesznie poprowadzono nas słabo oświetlonymi korytarzami, a głosy za nami coraz bardziej nikły w oddali, wprowadzeni zostaliśmy do niewielkiego czarnego wydrążenia. Pali się jedna lampa. Bojaźliwie,

jakby niechętnie wykonywał rozkaz, mnich unosi ciężką zasłonę z żelaznych pierścieni, która wisi przed najtajniejszą kaplicą. Mimowolnie wzdragamy się na ten widok. Pełna grozy postać wpatruje się w nas wyłupiastymi oczami. Jej olbrzymie, mocne ciemnoniebieskie ciało, ozdobione jest girlandą czaszek. Groźnie wzniesione cztery ramiona w dłoniach trzymają różne rodzaje broni. Unosi umięśnione kolano, którym depcze wrogów Dharmy. Ma twarz rogatego zwierzęcia, a czerwony język zwisa spomiędzy rzędów połyskujących kłów, jakby był rządny krwi. Jego talię spowija skóra tygrysa. Mała, biała postać partnerki przywiera do jego piersi; jej smukłe ramiona ciasno obejmują jego potężny kark, jej nogi oplatają jego uda, a usta przywierają namiętnie do jego ust. Oboje spleceni są w seksualnym uścisku. Wokół nich huczy aureola płomieni. Straszni, lecz osobliwie fascynujący, wibrujący nieobliczalną mocą, Ojciec i Matka, transcendentalna para, której zjednoczenie symbolizuje nierozdzielność Mądrości i Współczucia, nauk i metod. Lub też – ze znacznie bardziej ograniczonego punktu widzenia, od którego zaczęliśmy tę opowieść – owa para symbolizuje również metafizyczną jedność instytucjonalnego i osobistego aspektu religii. Wznoszą się tak przed nami ze swą nieziemską energią, aż do czasu gdy z dźwięcznym szczękiem kurtyna opada, a nam pozostaje kopcąca lampa, rzucająca na sufit fantastyczne cienie zawieszonych tam ogromnych zwłok wypchanych zwierząt.

Doprawdy, dwa zdumiewająco odmienne obrazy! Czytelnik może się zastanawiać, czy można wyobrazić sobie większy kontrast, niż między buddyzmem ze Sri Lanki a buddyzmem z Tybetu? Choć dobrowolnie przyznaję się do zamierzonego podkoloryzowania, do umyślnego rozłożenia świateł i cieni, to dyptyk, który namalowałem, jest wierną ilustracją różnic panujących na instytucjonalnym poziomie między odrębnymi i niezależnymi od siebie gałęziami tradycji buddyjskiej. Nic dziwnego zatem, że tym, którzy urodzili się lub zostali wychowani w środowisku zdominowanym, z religijnego punktu widzenia, przez jedną z form instytucjonalnego buddyzmu, trudno będzie nie wpaść w pułapkę myślenia, że ta forma, którą znali od dziecka, jest jedyną prawdziwą, podczas gdy mniej znajome formy są fałszywe. Mimo że istnieje podstawowy buddyzm, będący wspólnym

fundamentem wszystkich szkół, to jednak nauki, przy pomocy których jedna linia tradycji odróżnia się od innej, niemal zawsze umieszczane są przez ludzi z tej linii, w samym centrum ich obrazu buddyzmu, i są najmocniej podkreślane. Natomiast pozostałe, których kształty są ledwo dostrzegalne w mroku, rozmieszczane są na obwodzie, a niektóre w istocie są przecięte na pół, bo nie mieszczą się w ramce. Nic zatem dziwnego, że nawet najbardziej bezstronny uczeń szkół buddyjskich najczęściej odkryje wzajemny sprzeciw i sprzeczność zamiast zgody i harmonii. Różnice dotyczące nauk, tak samo jak różnorodność instytucji, rzeczywiście istnieją: tego faktu nie można ignorować. Czegóż więc możemy się spodziewać po ludziach świadomych tych różnic, nie będących jednocześnie w stanie wznieść się ponad intelektualny punkt widzenia, jak nie gwałtownego zwrotu ku jeszcze bardziej dogmatycznej wierze w jedyną prawdę i autentyczność tradycji ich własnej szkoły?

Współcześni therawadyści, uparcie twierdzący, że postęp na ścieżce zależy wyłącznie od własnych wysiłków, elokwentnie rozprawiają o tym, że każdy sam jest swoim wybawcą, że sami jesteśmy architektami swojego losu, kapitanami swoich dusz, panami swojego przeznaczenia, oraz że nieba i piekła są wytworami naszych własnych dobrych i złych uczynków. Budda jest tylko przewodnikiem wskazującym nam ścieżkę, którą, czy się nam to podoba, czy nie, musimy z konieczności kroczyć o własnych nogach. Jest jak nauczyciel (do tego porównania niektórzy przedstawiciele tej szkoły mają szczególne zamiłowanie), który potrafi objaśnić nam trudny algebraiczny problem na tablicy, ale który nie może, niestety, dać nam inteligencji, przy pomocy której dokonamy swoich obliczeń. Jednym z ich ulubionych tekstów jest wers 165. z *Dhammapady*, który mówi:

> Sami czynimy zło, sami zanieczyszczamy swe umysłu; sami możemy się powstrzymać od czynienia zła, tylko sami możemy siebie oczyścić. Czystość i nieczystość zależą od nas samych. Nikt nie może oczyścić drugiego.

Szkoła jodo shinshu odrzuca tę indywidualistyczną doktrynę jako zgubne w skutkach odejście od tradycji. W jej przekonaniu wyzwolenie

zależy nie od naszych wysiłków, ale wyłącznie od łaski Buddy Amitabhy; usiłowanie zbawienia siebie jest równie bezsensowne jak próba uniesienia siebie w powietrze poprzez ciągnięcie za własne sznurowadła. Dobre uczynki bynajmniej nie są pomocne, a tylko wzmagają poczucie odrębnego 'ja', w ten sposób blokując działanie zbawczej łaski 'innej siły' Amitabhy. Stąd wzięło się paradoksalne powiedzenie, nie mniej popularne wśród wyznawców jodo shinshu, niż cytowany wers z *Dhammapady* wśród wyznawców Therawady, „Skoro nawet dobry człowiek będzie zbawiony, to cóż dopiero powiedzieć o złym!" Zamiast starać się osiągnąć Oświecenie w tym świecie i w tym życiu przy pomocy własnych wysiłków, powinniśmy z sercem wypełnionym miłością i wiarą, wzywać imię Amitabhy i modlić się o odrodzenie w Sukhawati, Krainie Błogości, którą stworzył on na Zachodzie.

Równie wielka różnica istnieje między pewnymi szkołami tantrycznymi, z jednej strony a szkołami nie-tantrycznymi, z drugiej, odnośnie znaczenia bycia etycznym. Choć obie strony zgodnie uznają instrumentalną funkcję i względną wartość przestrzegania zasad etycznych, to jednak za tym uznaniem kryją się tak bardzo odmienne stanowiska, że praktycznie oznacza to radykalną rozbieżność poglądów. Dla nie-tantrycznych szkół fakt, że moralność jest środkiem do osiągnięcia Oświecenia, zwiększa, a nie pomniejsza, jej wartość; bowiem brak właściwych środków uniemożliwia osiągnięcie upragnionego celu. Etyka nie tylko jest środkiem, lecz jest niezbędnym środkiem do Oświecenia; a więc jest wartością absolutną. Dlatego niektóre z tych szkół dążą do ścisłego przestrzegania nie tylko głównych zasad etycznych, lecz również pomniejszych zobowiązań klasztornych, które – choć wiele z nich w istocie nie ma żadnego etycznego znaczenia – mieszczą się w tradycyjnej buddyjskiej koncepcji moralności.

Wbrew temu poglądowi, który tak łatwo może zmienić się w skostniały etyczny formalizm, wyznawcy różnych szkół tantrycznych twierdzą, że fakt, iż moralność jest tylko środkiem do celu, zamiast dowodzić jej absolutnej wartości, ukazuje jej względność. Jedyną absolutną wartością jest współczucie; nawet mądrość jest tylko środkiem do realizacji tego najwyższego celu. Lekarstwa, choć

niezbędne w czasie choroby, mogą zostać wyrzucone na śmietnik, gdy powrócimy do zdrowia; Doskonali, osiągnąwszy pełne Oświecenie dzięki przestrzeganiu zasad etycznych, sami już ich więcej nie potrzebują, i odtąd mogą działać zgodnie z okolicznościami, albo w 'etyczny', ale w 'nieetyczny' sposób. Interesuje ich tylko dobro wszystkich czujących istot, dla którego gotowi są poświęcić wszystkie inne względy. Jeśli przez jedynie pozorne naruszenie zasad etycznych mogą jednemu pielgrzymującemu człowiekowi pomóc dokonać postępu na ścieżce, to nie cofną się przed popełnieniem czegoś, co w przypadku nieoświeconej osoby byłoby śmiertelnym grzechem, mimo że w ten sposób tracą opinię świętych (jeden z najsubtelniejszych więzów) i ściągają na siebie dezaprobatę społeczeństwa. Biografia niejednego tantrycznego nauczyciela pełna jest epizodów, w których pozbawia on zwierzęta a nawet ludzi życia, przywłaszcza sobie cudzą własność, bez skrępowania uprawia stosunki seksualne, kłamie i upija się mocnymi trunkami. Takim nauczycielom daleko do umiaru i panowania nad sobą, do niemal żałosnego dążenia do 'zachowania pozorów' w oczach świata, choć nie zawsze w lustrze własnego sumienia, które charakteryzują zwykłych praktykujących! Tam, gdzie nawet podstawowe zasady etyczne traktowane są bez większych ceregieli, pomniejsze klasztorne zobowiązania, w istocie sama idea nie tylko monastycyzmu, ale wszelkiego formalnego religijnego życia w ogóle, mogą oczekiwać jedynie gwałtownego odrzucenia. Porzuca się wszelkie pretensje do bycia poważanym; całkowicie lekceważy godność, dobre obyczaje, a nawet zwykłą przyzwoitość. Zamiast szlachetnego sposobu bycia i wytwornych manier prawdziwego mnicha, widzimy lekkomyślną postawę i niepohamowane zachowanie wyrzutków społeczeństwa. W nie-tantrycznych szkołach powierzchowność świętego łatwo osiągają nawet ci, którzy w istocie są najdalsi od świętości; jednak w niektórych szkołach tantrycznych jest odwrotnie: najbardziej święty wydaje się najmniej święty. Nietrudno zobaczyć, że doktryna etycznego relatywizmu najeżona jest poważnymi niebezpieczeństwami; słabość ludzkiej natury jest aż nadto gotowa uwierzyć, że skoro Doskonali mogą, od czasu do czasu, postępować 'nieetycznie', to ktoś, kto postępuje nieetycznie, jest Doskonały, oraz że najłatwiejszym i najszybszym sposobem osiągania

Oświecenie jest łamanie, jednego po drugim, wszystkich praw etycznych. Również w szkołach tantrycznych można spotkać takich, którzy kierują się literą, zamiast duchem tradycji. Jakie by nie było nasze nastawienie do etycznego relatywizmu, faktem jest, że w tak ekstremalnej formie, jaką opisałem, doktryny tej w żadnym przypadku nie podtrzymują wszystkie szkoły tantryczne – większość z nich jest równie rygorystyczna w swych etycznych wymaganiach, jak szkoły należące do grupy nie-tantrycznej.

Tego rodzaju różnice wcale nie są czymś rzadkim w buddyzmie; dwa, nieco skrajne opisane przypadki, bynajmniej nie są niczym wyjątkowym, ilustrują jedynie setki rozbieżności w kwestiach doktrynalnych – niektóre o fundamentalnym znaczeniu. Studiujący Dharmę odkrywa ku swemu zdumieniu, że podczas gdy 'dharmy'[60] dla jednej szkoły są czymś realnym, dla innej są tylko słowami; z jednej strony nakłania się praktykującego, żeby pilnie pracował nad własnym wybawieniem, z drugiej, żeby poświęcił swoje życie wyzwoleniu wszystkich czujących istot; dla tej szkoły Budda jest tylko człowiekiem, który osiągnął Oświecenie, podczas gdy dla tamtej jest całkowicie transcendentalną i wiecznie oświeconą rzeczywistością w ludzkiej formie; jedni mówią nam, że medytacja i mądrość są nierozdzielne, i że osiągając pierwszą, automatycznie osiągamy drugą, drudzy zaprzeczają temu poglądowi, twierdząc, że medytacja niekoniecznie związana jest z mądrością; tutaj popiera się wegetarianizm, tam dozwolone jest jedzenie mięsa; jedna ze szkół definiuje rzeczywistość jako świadomość absolutną, inna jako całkowitą pustkę; w niektórych naukach samsara i Nirwana są identyczne, w innych są nieusuwalnym dualizmem; z jednej strony widzimy żyjący w celibacie klasztorny zakon, z drugiej zrzeszenie żonatych kapłanów. Wyliczance tej nie ma końca.

Skoro rozbieżności zarówno w religii instytucjonalnej, jak i w osobistej praktyce, są tak liczne, a w wielu przypadkach tak radykalne, to czy mamy prawo w ogóle mówić o buddyzmie? A może mamy do czynienia z praktycznie niezależnymi ruchami religijnymi, z których jedne są mniej, inne bardziej nominalnie buddyjskie? Jak widzieliśmy, żadna zewnętrzna jednolitość nie istnieje. Nie zawsze

występuje choćby jednolitość doktryny. Co, zatem, stanowi fundamentalną podstawę jedności w buddyzmie?

Jedność buddyzmu polega w istocie na tym, że pomimo niezliczonych różnic i rozbieżności doktryny, wszystkie buddyjskie szkoły dążą do Oświecenia, do powielenia duchowego doświadczenia Buddy. Dharmę należy zatem definiować nie tyle w kategoriach tej lub tamtej nauki, lecz jako sumę środków, przy pomocy których to doświadczenie może być osiągnięte. Stąd można nawet uznać, że jest ona identyczna dla wszystkich szkół buddyzmu – tj. identyczna co do zasady i funkcji, choć różnić się może w zakresie instytucjonalnej formy i treści intelektualnej.

1.4.2. Formy wschodniego buddyzmu

Nie ma nic złego w ubieraniu się jak Hindus czy udawaniu Japończyka, albo w wyobrażaniu sobie, że jest się Tybetańczykiem. To zupełnie nieszkodliwe – wyjąwszy przypadki, gdy osiąga taki stopień, że oznacza alienację z własnej kultury. Ale jednocześnie nie ma to nic wspólnego z byciem buddystą.

Buddyzm, przynajmniej z historycznego punktu widzenia, jest wschodnią religią. Powstał w Indiach i przez 2500 lat istniał tylko na Wschodzie. Dopiero zupełnie niedawno, w ciągu ostatnich stu kilkudziesięciu lat, stał się znany na Zachodzie. Jaki więc jest związek między zachodnimi buddystami i wschodnim buddyzmem?

Podejmując się odpowiedzi na to pytanie, trzeba przede wszystkim stwierdzić, że nie ma czegoś takiego jak wschodni buddyzm. W rzeczywistości jest mnogość wschodnich buddyzmów. Ogólnie biorąc, w świecie wschodniego buddyzmu istnieją cztery jego odmiany: południowo-wschodni buddyzm azjatycki, buddyzm chiński, buddyzm japoński i buddyzm tybetański.

Południowo-wschodni buddyzm azjatycki występuje na Sri Lance, w Birmie, Tajlandii i Kambodży – oraz gdzieniegdzie w Singapurze i Malezji. Ta forma buddyzmu należy do szkoły therawady, której pisma zawarte są w palijskiej Tipitace, obejmującej około czterdzieści pięć tomów w królewskiej tajskiej edycji.

Buddyzm chiński występuje głównie w Chinach, na Tajwanie, w Korei, Wietnamie i znowu w niektórych częściach Singapuru i Malezji. (Pomijam ostatnie polityczne wydarzenia, które niewątpliwie w pewnym stopniu zmieniły tę sytuację.) Buddyzm chiński należy do tego, co możemy nazwać 'ogólną', czy niesekciarską mahajaną, a jego pisma zawarte są w pięćdziesięciu pięciu tomach Tsa-tsan, czyli 'Trzech Skarbcach', odpowiadających palijskiej Tipitace; tomy te są jednak znacznie obszerniejsze od tomów Tipitaki. W tym konkretnym zbiorze znajduje się co najmniej 1662 niezależnych dzieł, a niektóre z nich mają niemal długość Biblii.

Japoński buddyzm występuje oczywiście w Japonii, ale również na Hawajach oraz wśród imigrantów japońskich w USA kontynentalnych. Obejmuje różne szkoły, które można by nazwać 'sekciarską' mahajaną, a najbardziej znane z nich to zen i shin. Są także różne współczesne szkoły, które zostały stworzone nawet w XIX w. Pisma japońskiego buddyzmu to chińskie Tsa-tsan plus różne japońskie dzieła, zależnie od szkoły – które w praktyce mogą niekiedy wypierać Tsa-tsan.

Buddyzm tybetański występuje w Tybecie, Mongolii, Sikkimie, Bhutanie, Ladakhu, częściach Chin, a nawet w częściach dawnego ZSRR. Obejmuje cztery główne tradycje, które stosują się do wszystkich trzech *jan* – to znaczy, hinajany, mahajany i wadżrajany. Różnice między tymi czterema tradycjami dotyczą głównie wadżrajanistycznych, czyli tantrycznych, linii. Wszystkie ich pisma zawarte są w Kangjur, co znaczy 'słowo Buddy', w 100 lub 108 (zależnie od wydania) ksylograficznych tomach, z dodatkiem zbiorów takich jak *Rinczen-Terma* njingmapów i *Milarepa Kabum* kagjupów.

Oto cztery wciąż istniejące wschodnie szkoły buddyzmu. Występuje wiele pośrednich form i pod-form, i pod-pod-form, ale pominąłem je, żeby nie komplikować sprawy. W praktyce buddyści na Zachodzie mają do czynienia z czterema odmianami wschodniego buddyzmu, a nie z jednym, monolitycznym wschodnim buddyzmem, wykazującym powierzchowne zróżnicowanie.

Być może powinienem od razu dodać, że nie mamy również do czynienia ze wschodnim umysłem czy psychologią. Niektórzy pisarze mówią o zachodnim umyśle i wschodnim umyśle, jakby to były dwa zupełnie różne rodzaje umysłu, i sugerują, że wschodniemu umysłowi

bardzo trudno jest zrozumieć zachodni umysł i vice versa. Buddyzm oczywiście uważany jest za wytwór wschodniego umysłu, i właśnie z tego powodu czasem słyszymy, że ludziom Zachodu trudno jest zrozumieć buddyzm. Jednak opierając się na własnym doświadczeniu, nie znajduję żadnego dowodu przemawiającego za takim przekonaniem. Gdziekolwiek się udałem w czasie mojego dwudziestoletniego pobytu na Wschodzie, czy przebywałem z Hindusami, Tybetańczykami, Mongołami, Tajlandczykami lub Syngalezami – czy nawet Europejczykami – stwierdzałem, że ich rozumiem, a oni mnie. Buddyzm niewątpliwie trudno zrozumieć, ale nie dlatego, że stanowi wytwór 'wschodniego umysłu'. Jest trudny do zrozumienia, ponieważ stanowi wytwór **oświeconego** umysłu – umysłu, który wykracza poza uwarunkowania zarówno Wschodu, jak i Zachodu.

Wspomnę również przy okazji o podziale na 'duchowy' Wschód i 'materialistyczny' Zachód. To nic innego, jak kolejny mit. Zachód nie jest bardziej materialistyczny niż Wschód. Moglibyśmy powiedzieć, że Zachód po prostu odniósł większy 'sukces' w dążeniu do materialnego dobrobytu – ale nawet to się zmienia.

Wracając jednak do tematu zachodnich buddystów i czterech odmian wschodniego buddyzmu, odróżnia się je na dwa sposoby: po pierwsze, na podstawie doktrynalnej szkoły buddyzmu, do której należą. Po drugie, na podstawie regionalnej lub narodowej kultury, z którą są związane.

Przynajmniej z praktycznego punktu widzenia, regionalny, kulturowy związek wydaje się ważniejszy, ponieważ w jego konsekwencji buddyzm, z jakim większość ludzi styka się na Zachodzie, czy to w treści czy w praktyce, nie jest naprawdę buddyzmem. Moglibyśmy nawet powiedzieć, że wielu zachodnich buddystów nigdy tak naprawdę nie styka się z buddyzmem. Stykają się jedynie z określoną szkołą lub pod-szkołą buddyzmu związaną z określoną narodową czy regionalną kulturą. Mogą zetknąć się, na przykład, z therawadą, związaną z południowo-wschodnią, w szczególności syngaleską, kulturą. Albo mogą zetknąć się z zen, który związany jest z kulturą japońską itd.

To jeszcze nie wszystko: buddyzm powstał w Indiach, kraju z bardzo bogatą i starożytną kulturą. Od samego początku, od chwili gdy wyszedł, by tak powiedzieć, z ust Buddy, związany był z kulturą indyjską, a właściwie z kulturami indyjskimi, ponieważ podczas tysiąca pięciuset lat, gdy buddyzm pozostawał żywą tradycją w Indiach, indyjska kultura przeszła kilka różnych faz rozwoju, z których każda miała własne wyraziste cechy.

Kiedy buddyzm przeszedł z Indii do Chin, tym, co rzeczywiście 'przeszło', był buddyzm z domieszką kultury indyjskiej. Potem w Chinach buddyzm przejął niektóre charakterystyczne cechy kultury chińskiej, zanim przeszedł do Japonii. W Japonii oczywiście przejął niektóre cechy japońskie. Dzisiaj więc buddyzm japoński składa się z buddyzmu z domieszką kultury indyjskiej, chińskiej i japońskiej. To jest ten buddyzm, który pojawia się w Stanach Zjednoczonych, w Wielkiej Brytanii, w Australii itd. Oczywiście czasem buddyzmowi udaje się przedostać przez wszystkie warstwy kulturowe, które zostały na niego nałożone, ale czasem nie.

Mając do czynienia z tymi różnymi wschodnimi buddyzmami, zachodni buddysta powinien przede wszystkim nauczyć się odróżniać to, co naprawdę jest buddyzmem, od tego, co w rzeczy samej jest południowo-wschodnią azjatycką albo chińską, japońską, tybetańską czy nawet indyjską kulturą. Nie chodzi o to, żeby któraś z tych kultur niosła ze sobą coś złego; mają one do zaoferowania wiele pięknego. Ale nie są tym samym, co buddyzm, nie są tym samym, co Dharma.

Jednak niektórzy zachodni buddyści nie są w stanie odróżnić buddyzmu od wschodniej kultury. Wydaje się im, że pociąga ich buddyzm, podczas gdy w rzeczywistości pociąga ich egzotyczna wschodnia kultura. Czasem sądzą, że są buddystami, gdy w rzeczywistości jedynie próbują naśladować Hindusów, Japończyków lub Tybetańczyków – albo przynajmniej wyglądać jak oni. To jest oczywiście zupełnie nieszkodliwe. Nie ma nic złego w ubieraniu się jak Hindus czy udawaniu Japończyka, albo w wyobrażaniu sobie, że jest się Tybetańczykiem. To zupełnie nieszkodliwe – wyjąwszy przypadki, gdy osiąga taki stopień, że oznacza alienację z własnej kultury. Ale jednocześnie nie ma to nic wspólnego z byciem buddystą.

Niekiedy na Zachodzie zastajemy doprawdy dziwaczną sytuację. Obecne są tam wszystkie cztery główne odmiany wschodniego buddyzmu. Mają one swoich zachodnich wyznawców, którzy są rzekomo buddystami; ale ponieważ postępują oni zgodnie z różnymi wschodnimi kulturami, nie mogą żyć razem ani razem praktykować buddyzmu.

Pamiętam tego rodzaju sytuację z wczesnych dni Wspólnoty Buddyjska Triratna. Nieopodal Londynu żyła grupa angielskich buddystów zen. Uznali oni, że chcieliby przyłączyć się do jednej z naszych komun, i po rozważeniu ich prośby, zgodziliśmy się – mimo że miałem swoje obawy. Niemal od razu po tym, jak się wprowadzili, powstał problem: nie chcieli wziąć udziału w *pudży*, wieczornym rytuale. Powód: naszą pudżę recytowaliśmy w języku palijskim i angielskim, a ich guru (nawiasem mówiąc, Angielka, która spędziła jakiś czas w Japonii) powiedziała im, że powinni pudżę odprawiać wyłącznie w języku japońskim. Kiedy więc członkowie komuny odprawiali pudżę w języku angielskim i palijskim, ci angielscy buddyści zen czekali na zewnątrz sali do medytacji; nawet nie usiedli w pomieszczeniu, żeby posłuchać.

Przypomina mi się kolejny przykład związany z tą samą guru. Japońską kulturę socjolodzy nazywają ‘kulturą wstydu’. W tej kulturze wstyd wykorzystywany jest jako metoda społecznej kontroli. (Nasza zachodnia chrześcijańska kultura jest przypuszczalnie ‘kulturą winy’.) W tradycyjnym japońskim społeczeństwie, kiedy młoda osoba źle się zachowuje, starsza osoba zacznie ją naśladować, ale bardzo wyolbrzymiając to złe zachowanie. Jeśli młoda osoba zachowywała się głośno, starsza osoba będzie cztery lub pięć razy głośniejsza. Jeśli młoda osoba trzasnęła drzwiami, starsza osoba pójdzie i trzaśnie nimi bardzo głośno parę razy. Wtedy młoda osoba zawstydzi się; zdając sobie sprawę, że została zganiona, ze wstydu zaprzestanie tego konkretnego złego zachowania. W pewnym okresie ta metoda kontroli, poprzez wstyd, została przeniesiona do japońskiej świątyni zen. Jeśli uczeń źle się zachował, mistrz go naśladował. Jeśli uczeń garbił się podczas medytacji, mistrz garbił się jeszcze mocniej; uczeń to zauważał, czuł się zawstydzony, wyprostowywał się i w ten sposób się uczył. Ta metoda zwana była ‘odzwierciedlaniem’.

Tak się zdarzyło, że kilka lat temu angielska-japońska guru zen przejeżdżała przez Londyn. Chyba niezbyt podobało się jej to, co robili niektórzy angielscy buddyści, którzy nie byli w Japonii, a więc zaczęła ich odzwierciedlać. Jej główny mnich, Amerykanin, który jej towarzyszył, również zaczął ich odzwierciedlać. Na przykład sądząc, że angielscy buddyści jedzą o wiele za dużo, gdy są na odosobnieniu, zaczął ich odzwierciedlać, i brał drugą porcję wszystkiego, żeby pokazać im, jacy są chciwi. Ponieważ jednak ci angielscy buddyści nie byli w Japonii, nie mieli pojęcia, co się dzieje. Sądząc, że biedak musi być głodny, dali mu trzy porcje wszystkiego. Słyszałem, że guru była bardzo rozdrażniona. Powiedziała, że angielscy buddyści są głupi, ponieważ nie potrafili docenić jej metody odzwierciedlania. Ale w rzeczywistości, to ona nie rozumiała, że odzwierciedlanie jest elementem japońskiej kultury; nie ma nic wspólnego z buddyzmem i nie pasuje do kultury Zachodu.

1.4.3. Idealne podejście do buddyzmu

Utożsamianie buddyzmu, z jakichkolwiek powodów, z jego jedną określoną wersją, jest śmieszne.

W *Udanie*[61] Budda opowiada przypowieść o ślepcach i słoniu. Kilku mężczyzn ślepych od urodzenia poproszono, żeby zbadali dotykiem ciało słonia, a potem opisali to zwierzę. Ci, którzy dotykali głowy, oznajmili, że zwierzę przypomina garnek, ci, którzy chwycili za ucho, powiedzieli, że jest jak przetak, ci, którzy dotykali trąbę, uważali, że to lemiesz pługa itd. W końcu, ponieważ każdy zaciekle obstawał przy swoim zdaniu, pokłócili się i zaczęli walczyć. Ta przypowieść ilustruje nie tylko jednostronność sekciarskich nauczycieli z czasów Buddy, w odniesieniu do których została pierwotnie opowiedziana, ale również ogromne rozbieżności, jakie można zauważyć między różnymi sposobami podejścia do buddyzmu, przyjętymi przez współczesnych pisarzy.

Do niedawna najpowszechniejsze były trzy podejścia. Można je nazwać, kolejno: sekciarskim, fundamentalistycznym i encyklopedycznym. Podstawowy błąd podejścia sekciarskiego polega

na braniu części za całość. Dosyć wcześnie w historii buddyzmu, zapewne w ciągu stu lat od *parinirwany*[62], w buddyjskiej wspólnocie powstały okoliczności, które ostatecznie doprowadziły do ukształtowania się różnych szkół. Choć te szkoły różniły się w kwestiach dotyczących doktryny i dyscypliny, to podzielały wspólną tradycję, która łączyła je w znacznie większym stopniu, niż punkty sporne je dzieliły. Jednak, gdy z upływem czasu zaczęły zajmować różne geograficzne ośrodki, nie tylko w Indiach, ale w całej Azji, dzielące je różnice stopniowo stawały się coraz wyraźniejsze. Skutkiem tego, zamiast składać się tylko z jednej wersji Dharmy, buddyzm obecnie obejmuje wiele różnych wersji ułożonych niejako obok siebie i pokrywających się w różnym stopniu. Utożsamianie buddyzmu, z jakichkolwiek powodów, z jego jedną określoną wersją, jest śmieszne. Jak stwierdza dr Edward Conze:

> Doktryna Buddy, ujmowana w całej swej rozpiętości, szerokości, majestacie i wspaniałości, obejmuje wszystkie te nauki, które związane są z oryginalną nauką poprzez historyczną ciągłość, i które wypracowują metody prowadzące do wygaśnięcia indywidualnego istnienia poprzez wyeliminowanie wiary weń.63

Niestety, w niektórych zakątkach buddyjskiego świata jeszcze nie uświadomiono sobie prawdy tych słów. Wciąż powstają książki, broszury i artykuły, przedstawiające naiwnie jedną gałąź jako całe drzewo. To nie znaczy, że ta gałąź nie jest szlachetną gałęzią, ani że prezentacje poszczególnych szkół buddyjskich się nie przydają. Rzecz w czymś zupełnie innym: w tym, że praktykuje się przedstawianie jako kompletnego omówienia buddyzmu czegoś, co faktycznie jest prezentacją doktryn jednej szkoły, opartą na bardzo wybiórczej lekturze jednej gałęzi literatury kanonicznej, zwykle Tipitaki. Niektórzy pisarze posuwają się wręcz do jawnego odrzucania jako ‘nieczystej Dharmy’ wszystkich buddyjskich tradycji prócz ich własnej. Jednak poza sporadycznymi absurdami tego rodzaju, sekciarskie podejście do buddyzmu na szczęście jest w zaniku. W całym buddyjskim świecie coraz powszechniejsze staje się

przekonanie, że jeśli chodzi o Dharmę – by przywołać heglowską maksymę – prawda jest całością.

Przedstawiciele fundamentalistycznego podejścia skupiają się na tym, co Budda rzekomo ‘naprawdę’ powiedział. Wyróżniamy dwie formy tego podejścia. Pierwsza w pewnym stopniu pokrywa się z podejściem sekciarskim, które (w jednej ze swych form) wbrew licznym istotnym dowodom utrzymuje, że Kanon Palijski składa się wyłącznie z *ipsissima verba* Buddy. Druga, intelektualnie uznana forma, jest owocem współczesnej nauki, w dużej mierze niebuddyjskiej. Przy pomocy krytycznej analizy tekstów, porównań z archeologicznymi i epigraficznymi dowodami itd. usiłuje oddzielić fragmenty należące do wcześniejszych warstw literatury kanonicznej od tych należących do warstw późniejszych. Ogólnie biorąc, ta próba zakończyła się pewnym powodzeniem. Jednak fundamentaliści pragną większego stopnia pewności, niż pozwala na to natura tematu. Choćby nawet można było wyodrębnić najstarsze teksty, problem ich stosunku do poprzedzającej je ustnej tradycji i stosunku tej tradycji do własnych wypowiedzi Buddy pozostaje nierozwiązany. Wątpliwe jest, by jakiś znany buddyjski tekst zawierał linijkę, która zachowuje Dharmę w tym samym języku lub dialekcie, w którym została pierwotnie wyłożona przez Buddę. Im bardziej będziemy stosowali stricte naukowe metody, tym bardziej prawdopodobne wydaje się, że fundamentalistom w końcu nie zostanie nic poza ‘szlachetnym milczeniem’ Buddy. Niektórzy, przerażeni otwierającą się przed nimi próżnią, starali się wypełnić ją własnymi arbitralnymi interpretacjami, dotyczącymi tego, czego, według nich, Budda ‘naprawdę’ uczył. Obie formy fundamentalizmu błędnie zakładają, że nauka Buddy związana jest z pewnym układem słów, i dopóki się tych słów nie pozna, nie będzie jej można właściwie zrozumieć.

Podejście encyklopedyczne kładzie nacisk na rozległość, zamiast na głębię wiedzy. Myli **wiedzę o** buddyzmie z poznaniem buddyzmu. Cechuje je większe zainteresowanie faktami aniżeli zasadami, próbuje widzieć z zewnątrz, zamiast poczuć od środka. W ciągu ostatniego stulecia to podejście, jeśli nie zdominowało, to na pewno wywarło przemożny wpływ na świat nie-tradycyjnej buddyjskiej nauki. Jako że nie jest odosobnionym zjawiskiem, lecz tkwi korzeniami głęboko w

glebie współczesnych naukowych poglądów (których generalne tendencje powiela na własnym polu), to podejście jeszcze przez jakiś czas może zachować znaczenie. O ile jesteśmy świadomi jego ograniczeń i zabezpieczamy się przed wszelkimi szkodami, jakie mogłoby wyrządzić, niekoniecznie jest ono czymś złym dla buddyzmu. Osoby kierujące się tego rodzaju naukowym podejściem wykonały wiele użytecznej pracy. Ponadto podczas ostatniej dekady, w przypadku kilku znanych autorów, zostało ono ubarwione i ożywione elementami współczucia i zrozumienia, których początkowo brakowało. Nie zmienia to jednak podstawowego faktu, że z powodu ogromnego rozmiaru buddyjskiej literatury, która obejmuje tysiące dzieł uważanych za kanoniczne, plus niezliczone dzieła niekanoniczne, jej cel – uzyskanie pełnej opartej na faktach wiedzy o buddyzmie i wyciągnięcie w oparciu o to wniosku co do jego natury – nie może być osiągnięty.

Idealne podejście do buddyzmu łączy elementy podejść sekciarskiego, fundamentalistycznego i encyklopedycznego, lecz jest pozbawione ich wad. Jego podstawą jest wgląd w Dharmę, powstały z rzeczywistej praktyki w określonym systemie duchowej dyscypliny. Z racji specjalistycznej natury buddyjskich metod, system taki z konieczności związany jest z jakąś konkretną szkołą – dajmy na to japońskim zen, tybetańską mahamudrą lub tajską metodą ‘samma araham’. Mimo to, osoba wykazująca owo idealne podejście do buddyzmu wykaże się zrozumieniem oraz głębokim docenieniem bogactwa i różnorodności tradycji buddyjskiej, i bez względu na to jak mocno może ona pochwycić jakąś pojedynczą nić, nigdy nie straci z oczu jej powiązania z całą tkaniną. Właściwie odróżni wcześniejsze sformułowania nauk buddyjskich od późniejszych, a nawet będzie przedkładała te pierwsze, gdy chodzi o wprowadzenie do nauk, to jednak nie popełni błędu, i nie będzie traktować wieku sformułowania, jako jedynego kryterium duchowej autentyczności; nie będzie też ograniczać Dharmy do słów, w jakie ją ujęto. Jednak głębia [praktyki] nie wyklucza szerokości [zainteresowań]. Poza tym, że osoba praktykująca z idealnym podejściem do buddyzmu będzie na bieżąco zorientowana w osiągnięciach z dziedziny nietradycyjnych buddyjskich studiów, nie tylko uzna cały buddyzm za swą domenę, ale

będzie dochodziła do wniosków na bazie jak największej ilości duchowych źródeł. Jej głównym celem będzie prezentowanie prawdziwego ducha buddyzmu.

1.4.4. Co wszystkie buddyjskie szkoły mają ze sobą wspólnego?

Istnieje nić wyprowadzająca z labiryntu; włącznik, który za jednym pstryknięciem rozświetli cały gmach – krótko mówiąc, istnieje zasada jedności, która pozwoli nam zobaczyć wszystkie szkoły buddyzmu jako „części kolosalnej całości".

Jak niemal wszystkie wytwory indyjskiego umysłu, buddyzm odznacza się bogactwem, obfitością, wszechstronnością i różnorodnością. Podczas tysiąca pięciuset lat nieprzerwanego rozwoju na indyjskiej ziemi, jego wewnętrzna duchowa witalność znalazła mnóstwo form wyrazu. Pod względem organizacyjnym składa się on z ogromnej ilości szkół, będących gałęziami lub działami jednej Sanghi. Poza tym, że łączy je wspólne dziedzictwo, mają one także własne charakterystyczne nauki i praktyki, własne linie nauczycieli i własne teksty kanoniczne. Realizm pluralistyczny, absolutyzm i idealizm – wszystkie te prądy rozkwitały po kolei, i wszystkie uważane były przez ludzi o najwyższym filozoficznym geniuszu za właściwą interpretację buddyjskiej myśli. Jako główny środek prowadzący do wyzwolenia raz zalecano mądrość, raz medytację, innym zaś razem – wiarę i oddanie. Pewien wielki ruch duchowy w ramach buddyzmu głosił, że celem życia religijnego jest wyzwolenie samego siebie, inny – że jest nim najwyższe Oświecenie dla dobra wszystkich czujących istot. I tak dalej, i tak dalej. Różnice te, prowadzące wręcz niekiedy do logicznych sprzeczności pomiędzy szkołami, sprawiają wrażenie, że buddyzm jest nie tylko różnorodny, ale i chaotyczny. Jak podróżnik zagubiony w ogromnej, architektonicznie skomplikowanej indyjskiej świątyni, podobnie uczeń bywa tak bardzo przytłoczony ogromną obfitością ornamentyki, że nie jest w stanie docenić prostoty i wspaniałości projektu. Jako że niemal zupełnie brakuje historycznych zapisów z niektórych kluczowych dla rozwoju buddyzmu okresów, a chińscy pielgrzymi i tybetańscy historycy są nieraz jedynym

dostępnym źródłem informacji na ich temat, to dodatkowo adept buddyzmu znajduje się w owej świątyni sam – i to po zmroku. Jej ogrom słabo oświetlają lampy, pozwalające mu, krążącemu po omacku, zobaczyć nie więcej niż kolumnę w jednym miejscu i sklepione przejście w innym.

Istnieje jednak nić wyprowadzająca z tego labiryntu; włącznik, który za jednym pstryknięciem rozświetli cały gmach – krótko mówiąc, istnieje zasada jedności, która pozwoli nam zobaczyć wszystkie szkoły buddyzmu jako „części kolosalnej całości". Jedność buddyzmu polega w istocie na tym, że mimo niezliczonych różnic i rozbieżności doktryny, wszystkie buddyjskie szkoły dążą do Oświecenia, do powielenia duchowego doświadczenia Buddy. Nie jest to jedność na poziomie racjonalnym, lecz transcendentalnym. To znaczy, różnic doktrynalnych (jak i innych) między szkołami nie usuwa się poprzez sprowadzenie, na ich własnym poziomie, jednej do drugiej, czy wszystkich do jakiegoś konceptualnego mianownika. Różnice przekracza się poprzez odniesienie do czynnika, który wykracza poza logikę, dzięki czemu może być wspólnym przedmiotem sprzecznych twierdzeń. Według sutr *pradźnia paramity*, jeśli mamy uzyskać należyte pojęcie o wykraczającej poza koncepcje naturze Rzeczywistości oraz o doświadczeniu duchowym, którego 'obiektywnym' odpowiednikiem jest ta Rzeczywistość, to nieuniknione jest uciekanie się do paradoksów lub twierdzeń zawierających logiczną sprzeczność. Przykładem może być wezwanie do bodhisattwy, aby wyzwalał czujące istoty i jednoczesne twierdzenie, że żadne istoty nie istnieją.[64] Różnice występujące między szkołami wynikają z faktu, iż zbliżają się one do czynnika transcendentalnego – Oświecenia czy Nirwany, z przeciwnych kierunków.

Można to ukazać jaśniej poprzez odwołanie się do Pięciu Duchowych Zdolności, (*pańcendrija*), zbioru 'cnót kardynalnych' buddyzmu, odgrywających ważną rolę w jego wczesnej literaturze. Są to: wiara (*śraddha*), energia (*wirja*), uważność (*smryti*), koncentracja (*samadhi*) i mądrość (*pradźnia*). Wszystkie te zdolności uczeń rozwija jednocześnie, równoważąc, przy pomocy uważności, wiarę i mądrość z

jednej strony oraz energię i koncentrację z drugiej. Czyni to w celu osiągnięcia stanu doskonałej psychologicznej i duchowej równowagi (*indrija-samatta*). W jednym z palijskich tekstów Budda zganił Sonę Koliwisę za to, że rozwinął energię kosztem koncentracji. W znanym porównaniu wyklarował mu, że tak jak lutnia nie nadaje się do gry, kiedy struny są albo zbyt napięte, albo zbyt luźne, tak samo nadmiar energii wywołuje niepokój, a słaba energia – gnuśność. Następnie zalecił Sonie Koliwisie, by ten obrał sobie za cel rozwój zrównoważonej energii.[65] Ktoś, kto w pełni rozwinął pięć duchowych zdolności, staje się Arhantem.[66] Jednak po *parinirwanie*, czyli 'ostatecznym odejściu' Buddy poszczególne szkoły zaczęły się niejako specjalizować w jednej ze zdolności i dochodzić do Oświecenia z jej strony. Na przykład zwolennicy abhidharmy i madhjamiki rozwijali mądrość, zwolennicy jogaczary – koncentrację, ludowe ruchy religijne – wiarę, a ezoteryczne tradycje tantryczne – energię.

Pięć Duchowych Zdolności można także rozwijać jedną po drugiej[67], uznając, że reprezentują kolejne etapy duchowego rozwoju. Objaśniając, jak ujarzmia się te niegodne istoty, nad którymi trudno zapanować, Budda mówi w *Tantrze Hewadźra*: „Najpierw powinno nastąpić publiczne wyznanie (*posadha*), potem należy nauczyć je dziesięciu reguł właściwego postępowania, następnie przekazać im nauki waibhasji, i z kolei sautrantiki, a potem jogaczary i madhjamaki. Następnie, kiedy poznają wszystkie metody mantry, powinni zacząć zajmować się hewadźrą."[68] Zwykle jednak szkoły uporządkowane są zgodnie z hierarchią ich duchowego postępu i podzielone na trzy *jany*: hinajanę, mahajanę i wadżrajanę, reprezentujące trzy etapy osobistej nauki Buddy i trzy stadia historycznego rozwoju. Poprzez kultywowanie każdej jany po kolei, biorąc wcześniejszą jako podstawę dla zrozumienia i praktyki następnej, uczeń osiąga najwyższe Oświecenie. A więc, system *trijany* nie jest jedynie syntezą filozoficzną, ale najbardziej praktycznym wyrazem jedności buddyzmu.

Skoro uważa się, że wszystkie szkoły w taki czy inny sposób zmierzają do tego samego celu, trudno się dziwić, że między różnymi buddyjskimi szkołami panowały relacje oparte na wzajemnym szacunku i tolerancji. Nie znaczy to, że nie pojawiały się silne odczucia

dotyczące różnic między naukami i że ich zawzięcie nie roztrząsano. Czasem dochodziło do gwałtownych wybuchów emocji na tle różnic pomiędzy szkołami. Różnice takie były jednak zawsze rozstrzygane pokojowo, przy pomocy dyskusji; nigdy nie dochodziło do prób siłowego wymuszenia konformizmu. Nie stosowano prześladowań czy „argumentowania przy pomocy tortur". Nikt nigdy nie posyłał swojego oponenta do piekła za utrzymywanie odbiegających od tradycji poglądów. Negowane wprawdzie wiarę *pudgalawadinów* w rzeczywiste istnienie 'osobowości', lecz nikt nigdy nie kwestionował ich zdolności do osiągnięcia Oświecenia. Co więcej, panowała taka harmonia, że mnisi różnych szkół potrafili zajmować ten sam klasztor, przestrzegać tej samej reguły zakonnej i uczestniczyć we wspólnym, zbiorowym klasztornym życiu, ale dodatkowo każdy mógł się poświęcać studiom i medytacjom według własnej specjalności.

CZĘŚĆ DRUGA:

6 *Anguttara-Nikaja* II, 37-9, cyt. [w:] *Buddhist Texts Through the Ages,* wyd. E. Conze, I.B. Horner, itd., Harper & Row, New York 1954, s. 104-105.

7 *Madźdźhima-nikaja* 26 (transkrypcja ang.: Majjhima Nikaya); zob. Bhikku Nanamoli, *The Life of the Buddha*, Buddhist Publication Society, Kandy 1984, s. 10.

8 *Mahagowinda Sutta* (*Madźdźhima-nikaja* 19), wers 45.

9 M*ahagowinda Sutta* (*Madźdźhima-nikaja* 19), wers 45.

10 William Shakespeare, *Dzieła, Miarka za miarkę, III*, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983, s. 83.

11 *Madźdźhima-nikaja*, i.135.

12 Zob. na przykład, *Itiwuttaka*, 100.

13 Zob. Edward Conze, *Buddhism*, Cassirer, Oxford 1957, s. 46-48.

14 Zob. Winaja Pitaka, *Ćulawagga* i.

15 Nanamoli s. 230; *Samjutta-nikaja* xii.61.

16 Wśród wielu tekstów nazywanych Upaniszadami, jest trzynaście głównych. Powstawały one w okresie od VIII do IV wieku p.n.e. i tworzą podstawę szkoły hinduskiej filozofii zwanej wedantą. *Atman* jest jednym z ich głównych tematów.

17 *Madźdźhima-nikaja I* (Wypowiedzi średniej długości), *Sutta Arijaparijesana*, tłum. I.B. Horner, Pali Text Society, London, 1967, s. 207.

18 L. poj. *Akusalamula* [przyp. red.].

19 *Madźdźhima-nikaja I* (Wypowiedzi średniej długości), *Arijaparijesana Sutta*, tłum. I.B. Horner, Pali Text Society, London, 1967, s. 213.

20 Mian. l. poj.: sila, samadhi, pańńa czyli etyka, medytacja i mądrość, składające się na Potrójną Ścieżkę (wszystkie wyrazy z języka palijskiego) [przyp. red.].

21 Ten fragment pochodzi z książki pt. *Odmieniaj siebie i świat*, omawiającej Sutrę Złotego Światła, stąd odniesienie do 'złotego światła' [przyp. red.].

22 *Sutta-Nipata* ii, [w:] *Some Sayings of the Buddha*, tłum. F.L. Woodward, Oxford University Press, London 1939, s. 103-104.

23 Słynny cytat z Tablicy Szmaragdowej, starożytnego dokumentu alchemicznego, przypisywanego Hermesowi Trismegistosowi, przedstawiający „hermetyczną odpowiedniość" między wyższym i niższym poziomem rzeczywistości: „To, co jest na górze, jest takie, jak to, co na dole, a to, co jest na dole, jest takie, jak to, co na górze, aby dokonywać cudu jedności".

24 *Dźataki* (dosłownie: „należące do lub związane z tym, co się stało") i *Awadany* (dosłownie: „wspaniałe albo heroiczne czyny") to opowieści ilustrujące działanie prawa karmy, ukazujące, że duchowa pozycja Buddy i jego uczniów jest następstwem ich zręcznych działań w poprzednich żywotach. *Dźataki* poświęcone są głównie poprzednim żywotom Buddy, w których jako Bodhisatta praktykował doskonałości. Zawierają one dużo materiału zaczerpniętego z indyjskiego folkloru w formie bajek, baśni, itd. W kanonicznych *Dźatakach* Budda niezmiennie jest mądrym władcą albo słynnym nauczycielem; w opowieściach

niekanonicznych przedstawiany jest także w postaci zwierzęcej. *Awadany* dotyczą głównie losów uczniów Buddy albo słynnych buddyjskich postaci.

25 Nagardżuna, autor *Drogocennej girlandy*, żył w II w. n.e. w Indiach. Przypisuje mu się stworzenie doktrynalnej podstawy mahajany, a w szczególności uważany jest za założyciela szkoły madhjamiki. Legenda głosi, że zszedł w głębie oceanu, żeby od króla *nagów* otrzymać naukę Doskonałości Mądrości.

26 Padmasambhawa był wielkim nauczycielem indyjskim. To przede wszystkim jego zasługą było wprowadzenie, podczas krótkiego pobytu, buddyzmu do Tybetu w VIII w. n.e. Relacja o jego życiu składa się prawie wyłącznie z cudownych zdarzeń, a zwłaszcza jego narodzin z ogromnego kwiatu lotosu. Bardzo symboliczna, ale głęboko poruszająca historia jego życia zawarta jest w *The Life and Liberation of Padmasambhava,* autorstwa Yeshe Tsogyal, Dharma Publishing, Emeryville 1978.

27 Milarepa (XI w. n.e.) był mistrzem buddyzmu tybetańskiego; od niego wywodzą się linie tradycji kagju. Zasłynął z ascetyzmu, żywiąc się pokrzywami w jaskini w ośnieżonych górach, ubrany jedynie w cienką bawełnianą szatę. Jego pieśni i historie o okolicznościach, w jakich były śpiewane, należą do najbardziej ulubionych utworów literatury buddyjskiego Tybetu.

28 *Wadżra* (skr.) – dosłownie ‘diament’ albo ‘piorun’. W mitologii indyjskiej dzierży ją Indra, król bogów; podobna jest do pioruna trzymanego przez Zeusa, króla bogów w mitologii greckiej. Wadżra podobna jest do diamentu także w tym, że może przeciąć wszystko, ale sama jest niezniszczalna. W buddyzmie tantrycznym, zwanym ‘wadżrajaną’, wadżra stała się symbolem natury Rzeczywistości. Powszechnie używana jest w rytuałach tantry, a różne postaci z ikonografii tantrycznej – z których dwie najbardziej znane to Wadżrapani i Wadżrasattwa – przedstawiane są jako władające wadżrą lub dzierżące wadżrę.

29 Zwycięstwo Buddy nad Marą opisane jest w kilku tekstach, np. w *Arijaparijesana-sutta, (Madźdźhima-Nikaja)*; *The Book of the Kindred Sayings (Samjutta-Nikaja)* cz. I, rozdz. 4; *The Buddhacarita*, Pieśń xiii; *Lalita-wistara* opublikowana jako *The Voice of the Buddha,* Dharma Publishing, Oakland 1983, t. II, rozdz. 21.

30 Zob. *The Voice of the Buddha*, s. 481-482.

31 We wczesnym buddyzmie, doskonałości to reguły moralne, które Budda praktykował i doprowadził do doskonałości w ciągu tysięcy żywotów jako Bodhisatta; są one podstawowym elementem jego przygotowań do stanu Buddy. W mahajanie praktyka Sześciu albo Dziesięciu Doskonałości stanowi główny aspekt duchowego treningu Bodhisattwy.

32 Sanskryckie słowo ‘*mudra’* dosłownie oznacza ‘gest’ albo ‘pieczęć’. *Mudra* to symboliczny gest rąk wykonywany w czasie rytuału albo przedstawiany ikonograficznie na wizerunkach Buddów, bodhisattwów i innych wybitnych postaci buddyjskich.

33 I.B. Horner (tłum.), *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka),* t. IV *(Maha-vagga),* Pali Text Society, London 1982, I, 5.

34 Tamże, I, 3.

35 Położenie, nazwy i znaczenie ośrodków psychicznych, zob. *Foundations of Tibetan Mysticism*, Century, London 1987, s. 138-146.

36 *Sutta Mahaparinibbana* w Maurice Walsh (tłum.), *The Long Discourses of the Buddha (Digha Nikaya)*, Wisdom Publications, Boston 1995, Sutta 16, s. 272.

37 *Abhidharma* – słowo to znaczy po prostu ‘o Dharmie’, choć jej zwolennicy zaczęli uważać ją za ‘wyższą Dharmę’. Rozpoczęła się jako projekt usystematyzowania nauk Buddy, obejmujący ustalenie znaczenia terminów technicznych, skorelowanie odsyłaczy do tych samych tematów, itd. W trakcie swej, trwającej kilkaset lat, historii wypracowała ona dogłębną analizę umysłu i zdarzeń mentalnych, coś w rodzaju „psychologii buddyjskiej”. Zob. Sangharakszita, *The Eternal Legacy*, Tharpa, London 1985, rozdz. 7: „The Fundamental Abhidharma”; i Sangharakszita, *Know Your Mind*, Windhorse, Cambridge, Wielka Brytania 2002, rozdz. 1: „The First Buddhist Analysts”.

38 Ta historia opowiedziana jest w *Mahawagga* viii.26 z Winaja Pitaki. Zob. również Sangharakszita, *The Buddha’s Victory*, Windhorse, Glasgow 1991, rozdz. 4, „A Case of Dysentery”.

39 Zob. C.A.F. Rhys Davids i K.R. Norman (tłum.), *Poems of Early Buddhists Nuns (Therigatha)*, Pali Text Society, Oxford 1997, s. 88-91.

40 Zob. *The Long Discourses of the Buddha (Digha Nikaya)*, Sutta 16, s. 265.

41 Tutaj w oryginale angielskie słowo *to commit,* którego znaczenia nie oddaje jedno polskie słowo, ale które można przetłumaczyć w tym kontekście jako podążać za, zobowiązywać się (do praktyki), oddawać się, (za)angażować się, powierzać się, poświęcać się [przyp. red.].

42 Według *Winaja Pitaki* pierwsi dwaj ludzie, którzy spotkali Buddę po jego Oświeceniu (byli to dwaj kupcy o imionach Tapussa i Bhalluka) oświadczyli: „Idziemy po Schronienie do Błogosławionego i do Dhammy”; zob. Nanamoli, s. 34.

43 *Madźdźhima-nikaja* 39, *Sutta Maha-Assapura*.

44 *Dhammapada*, wersy 189-192.

45 Palijski: *patimokkha*, sto pięćdziesiąt reguł przestrzeganych przez mnichów za czasów Buddy, a w wielu przypadkach nadal.

46 Sanskryt: *anga* = stopień, etap, część (Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki) [przyp. red.].

47 „The world is too much with us” – sonet angielskiego poety Williama Wordswortha [przyp. red.].

48 Mnich w buddyzmie therawady [przyp. red.].

49 Lin Yutang (tłum.), *Tao-Teh-King XXV*.

50 Noetyka (grec. noetikós – dosł. ‘dotyczący poznania intelektualnego’) – w filozofii rodzaj poznania, nazywany noetycznym, intelektualnym, poznaniem serca lub intuicją, u podstaw którego znajduje się uznanie istnienia rzeczywistości ponadzmysłowej oraz zdolności człowieka do jej bezpośredniego poznania. Noetyka jest umiejętnością (sztuką) uchwycenia głębokiej i nieprzemijalnej prawdy, swoistym wglądem w istotę rzeczy. Źródło: pl.wikipedia.org [przyp. red.].

51 Ze zbioru sutt *Udana*, wiersz 5.

52 Herbert V. Guenther i Leslie S. Kawamura (tłum.), *Mind in Buddhist Psychology: A Translation of Ye-shes rgyal-mtshan’s „The Necklace of Clear Understanding”*, Dharma, Berkeley 1975, s. xvi.

53 Ten zwrot to *maggam bhaweti*. Zob. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, „The Progress of the Disciple”, Buddhist Publication Society, Kandy 1988, s. 169.

54 Odnosi się do tego 46. Przypadek w klasycznym zbiorze koanów zen pt. „Bezbramna brama”; zob. Katsuki Sekida (tłum.), *Two Zen Classics*, Weatherhill, Nowy Jork 1996, s. 128-131.

55 Święty Szymon Słupnik (Symeon Stylita) (387-459) spędził ostatnie czterdzieści lat swojego życia w Telanissus, w pobliżu Antiochii, na szczycie słupa mającego około dwudziestu metrów wysokości, z którego nauczał tłumy odwiedzających. Jego przydomek pochodzi od greckiego słowa ‘stylos’, oznaczającego kolumnę lub słup.

56 Nanamoli, s. 224; *Samjutta Nikaja* xxxviii.i; *Anguttara Nikaja* iii.53.

57 *Dhammapada* 204; nibbanam paramam sukham = „Nirwana jest najwyższą błogością”.

58 *Kleśa nirwana* jest równoznaczna z osiągnięciem stanu arhanta; *skandha nirwana* jest równoznaczna z *parinirwaną* (‘pełną’ Nirwaną) – ten termin używany jest zwykle na określenie śmierci Buddy, ale w istocie odnosi się do śmierci każdego arhanta.

59 Cytat z poematu Blake’a „London” w *Songs of Innocence and Experience*.

60 W sensie zjawisk [przyp. red.].

61 Zbiór sutt pt. *Udana* vi. 4.

62 Śmierci Buddy [przyp. red.].

63 E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Windhorse, Birmingham, Wielka Brytania 2001, s. 16.

64 Np. *Wadźraććedika-pradźnia-paramita* 3.

65 *Winaja Pitaka* i.182.

66 *Samjutta Nikaja* XLVIII.IV.II.ii.

67 *Śiksa-samuććaja* 316.

68 *Hewadźra Tantra* II.viii.c.8-9.

BUDDYZM I UMYSŁ

2.1. Jasne myślenie

2.1.1. „Niemożność cofnięcia opinii, którą uważam za prawdziwą”

Satjaprija, przyjaciel, z którym podróżowałem i zostałem wyświęcony w Indiach, był tak chorobliwie przewrażliwiony i tak skory do powzięcia urazy, że dostrzegał różnice tam, gdzie one w ogóle nie istniały. Było niemal tak, jakby wymyślał te różnice, żeby tylko dostarczyć sobie powodu do wybuchu gniewu. Coś w tym stylu zdarzyło się dwa lub trzy dni po przerwaniu milczenia. Kąpaliśmy się w lodowatych wodach bardzo głębokiej sadzawki o średnicy około trzech metrów, znajdującej się pod skalnym nawisem kilka metrów dalej za świątynią, pod ścianą klifu. Powiedziałem coś, co go zdenerwowało, ponieważ zinterpretował to jako opinię odmienną od jego własnej, i mimo wszystkich moich wysiłków, aby go uspokoić, udało mu się stopniowo doprowadzić się do tak morderczej furii, jakiej nigdy wcześniej u niego nie widziałem. Z oczami nabiegłymi krwią z wściekłości wysyczał, że ma mnie dość. Już za długo pozwala mi na dręczenie go moim niemożliwym zachowaniem. Teraz ma zamiar mnie zabić. Utopi mnie w tej sadzawce i nikt się o tym nigdy nie dowie. Wszystkim powie, że zginąłem w wypadku. Patrząc na niego wiedziałem, że mówi na serio. Pierwszy raz w życiu naprawdę stanąłem twarzą w twarz ze śmiercią. To dziwne, ale chociaż się bałem, i mimo iż w pewnym momencie Satjaprija ściskał moje ramię i szykował się do przytrzymania mnie pod ciemną wodą, dopóki nie utonę, to nie miałem najmniejszego zamiaru wycofać rzekomo obraźliwej uwagi. Wprost przeciwnie, uświadomiłem sobie, że wewnątrz mnie, gdzieś głęboko na samym dnie istnieje zaciętość, która całkowicie uniemożliwia cofnięcie lub zaparcie się opinii, co do której jestem przekonany, że jest słuszna i prawdziwa, nawet za cenę uratowania życia. Nie pamiętam już, jak to się skończyło.

2.1.2. Wewnętrzny Głos

Buddyzm nazwano „najdumniejszym zapewnieniem o ludzkiej wolności, jakie kiedykolwiek złożono", ponieważ śmiało, buntowniczo wręcz, przeciwstawia się ciężkiej, brutalnej masie zewnętrzności, która stanowi śmiertelne zagrożenie dla moralnego i duchowego życia ludzkości.

Obecnie, trudniej niż w jakimkolwiek okresie historii, przychodzi ludziom myśleć i czuć prosto, naturalnie i spontanicznie. Bezlitosna presja edukacji i środowiska tłumi nawet najsłabszy przejaw niezależnego i oryginalnego myślenia oraz czucia. Nasze poglądy i uczucia produkują dla nas ci, w których interesie jest, byśmy myśleli lub czuli tak, jak oni obłudnie nam wmawiają, że jest dla nas dobrze myśleć i czuć. Z billboardów krzyczą na nas hasła, że ten lub tamten napój da nam witalność i siłę. Reklamy w gazetach zapewniają z najszczerszą troską, że kolejny przedmiot, o jakim się nam nawet nie śniło, jest niezbędny do zachowania dobrego samopoczucia. Komentatorzy polityczni mówią nam tonem nieomylnego autorytetu, który naród ma rację, a który nie, podczas gdy popularni mówcy informują, którą ideologię, jakiej grupy powinniśmy pokochać, a jakiej znienawidzić. Propagandowe machiny rządów i partii politycznych leją nieprzerwany strumień gotowych opinii na każdy możliwy temat – od ostatniego międzynarodowego kryzysu po najnowsze odkrycia naukowe. Krytycy literatury i sztuki z ich „Książką miesiąca" i „Obrazem roku" oszczędzają nam trudu oceniania za siebie, które książki i obrazy zasługują na naszą uwagę. Sztuczna emocja najnowszego przeboju czyni głębokie i autentyczne uczucie zbędnym. Kino i radio, gazety i szkolne podręczniki, billboardy i publiczni mówcy, razem z tysiącami innych wynalazków służących masowej produkcji i szerokiemu rozpowszechnianiu prefabrykowanych myśli i emocji, opinii i idei, myślą i czują za nas. Już nie tworzymy, ale biernie przyjmujemy zapakowane w kartony produkty mechanicznej efektywności. A ten, kto nie tworzy, nie żyje. Oszołomieni i ogłuszeni hałaśliwą zewnętrzną presją, nie jesteśmy już panami siebie, a zatem przestajemy też być panami swojego środowiska. Głowy wypełniają

nam idee niezgodne z naszym własnym sposobem myślenia, a serca – emocje, których wcale nie czujemy. Tysiąc zewnętrznych głosów uderza w nasze uszy nieustannie jak fala o brzeg morza. Wewnętrzny Głos milczy.

Nie tylko w dziedzinie polityki i handlu, literatury i sztuki, edukacji i dziennikarstwa, ale również w świętej sferze religii czuje się ten nieznośny ciężar zewnętrzności. Tutaj odczuwany jest on już dłużej niż gdziekolwiek indziej. Tyrania kina i radia, popularnych sloganów i reklam w gazetach jest kwestią dnia wczorajszego i dzisiejszego, zaś tyrania religii datuje się od co najmniej trzech lub czterech tysiącleci, od czasu, kiedy z boskiej inspiracji powstały pisma, a nieomylni prorocy i pośredniczący duchowni podjęli pierwsze próby zdławienia rodzącego się życia duchowego. Tak jak reklamy mówią nam, co kupować, a objazdowi mówcy, jak głosować, tak samo wedy, biblie i korany mówią nam, w co wierzyć, a manipulujący nimi prorocy i kapłani – jak zainwestować nasze pieniądze w niebiańskie papiery wartościowe, w celu uzyskania jak najwyższych dywidend. Kiedy biedny inwestor w końcu zda sobie sprawę, kto naprawdę osiąga zyski z całego tego procederu, można mu wybaczyć, jeśli zwątpi na równi w dobrą wiarę swoich politycznych, handlowych i duchownych doradców! Życie religijne, zamiast być podróżą duchowego samopoznania, staje się bezkrytyczną akceptacją wierzeń i dogmatów służących interesom określonej klasy czy społeczności. Niezależna myśl i bezstronne badanie spotykają się z dezaprobatą, i tłumi się je ze wszystkich sił, podczas gdy ślepą wiarę (im bardziej ślepą, tym lepiej!) obsypuje się superlatywami i wychwala jako jedyny niezawodny sposób na osiągnięcie zbawienia. Pisma powstałe z boskiej inspiracji, nieomylni prorocy, pośredniczący duchowni i niezaprzeczalne dogmaty grzmią w uszach ludzkości tak głośno i od tak dawna, że niemal ją ogłuszyły. I znowu Wewnętrzny Głos milczy, a jeśli nie milczy, to przynajmniej nikt go nie słucha.

Buddyzm nazwano „najdumniejszym zapewnieniem o ludzkiej wolności, jakie kiedykolwiek złożono”, ponieważ śmiało, buntowniczo wręcz, przeciwstawia się ciężkiej, brutalnej masie zewnętrzności, która stanowi śmiertelne zagrożenie dla moralnego i duchowego życia ludzkości. Nie tylko uczy, że naszym pierwszym obowiązkiem jest

zrozumieć rzeczy takimi, jakie naprawdę są, ale daje nam odwagę potrzebną do podjęcia tej próby. Nakłania, byśmy nigdy nie dali się owładnąć powodzi myśli i emocji, które napływają obficie ze wszystkich stron, ale rozważali i badali każdą z nich w świetle swojej wiedzy i doświadczenia. Powinniśmy zajmować równie krytyczną postawę wobec zapewnień reklamy, plakatu wyborczego, jak i nauki religijnej. To, co uważamy za błędne i szkodliwe, odrzucajmy, natomiast to, co uważamy za prawdziwe i dobre – przyjmijmy i zastosujmy w praktyce. We wszystkich okolicznościach najważniejsze jest, by zachować jasność myślenia i szczerość uczuć. Wtedy również nasze postępowanie będzie właściwe. Buddyzm nie przyjmuje takiej niezależnej postawy wobec zewnętrznego świata jedynie na pokaz, ale po to, by ułatwić pełny rozwój ukrytych duchowych i twórczych mocy człowieka. Zewnętrzna presja jawi się jako niewłaściwa i zła, ponieważ dławi życie, które usiłuje rozkwitnąć z wnętrza.

Co nie znaczy, że powinniśmy bezwolnie folgować wszelkim impulsom i instynktom, jakie przypadkiem w nas powstaną, ale że powinniśmy wpierw zrozumieć cel zewnętrznej dyscypliny, zanim zaakceptujemy jej ograniczenia. Budda stwierdził, że jego uczniowie powinni poddawać jego słowa próbie, tak jak złotnik poddaje zawierzone mu złoto próbie ognia. Zanim uczniowie nie zbadają słów Buddy, nie powinni ich ani akceptować, ani odrzucać. Ich zaufanie do niego ma przypominać zaufanie pacjenta do lekarza lub ucznia do nauczyciela. Zatem książki zawierające jego słowa, nie są przez jego wyznawców uważane za objawienie, w które należy ślepo wierzyć, ale za wskazówki do praktyki i do eksperymentowania. Z tego powodu buddyzm nie poddaje się łatwo manipulacjom duchownych i zawsze, gdy pozostawał czysty, przyczyniał się do wyzwolenia twórczych sił ludzkiego ducha.

Kiedy oczy są oślepione, a uszy ogłuszone mnogością napływających widoków i dźwięków, umysł popada w dezorientację, co uniemożliwia niezależne spojrzenie na sytuację. Dlatego Budda uczył, że jeśli pragniemy widzieć rzeczy takimi, jakie są, jeśli chcemy postępować w życiowych sytuacjach szlachetnie i wykorzystywać całą moc swego ducha, to najpierw musimy nauczyć się wycofywać wewnętrznie i słyszeć, czy raczej wyczuwać, szept wibrujący w

panującej tam ciszy. Powinniśmy być sami dla siebie schronieniem, niczym wyspa, sami dla siebie światłem; nie liczyć na żadne zewnętrzne schronienie. Powinniśmy stać się głusi na wszystkie głosy, które uderzają w nas z zewnątrz, żeby usłyszeć Wewnętrzny Głos. Tylko wtedy staniemy się panami siebie i panami swojego środowiska. Dopiero wtedy będziemy mogli zobaczyć przed sobą ścieżkę, która pewnego dnia doprowadzi nas do Oświecenia naszych serc.

2.1.3. Jasne rozumienie buddyzmu

Często nie udaje nam się wykrzesać z siebie wystarczająco energii dla zrealizowania swoich ideałów, ponieważ nadal targają nami nierozstrzygnięte fundamentalne wątpliwości co do nich.

U podstaw pojawiających się w naszym życiu duchowym problemów leży wątpienie i niezdecydowanie – i to właśnie te kwestie, co do których jesteśmy niepewni, powinniśmy poddać gruntownej analizie. Jeśli nie wierzymy do końca, że możemy się rozwijać, to nie wydobędziemy z siebie energii, która pozwoli nam tego dokonać. Jeśli wątpimy w sens czy skuteczność medytacji i odbębniamy ją w nadziei, że może „samo coś z niej wyjdzie", to prawdopodobnie nie zajdziemy zbyt daleko. Trudno wymagać, żebyśmy od początku nie mieli żadnych wątpliwości, ale potrzebujemy odnaleźć w sobie przynajmniej na tyle dobrych chęci, aby tymczasowo powściągnąć niewiarę, na tyle silne przekonanie, żeby niezbędną energią i zdecydowaniem podsycać swoją praktykę do chwili, aż rezultat będzie wystarczająco uchwytny, by potwierdzić słuszność naszej początkowej decyzji. W ten sposób na kowadle doświadczenia przekuwamy coś wstępnego i tymczasowego w wypróbowane i sprawdzone.

Dla przykładu, ktoś może uważać, że możliwy jest rozwój psychologiczny, ale duchowy już niekoniecznie – lub odwrotnie. W obu przypadkach, zanim zdecydujemy się poświęcić jednemu czy drugiemu, powinniśmy uzyskać jasność, co te pojęcia właściwie oznaczają. Powód, dla którego tak często nie udaje nam się wykrzesać z siebie wystarczająco energii dla zrealizowania swoich ideałów, jest

taki, że nadal targają nami nierozstrzygnięte fundamentalne wątpliwości co do nich.

Dla przykładu, czy naprawdę wierzymy w nierzeczywistość ‘ja’? I czym ono właściwie jest? W jakim sensie jest nierzeczywiste? Albo czy zajęliśmy jakieś stanowisko w kwestii buddyzmu orientalnego i zachodniego? A w kwestii trzech *jan* – hinajany, mahajany i wadżrajany? A co z ideałem arahanta i ideałem bodhisattwy? Czy chcemy być jednym czy drugim? A może ogólnikowo utrzymywaliśmy te dwie idee (które przecież są ideałami) w odrębnych przegródkach umysłu, nie wiedząc, jak je ze sobą pogodzić? I tak, jednego dnia uznajemy, że pora zabrać się za bycie arahantem, a następnego duch bodhisattwy bierze górę.

Może czujemy, że nie warto sobie zawracać tym głowy. Ale jeśli te ideały w ogóle coś dla nas znaczą, to wypadałoby mieć nadzieję, że na dłuższą metę okażą się być mniej więcej tym samym. A może uważamy się za pragmatyków, a takie abstrakcyjne teoretyzowanie i metafizykę zostawiamy zainteresowanym, bo nie wynika z tego nic praktycznego? A może podchwyciliśmy gdzieś zasłyszaną ideę, że do prawdy nie da się dotrzeć przy pomocy racjonalnego umysłu, uwierzyliśmy że objawi się nam ona sama, podczas naszej wędrówki po omacku – i że wtedy wszystko nagle stanie się jasne, bez żadnego wysiłku z naszej strony?

Tak się jednak nie stanie. Dopiero kiedy wykorzystamy wszystkie zasoby racjonalnego umysłu, przedrzemy się poza poziom racjonalny. Osiągniemy to jedynie, wytężając racjonalny umysł do granic wytrzymałości. Nawet bardziej praktyczne sprawy wymagają bardziej gruntownego przemyślenia, niżbyśmy nieraz mieli na to ochotę. Ot choćby, dlaczego w sumie mamy być wegetarianami – z czego to wynika? Albo po co medytujemy – jaki to ma właściwie sens? Nie da się poprzestać na stwierdzeniu: „bo buddyści tak robią”. To znaczy, da się, ale w uszach sceptycznych nie-buddystów nie zabrzmi to zbyt przekonująco.

Może to i prawda, że nie wszystko, co robimy jako buddyści, da się racjonalnie zanalizować. Dharma faktycznie wskazuje na coś, czego racjonalny umysł nie jest w stanie pojąć. Ale w życiu kierujemy się nieraz racjonalnymi przesłankami, które można jasno wyłożyć komuś, kto pyta, dlaczego coś robimy. W twierdzeniu, że nie jest dla ciebie do

końca jasne, dlaczego [praktykujesz Dharmę], może się kryć fałszywa skromność.

2.1.4. Nauczyć się myśleć

Z punktu widzenia procesu nauki jasnego myślenia, niezgoda jest lepsza od zgody.

Refleksja nad Dharmą to refleksja nad fundamentalnymi prawdami, wyrażonymi w kategoriach, które są bardzo trudno dostępne dla ludzkiej myśli, dlatego bez jasności intelektualnej nie uda nam się uchwycić istoty nauk w całej ich subtelności i głębi. Krótko mówiąc, jeśli chcemy skutecznie praktykować buddyzm, musimy nauczyć się myśleć.

Jednak nie jest wcale tak łatwo skoncentrować umysł i zapanować nad swoimi myślami przez dłuższy czas, bez rozpraszania się. Kiedy pochłonie nas dyskusja lub wciągnie jakaś książka, zwykle potrafimy się skupić na jednym wątku myślowym, ale gdy pozostawimy umysł sam sobie, nasza uwaga zaraz gdzieś powędruje, a koncentracja osłabnie. Możemy sobie twardo postanowić, że będziemy przez bitą godzinę rozmyślać na przykład o trzech *lakszanach*, ale bez odpowiedniej wprawy skończy się na kilku minutach. (Każdy niedowiarek powinien spróbować i sam się przekonać.)

Myślenie powinno się znajdować pod kontrolą, i kiedy nie jest ono obiektywnie konieczne, nie należy się w nim pogrążać. Budda zachęcał swoich uczniów, aby zachowywali szlachetne milczenie (*arija-mona*) i nie pozwalali sobie na bezproduktywne gadulstwo. Dokładnie to samo można powiedzieć o myśleniu. Alternatywą dla klarownego i świadomego procesu myślowego powinna być nie czcza mentalna paplanina, lecz zachowanie wewnętrznej ciszy. Oczywiście w tym przypadku także łatwiej to powiedzieć niż zrobić – jednak jest to możliwe.

Jednym ze sposobów na doskonalenie umiejętności myślenia ukierunkowanego jest zaplanowanie sobie czasu na rozmyślania. Można się nauczyć, jak zaczynać i kończyć myślenie stosownie do naszych potrzeb, a nie według okoliczności. A może zaplanować czas

na rozmyślania tak samo, jak przewidujemy w rozkładzie dnia czas na inne zajęcia? Sprowadza się to do praktykowania *sampadźanii*, czyli świadomości celu. Wszyscy mamy mnóstwo spraw do przemyślenia, ale bieg naszych myśli rzadko kończy się sformułowaniem rzeczowego wniosku. Co chwila porzucamy jedną sprawę, żeby zająć się następną, a potem, kiedy siadamy do medytacji, jakiś niedokończony problem wypływa na powierzchnię umysłu i zakłóca nam koncentrację. Takie chaotyczne myślenie przeszkadza w każdym działaniu i jego skutek jest taki, że często podejmujemy decyzje pod wpływem nagłego impulsu, a nie po gruntownym rozważeniu sprawy. Jeśli trzeba podjąć jakąś decyzję, najlepiej jest usiąść, zająć się daną kwestią, porządnie ją przemyśleć i dopiero wtedy wyciągnąć wniosek. Szkopuł w tym, że nawet jeśli w ogóle uda nam się usiąść porozmyślać, to często wykazujemy w tej kwestii tak niewielki entuzjazm, że wkrótce nasze myśli ochoczo wędrują w stronę innych, nieistotnych tematów. Niezdolni do wypracowania jasnego wniosku, podejmujemy decyzję w zależności od nastroju albo pod wpływem całkiem przypadkowego nacisku z zewnątrz. Nie możemy sobie pozwolić na takie postępowanie, jeśli nasze decyzje mają w ogóle coś znaczyć.

Powinniśmy myśleć o danych sprawach wtedy, kiedy rzeczywiście możemy poświęcić im czas. Tak, jak potrzebne są konkretne ustalenia w przypadku posiłków, spotkań z przyjaciółmi i znalezienia czasu na ćwiczenia i medytacje, podobnie czas przeznaczony na myślenie również należy zaplanować. Możemy na przykład postanowić, że jedno popołudnie w tygodniu poświęcimy na rozmyślania o naprawdę ważnych sprawach, które chociaż nie są palące, to jednak ich znaczenie wykracza daleko poza codzienne praktyczne kwestie. Poza tym, jeśli odłożymy myślenie o głębszych problemach aż do wyznaczonej pory, możemy stwierdzić, że w międzyczasie lepiej sobie radzimy z codziennymi trudnościami. Jeśli zdecydujemy się wypróbować tę metodę, dopilnujmy jednak, aby absolutnie nic nam nie przeszkadzało tak długo, jak tego potrzebujemy – pół godziny, godzinę, a nawet kilka tygodni lub miesięcy. Proces nieprzerwanego ukierunkowanego myślenia odbywa się na bardzo subtelnym poziomie, i jeśli zostanie nie w porę przerwany przez jakiś trywialny drobiazg, może to być nieprzyjemne. Pomysł zaplanowania sobie

refleksji np. na wtorek na 14:00, zapewne wyda się niektórym szokujący, ale każda zajęta osoba do pewnego stopnia już i tak to robi. Zawsze są jakieś pilne sprawy, którymi trzeba się natychmiast zająć, ale nie można im pozwolić, by zepchnęły naprawdę ważne kwestie na margines naszej świadomości.

Niezależnie od tego, czy myślenie ukierunkowane jest zaplanowane czy nie, najlepszym sposobem, by je doskonalić, jest po prostu myśleć więcej. Tak jak ćwiczenia fizyczne są sposobem na nabranie kondycji, tak samo rozmyślanie jest sposobem na zwiększenie naszej umiejętności myślenia. Dobrze jest wykorzystać każdą możliwą okazję na rozważanie poglądów i opinii, podchodząc do nich logicznie i krytycznie. Wyważona dyskusja z przyjacielem lub w niewielkim gronie (im grupa mniejsza, tym lepsza), pozwoli spojrzeć na daną kwestię z różnych punktów widzenia i będzie dobrym bodźcem do rozważań. Ponieważ nasze poglądy kształtują się zwykle w oparciu o emocje, jeśli rozmyślamy nad czymś samotnie, zawsze istnieje pokusa, aby wyciągnąć przedwczesny wniosek, i odsunąć od siebie myśli, które temu wnioskowi zaprzeczają. Wspólne myślenie zmusza zaś do większej obiektywności, do szukania prawdy, która niekoniecznie nam odpowiada. Sama fizyczna obecność drugiej osoby często stymuluje wzmożone zainteresowanie i chęć dotarcia do prawdy, a jeśli jeszcze rozmawiamy z osobą o żywym intelekcie, zmusza nas to do uporządkowania swoich myśli i wyrażania ich znacznie staranniej, aby uniknąć błędów we wnioskowaniu i skrótów w argumentacji. Albo przyjaciel nas przekona, albo my jego. A może nawet przekonamy samych siebie, jeśli na początku dyskusji byliśmy niepewni co do własnych poglądów. Pisanie jest kolejną czynnością pomagającą rozwijać jasne myślenie – argumentacja wymaga tutaj większego zdyscyplinowania niż w przypadku rozmów ze znajomymi, trzeba się również bardziej starać, aby połączenia między prezentowanymi ideami były logiczne.

Z punktu widzenia procesu nauki jasnego myślenia, niezgoda jest lepsza od zgody. Jeśli dyskutujemy wyłącznie z ludźmi, których poglądy pokrywają się z naszymi, i czytamy tylko takie książki, z którymi się zgadzamy, nigdy nie będziemy zmuszeni do konfrontacji z błędnym rozumowaniem, a ta konfrontacja mogłaby wzmocnić nasz

punkt widzenia. Słuszny wniosek nie zawsze jest gwarancją, że użyto logicznych argumentów na jego poparcie. Stwierdzenie oparte na kiepskich argumentach (albo pozbawione argumentów) może nam ujść płazem, ponieważ wszyscy i tak się zgadzają z końcowym wnioskiem, niezależnie od tego, jak został osiągnięty. Dlatego dobrze jest poszukać trochę opozycji. Nic tak nie poprawi naszej zdolności do formułowania logicznych i nieodpartych argumentów jak skrytykowanie naszej opinii. Nawet jeśli rozsądne argumenty nie będą miały żadnych szans na przekonanie osoby, która jest silnie emocjonalnie przywiązana do swych poglądów, próba pokonania jej może pomóc nam uświadomić sobie mocne i słabe strony naszego rozumowania. Z drugiej strony, jeśli nasze argumenty naprawdę trzymają się kupy, da nam to pewność siebie, która pomoże być bardziej otwartym na nowe idee, ponieważ wiemy, że potrafimy je odcedzić, bez poczucia ogłupienia lub zagrożenia.

2.1.5. Mniej znaczy więcej

„Odłóż książki i teksty, których nie praktykujesz!”

Na poziomie intelektualnym buddyzm – z perspektywy historycznej – charakteryzuje się klarownością, uczciwością i zdyscyplinowaniem myśli. Problemem z naszego punktu widzenia jest to, że większość z nas nie nawykła do analizowania sytuacji i twierdzeń, do rygorystycznego wyciągania wniosków z właściwie przytoczonych dowodów. Na ogół opieramy się na przeczuciach, strzępkach informacji i okruchach wiedzy, z których wyciągamy wszelkiego rodzaju dziwaczne i zdumiewające konkluzje.

Dlatego jako buddyści powinniśmy wzajemnie zachęcać się do myślenia w sposób bardziej klarowny. Nie czepiając się szczegółów czy bez potrzeby wygłaszając kontrowersyjne poglądy, ale upewniając się, że wiemy, o czym mówimy. Na przykład, co tak naprawdę oznaczają używane przez nas słowa? Jeśli są tłumaczeniem z, dajmy na to, języka palijskiego lub sanskrytu, to czy wiemy, jak wierny jest to przekład? A co więcej, czy jesteśmy całkowicie pewni znaczenia wyrażeń, których

używamy w naszym własnym języku? Słowniki pełne są interesujących niespodzianek.

Nie wszyscy musimy być intelektualistami, ale gdy używamy języka próbujmy posługiwać się nim w sposób jasny i precyzyjny – w przeciwnym razie otrzymamy niejasne i nieprecyzyjne koncepcje. Niechlujne myślenie nie uchroni nas od niewątpliwych pułapek intelektualizmu; a może za to przeszkodzić w rozwoju duchowym. Prawdą jest, że transcendentalny wgląd jest sam w sobie niezależny od myślenia koncepcyjnego, ale nie pojawia się znikąd. Powstaje w oparciu o pojęciowe wyrażanie Dharmy. To na podstawie rozmyślań nad koncepcją nietrwałości, rozwijamy **wgląd** w prawdę o nietrwałości. Intelektualne zrozumienie pojawia się pierwsze; jest swego rodzaju trampoliną.

Intelektualnej jasności nie osiąga się zdobywając lepsze wykształcenie, czytając więcej książek, czy stając się intelektualistą. W rzeczywistości, pogrążanie się w teorii jest równie nieprzydatne, co chaotyczne myślenie. Gromadzenie wiedzy o buddyjskiej teorii i filozofii w daremnych próbach pochłonięcia jak największej porcji buddyzmu w jak najkrótszym czasie, przyprawi nas jedynie o intelektualną niestrawność. Wiele nowoczesnych ujęć buddyzmu tak bardzo koncentruje się na koncepcjach, tak wiele mówi o buddyjskiej myśli, buddyjskiej filozofii i tym podobnych, że można odnieść wrażenie obcowania z czymś tendencyjnie, a nawet przytłaczająco intelektualnym. Ma się wrażenie, że aby to zrozumieć trzeba ukończyć rygorystyczny kurs z zakresu logiki, metafizyki i epistemologii. Jednak w starożytnych Indiach, kiedy nauki duchowe przekazywane były wyłącznie w formie ustnej, ludzie otrzymywali dokładnie to, czego potrzebowali w danym momencie. W tamtych czasach nie moglibyście przeczytać sobie książki opisującej etapy ścieżki wiodącej do Oświecenia. Być może w ogóle nie mielibyście pojęcia o istnieniu samej idei Oświecenia. Poszlibyście do nauczyciela, a on, po krótkiej rozmowie lub tylko się wam przyjrzawszy, powiedziałby: „Idź i praktykuj to”. Odeszlibyście i zajęlibyście się swoją praktyką, być może przez kolejne kilka lat, a kiedy byście ją opanowali do mistrzostwa, nauczyciel udzieliłby wam następnych wskazówek, jak

praktykować dalej. Z pewnością nie zaserwowałby wam teoretycznego omówienia.

Obecnie zaś nieustannie serwuje się nam teorię. Każdy etap ścieżki jest nam doskonale znany, wiemy już wszystko o *pradźni*, wszystko o różnych stopniach i poziomach *śunjaty*. Ponieważ tak dobrze opanowaliśmy materiał w teorii, trudno nam odróżnić wiedzę teoretyczną od wiedzy, którą nabywa się wyłącznie na drodze doświadczenia. Żeby rozpoznać tę różnicę, być może będziemy musieli zapomnieć to, co wiemy i oduczyć się tego, czego się nauczyliśmy.

Co mamy zrobić w obliczu takiej ilości buddyjskiej teorii, która nas otacza? Kluczem jest prawdopodobnie nastawienie '**mniej znaczy więcej**': innymi słowy należy skupić się na bardzo niewielu tekstach, naukach lub podejściach do Dharmy i doświadczać ich na coraz głębszym poziomie poprzez refleksję, praktykę i zadawanie pytań. Co więcej, nasza refleksja i zapytania powinny być autentyczne. Powinny to być nasze własne refleksje i pytania, a nie zabawa w żonglowanie koncepcjami. Autentyczne pytania płyną z własnych doświadczeń, a nawet z wewnętrznych konfliktów. Znakomity buddyjski nauczyciel Padmasambhawa stwierdził zdecydowanie: „Odłóż książki i teksty, których nie praktykujesz!”[69]

Ponieważ kultura zachodnia jest taka, a nie inna, prawdopodobnie zechcemy dokonać przynajmniej pobieżnego przeglądu całej dziedziny. Ale zrobiwszy to, wróćmy do miejsca, w którym rzeczywiście się znajdujemy i na tym poziomie podejmijmy praktykę i studiowanie tekstów. Budda używał języka jasnej analizy pojęciowej, ale analiza ta nigdy nie służyła jedynie celom teoretycznym.

Czasami Budda zwracał na to uwagę, przekazując Dharmę przy pomocy zupełnie innego języka – jak wówczas, gdy, wedle tradycji zen, podczas zgromadzenia mnichów nie przemówił słowami, ale po prostu uniósł w górę złoty kwiat. Spośród wszystkich zgromadzonych uczniów jedynie Mahakaśjapa zrozumiał przekaz i zareagował uśmiechem. Mówi się, że taki właśnie był początek zen. Ów wielki ruch duchowy, który rozprzestrzenił się na Dalekim Wschodzie i wydał setki oświeconych mistrzów, nie zrodził się z systemu filozoficznego ani z długich dysput, ale z jednej prostej czynności: uniesienia złotego

kwiatu, w którego płatkach należało dostrzec całą mądrość buddów.[70] To właśnie zrozumiał Mahakaśjapa i dlatego się uśmiechnął. Pewnie pomyślał sobie, że Budda w całym swoim życiu nie zrobił nic wspanialszego, niż wzniesienie owego złotego kwiatu, który nawet teraz wciąż wysyła swój piękny przekaz.

My również powinniśmy się nauczyć władać językiem symboli. Z łatwością, nawet płynnie posługujemy się już językiem idei i koncepcji; potrafimy wieść niekończące się dysputy na temat buddyjskiej filozofii – jednak dopełnieniem tego powinien być język obrazów. Ten wymiar komunikacji może być nam stosunkowo nieznany, ale zagłębiając się w legendy, mity i symbole nauczymy się ów język rozumieć, a nawet nim posługiwać.

2.2. Umysł reaktywny i kreatywny

2.2.1. Sonet

Z niektórych książek można powziąć sąd,
Że Droga Buddy niczym strzała prosto
W dal zmierza trasą od bilbordów gęstą,
Po niej rozkładowe autobusy mknąc,
Mijają triumfalnych drogowskazów rząd,
Głoszących: „Nirwana – kilometrów sto;
Na noc, dobrzy ludzie, w Hotelu Bez Trosk
Spoczniecie i nic już nie ruszy was stąd!”
Lecz ci, co we własnych sercach czytają,
Widzą tam Ścieżkę w Nieznane wyciętą
Maczetą w dżungli, w najstraszniejszej głuszy.
I choćby w krąg tysiąc źrenic pałało
Jak lampy śmierci, to człowiek bez lęku
W duszy sam w ciemność zapuścić się musi.

2.2.2. Ścieżka kroków regularnych i ścieżka kroków nieregularnych

Zachodni buddyści na ogół przebierają w dostępnym materiale i wybierają nie według swoich prawdziwych potrzeb duchowych, ale zgodnie z subiektywnymi zachciankami i powierzchownymi upodobaniami.

Rozróżnienie między ścieżką kroków regularnych i ścieżką kroków nieregularnych stosuje się od bardzo dawna.[71] Pochodzi ono od wielkiego chińskiego nauczyciela z VI wieku, Zhiyi, uważanego za założyciela jednej z największych i najważniejszych szkół buddyzmu chińskiego, mianowicie szkoły tiantai[72]. Chociaż tiantai jest jedną z największych szkół, jakie znał buddyzm, dotąd pozostawała raczej niedoceniania przez zachodnich buddystów. Zhiyi głosił Dharmę na szeroką skalę, zakładał klasztory i dzięki swym głębokim osiągnięciom duchowym przyciągnął niezwykłą ilość uczniów. Przemawiał do nich od czasu do czasu, komentując pisma i mówiąc o życiu duchowym, a szczególnie o medytacji. Podczas takich wykładów, z których wiele zachowało się do dzisiaj, Zhiyi mówił o medytowaniu metodą regularnych kroków i medytowaniu metodą nieregularnych kroków – a także o medytacji bez żadnych kroków.[73]

Tutaj interesują nas same regularne i nieregularne kroki, a zajmujemy się nimi, ponieważ rozróżnienie, jakie poczynił Zhiyi, można stosować nie tylko do praktyki medytacji, ale również do praktyki i doświadczania całej ścieżki duchowej, na wszystkich jej etapach i we wszystkich aspektach.

Czym jest zatem ścieżka regularnych kroków? A czym – ścieżka kroków nieregularnych? Próbując odpowiedzieć na te pytania, postąpię nieregularnie i zacznę od końca tj. od drugiej ścieżki.

Ścieżka kroków nieregularnych

Żeby zrozumieć, czym jest ścieżka kroków nieregularnych, przyjrzyjmy się najpierw buddyzmowi istniejącemu obecnie w świecie zachodnim, czy to w Wielkiej Brytanii, w Europie kontynentalnej czy w obu Amerykach. Pierwszą rzeczą, jaką dostrzegamy, są książki – setki książek – o buddyzmie. To najbardziej rzucająca się w oczy cecha buddyzmu na Zachodzie.

Jeśli jesteśmy młodzi, pełni entuzjazmu i dysponujemy dużą ilością wolnego czasu, możemy spróbować przeczytać wszystkie te książki, a jeśli to niemożliwe, to przynajmniej te najbardziej znane. Większość z nas dużo czyta, a niektórzy mogą się nawet zabrać za czytanie samych źródłowych tekstów buddyjskich. W ten sposób, w oparciu o różnorodne lektury, zaczynamy sobie wyrabiać pewne wyobrażenie o buddyzmie i formułować poglądy na jego temat. W naszych poglądach jednak zwykle panuje jeden wielki chaos. Do tego stopnia, że przez długie lata możemy nawet nie zdawać sobie z tego sprawy. W niektórych przypadkach możemy nawet nigdy nie zdać sobie z tego sprawy. Tymczasem jednak wydaje nam się, że rozumiemy buddyzm, ponieważ o nim czytaliśmy.

W rzeczy samej jednak **wcale** nie rozumiemy buddyzmu. Mówiąc 'wcale', rozumiem to całkiem dosłownie. Nie chodzi mi o to, że rozumiemy buddyzm trochę, że pojęliśmy go tylko po części. Po prostu **wcale** go nie rozumiemy**.** Wydaje nam się jednak, że rozumiemy – co ma daleko idące konsekwencje.

Kiedy coś rozumiemy (czy rozumiemy to naprawdę, czy tylko tak się nam zdaje), stawiamy się jakby ponad tym. Zrozumienie oznacza przywłaszczenie; oznacza postawienie przedmiotu wiedzy pod sobą. Oznacza wręcz zagarniecie go do wewnątrz i uczynienie swoją własnością, częścią siebie. Z tego powodu mówimy o 'opanowaniu' jakiegoś przedmiotu np. o opanowaniu księgowości lub matematyki. Mówimy nawet, a przynajmniej myślimy, o opanowaniu buddyzmu. Skoro więc, jak sądzimy, zrozumieliśmy buddyzm, skoro przywłaszczyliśmy go sobie i uczyniliśmy częścią siebie, zaczynamy czuć się lepsi od buddyzmu, ponieważ go 'opanowaliśmy'. Ponieważ jesteśmy od niego lepsi, nie podziwiamy go, nie czujemy do buddyzmu prawdziwego oddania ani szacunku. Jesteśmy pozbawieni takich uczuć. Po prostu 'opanowaliśmy' kolejny przedmiot.

Taka postawa nie jest niczym nowym i w żadnym wypadku nie ogranicza się do współczesnych zachodnich buddystów. Szerzy się ona na Zachodzie od dawna. Okazuje się, że wielki poeta i myśliciel Coleridge narzekał na tę postawę już 150 lat temu – narzekał oczywiście w odniesieniu do chrześcijaństwa. 15 maja 1833 roku zanotował następującą opinię:

„Nie ma teraz dla niczego szacunku. Spowodowane jest to tym, że ludzie mają tylko pojęcia, a cała ich wiedza jest tylko rozumowa. Ponieważ formułowanie pojęć jest pracą samego rozumienia i ponieważ wszystko, co może być ujęte w pojęcia, może być zrozumiane, niemożliwe jest, aby człowiek mógł szanować to, wobec czego musi zawsze czuć się nieco wyższym. Gdyby można było pojąć Boga w ścisłym znaczeniu, czyli tak, jak pojmujemy konia czy drzewo, nawet sam Bóg nie budziłby żadnego szacunku […].”

Szacunek zaś – ciągnie dalej Coleridge:

„[…] wzbudzają w człowieku jedynie prawdy idealne i jedynie im się on należy. A prawdy te zawsze pozostają tajemnicą dla rozumu z tego samego powodu, co ruch mojego palca za moimi plecami jest teraz tajemnicą dla was, bo wasze oczy nie służą temu, by widzieć poprzez moje ciało.”[74]

Tak pisał Coleridge na temat braku szacunku 150 lat temu. Mniej więcej w tym samym czasie w Niemczech żył znakomitszy jeszcze poeta i myśliciel, Goethe, który wypowiedział niemal to samo, co Coleridge, choć nieco krócej. W swoich *Refleksjach i maksymach* pisze: „Najwspanialszym osiągnięciem myślącego człowieka jest zgłębienie tego, co da się zgłębić i cichy szacunek dla tego, co jest niezgłębione.”[75]

Właśnie tego cichego szacunku dla niezgłębionego – tego, co w terminologii buddyjskiej określa się jako *atakkawaćara*, czyli będącego poza zasięgiem myśli, poza zasięgiem zrozumienia i pojmowania – dotąd tak brakowało zachodnim buddystom. Zbyt łatwo przychodziło nam ‘rozumienie’, zbyt chętnie wypowiadaliśmy się nawet o tym, co niezgłębione. Albo, wręcz zbyt chętnie wypowiadaliśmy się **szczególnie** o tym, co niezgłębione.

Nie ma w tym wyłącznie naszej winy. W dużym stopniu jest to skutek sytuacji, w jakiej się znajdujemy. Pojawia się tak wiele książek o buddyzmie, tyle przekładów starożytnych tekstów buddyjskich (a przyznajmy, że część tego materiału przeznaczona jest

dla bardzo zaawansowanych praktykujących). Niektóre teksty adresowane są do uczniów o wysokim stopniu rozwoju duchowego. Być może znana nam jest scena otwierająca niektóre wielkie sutry mahajany. Budda siedzi pośród wielkiego zgromadzenia uczniów, w jakiejś niebiańskiej albo archetypowej rzeczywistości. Wszyscy wokół niego są *arahantami* lub wielkimi bodhisattwami, a nawet nieodwracalnymi bodhisattwami – takimi, którzy nie mogą już stracić z oczu ideału najwyższego stanu buddy, czyli, że tak powiem, mają już Nirwanę w garści. Wysublimowane nauki udzielane przez Buddę, skierowane są do tych właśnie wielkich istot – istot znajdujących się na niezwykle wysokim duchowym poziomie, poza wszystkim, co możemy sobie wyobrazić i pojąć.

Wiele sutr mahajany zostało przełożonych i tym samym stały się, w pewnym sensie, dla nas dostępne. Czytamy więc tę czy tamtą sutrę i zdaje nam się, że opanowaliśmy jej treść, a myśląc, że ją opanowaliśmy, skłaniamy się do przyjęcia chłodnej, wyniosłej, nawet protekcjonalnej postawy wobec buddyzmu. Do tego stopnia, że niektórzy z nas uznają, że nie ma żadnej potrzeby nazywania siebie buddystami – w końcu jesteśmy już ponad to – i patrzymy nawet nieco z góry na tych ograniczonych ludzi na Zachodzie, którzy postanowili nazywać siebie buddystami, okazują szacunek wizerunkom, składają w ofierze kwiaty i palą świeczki oraz przestrzegają zasad etycznych. Możemy uznać swoją perspektywę za bardziej zaawansowaną, ale prawda jest taka, że pozostaje ona w sferze czysto teoretycznej i intelektualnej, pozbawiając nas jakiegokolwiek głębszego i szczerego uczucia czci i oddania.

Z powodu całkowitego braku „cichego szacunku dla tego, co niezgłębione”, aż do niedawna zachodni buddyzm był w dużej mierze zjawiskiem powierzchownym i spłyconym. Zachodni buddyści na ogół przebierają w dostępnym materiale i wybierają nie według swoich prawdziwych potrzeb duchowych, ale zgodnie z subiektywnymi zachciankami i powierzchownymi upodobaniami. Dlatego spotyka się ludzi mówiących: „To lubię, ale tego nie. Podoba mi się idea karmy, ale nie lubię idei odradzania się”. Albo ludzi, których pociąga doktryna *anatmana* (palijski: *anatta*). Z takiego czy innego powodu idea, że nie mają duszy czy ‘ja’, pociąga niektórych, chociaż jednocześnie idea

Nirwany wydaje się im przygnębiająca. A więc, przebierają i wybierają, a ich upodobania oczywiście się zmieniają. Przez jakiś czas ich zainteresowanie dotyczy zen, ponieważ na rękę im idea, że już są Buddą, że już są 'tam' i nie ma nic do zrobienia. Dzięki temu życie wydaje się o wiele łatwiejsze: najwidoczniej nie trzeba niczego praktykować! Nie trzeba też z niczego rezygnować. A więc przez jakiś czas trzymają się zen. Ale w końcu 'bycie Buddą' powszednieje, więc przechodzą na tantrę, a tantra, naturalnie od razu przywołuje na myśl seks, więc zagłębiają się w jogę seksu (oczywiście teoretycznie!). I w ten sposób przeciętny zachodni buddysta latami przeskakuje sobie z kwiatka na kwiatek.

Mimo tych trudności, których każdy z nas zaznał, niektórzy zachodni buddyści zabrali się do praktykowania buddyzmu. Z moich obserwacji wynika (a widziałem wielu ludzi przychodzących i odchodzących), że szacując z grubsza, jeden na dwudziestu zachodnich buddystów podejmuje próbę praktykowania buddyzmu. W końcu świta im, że buddyzm to nie zbiór interesujących idei ani zwykła filozofia, i że nie wystarczy o nim myśleć. Pojmują, że buddyzm należy stosować w życiu, a nawet go doświadczać. Zaczynają go praktykować, próbują wcielić w życie. Niestety tak wielka jest siła uwarunkowania i nawyków, że nawet kiedy praktykują buddyzm, utrzymują się w nich te same stare wzorce pochodzące z poprzedniego teoretycznego podejścia. Postawa wobec buddyzmu pozostaje spłycona i powierzchowna, daje o sobie znać tendencja do przebierania i grymaszenia.

W I połowie XX wieku na Zachodzie buddyzm, czy to w formie książek, czy jakiejkolwiek innej, był mało dostępny. Teraz sytuacja diametralnie się zmieniła. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że buddyzm stał się zbyt łatwo dostępny. Jest tyle książek i praktyk, tak wielu nauczycieli i szkół! Wokół nas oszałamiająca plątanina i obfitość form buddyzmu. Łapczywie chwytamy i kosztujemy najpierw tego, potem tamtego, jak dziecko w sklepie ze słodyczami. Jesteśmy w transcendentalnym sklepie ze słodyczami buddyzmu pośród wspaniałych duchowych smakołyków, więc chwytamy jak popadnie: zen, tantrę, therawadę, etykę, taką czy inną medytację. Niemniej jednak tym sposobem robimy jakieś postępy. Ścieżka nieregularnych

kroków jest w końcu **ścieżką** i pozwala nam w jakimś stopniu doświadczyć buddyzmu.

Lecz tylko do pewnego momentu. Praktykując w ten sposób, podążając ścieżką nieregularnych kroków, wcześniej czy później odkryjemy, że zwalniamy. To tak jakbyśmy natrafili na niewidzialną przeszkodę. Nadal podążamy ścieżką nieregularnych kroków, ale nie rozwijamy się, utknęliśmy w martwym punkcie. Jeśli chcemy pokonać tę niewidzialną przeszkodę i czynić dalsze postępy, musi nastąpić radykalna zmiana, a ta zmiana polega na przejściu ze ścieżki nieregularnych kroków na ścieżkę kroków regularnych.

Ścieżka kroków regularnych

Ale dlaczego tak się dzieje? Czym jest ścieżka regularnych kroków? Czym różni się od ścieżki nieregularnych kroków i dlaczego nasz dalszy rozwój zależy od przejścia z jednej ścieżki na drugą? Nie da się odpowiedzieć na te pytania, jeśli najpierw nie zrozumiemy w ogólności natury ścieżki prowadzącej od tego, co buddyści zwą *samsarą* (albo kręgiem światowego życia) do Nirwany; ścieżki prowadzącej od uwarunkowanego do nieuwarunkowanego istnienia; ścieżki prowadzącej od nieoświeconego człowieczeństwa do oświeconego człowieczeństwa buddy.

Tę wspaniałą ścieżkę tradycyjnie dzieli się na trzy kolejne etapy: etap *śila*, czyli etyki, etap *samadhi*, czyli medytacji, oraz etap *pradźni*[76], czyli Mądrości. Chociaż występują inne podziały, a nawet podpodziały ścieżki, ten potrójny pozostaje najważniejszy i najbardziej podstawowy.[77]

Śila, czyli etyka to po prostu ‘zręczne działanie’: działanie, które przynosi pożytek i pozwala się nam rozwijać, będące jednocześnie działaniem przynoszącym pożytek innym i pozwalające także im się rozwijać. Śila nie jest działaniem jedynie zewnętrznym, oderwanym od nastawienia umysłu: obejmuje zarówno owo nastawienie, jak i sposób postępowania, w którym to nastawienie znajduje swój naturalny wyraz. A zatem śila to ‘zręczne działanie’ oparte na określonych ‘zręcznych’ stanach umysłu, szczególnie miłości, szczodrości, spokoju i wewnętrznym zadowoleniu. Śila to każde zachowanie, dla którego

owe zręczne stany umysłu są pobudką albo z którego wypływają. Do tego w zasadzie sprowadza się etyka czy też moralność buddyjska: do działań wyrażających zręczne stany umysłu.[78]

Samadhi, czyli medytacja, to słowo obejmujące różne zagadnienia, na różnych poziomach. Przede wszystkim medytacja polega na zebraniu wszystkich rozproszonych energii człowieka i skupieniu ich w jednym miejscu. Przez większość czasu nasze energie są podzielone i podążają w różnych kierunkach; nie są jednolite ani zintegrowane. A więc przede wszystkim musimy je zintegrować, co nie oznacza wymuszonej koncentracji na jednym punkcie, lecz zebranie całej energii, zarówno świadomej, jak i nieświadomej, i zharmonizowanie jej w naturalny i spontaniczny sposób. Koncentracja, w znaczeniu całkowitego zjednoczenia psychiczno-duchowych energii, to pierwszy stopień czy też poziom samadhi.

Następne znaczenie samadhi to doświadczanie coraz wyższych stanów świadomości – stanów przechodzących w tzw. dhjany, czyli stany nadświadome. W tych nadświadomych stanach wychodzimy poza normalne odczuwanie ciała i, ostatecznie, wychodzimy poza umysł (w sensie dyskursywnej aktywności umysłu). Doświadczamy także błogości, spokoju, radości i ekstazy, ale nie doświadczamy wglądu, ponieważ ciągle znajdujemy się w samsarze, w sferze światowej.

Samadhi prowadzi również do rozwoju nadzwyczajnych (chociaż nie nadprzyrodzonych) zdolności umysłowych, takich jak telepatia, jasnowidzenie, jasnosłyszenie i pamięć własnych poprzednich żywotów; zdolności, które czasem powstają całkowicie naturalnie i spontanicznie w czasie medytacji.[79]

Pradźnia, czyli Mądrość, oznacza bezpośredni wgląd w prawdę albo rzeczywistość. Ten bezpośredni wgląd albo osobisty kontakt z rzeczywistością jest początkowo tylko chwilowy, jak nagłe światło błyskawicy, które w ciemną noc na moment rozświetla krajobraz. W miarę jak przebłyski wglądu zdarzają się coraz częściej i trwają dłużej, stają się w końcu ciągłym strumieniem światła, które przenika głębiny Rzeczywistości. W pełni rozwinięta Mądrość czy Wgląd, jest tym, co nazywamy *bodhi*, Oświeceniem. Tego poziomu nie należy jednak

opisywać w czysto kognitywnych kategoriach, jako że nie da się oddzielić Mądrości czy Wglądu od współczucia i miłości, a właściwie od transcendentalnych odpowiedników tych emocji.

Podział ścieżki na trzy etapy nie jest przypadkowy. Etapy nie są jak kreski narysowane kredą, lecz są nieodłączną częścią samej struktury ścieżki i reprezentują etapy naturalnie pojawiające się w duchowym i transcendentalnym rozwoju człowieka. Jako takie, przypominają bardziej stadia wzrostu rośliny. Najpierw mamy nasiono, z niego wyrasta kiełek, kiełek przeistacza się w łodygę, potem wyrastają liście, a w końcu pączki i kwiaty. Oczywiście nie należy tego rodzaju analogii traktować zbyt dosłownie. Cały proces rozwoju rośliny jest nieświadomy. Kwiat nie decyduje, czy rosnąć czy nie; przyroda 'decyduje' za niego. W przypadku ludzi rozwój duchowy jest świadomy, zamierzony i z samej swej natury musi taki być. Dalszy rozwój człowieka zależy od jego osobistego, indywidualnego wysiłku – nie polega na forsowaniu siłą egoistycznej woli, ale na równomiernym rozwoju świadomości całej istoty. Rozwój duchowy można by również porównać z budową domu albo wielopiętrowego budynku. Najpierw kładziemy fundamenty, potem pierwszą kondygnację, dalej drugą, a w końcu dach, dzwonnicę lub wieżę. Nie da się odwrócić kolejności, która wynika z natury samej konstrukcji.

Buddyzm zawiera wiele nauk, odpowiadającym różnym etapom ścieżki i transcendentalnego rozwoju. Dlatego praktykując Dharmę, powinniśmy praktykować nauki odpowiadające etapowi rozwoju, który osiągnęliśmy – nie w teorii, lecz całym sobą. To jest tradycyjna metoda, a przynajmniej dominująca tradycyjna metoda.

Najpierw praktykujemy etykę: przestrzegamy wskazań czy wskazówek, stajemy się w pełni etycznymi ludźmi, do wewnątrz i na zewnątrz – to może nam zająć dobrych kilka lat. Później, kiedy już położyliśmy stosunkowo mocne etyczne podwaliny pod swój charakter, podejmujemy praktykę koncentracji: uczymy się ujarzmiać swój niesforny, błądzący umysł i koncentrować go na danym przedmiocie przez dowolną ilość czasu – i to może zająć kolejnych kilka lat. Następnie, powoli zaczynamy podnosić poziom świadomości: doświadczamy pierwszej dhjany, drugiej dhjany itd., stopniowo ćwicząc się, aby nie tylko ich 'dotknąć', ale w nich 'przebywać'. W

końcu, być może po wielu latach wysiłków, kierujemy ten oczyszczony i skoncentrowany, wzniesiony na ten poziom i wysublimowany umysł, zasilony zintegrowaną energią całej swojej istoty, ku kontemplacji samej Rzeczywistości. To jest ścieżka regularnych kroków.

Na ścieżce regularnych kroków postęp jest systematyczny. Utrwalamy wcześniejszy etap ścieżki, zanim przejdziemy do kolejnego czy późniejszego etapu. Ale na ścieżce nieregularnych kroków jest inaczej. Podążając nią, zaczynamy od mniej lub bardziej intelektualnego czy teoretycznego pojęcia o buddyzmie albo ścieżce (pojęcia, które jest równocześnie chaotyczne i niekompletne), po czym podejmujemy praktykę – na Zachodzie zwykle bez nauczyciela. Nie zaczynamy od tych nauk, które odpowiadają naszemu etapowi rozwoju, ponieważ i tak go nie znamy: praktykujemy to, co przemawia do naszego intelektu, a czasem próżności.

Może się na przykład zdarzyć, że zaczniemy praktykować Doskonałą Mądrość.[80] Otóż, nawet dla zupełnego nowicjusza praktykowanie Doskonałej Mądrości nie jest całkowicie niemożliwe. W końcu nosi przecież w sobie ziarno stanu buddy, jakkolwiek głęboko ukryte,. Każdy z nas ma w głębi siebie powinowactwo z Doskonałą Mądrością, więc praktyka Doskonałej Mądrości, nawet w przypadku początkującego i w oparciu o czysto teoretyczne zrozumienie przedmiotu, nie jest całkowicie wykluczona. Może się powieść, choć w bardzo niewielkim stopniu. Samą siłą egoistycznej woli możemy przez chwilę utrzymać się na poziomie koncentracji, na którym pojawia się przebłysk Doskonałej Mądrości, a nawet Pustki (*śunjata*). Ale nie będziemy w stanie tego utrzymać. Ześlizgniemy się i spadniemy, pojawi się nawet reakcja na zasadzie przeciwdziałania ze strony całej naszej psychiki, będącej na innym poziomie i niegotowej do praktykowania Doskonałej Mądrości. Musimy więc wrócić do praktyki medytacji, rozwinąć wyższe stany świadomości i w ten sposób stworzyć mocną podstawę dla praktyki Doskonałej Mądrości. Kiedy to uczynimy, możemy znowu ruszyć do przodu.

Cofamy się, aby pójść naprzód

A zatem, podążanie ścieżką nieregularnych kroków wiąże się zwykle z wymuszaniem procesu duchowego rozwoju. To tak, jakbyśmy próbowali spowodować wzrost rośliny, na siłę otwierając palcami jej drobne pączki albo stawiali wyższe piętra budynku, zanim wyschną fundamenty. Wcześniej czy później odkrywamy, że to nie do zrobienia. Nic nie da otwieranie pączków na siłę – trzeba podlewać korzenie. Również nic nie da stawianie kolejnej kondygnacji – trzeba wzmocnić fundamenty. Kwiat, który jako buddyści chcemy doprowadzić do rozkwitu, to lotos o tysiącu płatków[81] (lotos rozkwitający wraz z osiągnięciem Wglądu), a więc potrzebuje dużo wody. Wieża, którą chcemy zbudować, ma sięgnąć samego nieba, więc potrzebujemy mocnych fundamentów. Ujmując rzecz w sposób aksjomatyczny, możemy powiedzieć, że wyższego etapu ścieżki nie da się rozwinąć w pełni, a nawet w stopniu umiarkowanym, zanim nie zostanie w pełni rozwinięty niższy etap ścieżki. Tak brzmi podstawowa zasada. Jeśli chcemy intensywnie czy trwale doświadczać wyższego etapu (lub poziomu), musimy najpierw ukończyć niższy etap i dopiero na jego podstawie możemy ustanowić etap wyższy. Dlatego wcześniej czy później koniecznym jest przejście ze ścieżki nieregularnych kroków na ścieżkę kroków regularnych. To właśnie oznacza przejście z jednej ścieżki na drugą. Oznacza to, iż cofamy się, aby pójść naprzód.

Jak daleko potrzebujemy się cofnąć, do czego powrócić? Można by pół-żartem odpowiedzieć, podchwytując popularny niegdyś slogan, że potrzebny jest „powrót do moralności". Albo, że trzeba się cofnąć do indywidualnej ścieżki hinajany. Ale faktycznie musimy się cofnąć jeszcze dalej, do czegoś jeszcze bardziej podstawowego niż sama etyka, nawet bardziej fundamentalnego niż indywidualna ścieżka hinajany – musimy się cofnąć do Trzech Klejnotów. Powinniśmy pokłonić się i pójść po Schronienie, mówiąc: „*Buddham saranam gaczami, Dhammam saranam gaczami, Sangham saranam gaczami*" („Idę po Schronienie do Buddy, idę po Schronienie do Dharmy, idę po Schronienie do Sanghi"). To tam naprawdę rozpoczyna się buddyzm. Tam znajdują się korzenie, fundamenty, same podstawy naszego życia duchowego. Właśnie tak naprawdę zaczynamy praktykować ścieżkę – idąc po Schronienie do Trzech Klejnotów.

2.2.3. Co tak naprawdę wiemy?

Powinniśmy uczyć się wartości ciszy, nie tylko fizycznej ciszy, lecz także ciszy myślowej, ciszy umysłu.

Weźmy przypadek tego, co nazywamy naszą wiedzą. Mówimy, że wiemy to czy tamto. Ale co mamy naprawdę na myśli? Na pewno mamy na myśli, że gdzieś to przeczytaliśmy, słyszeliśmy o tym lub widzieliśmy to w telewizji. Nie mamy żadnej **bezpośredniej** wiedzy. Wszystko to opiera się na pogłosce, jest informacją z drugiej ręki, trzeciej lub dziesiątej ręki, jest domysłem lub plotką. Uważamy na przykład, że wiemy, co dzieje się ogólnie na świecie, w takich odległych miejscach, jak Indie, Rodezja[82], Indonezja etc. Ale skąd wywodzi się nasza 'wiedza'? Ze słów i liter. Z radia i czasopism, ze strzępków rozmów zasłyszanych w metrze, z przypadkowych uwag na przyjęciu. Jak wielka jest nasza zależność! Ta myśl jest mocno niepokojąca. Założywszy, że nie byłoby radia ani gazet [ani Internetu], 'wiedzielibyśmy' bardzo mało o wydarzeniach na świecie. Mielibyśmy mniej myśli, mniej wyobrażeń. Mając umysł mniej zabałaganiony, łatwiej moglibyśmy skupiać się na rzeczach będących pod ręką. Bylibyśmy w stanie żyć bardziej intensywnie. Być może bylibyśmy bliżej Rzeczywistości.

Takie były oczywiście okoliczności życia naszych przodków w minionych dniach; taka sytuacja w dalszym ciągu jest udziałem wielu ludzi w krajach 'słabo rozwiniętych'. W porównaniu z nami nasi przodkowie wiedzieli bardzo mało o tym, co działo się w wielkim świecie znajdującym się poza granicami ich własnej wsi czy społeczności miejskiej. Mgliste pogłoski docierały do nich z odległej stolicy, i zazwyczaj było to wszystko. Czasami widzieli oczywiście przemarsze wojsk, które niekiedy niszczyły ogniem i mieczem, ale spoza bijących bębnów i żywych kolorów zwyczajny lud nie chwytał, o co toczyła się wojna ani kto walczył z kim. Okazjonalnie odbywał się pobór mężczyzn. Oprócz tego, nie licząc katastrof naturalnych, strumień życia płynął łagodnie i niezmącenie z roku na rok i z pokolenia na pokolenie. Nie idealizuję tu przeszłości. Staram się tylko pokazać, jak mocno nasza wiedza zależy od słów i liter, a jak mało od

osobistego, bezpośredniego doświadczenia, i co więcej, że owa zależność jest obecnie większa zarówno w proporcji, jak w kategoriach absolutnych, niż kiedykolwiek wcześniej w historii.

Jest to prawda na każdym polu. Weźmy dowolny przedmiot, który uznajemy za 'znany' nam. Weźmy botanikę, historię sztuki lub każdy inny dział ludzkiej wiedzy, od astronomii po zoologię. Nieporównanie większa część naszej znajomości tych przedmiotów, jeśli nie całość, pochodzi z drugiej ręki. Praktycznie nic w niej nie jest oryginalne, nic nie jest rezultatem naszych własnych niezależnych myśli i odkryć. Odziedziczywszy wielkie nagromadzenie wiedzy z przeszłości, idziemy przez życie, w większości nie dodając tam choćby pojedynczego własnego ziarenka. Oryginalność wydaje się być przywilejem geniuszu.

W codziennym życiu wszystko to nie ma zbyt wielkiego znaczenia, chociaż jest być może godne ubolewania. Jakoś dajemy sobie radę. Z punktu widzenia buddyzmu zen warto tym niemniej zdać sobie sprawę, co właściwie ma miejsce. Interesujące może być wykonanie pewnego eksperymentu. Siedząc tu, złóżmy ręce i zamknijmy oczy, dokładnie tak, jak robimy to do medytacji. Zapomnijmy o wszystkim, czego kiedykolwiek dowiedzieliśmy się z książek, gazet, magazynów, radia, telewizji, [Internetu] i reklam. Zapomnijmy nawet o rozmowach, wykładach i dyskusjach. Ile wówczas zostałoby nam wiedzy? Doprawdy bardzo mało. Eksperyment taki wykonywany regularnie byłby zbawienny. Powinniśmy bowiem zdać sobie sprawę, jak mało naprawdę wiemy. Wiedzieć, że się nie wie, to początek mądrości.

Przejdźmy teraz od naszej ogólnej zależności od słów i liter do zależności od nich w sprawach duchowych. Załóżmy, że mamy pewną ilość wiedzy religijnej. Wiemy coś o buddyzmie. Wiemy o Czterech Szlachetnych Prawdach i Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce; o karmie i odrodzeniu, Nirwanie i współzależnym powstawaniu; o śunjacie, bodhisattwach i Czystej Krainie. Jakże dużo wiemy! Wiemy nawet coś o zen. Skąd pochodzi ta wiedza? Z książek i wykładów. Ostatecznie, rzecz jasna, pochodzi ona z pism [buddyjskich], a pisma składają się ze słów i liter. Zatem nasza wiedza o buddyzmie zależy od słów i liter. Dlatego pochodzi z drugiej ręki, nie opiera się na bezpośrednim osobistym doświadczeniu czy percepcji.

Wykonajmy teraz inny eksperyment. Odstawmy na bok całą wiedzę o buddyzmie, która zależy od słów i liter, której nie doświadczyliśmy i nie zweryfikowaliśmy osobiście. Sporo zapewne odrzucimy. Czy naprawdę wiemy, czym jest Nirwana? Co z śunjatą? Jeśli to konieczne, także odstawmy je na bok. Ile zostanie prawdziwej wiedzy na końcu eksperymentu? Być może nic.

Nie powinniśmy jednak myśleć, że coś straciliśmy. W istocie jest to wielki zysk. W zen chodzi o doświadczenie żywego ducha buddyzmu oraz o przekaz tego ducha. Nic innego się nie liczy. Nie można dopuścić, by cokolwiek stało na drodze. To właśnie sprawia, że zen jest takie 'bezwzględne'. Zen nie waha się palić świętych wizerunków Buddy ani drzeć na kawałki świętych ksiąg, jeśli staną one na przeszkodzie. Ale co stanowi największą przeszkodę? Co takiego udaremnia większości z nas zdobycie realnej wiedzy o buddyzmie, opartej na własnym doświadczeniu? Bez wątpienia największą przeszkodą jest **myślenie, że się wie**. Bez usunięcia tej przeszkody nie jest możliwy żaden postęp. Tutaj, bardziej niż gdziekolwiek indziej, zaczyna się mądrość. Zaczyna się tu również Oświecenie, zaczyna się tu postęp: w wiedzy, że się nie wie.

Taka wiedza wymaga rozróżniania tego, co wiemy z drugiej ręki, od tego, co wiemy z doświadczenia. Właśnie to zen ma na myśli, gdy domaga się niemieszania tych dwóch rodzajów wiedzy. Kiedy je mieszamy, żaden postęp duchowy nie jest możliwy. Niestety cały czas mamy na sumieniu takie pomieszanie. Właściwie jest to część naszego ogólnego warunkowania psychologicznego. Nie odróżniając myśli od rzeczy, nie potrafimy potem odróżnić słów od myśli. Sądzimy, że jeśli umiemy etykietować rzeczy, umiemy tym samym je zrozumieć. Weźmy na przykład Nirwanę. Jest to w istocie zasada duchowa lub transcendentalna Rzeczywistość i można o niej myśleć na wiele sposobów. Można na przykład myśleć o niej w kategoriach całkowitego ustania pragnienia. Skoro rozumiemy, co znaczą słowa 'ustanie pragnienia', wydaje nam się, że wiemy, czym jest Nirwana! Kiedy więc natykamy się w jakimś niebuddyjskim tekście na ideę wolności od pragnień, triumfalnie wykrzykujemy: „A owszem, Nirwana!". Natychmiast przyklejamy etykietę. Uważamy, że wiemy, że stan wolności od pragnień wspomniany w niebuddyjskim tekście i

buddyjska Nirwana są jednym i tym samym. W istocie nie zrobiliśmy nic innego niż zrównanie myśli i słów. W ogóle nie docieramy do rzeczy, do rzeczywistości. W najlepszym razie operujemy myślami o rzeczach, a często jedynie słowami.

Tego rodzaju aktywność polegająca na konceptualizacji i werbalizacji jest na Zachodzie aż nazbyt częsta. Ludzie mówią o wiele za dużo. Zawsze chcą przypiąć gotowe etykiety do swoich doświadczeń. Jak gdyby byli niezdolni cieszyć się pięknem kwiatu, dopóki nie ustalą jego poprawnej klasyfikacji botanicznej i nazwy łacińskiej. Powinniśmy uczyć się wartości ciszy, nie tylko fizycznej ciszy, lecz także ciszy myślowej, ciszy umysłu. Przypomina mi się w związku z tym anegdota opowiedziana mi wiele lat temu przez mojego indyjskiego przyjaciela, starszego brata w naszej Wspólnocie. Kilka lat wcześniej przyjaciel ten złożył wizytę w Niemczech, gdzie dał kilka wykładów na temat buddyzmu. Pewnego ranka przyszła do niego niemiecka buddystka. Jako że był w trakcie pisania listu i chciał zdążyć przed opróżnieniem skrzynki pocztowej, poprosił ją o poczekanie w przyległym pokoju. Pisał jednak tylko przez kilka minut, kiedy nagle drzwi otworzyły się z impetem i niemiecka buddystka gwałtownie zakrzyknęła: „Zwariuję, jeśli zostanę tam jeszcze przez chwilę. Nie ma z kim porozmawiać!”. Dotarłszy do końca tej historii, mój przyjaciel załamał ręce w żartobliwym geście rozpaczy, jakby chciał powiedzieć: „Jaka jest nadzieja na rozpowszechnienie buddyzmu pośród takich ludzi?”. Oczywiście ludzi takich spotyka się we wszystkich krajach, na Zachodzie i na Wschodzie.

Pewne rzeczy można doświadczyć, a także można o nich myśleć i opisać je słowami. Inne, mimo że w zasięgu doświadczenia, wykraczają poza myśli i słowa. W najlepszym razie można na nie jedynie wskazać, coś zasugerować lub dać do zrozumienia. Dotyczy to tych realności, czy też aspektów Rzeczywistości, do których odnosimy się w kategoriach ‘Oświecenia’, ‘Nirwany’, ‘stanu Buddy’. Wszystkie te określenia są używane jedynie prowizorycznie. Dają nam pewien zasób praktycznych wskazówek, wyobrażenie obszaru, gdzie należy szukać, kierunek, w którym należy orientować swoje duchowe usiłowania; ich ważność jest jednak względna. Tak naprawdę nie określają celu. Dlatego używając ich, nie mówimy w absolutnym

sensie zupełnie nic. Stąd w *Sutrze Lankawatara* Budda oznajmia, że począwszy od nocy swojego doskonałego Oświecenia aż do nocy swego ostatecznego odejścia nie wypowiedział ani jednego słowa. Między tymi dwoma wydarzeniami leży 45 lat niestrudzonego ziemskiego posłannictwa. W tym okresie nauczał on tysiące, być może setki tysięcy ludzi. Prawie nie było dnia bez przemów, dialogów, odpowiedzi na pytania. Ale w rzeczywistości nic nie zostało powiedziane, ponieważ nic nie może zostać powiedziane o Rzeczywistości. Wszystkie jego słowa wskazywały na coś, co jest ponad słowami. Jak powiada Aświaghosza: „Używamy słów, aby uwolnić się od słów, dopóki nie osiągniemy czystej, bezsłownej Esencji".

2.2.4. Umysł reaktywny, umysł kreatywny

Umysł kreatywny kocha, gdzie nie ma powodu do miłości, jest szczęśliwy, gdzie nie ma powodów do szczęścia, tworzy, gdzie twórczość jest wykluczona i w ten sposób „tworzy niebo w piekła rozpaczy".

Patrząc niejako z lotu ptaka na będące wytworem człowieka kultury dostrzeżemy, że na świecie istnieje wiele tradycji duchowych. Niektóre z nich istnieją już od starożytności i ich wiek nadaje im pewien autorytet i prestiż; inne pojawiły się natomiast stosunkowo niedawno. Podczas, gdy niektóre przybrały na przestrzeni wieków formę religijnych kultów i zgromadziły wokół siebie rzesze wiernych, to inne – nie poddając się ogólnie uznanym gustom i potrzebom – zachowały swój filozoficzny charakter. Każda z tych tradycji posiada własny system, swoją konkatenację, tzn. łańcuch skojarzeń i sieć powiązanych idei i ideałów oraz wierzeń i praktyk. Każda posiada również sobie tylko właściwy punkt wyjścia, z którego cały ten, oparty na myśli lub doświadczeniu, system wyrasta. Wyruszając z tego punktu, zaczniemy nawijać na kłębek owego systemu „złotą nitkę", która zaprowadzi nas do „niebiańskich wrót w murach Jerozolimy" danej tradycji.[83]

Jak i inne tradycje, buddyzm posiada własny specjalny system i wyróżniający go punkt wyjścia. System buddyzmu znany jest jako

‘Dharma’ – w tym kontekście to sanskryckie słowo oznacza ‘doktrynę’ lub ‘naukę’ i rozumie się przez nie sumę wszystkich doświadczeń i wglądów prowadzących do osiągnięcia Oświecenia czyli stanu Buddy. Zaś punktem wyjścia buddyzmu jest umysł.

Fakt, że to właśnie umysł, a nie co innego, jest punktem wyjścia w buddyzmie, dobrze ilustrują cytaty z dwóch buddyjskich tradycji – tradycje, o których można napotkać opinię, że są dla siebie antytezą, albo nawet, że wzajemnie się wykluczają: chodzi tu o therawadę i zen. W dwóch pierwszych wersach *Dhammapady* – starożytnego zbioru metrycznych aforyzmów zawartych w Kanonie Palijskim therawady – czytamy:

> „Umysł poprzedza wszelkie doświadczenia. Umysł nimi kieruje; umysł je kształtuje. Gdy ktoś mówi lub działa z nieczystym umysłem, cierpienie podąża w ślad za taką osobą niczym koła wozu za kopytami wołu.
>
> *Umysł poprzedza wszelkie doświadczenia. Umysł nimi kieruje; umysł je kształtuje. Gdy ktoś mówi lub działa z czystym umysłem, szczęście podąża za taką osoba niczym nie opuszczający jej własny cień.”*

Cytat z Zen jest jeszcze bardziej dobitny. Powstała w Chinach, za czasów dynastii Tang strofa, zawiera krótką charakterystykę tradycji zen (uważającej się przecież za przekaźnik samej esencji duchowego doświadczenia Buddy z pokolenia na pokolenie uczniów) jako:

> *Specjalny przekaz poza pismami,*
> *Nie opierający się na słowach i literze,*
> *Kierujący bezpośrednio ku umysłowi;*
> *Wgląd we własną naturę i osiągnięcie stanu Buddy.*

Z tych cytatów – reprezentujących wiele innych, które można by tu przytoczyć – jasno wynika, że punkt wyjścia buddyzmu nie znajduje się gdzieś na zewnątrz nas. Posługując się językiem myśli zachodniej, jest

on subiektywny, a nie obiektywny. Punktem wyjścia jest mianowicie sam umysł.

Umysł absolutny i względny

Cóż jednak mamy na myśli mówiąc ‘umysł’? W palijskim oryginale *Dhammapady* to słowo to *mano*; w strofach z chińskiego zen natomiast – *hsin* (tyle co *citta* w sanskrycie czy palijskim). Jako że oba te terminy można zupełnie adekwatnie oddać przy pomocy słowa ‘umysł’[84], nie ma potrzeby zajmować się ich etymologią i możemy od razu przejść do sedna interesującego nas zagadnienia.

Przede wszystkim umysł jest dwojaki. Z jednej strony mamy umysł absolutny, a z drugiej umysł względny. **Umysł absolutny** to nieskończona, kosmiczna lub transcendentalna świadomość, w której płynącym poza czasem, czystym strumieniu, polaryzacja między podmiotem a przedmiotem znika na zawsze. Dla umysłu w tym podniosłym sensie buddyzm stosuje, zależnie od kontekstu, wiele określeń, z których każde ma swój charakterystyczny odcień znaczeniowy. Spośród tych określeń najbardziej znane to: Jeden Umysł, (to co) Nieuwarunkowane, natura Buddy oraz Pustka. W bardziej neutralnym języku filozofii umysł absolutny jest Rzeczywistością. To właśnie urzeczywistnienie absolutnego umysłu poprzez zanik polaryzacji między podmiotem a przedmiotem (przebudzenie się w Rzeczywistości ze snu światowej egzystencji), stanowi Oświecenie, którego osiągnięcie jest jak wiadomo ostatecznym celem Buddyzmu.

Przez **umysł względny** rozumiemy umysł indywidualny (lub indywidualną świadomość), funkcjonujący w ramach wyznaczonych przez polaryzację między podmiotem a przedmiotem. Tym właśnie umysłem zajmiemy się teraz. Umysł względny (lub względna świadomość), jak umysł w ogóle, także może być dwojaki: reaktywny lub kreatywny. Mimo, iż nie są to określenia zaczerpnięte z tradycji buddyjskiej, nie stanowią bowiem tłumaczenia jakiegoś specjalistycznego pojęcia w żadnym z języków kanonicznych, to sądzę, że dobrze oddają one treść nauczania Buddy. W każdym razie rozróżnienie, na które zwracają naszą uwagę, ma pierwszorzędne

znaczenie, nie tylko w samym systemie buddyzmu, lecz także w życiu duchowym w ogóle, a nawet w całym porządku ewolucji człowieka. Przejście z poziomu reaktywnego na poziom kreatywny wyznacza bowiem początek życia duchowego. Jest to nawrócenie się w prawdziwym sensie tego słowa. Cóż więc oznaczają pojęcia umysł reaktywny i umysł kreatywny?

Umysł reaktywny

Po pierwsze, nie chodzi o to, że dosłownie istnieją dwa rodzaje umysłu względnego – jeden reaktywny, a drugi kreatywny. Wyobraźmy sobie raczej, że umysł względny (czy indywidualna świadomość) może funkcjonować na dwa sposoby: w sposób reaktywny lub w sposób kreatywny. Kiedy funkcjonuje w sposób reaktywny, nazywamy go umysłem reaktywnym; gdy zaś działa w sposób kreatywny, nazywamy go umysłem kreatywnym. Cały czas mamy jednak do czynienia z tym samym, względnym umysłem.

Przez umysł reaktywny rozumiemy zwykły, powszedni umysł, którego większość ludzi używa na co dzień, lub raczej to on używa ich. Mało tego, w skrajnych przypadkach umysł reaktywny oddziałuje bez przerwy, podczas gdy umysł kreatywny znajduje się w stanie całkowitego zawieszenia. Ludzie tak funkcjonujący rodzą się, żyją i umierają jak zwierzęta – mimo iż posiadają ludzką postać, w rzeczywistości wcale ludźmi nie są. Zamiast uciekać się do abstrakcyjnej definicji umysłu reaktywnego, spróbujmy uchwycić jego naturę, badając niektóre jego właściwości.

Reaktywność

Po pierwsze, umysł reaktywny nie jest prawdziwie aktywny, lecz jedynie reaguje; jest **re**-aktywny. Jego aktywność nie jest spontanicznym wyrazem obfitości jego wewnętrznych zasobów, lecz wymaga zewnętrznego bodźca, który by go wprawił w ruch. Bodziec ten zwykle dociera doń poprzez pięć zmysłów. Na przykład, idziemy ulicą i reklama przyciąga nasz wzrok – jej jaskrawe kolory i krzykliwe litery zwróciły naszą uwagę. Może to być reklama jakiejś marki

papierosów, samochodu, czy też letnich wakacji na nasłonecznionych plażach w pewnej odległej miejscowości wypoczynkowej. Niezależnie od tego, o jakie towary czy usługi chodzi, reklamie udało się przyciągnąć i przykuć naszą uwagę. Robimy więc to, do czego nas ona namawia, lub postanawiamy to zrobić w przyszłości, albo też pozostaje w nas nieuświadomiona skłonność, by to zrobić, kiedy tylko nadarzy się sposobność. Nie zadziałaliśmy sami z siebie, lecz zostaliśmy jedynie aktywowani. Nastąpiła **reakcja**.

Umysł reaktywny jest więc umysłem uwarunkowanym. Jest uwarunkowany poprzez przedmiot swojej uwagi (tutaj: reklama); uwarunkowany nie tylko w sensie zależności, lecz całkowitego zdeterminowania.

Mechaniczność

Co więcej, z faktu, że umysł reaktywny jest uwarunkowany, wynika, że jest on czysto mechaniczny. Trafnym więc byłoby go określić jako 'umysł na monetę': wrzucamy monetę, a na dole wypada opakowanie. Tak samo, umysł reaktywny w danej sytuacji lub doświadczeniu zareaguje całkowicie mechanicznie – w sposób z góry dający się przewidzieć. Nie tylko nasze zachowanie, ale i nasze, 'myślenie' przebiega według tego wzorca. Czy to na polu polityki, literatury, czy też religii, lub w sprawach życia codziennego, bardzo rzadko zdarza się, by przekonania, których tak mocno się trzymamy i z taką pewnością siebie głosimy, były wynikiem świadomej refleksji oraz wysiłku włożonego w zgłębienie prawdy. Nasze poglądy rzadko kiedy są naprawdę nasze. Nader często jesteśmy nimi karmieni ze źródeł zewnętrznych – bądź to z książek, gazet, bądź rozmów – a my je przyjmujemy, a raczej, bezwiednie i bezrefleksyjnie otrzymujemy. Gdy dociera do nas jakiś bodziec, automatycznie odtwarzamy to, czym wcześniej nasz organizm nakarmiono, a ta czysto mechaniczna reakcja uchodzi za wyrażenie opinii. Prawdziwie oryginalną myśl na jakikolwiek temat można usłyszeć bardzo rzadko, a mówiąc o myśli **oryginalnej** niekoniecznie mamy tutaj na uwadze **inną**, lecz po prostu taką, która pochodzi z czyichś wewnętrznych zasobów – niezależnie od tego, czy już wcześniej została stworzona przez kogoś

innego. Oczywiście niektórzy ludzie za wszelką cenę chcą być inni. To jednak może być świadectwem ich subtelnego uwarunkowania, ponieważ starając się odróżnić, pozostają oni nadal w zależności od tego przedmiotu lub osoby, od których to właśnie chcieli się odróżnić. Innymi słowy, nie są aktywni, lecz reaktywni.

Powtarzalność

Reaktywny umysł, poza tym, że uwarunkowany i mechaniczny, jest także powtarzalny. Niejako 'zaprogramowany' przez potrzeby, których w większości sam nie jest świadomy, reaguje on na podobne zewnętrzne bodźce prawie zawsze w ten sam sposób i wykonuje w kółko jedno działanie – jak maszyna. Ta oto właściwość umysłu reaktywnego sprawia, że nazbyt często 'ludzkim' życiem kierują wykonywane rutynowo, raz na zawsze ustalone i niezmienne przyzwyczajenia. Szczególnie na starość wykształca się w nas bierny opór na zmiany – chwytamy się wtedy kurczowo sprawdzonych nawyków, zamiast szukać nowych. Wskutek nieuwagi, nawet praktyka duchowa może stać się częścią niezmiennego porządku zajęć, wzorca, jednym z trybów w maszynerii naszej egzystencji. Niedzielna msza lub medytacja w środę wieczór mogą się zamienić w niewzruszony punkt w naszym życiu – jak zbawienne boje pośród groźnych oceanów wolności. Zaczynamy je wówczas traktować jak co tygodniowe wyjście do kina lub na zakupy do supermarketu, coroczne wakacje nad morzem lub imieniny u cioci.

Umysł nieświadomy

Przede wszystkim jednak umysł reaktywny jest nieświadomy. Niezależnie od tego, co robi, brakuje mu świadomości, tego, że to robi. Ujmując to metaforycznie – umysł reaktywny śpi. Ci, w których on dominuje, nie są do końca przytomni – żyją jak we śnie. W stanie snu też jedzą, piją, rozmawiają, pracują, bawią się, głosują, uprawiają seks, we śnie nawet czytają książki o buddyzmie i usiłują medytować. Jak lunatycy poruszający się z szeroko otwartymi oczyma, jedynie sprawiają wrażenie przebudzonych. Niektórzy ludzie śpią snem tak

głębokim, że mimo całej swojej zewnętrznej aktywności, właściwiej byłoby uznać ich za martwych. Ich ruchy bardziej przywodzą na myśl zombie lub robota z włączonymi kontrolkami, niż świadomą ludzką istotę. Dopiero, gdy uświadomimy sobie własną nieświadomość; gdy zdamy sobie sprawę z faktu, że żyjemy we śnie, będzie się mogło rozpocząć życie duchowe. Można by wręcz posunąć się do stwierdzenia, że dopiero wtedy zacznie się prawdziwie ludzka egzystencja, choć to oczywiście zakłada dużo wznioślejsze wyobrażenie o tym, czym ludzka egzystencja jest, tj. wznioślejsze niż to określenie zwykle ze sobą niesie – wyobrażenie bliższe temu, co zwie się duchowością. Doprowadza nas to do drugiego rodzaju względnego umysłu, który nazwałem umysłem kreatywnym.

Umysł kreatywny

Umysł kreatywny jest przeciwieństwem umysłu reaktywnego. Umysł kreatywny nie jest reaktywny. Nie jest on zależny od bodźców, z którymi się styka, nie jest też przez nie zdeterminowany. Przeciwnie: aktywizuje się sam z siebie, działanie wypływa spontanicznie z jego wnętrza. Nawet jeśli tak się zdarzy, że impuls do działania przyjdzie z zewnątrz, to umysł kreatywny natychmiast weźmie nad nim górę i zacznie działać niezależnie od niego. Można więc stwierdzić, że umysł kreatywny nie reaguje, lecz **odpowiada** na bodźce. Co więcej, jest on w stanie całkowicie wznieść się ponad istniejące warunki i okoliczności. Umysł reaktywny jest zatem z zasady pesymistyczny, ponieważ ogranicza się do tego, czego bezpośrednio doświadcza; umysł kreatywny natomiast jest z gruntu optymistyczny. Nie jest to jednak zwyczajny, powierzchowny optymizm, bezmyślna reakcja na zewnętrzne podniety lub próba zracjonalizowania tej reakcji po fakcie. Umysł kreatywny, z racji swojej istoty, nie byłby do takiej reakcji zdolny. Przeciwnie, optymizm umysłu kreatywnego nie ustaje nawet mimo napływania nieprzyjemnych bodźców, a nawet gdy nie istnieją ku jego istnieniu odpowiednie warunki. Umysł kreatywny kocha, gdzie nie ma powodu do miłości, jest szczęśliwy, gdzie nie ma powodów do szczęścia, tworzy, gdzie twórczość jest wykluczona i w ten sposób „tworzy niebo w piekła rozpaczy”[85].

Niezależność

Jako że umysł kreatywny nie zależy od żadnego przedmiotu, jest w swej istocie nieuwarunkowany. Będąc z natury niezależny, działa doskonale spontanicznie. Kiedy działa na najwyższej z możliwych płaszczyźnie i z maksymalnym natężeniem, umysł kreatywny staje się tożsamy z Nieuwarunkowanym, tzn. pokrywa się z Umysłem Absolutnym. Będąc nieuwarunkowany, umysł kreatywny jest wolny, a właściwie jest samą Wolnością. Jest również oryginalny, w prawdziwym znaczeniu tego słowa, odznacza się bowiem nieustanną twórczością. Twórczość ta niekoniecznie musi być artystyczna, literacka, czy muzyczna, choć trzeba przyznać, że pośród jego najbardziej charakterystycznych manifestacji, jak i najsilniej uderzających nas swą stosownością, znajdziemy i obraz, i wiersz, i symfonię. Ponadto, podobnie jak umysł kreatywny niekoniecznie znajduje wyraz w dziele sztuki, tak też to, co powszechnie uznane jest za dzieło sztuki, niekoniecznie musi być wyrazem umysłu kreatywnego. Znajdziemy pośród 'dzieł sztuki' zwykłe pozbawione wszelkiej oryginalności imitacje – jako takie będące mechanicznym wytworem umysłu reaktywnego.

Pozytywność

Poza sferą sztuki umysł kreatywny może znaleźć wyraz w produktywnych relacjach osobistych, na przykład kiedy nasze własne pozytywne nastawienie zaczyna udzielać się innym, lub kiedy dwoje lub więcej intensywnie świadomych siebie nawzajem ludzi razem dostępuje wymiaru istnienia przerastającego ich odrębną indywidualność. W tym i podobnych przypadkach płodność umysłu kreatywnego przyczynia się do wzrostu całokształtu pozytywnych emocji oraz wyższych stanów bytu i świadomości na świecie.

Świadomość

Na koniec, jak już nadmieniłem, umysł kreatywny jest przede wszystkim umysłem świadomym. Będąc świadomy, a raczej będąc samą Świadomością, umysł kreatywny promieniuje intensywną

żywotnością. Człowiek kreatywny – a tak możemy określić kogoś, w kim przejawia się umysł kreatywny – odznacza się nie tylko wyższym stopniem świadomości, ale także dużo większą żywotnością niż człowiek reaktywny. Jego żywotność to jednak nie zwykła zwierzęca ekscytacja i animusz, ani też wylewność uczuć, a już na pewno nie energia czysto intelektualna lub płynące z wewnętrznego przymusu nie cierpiące zwłoki zaspakajanie własnych egoistycznych potrzeb. Pozwólmy sobie tutaj na określenie tej żywotności jako samego wytryskującego z niezmierzonych głębin egzystencji Ducha Życia, który poprzez działalność kreatywnej osoby ożywia wszystkich, z którymi ma on styczność.

2.2.5. Doskonałość mądrości – smak nieistotności

To działa odświeżająco, jeśli macie coś, co w pewnym sensie dobrze rozumiecie, ale z innej perspektywy zupełnie tego nie rozumiecie.

Jako poważnie praktykujący buddyści potrzebujemy mieć możliwość odniesienia tradycyjnych nauk do naszego osobistego doświadczenia. Powinniśmy ustalić, jak Dharma rzutuje na nasze życie, jakie ma zastosowanie w świecie, w którym żyjemy, i jak interpretować starożytne teksty, aby praktycznie i bezpośrednio dotyczyły sytuacji, w której akurat się znajdujemy. Jednak na innym poziomie nie powinniśmy zbyt mocno troszczyć się o to, żeby dotyczyło to ‘mnie’, było ‘dla mnie’ interesujące i miało zastosowanie do ‘mojej’ sytuacji w świecie Zachodu. To naturalne, że oczekujemy, iż buddyzm będzie miał znaczenie dla nas tutaj i teraz – tylko gdzie jest ‘tutaj’ i kiedy jest ‘teraz’? Czy nasza uwarunkowana egzystencja jest wszystkim, czym jesteśmy? W końcu musi być też jakiś element Dharmy, który w ogóle nie ma odniesienia do naszego rozwoju duchowego. Jeśli mamy wykroczyć poza egzystencję uwarunkowaną, ostatnia rzecz, jakiej wtedy potrzebujemy, to coś pożytecznego. W gruncie rzeczy, potrzebne jest coś zupełnie nieistotnego, żeby wykroczyć poza uwarunkowania – i wtedy to nieistotne staje się najbardziej istotne ze wszystkiego.

W *Diamentowej sutrze* nadal zajmujemy się Dharmą, lecz nie zajmujemy się żadną z tych rzeczy, o których zwykle myślimy, że składają się na Dharmę – tym wszystkim, co sobie urządziliśmy, i z czym czujemy się wygodnie. Robimy sobie odpoczynek od przyglądania się etyce, medytacji i nietrwałości – zamiast zajmować się nimi, zaczynamy oddychać nonsensem, atmosferą jak z Lewisa Carrolla lub Edwarda Leara (oczywiście bez sugerowania tym porównaniem, że *Alicja w Krainie Czarów* jest czymś w rodzaju tekstu zen)

Doskonałość mądrości jest jak sól. Dieta całkowicie jej pozbawiona prawdopodobnie niezbyt wyszłaby wam na zdrowie – przez cały czas potrzebujecie jej szczypty w waszej duchowej diecie. Dodaje trochę smaku – smaku nieistotności. Gdyż w przeciwnym razie, jeśli to wszystko staje się zbyt istotne i zaczynacie wszystko traktować zbyt poważnie – to za bardzo myślicie o tym przez pryzmat własnego 'ja', tego, którym jesteście teraz. To działa odświeżająco, jeśli macie coś, co w pewnym sensie dobrze rozumiecie, ale z innej perspektywy zupełnie tego nie rozumiecie.

W *Diamentowej sutrze* napotykamy znaczenie zrozumiałe, ale nieistotne, które ma w sobie głębszy sens, który z kolei **jest** istotny, ale **nie jest** zrozumiały. Nietrudno jest zrozumieć znaczenie zdań, ale znacznie trudniej zrozumieć to, co nazywam sensem, kierunkiem wskazywanym przez słowa, który wykracza daleko poza ich dosłowne znaczenie. Czasami bywa też trudno wyjaśnić związek między znaczeniem i sensem. Możemy być pewni jednego – dotrzemy do sensu tylko poprzez stałe pamiętanie o znaczeniu. Jednym ze sposobów jest nieustanne recytowanie słów sutry, podobnie jak to się robi w praktykach wizualizacyjnych, powtarzając w kółko pewne krótkie wersy. Jeśli będziemy wystarczająco często powtarzać zrozumiałe, choć nieistotne słowa – jak to od setek lat robią mnisi w japońskich klasztorach albo lamowie w tybetańskich świątyniach – coś z ich sensu zacznie nam świtać w głowie.

2.2.6. Druzgocąca natura rzeczywistości

Doświadczenie rzeczywistości w jej 'nagości' (jak określa to tantra) bywa doświadczeniem druzgocącym.

Doskonalenie Mądrości to jeden z najważniejszych motywów mahajany, którym zajmuje się przede wszystkim grupa pism znana jako sutry Pradżniaparamity. Istnieje ich ponad 35, niektóre mają potężną objętość, a inne bywają bardzo krótkie. Jedną z najlepiej znanych i najważniejszych jest Wadżraććedika Pradżniaparamita Sutra, rozprawa o transcendentalnej mądrości, która przeszywa jak piorun i przecina jak diament.[86] Tym, co przeszywa i przecina transcendentalna mądrość, są nasze iluzje, mylne idee, fałszywe pojęcia, nasze projekcje. Można wręcz posunąć się do stwierdzenia, że jest ona niszczycielska. Niszczy bowiem nasze intelektualne założenia, zwykle przyjmowane tak bezrefleksyjnie. Niszczy psychologiczne uwarunkowania, w które jesteśmy uwikłani. Niszczy emocjonalne zahamowania, do których jesteśmy przywiązani. Krótko mówiąc, niszczy nas w naszej obecnej postaci.

Nie zawsze rozumie się, że mądrość, doświadczenie rzeczywistości, jest niszczycielska. Dużą pokusą bywa myślenie, że mądrość to przyjemny dodatek, coś komfortowo nadbudowanego na tym, czym już jesteśmy. Ale zupełnie tak nie jest. Doświadczenie rzeczywistości w jej 'nagości' (jak określa to tantra) bywa doświadczeniem druzgocącym. Można nawet stwierdzić, że każde druzgocące doświadczenie ma w sobie element rzeczywistości. Jeśli dane przeżycie zdruzgotało nas, to jest ono realne; a jeśli nas nie zdruzgotało, jego autentyczność można podać w wątpliwość. Nie znaczy to, że doświadczenie przebicia się lub zdruzgotania musi być traumatyczne – może być niezwykle radosne.

To, czy samemu można spodziewać się przeżycia czegoś podobnego, zależy od rozłożenia własnej praktyki duchowej. Jeśli medytujemy przez pół godziny czy godzinę dziennie przez całe lata, efekty przyjdą, ale ich pojawianie się będzie powolne. Natomiast jeśli medytujemy dziesięć czy dwadzieścia godzin dziennie i to utrzymujemy, można spodziewać się, że nastąpi coś znacznie bardziej dramatycznego. Przełom w większym stopniu zależy od intensywności wykonywania praktyki niż od jej rodzaju. Oczywiście większość ludzi raczej nie jest skłonna do przemęczania się. W duchowej praktyce

większości zachodnich buddystów znajdzie się bez wątpienia miejsce na dużo większą intensywność. Wymaga to, rzecz jasna, poświęcenia szczególnej uwagi poglądom i zapatrywaniom, które kierują tą intensywną praktyką, oraz solidnej wiary, by odpowiednio reagować na silne reakcje i wewnętrzny opór, jaki zwykle towarzyszy takiej intensywności.

2.2.7. Nade mną świat…

Nade mną świat
Nieodgadniony i olbrzymi
Widzę i słyszę,
Co niedostępne dla oczu i uszu.

Uśpione we mnie,
Na głębokości wielkiej moce;
Zbudzone, zerwą z siebie pęta
Czasu, przestrzeni, życia i śmierci.

Nieskończoności
Błękitne niebo nad sobą widzę.
Jego odbicie –
– W sobie poniżej.

2.3. Poglądy i prawdy

2.3.1. Błędne poglądy, właściwe poglądy i doskonała wizja

Racjonalizacje błędnych poglądów zwiemy światowymi filozofiami, przeróżnymi '-izmami' i '-ologiami'.

Tradycyjnie buddyzm rozróżnia dwa rodzaje poglądów: błędny pogląd i właściwy pogląd. Ogólnie biorąc, różnicę między dwoma rodzajami 'filozoficznego' poglądu czy wizji możemy zrozumieć przez prostą analogię do zmysłu wzroku. Mając dobry wzrok, widzimy wyraźnie i na dużą odległość. Dobry wzrok nas nie ogranicza; mamy szerokie pole widzenia. Obraz nie jest zniekształcony, zamącony,

zabarwiony ani załamany. I odwrotnie, kiepski wzrok jest słaby w tym sensie, że nie sięga zbyt daleko; obraz jest niewyraźny, ograniczony do wąskiego pola, skutkiem czego widzimy tylko to, co znajduje się przed naszym nosem; albo może być zniekształcony, jakbyśmy patrzyli przez gęstą mgłę lub kolorowe szkło butelki.

Błędny pogląd przypomina kiepski wzrok. Po pierwsze – jest **słaby**. Nasza 'mentalna wizja' jest słaba, kiedy brakuje jej skoncentrowanej energii, czerpanej z medytacji. To właśnie ta energia przemienia czysto pojęciowe rozumienie prawdy w bezpośrednie doświadczenie. Jeśli brak tej energii, to nie sposób wejrzeć głęboko w prawdziwą naturę rzeczy. Nie postrzegamy świata jasno czy wyraźnie; nie widzimy go takim, jakim jest naprawdę.

Po drugie, błędny pogląd jest **ciasny**, jak przy założonych na oczy klapkach. Ogranicza się do wąskiej skali doświadczenia, zdobytego z pomocą pięciu fizycznych zmysłów i racjonalnego umysłu. Ktoś, kto wyciąga wnioski wyłącznie w oparciu o ten wąski punkt widzenia, nie uświadamia sobie innych możliwości percepcji lub doświadczenia. Na bardzo podstawowym poziomie przykładem tego rodzaju błędnego poglądu jest życie ludzi, dla których istnieje tylko praca, rodzina, loteria i program telewizyjny. To bardzo ciasne spojrzenie na życie. Jako że nie interesują ich sprawy świata, sztuka, nauka ani rozwój osobisty, widzą życie wyłącznie w kategoriach własnej ograniczonej egzystencji.

Po trzecie, błędny pogląd jest **zniekształcony**. Widzenie może zniekształcać nasz nastrój – zależnie od tego, czy czujemy się szczęśliwi, czy mamy ponury nastrój. Może być zniekształcone przez nasze sympatie i antypatie. Jeśli kogoś nie lubimy, widzimy w nim wszelkiego rodzaju wady, natomiast jeśli kogoś lubimy, dostrzegamy w nim wiele zalet, których w rzeczywistości nie ma. Nasze widzenie bywa zniekształcone również przez uprzedzenia rasowe, klasowe, religijne czy narodowe. Zatem błędny pogląd jest słaby, ograniczony do wąskiej skali doświadczenia i zniekształcony przez osobiste uczucia i uprzedzenia.

Właściwy pogląd jest, jak nietrudno zgadnąć, przeciwieństwem błędnego poglądu. Przede wszystkim jest **silny**. Ponieważ opiera się na skoncentrowanej energii medytacji, prowadzi nie tylko do

zrozumienia koncepcji, ale również do bezpośredniego doświadczenia prawdy. Dzięki temu nie zatrzymuje się na powierzchni, ale wnika głęboko w istotę rzeczy i postrzega jasno i wyraźnie. Poza tym właściwy pogląd nie ma granic. Ogarnia całe pole ludzkiego doświadczenia; nie ogranicza się do doświadczeń fizycznych zmysłów czy racjonalnego umysłu. Jeśli w ogóle generalizuje, to czyni to w oparciu o cały zakres ludzkiego doświadczenia we wszystkich dziedzinach, na wszystkich poziomach. I wreszcie, właściwy pogląd nie jest zniekształcony przez emocję lub uprzedzenie; widzi rzeczy takimi, jakie są.

Rozróżnienie między błędnym poglądem a właściwym poglądem ma najwyższe znaczenie w buddyzmie, ponieważ pogląd nie istnieje jedynie abstrakcyjnie, w oderwaniu od ludzi – zawsze jest to **czyjś** pogląd. Jeśli więc jesteśmy w stanie rozpoznać dwa rodzaje poglądów, to da się także wyróżnić dwa typy ludzi. Ludzie, których poglądy na życie są ciasne, ograniczone i zniekształcone zwani są w buddyzmie *prythagdźanami* – 'licznymi ludźmi' – i jak sama nazwa sugeruje, stanowią większość. Większość osób w ogóle nie pracowała nad swoim rozwojem i w rezultacie jest, by tak rzec, taka, jaką uczyniła ją natura. Ci zaś, których pogląd sięga daleko i ma nieograniczony zakres, oraz pozbawiony jest jakichkolwiek zniekształceń, zwani są *arjami*, czyli 'szlachetnymi duchowo'. Takie jednostki włożyły pracę w swój rozwój osobisty i dzięki temu przemieniły siebie, przynajmniej do jakiegoś stopnia. W przypadku tych kategorii decydujące jest to, że można przejść z jednej do drugiej poprzez rozwijanie uważności, pielęgnowanie w sobie pozytywnych emocji, podnoszenie poziomu świadomości, a przede wszystkim poprzez odrzucenie błędnych poglądów i rozwijanie właściwych.

Z praktycznego punktu widzenia mamy więc do czynienia z tymi dwoma rodzajami poglądów – poglądami błędnymi i właściwymi. Jednakże występuje jeszcze trzeciego rodzaju pogląd – pogląd doskonały, a raczej Doskonała Wizja. Doskonała Wizja to właściwy pogląd, rozwinięty w najwyższym stopniu. Stanowi totalną wizję totalnego człowieka na najwyższym możliwym poziomie jego rozwoju. To nieuwarunkowana wizja nieuwarunkowanej rzeczywistości. Nie tylko przekracza przestrzeń i czas, ale nie jest przez nie nawet w

najmniejszym stopniu uwarunkowana – wykracza w pełni poza zwykły zakres percepcji. Doskonała wizja jest wizją oświeconego, Buddy, kogoś, kto widzi z mądrością i współczuciem.

W przeważającej mierze nasze poglądy są poglądami błędnymi. Co więcej, racjonalizujemy swoje błędne poglądy, przedstawiając je w usystematyzowanej, pojęciowej formie. Te racjonalizacje zwiemy światowymi filozofiami, przeróżnymi '-izmami' i '-ologiami'. Jedynie z rzadka mamy przebłysk właściwego poglądu, jej iskierkę, dostępną dla nas poprzez Doskonałą Wizję Buddy. Jeśli podążymy z uwagą za tym, co Budda przekazał ze swej wizji egzystencji, możemy natychmiast wznieść się do jej poziomu – przynajmniej w wyobraźni – i dostrzec swoje miejsce w niej. Zyskamy w ten sposób prawdziwą filozofię, pozwalającą pojąć ogólne zasady leżące u podłoża procesu osobistego, indywidualnego rozwoju. To zaś nada naszemu życiu sens oraz cel.

2.3.2. Nie ma żadnych 'gotowych' buddyjskich odpowiedzi

Na ogół ludzie chcą wiedzieć, co mają myśleć, a to oznacza czarno-białe kontrasty. Chcą mieć pewność. To, czego są pewni, jest dla nich mniej ważne niż sama pewność.

Większość ludzi pokłada wiarę i zaufanie w kimś, kto robi silne wrażenie, kto jest bardzo stanowczy i pewny siebie. Jeśli uważasz na to, co mówisz, precyzując gdzie trzeba, co masz na myśli i zastrzegając, że to twój punkt widzenia, ale są inne, i że każdy powinien wyciągnąć własne wnioski, to wypadniesz stosunkowo słabo. Na ogół ludzie chcą wiedzieć, co mają myśleć, a to oznacza czarno-białe kontrasty. Chcą mieć pewność. To, czego są pewni, jest dla nich mniej ważne niż sama pewność. Uwierzą w dowolny stek bzdur, pod warunkiem, że pozwoli się im wierzyć w niego absolutnie. Nie szukają jasności, lecz pewności. Pewność to bezpieczeństwo; natomiast konieczność poważnego przemyślenia sprawy naraża ich na trudności i zawirowania, przez co wzrasta poczucie niepewności.

Wielu ludzi pochopnie wygłasza ryzykowne poglądy tam, „gdzie anioł stąpać się nie waży."[87] Zauważyłem to, na przykład, u Hindusów,

którzy posiedli odrobinę religijnej wiedzy. Pamiętam, jak kiedyś jechałem jeepem z Kalimpongu do Siliguri w Indiach, siedząc obok kierowcy. Na drodze powstał jakiś zator i kierujący ruchem, biharski policjant, widząc *sadhu* w żółtych szatach (czyli mnie), i nie mając w tym momencie nic lepszego do roboty, podszedł i zaczął zadawać zwyczajowe pytania: „Czy jesteś świętym człowiekiem?" itd. Potem opowiedział mi, że wszechświat wyłonił się z Brahmana, że wszystko jest nierzeczywiste, i że dusza jest tym samym co Bóg. Rozprawiał tak przez około kwadrans, po czym się oddalił. Tybetański buddysta na tylnym siedzeniu obserwował to z rosnącym przerażeniem: „Ten człowiek mówił o Dharmie" – wydusił z siebie w końcu, jakby nie mógł uwierzyć własnym uszom. Fakt, że ktoś, komu parę nieprzetrawionych religijnych poglądów tłucze się po głowie, publicznie papla o nich do zupełnie obcego człowieka, niemal odebrał mu mowę.

Jako buddyści powinniśmy się sprzeciwiać ludzkiej skłonności do szukania absolutystycznych poglądów. Ktoś spyta o jakiegoś uzdolnionego, ale lekko nieobliczalnego buddyjskiego nauczyciela: „Czy on jest bodhisattwą czy kompletnym oszustem?". A w rzeczywistości może się okazać złożonym człowiekiem i zasługiwać na coś więcej niż pośpieszny osąd za lub przeciw – lub nawet wypośrodkowany. Albo ktoś chce wiedzieć: „Jaki jest buddyjski pogląd na to czy tamto: egzekucję przez powieszenie, aborcję, astrologię, seks pozamałżeński?". I oczekuje jednoznacznej, prostej odpowiedzi.

Ale nie ma jednego 'buddyjskiego poglądu'; nie ma najwyższego autorytetu, od którego można by czerpać swoje poglądy. Jako buddystom wolno nam mieć własne poglądy, ale nie możemy się powoływać w tej kwestii na jakiś autorytet, tak jak chrześcijanie powołują się na autorytet Boga, Biblii czy papieża. Ludzie jednak generalnie potrzebują tego rodzaju bezpieczeństwa, jakie zapewnia źródło autorytatywnych sądów. Jako buddystom, najlepsze co nam nieraz pozostaje, to powiedzieć: „Oto Cztery Szlachetne Prawdy. Może wyciągniesz coś z nich dla siebie".

W poszukiwaniu gotowych 'buddyjskich' odpowiedzi – linii postępowania – ludzie chcą również zaklasyfikować nas jako buddystów. Tak samo jak mówią: „On jest zodiakalnym Baranem" albo „Ona jest księgową", sądząc, że uporali się z tą osobą, zaklasyfikowali

ją, zaszufladkowali, podobnie, jeśli potrafią sklasyfikować buddyzm, to mogą zaliczyć kogoś do buddyjskiej kategorii. Powinniśmy sprzeciwiać się tej tendencji. To sposób na pozbycie się ciebie, uporanie się z tobą, niezajmowanie się tobą jako jednostką. To, co należy o tobie myśleć, zostało ustalone przez fakt, że jesteś buddystą. To nie znaczy, że powinniśmy bać się przyznać do bycia buddystą (a nawet księgowym), tylko żeby sobie nie wyobrażać, iż bycie buddystą umieszcza nas jako jednostkę w jakiejś kategorii.

2.3.3. Doktryna anatty

Wyciąganie wniosku, że zgodnie z nauką o 'braku ja' życie jest bezwartościowe, bezsensowne i nieistniejące, nie ma po prostu nic wspólnego z buddyzmem.

Tradycja buddyjska za typowe skrajne poglądy uważa eternalizm i nihilizm: pogląd, że 'ja' istnieje wiecznie oraz pogląd, że 'ja' w ogóle nie istnieje.[88] W starożytnych Indiach te dwa poglądy dotyczyły kwestii, czy po śmierci 'ja' istnieje nadal w jakiejś formie. Zgodnie z eternalistycznym poglądem 'ja' przechodziło niezmienione z życia na życie, co przypomina chrześcijański pogląd, że dusza przeżywa śmierć w sposób nietknięty i idzie do nieba, piekła lub czyśćca. Według poglądu nihilistycznego w chwili śmierci cały psychofizyczny organizm ulega całkowitemu unicestwieniu – to, oczywiście, jest powszechny, współczesny, świecki pogląd.

Tak przedstawiają się te dwa skrajne poglądy z psychologicznego punktu widzenia. Można je również umieścić w bardziej metafizycznym kontekście. Otrzymujemy wówczas pogląd na świat (rozpatrywany w kategoriach pięciu *skandh*) jako coś absolutnie realnie istniejącego, z kolei druga skrajność głosi, że jest on całkowicie nierealny i iluzoryczny w każdym wymiarze.

Po trzecie, w kategoriach etycznych, można interpretować nihilizm i eternalizm jako dwie skrajności – pobłażania sobie i umartwiania się. Pobłażanie sobie, wyrażone w życiowym credo pt. 'jedz, pij i wesel się, bo jutro umrzemy', stanowi formę nihilizmu. Umartwianie się zaś, uprawiane w celu uwolnienia wiecznej duszy z więzienia, to forma

eternalizmu. Jednak dzieje się tak jedynie z punktu widzenia tradycyjnej idei dwóch skrajności reprezentujących różne postawy wobec możliwości życia po śmierci. Z psychologicznego punktu widzenia zapewne więcej prawdy znajduje się w twierdzeniu, że pobłażanie sobie wyraża wiarę w absolutną realność świata i egzystencji, natomiast umartwianie się wyrasta z nienawiści do samego siebie, a zatem pragnienia zniszczenia siebie i, co za tym idzie, zniszczenia światowej egzystencji.

Buddyjską doktrynę *anatmana*, 'braku ja', przedstawia się niestety czasem w taki sposób, że przyciąga ona osoby z powyższą skłonnością do autodestrukcji. Jeśli tę naukę [błędnie] interpretować jako całkowitą negację 'ja', to będzie bardzo atrakcyjna dla ludzi, pragnących wyrazić nienawiść do samego siebie. Sporo ludzi nosi w sobie tego typu nienawiść, stąd łatwo im przychodzi fascynacja doktryną anatmana, jako czymś negującym życie. Jednak wyciąganie wniosku, że zgodnie z nauką o 'braku ja' życie jest bezwartościowe, bezsensowne i nieistniejące, nie ma po prostu nic wspólnego z buddyzmem.

Źle pojęta nauka o anatmanie może również doprowadzić do unikania osobistej odpowiedzialności lub tłumienia naturalnej energii. Wszystkie nasze działania, szczególnie gdy chcemy w nie włożyć serce i energię, zostają w świetle tego uznane za wyraz ego, zatem stają się podejrzane. To także błędny pogląd. Oświecenie jako cel praktyki oznacza wyjście poza ramy indywidualnego 'ja', a nie utknięcie na etapie rozwoju poprzedzającym wykształcenie w sobie poczucia indywidualnej osobowości [czyli poprzedzającym 'ja'].

Ego to nic innego jak skłonność do traktowania swojego obecnego stanu istnienia jako coś absolutnego. Ego nie jest czymś, jest jedynie błędną interpretacją. Widzimy coś, czego po prostu nie ma. W człowieku zachodzą nieustanne zmiany – ten fakt stwarza też w każdym momencie życia potencjalną szansę na rozwój. Współistnieć z tym procesem zmian może w człowieku również iluzja w formie wiary w stałe, niezmienne 'ja', esencję, duszę lub ego. Ale tego stałego, niezmiennego 'ja', esencji, duszy lub ego nie ma; nigdy go nie było i nigdy nie będzie. A ponieważ go nie ma, to nie można nic z nim zrobić –

nie da się wyjść poza, pozbyć etc. czegoś, co nie istnieje. W przypadku ego, najlepiej jest po prostu o nim zapomnieć.

I to nie tak, że w ogóle nie mamy w sobie 'ja' – nie mamy po prostu **stałego** 'ja', jesteśmy za to strumieniem stale zmieniających się fizycznych i psychicznych elementów. Sam Budda ewidentnie posiadał potężną osobowość, i jasno zdawał sobie sprawę z tego, kim lub czym jest. [To jednak nie to samo, co] Utrzymywanie przekonania o istnieniu 'ja', które jest utożsamieniem się z pewną konfiguracją strumienia skandh w danym momencie i wyobrażanie sobie, że da się ten strumień w tym punkcie zatrzymać. To stan zatrzymania się w rozwoju, jak w przypadku dziecka, które, niezdolne do wyobrażenia sobie zmiany związanej z dorastaniem, mówi: „Kiedy dorosnę, będę mieć dom pełen zabawek aż po dach i cały dzień będę się zajadać słodyczami!"

2.3.4. Zrywanie łańcuchów

To nie tak, że nigdy nie mamy 'ja', bardziej już chodzi o to, że w każdym momencie pojawia się w nas nowe 'ja'. A jeśli każde nowe 'ja' jest lepsze od poprzedniego, możemy wtedy powiedzieć, że rozwijamy się duchowo.

Zgodnie z naukami therawady Wejście w Strumień osiąga się poprzez zerwanie pierwszych trzech z dziesięciu łańcuchów, którymi jesteśmy przykuci do Koła Życia. Te trzy łańcuchy zwykle określa się kolejno jako: pierwszy – łańcuch wiary w niezmienne 'ja', stanowiące esencję osobowości; drugi – łańcuch wątpienia i niezdecydowania w odniesieniu do Dharmy; i trzeci – łańcuch przywiązania do praktyk religijnych, traktowanych jako celu samego w sobie. Tutaj jednak posłużymy się do ich opisania bardzo ogólnymi, podstawowymi, czy też praktycznymi, kategoriami jako: po pierwsze – łańcuch **nawyku**, po drugie – łańcuch **powierzchowności**, i po trzecie – łańcuch **niejasności**.

Łańcuch nawyku

Nawyk jest czymś, co, jak się twierdzi, **mamy**. Mamy „tendencję czy skłonność do działania w określony sposób". Jednak, jak jasno wynika

z tej słownikowej definicji, nawyk polega na działaniu, a działanie jest naszą podstawową funkcją, nie zaś czymś dodanym, tzn. czymś, co mamy. Według Dhamma-Winai jesteśmy tym, co robimy, jesteśmy swoimi działaniami. I tak właśnie zwykle myślimy o ludziach i odnosimy się do nich: dana osoba stanowi sumę swoich działań ciała, mowy i umysłu, i nie istnieje w oderwaniu od nich.

Fakt, że „mamy tendencję czy skłonność do działania w określony sposób", oznacza zatem, że mamy tendencję czy skłonność do **bycia** w określony sposób. Nie jesteśmy jedynie sumą swoich działań, jesteśmy także sumą swoich nawyków. Jesteśmy naszymi nawykami. Możemy nawet powiedzieć, że każdy z nas jest nawykiem – i to prawdopodobnie złym nawykiem. Osoba, którą znamy jako Jacka lub Agnieszkę, i rozpoznajemy po charakterystycznej dla niej zachowaniach, nie jest niczym innym, jak nawykiem – nawykiem, w który 'wpadł' pewien strumień świadomości.

Ale skoro wpadł w ten nawyk, to może się go też pozbyć. Przypomina to supeł zawiązany na sznurku: można go rozplątać. Zerwanie łańcucha nawyku w gruncie rzeczy oznacza pozbycie się nawyku bycia określonego rodzaju osobą. To tylko nawyk. **Nie musisz** być taki, jaki jesteś. To nie jest konieczne. Zerwanie łańcucha nawyku to zatem uwolnienie się od starego 'ja', dawnego 'ja'. Oznacza to, że stajesz się [tym, co nazywam] **prawdziwą jednostką** lub że **wykazujesz prawdziwą indywidualność**[89]: dążysz do bycia ciągle świadomym i emocjonalnie pozytywnym, odpowiedzialnym za siebie, wrażliwym i kreatywnym – w sensie kreowania siebie ciągle na nowo.

Takie jest znaczenie buddyjskiej nauki o *anatta*, czyli o 'braku ja'. To nie tak, że nigdy nie mamy 'ja', bardziej już chodzi o to, że w każdym momencie pojawia się w nas nowe 'ja'. A jeśli każde nowe 'ja' jest lepsze od poprzedniego, możemy wtedy powiedzieć, że rozwijamy się duchowo.

Nie jest łatwo pozbyć się nawyku bycia osobą, jaką jesteśmy. Jedna z przyczyn tej trudności leży w innych ludziach. Nie tylko dla nas samych stało się nawykiem funkcjonować w określony sposób, ale dla innych ludzi stało się nawykiem oczekiwać od nas, że będziemy nawykowo funkcjonować w określony sposób.

Ludzie, którzy tkwią w doświadczeniu nas jako kogoś, kim byliśmy w przeszłości, a nie doświadczają nas jako takich, jakimi jesteśmy teraz – albo jakimi się właśnie stajemy – reprezentują zbiorowy sposób myślenia, odczuwania i działania. Reprezentują grupę przeciwną indywidualności. Grupa jest wrogiem prawdziwej indywidualności (prawdziwej jednostki), ponieważ nie pozwala jej wyjść z szeregów. Uporczywie odnosi się do człowieka nie takiego, jakim jest, ale takiego, jakim był, i w tym sensie odnosi się do kogoś, kto już nie istnieje. Zdarza się to, na przykład, kiedy po jakimś czasie odwiedza się rodzinę.

Oczywiście uwolnienie się od grupy niekoniecznie oznacza zerwanie wszelkich relacji z grupą. Oznacza wyrwanie się spod jej – tworzącego nawyk – wpływu.

Łańcuch powierzchowności

Być powierzchownym, znaczy działać pod wpływem bodźców płynących z powierzchni umysłu, a w konsekwencji – działać bez należytej staranności i troski; dla stworzenia pozorów, a nie autentycznie i prawdziwie. Dlaczego tak się dzieje? Skąd w nas potrzeba powierzchownych zachowań?

Przyczyna tkwi w naszym podzieleniu. Najczęściej świadoma, racjonalna powierzchnia naszego umysłu oddziela się od jego nieświadomej, emocjonalnej głębi. Robimy coś z intelektualnego przekonania, ale nie potrafimy zaangażować się w to emocjonalnie. Czasem oczywiście udaje nam się w pełni zaangażować emocjonalnie, ale wówczas nader często racjonalny umysł stawia opór albo poddaje nasze działanie krytyce. W obu przypadkach nie udaje nam się zaangażować całym sobą, całym sercem. Ponieważ nie działamy całym sobą, to w pewnym sensie w ogóle nie działamy.

To bardzo powszechny stan rzeczy. Powierzchowność jest jednym z przekleństw współczesności. Ponad sto lat temu Matthew Arnold mówił o „chorym pośpiechu", „podzielonych celach", co daje dość adekwatny opis sytuacji. Towarzyszy nam zakrawające o neurozę poczucie bycia zajętym, lecz nie potrafimy się skupić na jednej, konkretnej rzeczy, ani nie dążymy wytrwale do żadnego celu. Niczego

nie robimy naprawdę, autentycznie. W nic nie wkładamy całej swojej energii. Kiedy kochamy, nie kochamy naprawdę, kiedy nienawidzimy, nie nienawidzimy naprawdę. Nawet nie myślimy naprawdę. Wszystko to robimy na pół gwizdka.

Aż nazbyt często to samo się dzieje, kiedy podejmujemy życie duchowe i próbujemy kierować się w życiu Dharmą. Medytujemy, ale tylko częścią siebie. Wchodzimy w kontakt z ludźmi i pracujemy również jakąś częścią. Skutkiem tego niewiele osiągamy, nie rośniemy i nie rozwijamy się naprawdę. Że tak powiem, nie udaje nam się do tego zaprząc całych siebie. Mała część nas ewoluuje, a większa część zostaje gdzieś w tyle.

Zerwanie łańcucha powierzchowności oznacza zatem działanie całym sobą: wykonywanie swoich zadań gruntownie i troskliwie; bycie autentycznym i prawdziwym w tym, co się robi. Jednym słowem, oznacza zobowiązanie. Oznacza decyzję o zaangażowaniu w praktykę duchową, dążenie do bycia prawdziwą jednostką.

Łańcuch niejasności

‘Niejasny’ znaczy „niewyraźny, niejednoznacznie wyrażony lub określony, o niepewnym lub niesprecyzowanym znaczeniu lub charakterze”. Ale dlaczego komuś miałoby brakować jasności? Brak nam jasności, kiedy jesteśmy niezdecydowani, kiedy **nie chcemy** się zdecydować i przede wszystkim, kiedy nie chcemy się zaangażować. Nasz brak jasności jest zatem nieuczciwym brakiem jasności.

Życie duchowe jest przecież bardzo trudne. Proces wzrostu i rozwoju bywa bolesny (choć na dłuższą metę zawsze przeważają pozytywy), dlatego zdarza się, że próbujemy się z niego wycofać rakiem. Unikamy jednoznacznych deklaracji. Podtrzymując rozmaite zainteresowania i rozmaite cele, możemy się zawsze przerzucić z jednego na drugi, kiedy zrobi się zbyt trudno, możemy sobie nawet bez celu pomiędzy nimi dryfować. Za wszelką cenę chcemy pozostać w tym stanie nieokreślania się: ogólnikowo, mętnie, bezkształtnie, niewyraźnie i mgliście. Zerwanie łańcucha niejasności oznacza chęć myślenia jasno. Oznacza dawanie sobie czasu na namysł, na dogłębne przemyślenie spraw. Oznacza przyjrzenie się istniejącym

możliwościom wyboru i ustalenie swoich priorytetów. Oznacza gotowość na podjęcie decyzji. I wreszcie oznacza dokonanie najlepszego wyboru, a następnie działanie całym sercem w zgodzie z tym wyborem. Oznacza nieodkładanie momentu podjęcia decyzji.

Kreatywność, zaangażowanie i jasność[90]

Te trzy łańcuchy – nawyku, powierzchowności i niejasności – ulegają zerwaniu poprzez Wgląd, to znaczy poprzez poznanie i widzenie rzeczy takimi, jakimi są. Ujmując to w mniej tradycyjnych terminach, ulegają zerwaniu, gdy budzi się w nas kreatywność (jw. w sensie kreowania siebie ciągle na nowo), angażujemy się i jasno myślimy. Kiedy powstaje Wgląd, Wchodzimy w Strumień, prowadzący prosto do Oświecenia; stajemy się wtedy Wchodzącymi w Strumień, a będąc Wchodzącymi w Strumień, stajemy się prawdziwymi jednostkami, wykazujemy prawdziwą indywidualność. Jako prawdziwa jednostka doświadczmy *wimutti* (ten termin palijski oznacza 'wolność', 'wyzwolenie' i opisuje stan umysłu człowieka wchodzącego w Strumień), zaczynamy się delektować smakiem wolności.

Wypływają z tego dwa kluczowe wnioski. Po pierwsze – tylko prawdziwa jednostka jest naprawdę wolna; po drugie – prawdziwymi jednostkami stajemy się jedynie poprzez rozwinięcie Wglądu: to znaczy poprzez zerwanie trzech łańcuchów, wskutek czego wyształcamy w sobie kreatywność, zaangażowanie i jasny umysł. To jest wolność.

2.3.5. Życie to Król

Godzina za godziną, dzień
Po dniu, pragniemy
Pojąć Niepojęte, przyszpilić
Nieprzewidywalne. Kwiaty
Pod dotykiem więdną, lód
Zapada się pod ciężarem stóp. Próżne
Nasze próby, by wyśledzić ptaka lot na niebie, wytropić
Niemą rybę w oceanie, przewidzieć

Zasłużony uśmiech, miękką
Nagrodę. Nawet
Swoje życie próbujemy schwycić. Lecz Życie
Ucieka nam przez palce
Jak śnieg. Życie
Nie może należeć do nas. My
Jesteśmy częścią Życia. Życie
To Król.

2.3.6. Buddyjska postawa wobec śmierci

Śmierć jest równie naturalna jak życie.

Wszystko jest nietrwałe. Od układu słonecznego po nasz własny oddech, z chwili na chwilę wszystko się zmienia, płynie i przemija. Gdy o tym pamiętamy, możemy dostrzec, że rzeczy są jak chmury przepływające po niebie. Nie możemy niczego trzymać się kurczowo, kiedy wiemy, że prędzej czy później będziemy musieli to porzucić.

Co dzień gazety pełne są doniesień o śmiertelnych wypadkach, dając nam – oprócz okazji do współczucia – szansę na refleksję. Życie ludzkie narażone jest na niespodziewany koniec. Możemy nie dożyć podeszłego wieku. Jak powiedział Pascal, wystarczy ziarenko piasku by nas zabić, jeśli dostanie się w niewłaściwe miejsce.[91] Życie jest bardzo niepewne. Takie refleksje mogą być otrzeźwiające i płodne. Ale mogą też mieć efekt odwrotny, jeżeli wywołają swego rodzaju neurotyczną bojaźliwość. Trzeba być w tej kwestii wrażliwym na własny charakter.

Czaszka i kilka kości, najlepiej ludzkich, również mogą być użytecznym obiektem kontemplacji. Może to brzmieć dziwnie a nawet zabawnie – jesteśmy czasem skłonni śmiać się ze śmierci i naszych obaw przed nią – jednak jest to typowa praktyka wśród tybetańskich buddystów. (Oczywiście mamy precedens w tradycji zachodniej – Hamleta kontemplującego czaszkę Yoricka w dramacie Szekspira). Tybetańczycy lubią się otaczać najróżniejszymi przedmiotami wykonanymi z ludzkich kości: mają kościane sznury modlitewne, trąbki z kości udowej, kielichy z czaszek. Przyjmują

zdroworozsądkowe podejście do śmierci, nie uważają, że jest w tym coś chorobliwego czy makabrycznego.

Na Zachodzie natomiast, na sam dźwięk słowa ‘śmierć’ ciarki mają nam przebiegać po plecach. Nie żeby tradycja chrześcijańska unikała jawnych oznak śmierci. Wiele dawnych nagrobków zdobią przedstawienia szkieletów i czaszek, w niektórych miejscach pochówku kości wystawione są na widoku, a mnisi nieustanne ćwiczą się w pamiętaniu o śmierci. Zwłoki wystawia się w otwartej trumnie by rodzina i przyjaciele zmarłego mogli je zobaczyć, i oczywiście istnieje tradycja czuwania przy zwłokach. W zasadzie to, że we współczesnej kulturze zamiatamy śmierć pod dywan, być może wynika po części z faktu, iż tradycja chrześcijańska ma dla nas mniejsze znaczenie niż kiedyś. Problemem w naszej kulturze nie jest tak naprawdę zaprzeczenie, lecz skłonność do identyfikowania swojego ‘ja’ w całości z ciałem, nawet kiedy dusza odchodzi. Według niektórych odłamów chrześcijaństwa, nauka o zmartwychwstaniu ciała oznacza dosłownie wskrzeszenie zwłok. Wynika z tego, że kiedy człowiek zostaje pochowany to **jego** zjadają robaki – nie jego ciało, lecz jego samego. To utożsamianie rozkładających się zwłok ze zmarłą osobą sprawia, że śmierć budzi szczególnego rodzaju przerażenie zmieszane z fascynacją.

Ale to nie jest buddyjski sposób patrzenia na śmierć – ani, jeśli już przy tym jesteśmy, hinduistyczny, ani muzułmański. Ostatecznie śmierć jest równie naturalna jak życie. Tagore, wielki współczesny poeta bengalski, mówi: „Wiem, że pokocham śmierć, bo kochałem życie”[92]. Życie i śmierć są dwiema stronami jednego medalu. Jeśli kochamy życie, pokochamy śmierć; a jeśli nie potrafimy kochać śmierci, tak naprawdę nie kochamy życia. Brzmi to paradoksalnie, ale jest głęboko prawdziwe.

2.3.7. Refleksje nad nietrwałością

Nietrwałość umożliwia istnienie ścieżki, gdyż bez niej nie byłoby transformacji ani kreatywności.

Refleksje nad nietrwałością są tak ważne, ponieważ dzięki nim zaczynamy przełamywać tendencję do nadmiernego identyfikowania się z ciałem, przez co słabnie iluzja o istnieniu trwałego 'ja'. To jest sedno sprawy. Doświadczenie żałoby, mimo całej swej bolesności, jest cenną okazją do rozwoju. Jeśli wszystko się zmienia, bo w rzeczy samej musi się zmieniać, to znaczy że my też się zmieniamy. Możemy wzrastać i się rozwijać; nie musimy na zawsze pozostawać tacy, jacy jesteśmy teraz, lub jacy byliśmy w przeszłości. Nietrwałość umożliwia istnienie ścieżki, gdyż bez niej nie byłoby transformacji ani kreatywności. Bylibyśmy uwiązani do naszego starego 'ja' na zawsze, bez żadnej nadziei na uwolnienie się od niego. Tylko pomyślcie, jakie to by było okropne! Przez jakiś czas dałoby się wytrzymać, ale w końcu życie stałoby się naprawdę nie do zniesienia. A jednak, paradoksalnie, ze wszystkich sił kurczowo trzymamy się ustalonego poglądu o 'ja'.

Nietrwałość umożliwia nam podporządkowanie całego swoje życie ideałowi Oświecenia. Mówienie o śmierci niekoniecznie oznacza popadanie w pesymizm – oznacza tylko, że jesteś realistą. Starość, żal, smutek i śmierć są przecież faktami, a mimo to życie nadal może być pozytywne, nawet jeśli czasami musimy zetknąć się z czymś dla nas nieprzyjemnym. Jeśli mamy się rozwijać, to będziemy musieli stawić czoło tym przykrym sprawom, uznać je i pójść dalej. W sumie ten proces jest pozytywny, a buddyjska wizja wyraża tę pozytywność nie patrząc na wszystko przez różowe okulary i nie unikając spoglądania prawdzie w oczy.

Dlatego myślenie o śmierci powinno być dla buddysty czymś równie naturalnym, jak jest dziwnym dla osoby, która nigdy nie poświęciła ani jednej myśli bezspornemu faktowi, że któregoś dnia umrze. Jeśli nigdy nie będziemy poważnie rozmyślali o nietrwałości, znajdziemy się w trudnej sytuacji, kiedy nadejdzie pora umierania. Nie będziemy wtedy w stanie nagle zintensyfikować uważności, jeśli do tej pory nie nabrała ona rozmachu. Będziemy wtedy musieli zgromadzić wokół siebie duchowych przyjaciół, aby ofiarowali nam swoją pomoc i moralne wsparcie. Chociaż do pewnego stopnia będą mogli nam pomóc, to jednak najlepszą i najmądrzejszą rzeczą jest uczynienie praktyki duchowej integralną częścią swego życia i utrzymywanie jej

w czasach, kiedy jesteśmy wolni od chorób i niebezpieczeństw. Nie zostawiajmy tego na później, bo może być za późno. Nikt nie chce żyć z obsesją śmierci, ale czasami mamy okazję przypomnieć sobie, że nigdy nie wiadomo, kiedy nas przejedzie przysłowiowy autobus. Najlepsza metoda to koncentrować energię i wkładać ją całym sercem nie tylko w praktykę medytacyjną lub studiowanie nauk, ale w całość życia duchowego.

2.3.8. Jak rozmyślać nad nietrwałością

Samo wzięcie pod uwagę pewnych bezdyskusyjnych faktów dotyczących egzystencji stanowi klucz do procesu wzrastania, dojrzewania na sposób prawdziwie ludzki.

Tradycyjnie zaleca się tak zwane medytacje zwłok ludziom typu chciwego i namiętnego, bo jeśli zawsze skupiamy się na jasnej, miłej i przyjemnej stronie ludzkiego życia, powinniśmy sobie przypominać, że istnieje też inna strona. Możemy na przykład być do kogoś bardzo przywiązani fizycznie, ale jeśli chcemy naprawdę uprzytomnić sobie, do czego jesteśmy przywiązani, musimy zadawać sobie pytanie, co stanie się z tym za dziesięć, piętnaście, trzydzieści albo sto lat. Celem dbania o głębszą świadomość bardziej wymagających aspektów ludzkiego życia nie jest odbieranie życiu smaku, lecz wyzbycie się nadmiernego zaprzątania sobie głowy tym rodzajem piękna, który jest mocno związany z pożądaniem, co daje większą swobodę przeżywania piękna subtelniejszego.

Jeśli natomiast panuje w nas przewaga niechęci i nienawiści, praktyka tych medytacji może się dla nas okazać niekorzystna, ponieważ już teraz postrzegamy życie jako zasadniczo nieprzyjemne, a nawet paskudne. Lepsze dla nas będzie raczej przypominanie sobie, że życie ma jasne strony, miłe aspekty, zwłaszcza aspekt związany z innymi osobami. W tej sytuacji bardziej odpowiednią dla nas praktyką medytacyjną będzie metta bhawana, rozwijanie życzliwości.

Nawet jeśli jesteśmy typu chciwego, wyjście w poszukiwaniu zwłok do medytacji to niekoniecznie dobry pomysł. Owszem, jeśli w naszym usposobieniu chciwość dominuje do tego stopnia, że mamy całkowitą

obsesję na punkcie rzeczy materialnych oraz innych ludzi na czysto fizycznym poziomie, to wizyty na cmentarzu lub polu kremacyjnym mogą się okazać zbawienne (chociaż przy takim usposobieniu mało prawdopodobne, byśmy chcieli tam chodzić z własnego wyboru). Ale jeśli nie reprezentujemy tego skrajnego typu, wystarczy podejmować refleksje nad śmiercią lub tylko nad nietrwałością. Nie będzie to mieć tak dramatycznych skutków, jakie mogłoby mieć zmuszenie się do świadomości śmierci. Jednak samo wzięcie pod uwagę pewnych bezdyskusyjnych faktów dotyczących egzystencji stanowi klucz do procesu wzrastania, dojrzewania na sposób prawdziwie ludzki. Kiedy zastosujemy do samych siebie to, co pojęliśmy i czego doświadczyliśmy, nasza świadomość nietrwałości pogłębi się i pozwoli na powstanie rzeczywistego wglądu.

Zwykła obserwacja swojego naturalnego otoczenia może dopomóc przy tym zadaniu. Łatwiej o to na wsi niż w mieście, ale także w mieście można dostrzec nietrwałość jako bezpośrednią rzeczywistość. Kiedy mieszkałem na East End w Londynie, za oknem miałem drzewo, któremu chętnie się przyglądałem, obserwując jego coroczne zakwity i opadanie liści. Wiosną okryte kwieciem, latem – w pełni rozwiniętym listowiem, zimą natomiast nagie. Również tam, gdzie nie występują zmiany pór roku, można uchwycić uderzające mgnienia tej samej rzeczywistości. Gdy na przykład byłem w Nowej Zelandii, to chociaż roślinność występującego tam buszu była właściwie w całości wiecznie zielona, pośrodku zieleni zauważałem szkielety drzew, całkowicie wyblakłe na słońcu. Wyglądało to dosyć osobliwie, takie memento mori, szkielet na uczcie. Jakby pójść na plażę pełną zdrowych, opalających się ludzi, i od czasu do czasu zobaczyć śnieżnobiałe ludzkie szkielety wypoczywające wśród plażowiczów.

Rzymianie miewali podobno na ucztach szkielety przystrojone girlandami róż, by przypomnieć, że ucztowanie pewnego dnia skończy się dla każdego. Nam bez wątpienia wydałby się to przesadnie makabryczny dodatek do listy gości. Nie trzymamy wszak w pokojach nawet kwiatów, których płatki zaczęły opadać. Ale jeśli żyjemy na wsi, nie możemy wybierać sobie pór roku, co daje nam poczucie ulotności życia, o ile jesteśmy w miarę spostrzegawczy. Możemy też pielęgnować to uczucie przy pomocy sztuki: refleksje nad

przemijalnością są oczywiście stałym motywem zarówno angielskiej poezji traktującej o naturze, jak i chińskiej i japońskiej buddyjskiej poezji zen.

Świadomość własnej egzystencji można pogłębić na wszystkie te sposoby, uważniej podchodząc do krótkości życia i ucząc się coraz stabilniej widzieć rzeczywistość w takiej prawdziwszej perspektywie. Taka perspektywa wcale nie jest negatywna – raczej odwrotnie. Kiedy zaczynamy doznawać nietrwałości rzeczy, zdajemy sobie sprawę, że zmiany nie zachodzą tylko w kierunku pogorszenia i zepsucia – świat może się też zmieniać na lepsze. Sami możemy przyczynić się do tej zmiany na lepsze, dzięki czemu zmiana będzie nie tylko zmianą, ale też transformacją. Symbolizuje to hinduistyczna postać tańczącego Śiwy: choć Śiwa ma być postacią gwałtowną i destruktywną, ten akurat symbolizm jest w zasadzie pozytywny, ponieważ reprezentuje potencjał transformacji. Podobnie w tradycji buddyjskiej bodhisattwa Awalokiteśwara, który pojawia się we wszystkich sześciu sferach egzystencji Koła Życia, by przypominać nam, że możliwość transformacji istnieje w każdej z tych sfer.

Stawanie twarzą w twarz z nietrwałością, zanim starość nas do tego zmusi, pomaga wydobyć z życia jak najwięcej. Wielu ludzi zaczyna pełniej wykorzystywać życie dopiero, gdy nieco się zestarzeją i zmądrzeją, ale jeśli ty masz dość szczęścia i ciągle masz młodość po swojej stronie, możesz pozastanawiać się: „Żyję sobie i przy odpowiednim szczęściu pożyję jeszcze parę ładnych lat. W tym czasie naprawdę mam szansę zrobić coś ze swoim życiem, uczynić je wartościowszym, by móc pod koniec obejrzeć się i pomyśleć: ‘Cóż, miałem wspaniałą okazję i na całe szczęście byłem w stanie ją wykorzystać’”.

Medytacja zwłok to zatem nic innego, jak tylko najbardziej mrożący krew w żyłach sposób kontemplowania nietrwałości. Istnieje wiele innych praktyk dotyczących tego podstawowego tematu i służących temu samemu celowi, ale lepiej dopasowanych do potrzeb duchowych większości ludzi. Powiada się, że medytację zwłok w pełnym zakresie należy wykonywać wyłącznie wtedy, gdy się ma mocne nerwy – i faktycznie do każdej wersji tej praktyki należy podchodzić z

ostrożnością, powagą i mocnym ugruntowaniem w uważności i metcie [życzliwości], zwłaszcza metcie w stosunku do siebie.

2.3.9. Karma i odrodzenie

Z buddyjskiego punktu widzenia wszechświat jest etyczny.

Starość, choroba i śmierć mobilizowały Siddharthę Gautamę do kontynuowania poszukiwań, a to, co urzeczywistnił, gdy stał się Buddą, w pewien sposób położyło kres tym zjawiskom. Nie chodziło o zwyczajne pogodzenie się ze śmiercią ani nawet o czekanie na śmierć. Zrozumiał coś – nie intelektualnie, ale dzięki bezpośredniej percepcji – co przemieniło go w nowego rodzaju istotę, której narodziny i śmierć po prostu nie dotyczą. Początkowo Budda wątpił, czy możliwe jest przekazanie komuś innemu owego alchemicznego wglądu – tego, co nazwał 'prawdą *pratitja-samutpady*'[93]. Ale przekazał ją w całej głębi i subtelności. I choć jego przełomowe sformułowanie pratitja-samutpady z latami zrodziło rozległą i bogatą gamę nauk, to jednak pozostaje ich podstawą, fundamentem. Przynajmniej z filozoficznego punktu widzenia zrozumienie prawdy powszechnego uwarunkowania stanowi esencję oświecenia Buddy. Dlatego należy ją uznać za fundamentalną zasadą buddyzmu.

Początkowo przyjęła ona w umyśle Buddy formę lakonicznego, a nawet pozbawionego wyrazu stwierdzenia: „To jest uwarunkowane przez tamto. Wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę". Jednak, co chyba znamienne, najbardziej współcześnie znana wersja owej zasady, wywodzi się z sytuacji, w której ktoś przekazywał ją komuś innemu – i to przekazywał z wielkim powodzeniem. W tym przypadku przekazującym nie był sam Budda, lecz jeden z jego uczniów, a otrzymującym naukę pewien poszukiwacz prawdy, któremu w przyszłości miało być dane zostać głównym uczniem Buddy.

Wydarzyło się to w kilka miesięcy po Oświeceniu Buddy. Młody bramin ze stanu Bihar o imieniu Śariputra opuścił dom (podobnie jak niegdyś Budda), ze swym przyjacielem z dzieciństwa Modgaljajaną. W tym czasie był sam, ponieważ przyjaciele umówili się, że rozejdą się w różne strony i ten z nich, który pierwszy spotka oświeconego

nauczyciela, powiadomi drugiego. W ten sposób niejako podwoili swoje szanse.

Tak się złożyło, że Śariputra podczas swej wędrówki napotkał jednego z pierwszych pięciu uczniów Buddy – Aświadżita, który będąc już w tym czasie oświeconym, sam wyruszył nauczać Dharmy. Wygląd tego wędrownego mnicha promieniującego spokojem i szczęściem zrobił na Śariputrze tak ogromne wrażenie, że podszedł do niego, pozdrowił go i zapytał: „Kto jest twoim nauczycielem?”. Dla nas taki sposób zwracania się do zupełnie obcego człowieka może się wydać zbyt bezpośredni. U nas [w Anglii] zagaja się kogoś raczej uwagą stylu: „Ładna dziś pogoda” albo „Chyba się przejaśnia”. W Indiach jednak przechodzą od razu do rzeczy. Śariputra zadał więc pytanie, które ludzie w Indiach nadal zadają sobie w podobnej sytuacji. Aświadżit odparł: „Moim nauczycielem jest Śakjamuni, Mędrzec z plemienia Śakjów, Budda”. Wtedy Śariputra zadał mu drugie standardowe pytanie – standardowe, ale mimo to w tym przypadku również brzemienne w skutki: „Czego on uczy?”. Aświadżit odrzekł: „Szczerze mówiąc, jestem początkujący. Nie wiem zbyt wiele o Dharmie. Ale mogę ci pokrótce powiedzieć, o co chodzi”. To, co wtedy powiedział, w całym buddyjskim świecie znane jest odtąd w formie składającego się zaledwie z dwóch wersów wiersza w języku palijskim. Powiedział on, wygłosił, a może nawet zadeklamował:

> Tathagata[94] wyjaśnił przyczynę oraz ustanie wszystkiego,
> co pochodzi z przyczyny. Oto nauka tego wielkiego *śramany*[95].

Ta strofa wstrząsnęła umysłem Śariputry, wywierając na niego jednocześnie wyzwalający wpływ. Natychmiast doznał przebłysku zawartej w niej prawdy. Powstał w nim transcendentalny wgląd i od razu stał się Wchodzącym w Strumień. Najwyraźniej grunt był tak dobrze przygotowany, że to najzwięźlejsze wyjaśnienie Dharmy wystarczyło, by jego poszukiwanie dobiegło końca. Teraz mógł udać się do swojego przyjaciela Modgaljajany i oznajmić mu z całkowitym przekonaniem, że odnalazł Buddę.

W całym wschodnim buddyjskim świecie ów wiersz Aświadżita jest przepisywany, szanowany i czczony. W Tybecie, Chinach, Japonii, Tajlandii i na Sri Lance ryje się go na kamiennych monumentach i glinianych tabliczkach, drukuje na papierowych paskach, którymi wypełnia się wnętrza posągów, i graweruje na srebrnych lub złotych płytkach. Można powiedzieć, że stanowi kredo buddyzmu. Jeśli ktoś go odbiera jako suchy, abstrakcyjny, akademicki, a nawet nieinspirujący, to z pewnością nie Śariputra. A kiedy rzeczywiście zastanowimy się nad zasadą pratitja-samutpady (w jakiejkolwiek formie), kiedy nad nią pomedytujemy, kiedy zgłębiamy jej ostateczne implikacje, dociera do nas, jak niezwykły wpływ wywarła ona na świat. Każde zjawisko, jakie pojawia się na jakimkolwiek poziomie, pojawia się w zależności od warunków, a gdy te warunki znikają, zjawisko to przestaje istnieć. Oto i cała zasada. Jeśli coś jest buddyzmem, to właśnie to.

Zasada owa mówi, że z punktu widzenia oświeconego umysłu najmocniej rzucającą się w oczy cechą wszystkich zjawisk, zarówno fizycznych, jak psychicznych, jest to, że są uwarunkowane. Nieprzerwany strumień zjawisk, zarówno w świecie materialnym, jak i na poziomie umysłu, jest procesem współzależnych etapów, z których każdy pojawia się dzięki obecności warunków i sam z kolei warunkuje następujące po nim etapy. Deszcz, słońce i żyzna gleba to warunki dla powstania dębu, którego spadłe liście gnijąc, tworzą bogatą próchnicę, na której rosną hiacynty. Zawistne przywiązanie uruchomi spiralę konsekwencji, które mogą prowadzić do morderstwa. Żadne zjawisko nie powstaje samo z siebie, bez poprzedzających je warunków ani też nie może pozostać bez konsekwencji. Proces uświadamiania sobie prawa uwarunkowania stopniowo wyzwala nas z wszelkich warunków, prowadząc do swobodnie funkcjonującej i spontanicznej kreatywności oświeconego umysłu.

Teraz, gdy już zdajemy sobie w pewnym stopniu sprawę z tego, co stanowiło treść urzeczywistnienia Buddy, przyjrzyjmy się, jak odpowiadało to na pytania postawione przez Siddharthę. Co ze starością, chorobą i śmiercią? Jakie jest miejsce naszego nieuchronnego fizycznego rozkładu w całym procesie uwarunkowania? Czy ten ‘nieprzerwany strumień zjawisk’ płynie dalej po śmierci, czy śmierć jest końcem? Nie są to dla nas oczywiście

pytania abstrakcyjne czy teoretyczne. Tajemnica śmierci, która tak niepokoiła ludzi pierwotnych, dalej pozostaje tajemnicą. Nawet dzisiaj, gdy pozornie wiemy tak wiele, wystarczy dać wykład zatytułowany „Tybetańska księga umarłych" lub „Co dzieje się po śmierci?" albo „Gdzie idziemy po śmierci?", żeby przyciągnąć tłumy słuchaczy. Również książki o śmierci i umieraniu dobrze się sprzedają. Można by sądzić, że od ery prymitywnych ludów nastąpiły olbrzymie zmiany, ale w kwestii zrozumienia śmierci, niewiele się zmieniło. Przeciwnie, 'problem' śmierci stał się jeszcze bardziej naglący.

Przy czym, nie mówimy tu o jednym, wspólnym dla wszystkich problemie śmierci. Sposoby odczuwania śmierci i godzenia – lub nie godzenia się – z nią, bywają różne dla różnych osób. Dodatkowo, z wiekami zmieniał się sposób jej odczuwania i pojmowania przez ludzi. Umieszczając problem śmierci w historycznej perspektywie, możemy stwierdzić, że pojawił się on, kiedy ludzie zajęli się uprawą ziemi, w erze wielkich nadrzecznych cywilizacji. Stało się to jakieś dziesięć lub piętnaście tysięcy lat temu. Świat stawał się stopniowo mniej wrogi i tajemniczy, ale wciąż nic nie było wiadomo o największej ze wszystkich tajemnic – śmierci. Przeciwnie, tajemnica stała się tym głębsza i mroczniejsza, ciążyła ludziom znacznie bardziej niż dawniej. Istniał ku temu powód. Ludzie już nie wędrowali grupami; żyli w wioskach i osadach, a nawet w wielkich miastach. Rozpoczęła się era cywilizacji, jaką znamy. Życie stało się bezpieczniejsze i przyjemniejsze, można się było bardziej nim cieszyć. A kiedy ludzie zaczęli się nim cieszyć, chcieli cieszyć się przez cały czas. Nie w smak im było opuszczać swoje żony lub mężów, dzieci, domy i pieczołowicie uprawiane pola, zostawiać ulubione pieśni i tańce, gry i religijne rytuały – ale któregoś dnia musieli je zostawić, i wiedzieli o tym. Myśl o śmierci kładła się cieniem na ich życiu. Na co takie życie, skoro kończy się ono tak szybko? Lata młodości są krótkie, przyjemności i pomyślność szybko przemija, a potem jedynie pustka, próżnia, i nic, co by mogło przetrwać śmierć – najwyżej tylko jakaś upiorna zjawa chichocząca w ciemności, i nic poza tym.

Co można na to poradzić? Zdawało się, że nic. Większość ludzi próbowała po prostu o tym zapomnieć i cieszyła się życiem, jak tylko się da. „Jedzcie, pijcie i weselcie się, bo jutro umrzemy" było istotą ich

filozofii. Nieliczni, którzy nie poddawali się łatwo, rzucali się w działanie. Dokonywali heroicznych czynów – zabijali potwory, toczyli bitwy, podbijali królestwa. Chcieli zdobyć sławę, by kiedy zginą (pewnie szybciej niż później), ich imiona przetrwały, jak ufali, na zawsze. Ale nawet ci bohaterowie w chwilach refleksji widzieli, że te ich działania także były pozbawiane większego sensu.

Ludzkie życie zdawało się być nie tyle tajemnicą, co tragedią. Tradycje i opowieści starożytnych kultur, które z biegiem czasu zostały spisane, stając się najwcześniejszymi przykładami naszej literatury, odzwierciedlają ten stan ducha. Spotykamy go w babilońskim eposie o Gilgameszu, pochodzącym z około 3000 roku p.n.e., i u Homera w jego opowieści o upadku Troi, *Iliadzie*, ułożonej ponad dwa tysiące lat później, jak i w anglosaskim epickim poemacie *Beowulf* z VIII wieku. Być może jeszcze dobitniej i bardziej przejmująco wyrażony został w *Biblii*, w *Księdze Koheleta*, *Księdze kaznodziei*. Marność ludzkich ambicji w obliczu śmierci, która wszystko równa, jest ulubionym tematem starożytnej literatury, ale i w bliższych nam czasach inspirowała do podobnych rozważań:

> Przechwałki heraldyki, przepych władzy
> I wszystko, co piękno, wszystko, co bogactwo daje,
> Czeka nieuchronna godzina:
> Ścieżki chwały wiodą prosto do grobu.[96]

Ale to nie cała historia. To tylko jej połowa – zachodnia połowa. Na Dalekim Wschodzie ludzie przyjęli inne podejście i znaleźli swego rodzaju rozwiązanie tajemnicy śmierci, co oczywiście oznaczało również swego rodzaju rozwiązanie tajemnicy życia. Spostrzegli oni, że śmierć nie jest końcem. Ludzie nie znikają. Po jakimś czasie wracają w nowym ciele, zgodnie z naturą czynów popełnionych w poprzednim życiu. To zrozumienie pojawiło się po raz pierwszy w Indiach mniej więcej w czasach Homera (ok. 800 r. p.n.e.) i rozprzestrzeniło się stamtąd szeroko. Pierwszą wyraźną wzmiankę o nim znajdujemy w *Brihadaranjaka-upaniszadach*, w której ta idea przedstawiona jest jako wysoce ezoteryczna nauka, do przekazywania jedynie nielicznym wybrańcom. Gdy ta idea się rozprzestrzeniła, stała się znana w bardziej

zorganizowanej, usystematyzowanej formie – jako nauka o karmie i odrodzeniu.

Kiedy ludzie na Zachodzie tłumnie udają się na wykład o karmie i odrodzeniu lub o *Tybetańskiej księdze umarłych*, w rzeczywistości chcą się dowiedzieć: „Co się ze mną stanie po śmierci? Czy śmierć jest końcem, absolutnym kresem?”. Faktem jest, że gdybyśmy byli pewni, że śmierć nie jest końcem, to nie byłoby żadnego problemu. Gdyby ludzie wiedzieli z całkowitym przekonaniem, że nie znikną po śmierci, znaczniej mniej interesowałyby ich wykłady o karmie i odrodzeniu lub najnowsze komentarze do *Tybetańskiej księgi umarłych.* Śmierć jest dla nas problemem. Ale na Wschodzie, szczególnie wśród hinduistów i buddystów, rzecz ma się zupełnie inaczej. Śmierć nie niepokoi tych ludzi tak bardzo. Dla nich jest czymś naturalnym i nieuchronnym – tak samo ponowne odrodzenie. Umierasz i się odradzasz, umierasz ponownie i ponownie się odradzasz – tak to po prostu jest. Nie ma się nad czym rozwodzić. Na Wschodzie to nie śmierć jest problemem. Problemem jest, jak uciec od całego procesu narodzin i śmierci. Jak osiągnąć stan, w którym nie podlegamy już narodzinom i śmierci. Problemem jest to, że umieramy i odradzamy się raz za razem, przez nieskończenie długi czas. A więc problem został przeniesiony o etap dalej: to, co dla Zachodu jest rozwiązaniem problemu, dla Wschodu jest problemem samym w sobie, wymagającym głębszego rozwiązania. I właśnie tu z pomocą przychodzi odkryta przez Buddę uniwersalna zasada uwarunkowania.

Gdy doświadczając Oświecenia, Budda badał swym umysłem całą bezkresną sferę uwarunkowanej egzystencji, ujrzał, że wszystko, od najniższych do najwyższych jej form, podlega uniwersalnemu prawu uwarunkowania. Ujrzał również, że to uniwersalne prawo operuje na dwa różne sposoby: cykliczny i spiralny. W procesie cyklicznym między przeciwieństwami zachodzi akcja i reakcja. Doświadczamy przyjemności i bólu, dobra i zła, narodzin i śmierci – i zwykle między nimi oscylujemy. Po życiu następuje śmierć, po której z kolei następuje nowe życie. Po bólu pojawia się przyjemność, po której znowu pojawia się ból. Funkcjonowanie tego samego cyklicznego procesu możemy odkryć na wszystkich poziomach życia – fizycznym, biologicznym, psychologicznym, socjologicznym, historycznym. Imperia powstają,

by upaść; po rozwoju musi nastąpić rozpad; nieuniknionym rezultatem zdrowia, bogactwa, sławy i pozycji jest strata, starość, choroba, śmierć i zapomnienie.

Dopiero uwarunkowanie spiralne daje możliwość prawdziwego i stałego wzrostu. Dany czynnik w tym procesie nie niweluje skutku wcześniejszego czynnika, lecz go wzmacnia. Na przykład, zamiast oscylować między przyjemnością a bólem, przechodzimy od przyjemności do szczęścia, następnie od szczęścia do radości, od radości do zachwytu, od zachwytu do błogości itd., bez końca. Proces spiralny może być równie dobrze zastosowany do życia i śmierci, jak do czegokolwiek innego. Budda ujrzał, że tak jak człowiek podlega niekończącemu się kręgowi narodzin i śmierci, tak samo może wkroczyć na spiralną ścieżkę rozwoju duchowego, która jest „drogą wiodącą do drzwi Nieśmiertelności", drogą wyprowadzającą poza przeciwieństwa życia i śmierci.

Kiedy zasada uwarunkowania zastosowana została do procesu życia i śmierci, powstała jedna z najbardziej znanych i najważniejszych – i najczęściej opacznie rozumianych – nauk buddyjskich: nauka o karmie i odrodzeniu. I to jest pierwsza rzecz, jaką należy zrozumieć odnośnie karmy – jest ona tylko tym: zastosowaniem zasady uwarunkowania. Nie ma tu niczego tajemniczego, osobliwego, dziwnego, magicznego. Najogólniej biorąc, karma reprezentuje prawo uwarunkowania funkcjonujące na pewnym poziomie egzystencji. Trzeba to podkreślić, ponieważ jednym z głównych źródeł zamieszania stanowi wysnuta idea, że **karma równa się** buddyjska nauka o przyczynie i skutku oraz że jest zasadą uniwersalną, a to nieprawda. Uniwersalną zasadą jest uwarunkowanie, a karma jest tylko jednym ze sposobów, w jaki uwarunkowanie operuje. Można to wyjaśnić przy pomocy nauki buddyjskiej, która powstała długo po Buddzie – nauki o pięciu *nijamach*, wywodzącej się z analitycznej i systematyzującej tradycji filozoficznej buddyzmu, abhidharmy. Formuła pięciu nijam jest bardzo pożyteczna, ponieważ w sposób typowy dla abhidharmy łączy ona wątki, które pierwotnie w suttach pojawiają się w sposób luźny i niepowiązany.

Słowo 'nijama' występuje zarówno w palijskim, jak i w sanskrycie i oznacza prawo naturalne, kosmiczny porządek. Zgodnie z tą nauką

mamy pięć nijam, które ukazują funkcjonowanie prawa przyczyny i skutku na pięciu różnych poziomach. Zrozumienie pierwszych trzech nie powinno nam sprawić żadnych trudności, jako że można odnieść je do zachodniej nauki. Pierwszą jest *utu-nijama*. *Utu* oznacza materię nieożywioną. Obecnie pojawiają się wątpliwości, czy istnieje coś takiego jak materia nieożywiona, ale na razie pozostańmy przy tym określeniu. Inaczej mówiąc, jest to fizyczny, nieorganiczny porządek istnienia. A zatem *utu-nijama* to prawo przyczyny i skutku operujące na poziomie materii nieorganicznej. Z grubsza biorąc, obejmuje ona prawa fizyki, chemii i dyscyplin pokrewnych.

Drugą nijamą jest *bidża-nijama*. *Bidża* znaczy 'nasiono', zatem *bidża-nijama* zajmuje się światem materii ożywionej, fizycznym organicznym porządkiem, którego prawa opisuje biologia.

Następną jest *czitta-nijama. Czitta* to 'umysł', zatem *czitta-nijama* to uwarunkowanie występujące w świecie umysłu. Istnienie tej trzeciej nijamy oznacza, że aktywność i rozwój mentalny nie przebiegają chaotycznie, lecz rządzą się pewnymi prawami. Ważne, byśmy to zrozumieli. Przyzwyczailiśmy się myśleć, że na poziomie fizyki, chemii i biologii działają pewne prawa, ale nie przywykliśmy do idei, że podobne prawa mogą rządzić zdarzeniami umysłowymi. Na Zachodzie chętniej skłaniamy się do poglądu, że zdarzenia w umyśle występują bez żadnej określonej przyczyny. W pewnym stopniu i w pewnych obszarach wpływ Freuda zaczął zmieniać to przeświadczenie, ale pogląd, że zjawiska mentalne powstają w zależności od warunków, nie przeniknął jeszcze głęboko do konwencjonalnego sposobu myślenia. Jednak buddyzm w nauce o *czitta-nijamie* mówi, że w świecie umysłu działa prawo przyczyny i skutku – i można powiedzieć, że ta koncepcja odpowiada współczesnej psychologii.

Po czwarte: *kamma-nijama*. *Kamma* (palijski) to oczywiście szerzej znana w swej sanskryckiej formie *karma*. Oznacza ona 'działanie', ale w sensie świadomego, intencjonalnego działania. Dlatego tradycyjnie i paradoksalnie, mówi się czasem, że karma jest ekwiwalentem *czetany* (intencji), czyli że działanie jest równoznaczne z wolą: „bowiem, gdy powstaje wola, podejmujemy działanie, czy to ciałem, mową czy umysłem". *Kamma-nijama* zatem odnosi się do świata etycznej

odpowiedzialności; to zasada uwarunkowania operująca na poziomie moralnym.

Działanie tej zasady może być trudne do zrozumienia dla tych z nas, którym wpojono zachodnie pojęcie moralności. W życiu społecznym, jeśli ktoś popełnia zbrodnię, zostaje aresztowany, postawiony przed sądem, przesłuchany, uznany za winnego, skazany i osadzony w więzieniu lub stracony. Zbrodnia i kara to zupełnie odrębne zdarzenia i ktoś lub coś – społeczeństwo, policja, sąd, prawo – wymierza karę. Często ten model prawny odnosimy do moralności w ogóle. Myśląc o moralności, myślimy o grzechu i karze za grzech, o dobru i nagrodzie za nie. Wyobrażamy sobie również kogoś, kto sądzi nasze uczynki i odpowiednio do nich karze lub wynagradza – w roli sędziego obsadzamy oczywiście Boga. To niemal tak, jakby Bóg odbywał regularne posiedzenia sądowe, w trakcie których doprowadza się przed niego wszystkich obwinionych, a zgromadzone dokoła demony i anioły robią za policyjnych świadków. Oficjalna doktryna chrześcijańska wciąż głosi, że po śmierci stajemy przed sędzią. Dla wierzących chrześcijan to straszna perspektywa – znaleźć się na ławie oskarżonych przed Transcendentalnym Sędzią, a potem zostać zesłanym tam, gdzie rozkaże. Dramaturgiczne możliwości zawarte w tej doktrynie przyczyniły się do powstania wspaniałej literatury, muzyki, dramatu i sztuki – weźmy choćby wybitne malowidło Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej przedstawiające Sąd Ostateczny. Niestety równocześnie przyczyniły się do powstania kiepskiego systemu filozoficznego i myślowego, którego koszmarne pozostałości wciąż nie dają nam spokoju.

Buddyzm przyjmuje zupełnie odmienny punkt widzenia, który dla nas, wyrosłych – czy się nam to podoba, czy nie – na chrześcijańskiej teologii, może trącić czymś nader osobliwym. W buddyzmie istnieje prawo, ale nie ma prawodawcy ani nikogo, kto to prawo stosuje. Słyszałem, jak misjonarze chrześcijańscy sprzeczali się z buddystami, twierdząc, że jeśli jest prawo, to musi być prawodawca – ale oczywiście to tylko pozornie słuszne twierdzenie. Istnieje przecież prawo ciążenia, a nie ma boga ciążenia, za którego sprawą przedmioty unoszą się lub spadają. Prawo ciążenia to tylko uogólniony opis tego, co się dzieje ze spadającymi rzeczami. Podobnie nie ma boga

genetycznego dziedziczenia ani boga doboru płciowego. Wszystko to dzieje się samo.

Nie inaczej rzeczy mają się według buddyzmu na płaszczyźnie etycznej. Można by powiedzieć, że prawo wymierza siebie samo. Dobra karma w sposób naturalny prowadzi do szczęścia, a zła – do nieszczęścia. Nikt nie patrzy ci na ręce, aby potem ustalić, jaka za ten czyn należy się kara lub nagroda. To się wydarza samo z siebie. 'Dobro' i 'zło' są wbudowane w strukturę wszechświata. To, co teraz powiem, może zabrzmieć antropomorficznie i wyrażam się niezbyt subtelnie, ale z buddyjskiego punktu widzenia wszechświat jest etyczny. Ściślej mówiąc, wszechświat funkcjonuje zgodnie z prawem uwarunkowania, a na poziomie karmicznym prawo uwarunkowania funkcjonuje w sposób, który można nazwać etycznym, w tym sensie, że rządzi się etycznymi wartościami. Na tym polega kamma-nijama.

Piątą i ostatnią nijamą jest *dhamma-nijama*. Słowo *dhamma* (*dharma* w sanskrycie) mające mnogość możliwych zastosowań, oznacza w tym kontekście to, co duchowe, transcendentalne, w sensie nie bycia światowym. Zatem zasada uwarunkowania działa również na tym poziomie. Jednak tradycyjne źródła nie zawsze podają, dokładnie jak działa. Niektóre wyjaśnienia tej nijamy czynione na bardziej popularny użytek, uderzają swoją dziecinnością i powierzchownością. Na przykład wiele legend głosi, że kiedy Budda osiągnął Oświecenie, a także kiedy zmarł, i przy innych doniosłych okazjach, ziemia trzęsła się i drżała na sześć różnych sposobów. Zdaniem niektórych komentatorów tego typu sytuacje były rezultatem działania dhamma-nijamy.

Na szczęście nie musimy szukać zbyt daleko, żeby znaleźć sensowniejszą i użyteczniejszą dla nas interpretację. Oczywistym wyjaśnieniem (przynajmniej dla mnie) jest różnica między dwoma rodzajami uwarunkowania. Pierwsze cztery nijamy, włączając kamma-nijamę, należą do uwarunkowania cyklicznego, w sensie akcji i reakcji między parami przeciwieństw. Zaś *dhamma-nijama* odpowiada spiralnemu rodzajowi uwarunkowania. Jako taka stanowi sumę duchowych praw rządzących przechodzeniem przez kolejne etapy ścieżki buddyjskiej.

Zatem karma nie jest tym samym, co prawo uwarunkowania. Karmą nazywamy jedynie funkcjonowanie tego prawa na określonym poziomie – na poziomie etycznym, na płaszczyźnie odpowiedzialności moralnej. Dlatego nie wolno zakładać, iż wszystko, co nas spotyka, jest rezultatem naszych przeszłych działań. Niekoniecznie tak jest, ponieważ karma stanowi tylko jeden z pięciu rodzajów uwarunkowania. To, co się nam przytrafia, może być równie dobrze rezultatem fizycznych, biologicznych, psychologicznych lub duchowych czynników. A najprawdopodobniej będzie złożoną kombinacją czynników związanych z kilkoma nijamami naraz.

2.3.10. Czy buddysta musi wierzyć w odrodzenie?

Dla wielu z nas samo przetrwanie ludzkiego życia na tej planecie wydaje się znacznie pilniejszym problemem niż kwestia przyszłych odrodzeń.

Praktykowanie buddyzmu nie wymaga od nas zaakceptowania idei karmy i odrodzenia. Każde tradycyjne objaśnienie buddyzmu w jakimś punkcie wprowadza te idee, ale można wskazać wiele tekstów i nauk, które prezentują ścieżkę po prostu jako ścieżkę, w ogóle nie wspominając o karmie i odrodzeniu. Jeśli tradycja buddyjska jest spójna, to w miarę jak nasze zrozumienie buddyzmu się pogłębi, prawda o karmie i odrodzeniu także powinna stać się dla nas jaśniejsza. W końcu, choć buddyści nie zgadzali się co do wielu rzeczy, to żaden nauczyciel żadnej szkoły nigdy nie zasugerował, że wiara w karmę i odrodzenie jest błędnym poglądem – chyba że w tym sensie, iż sam czas i światowa egzystencja nie są ostatecznie rzeczywiste. Można by powiedzieć, że idea odrodzenia wynika logicznie z fundamentalnej zasady buddyzmu, mówiącej, że działania mają konsekwencje. Jednak żeby podążać buddyjską ścieżką, nie trzeba w pełni kierować się logiką. Motywację do praktyki można czerpać z rozważań nad działaniem karmy w tym życiu, niekoniecznie biorąc pod uwagę odradzanie się.

Oczywiście, jakkolwiek logiczna może być wiara w odrodzenie, nie jest ono jedyną możliwą odpowiedzią na uniwersalne pytanie: „Co

dzieje się po śmierci?”. Wielu ludziom buddyjska koncepcja odradzania się wydaje się w miarę oczywista. Ale istnieją inne poglądy na tę kwestię. Możemy w sumie wybrać spośród trzech lub czterech poglądów.

Pierwszy pogląd utrzymuje, że będziemy dalej istnieli po śmierci – już nie na ziemi, ale w niebie lub gdzieś indziej, – nie istnieliśmy za to przed tym życiem. To jest pogląd chrześcijański lub, przynajmniej pogląd niemal powszechnie utrzymywany przez całą historię chrześcijaństwa. Nieliczni wcześni greccy uczeni chrześcijańscy, jak Orygenes, wierzyli w jakiegoś rodzaju preegzystencję poprzedzającą cielesne narodziny. Sądzili oni, iż dusza dziedziczona po rodzicach, pochodzi ostatecznie od Adama. To przekonanie, oznaczające wiarę w coś w rodzaju grupowej duszy, której indywidualna dusza jest częścią – znane jest jako traducjanizm (od łac. *traducere* = przekazywać – jako że dusza została przekazana od Adama).

Bardziej podzielili się chrześcijanie w kwestii tego, co dzieje się po śmierci. Jedni wierzą, że dusza stworzona przez Boga jest nieśmiertelna i ostatecznie pójdzie do nieba lub piekła, albo w przypadku nieochrzczonych dzieci – do czyśćca na wieczność. Inni przyjmują, że dusza jest stworzona jako śmiertelna i umiera wraz ze śmiercią ciała aż do czasu, gdy zostanie wskrzeszona. Ma się to odbywać albo wkrótce po śmierci albo, według na przykład Adwentystów Dnia Siódmego i Świadków Jehowy – w czasie Sądu Ostatecznego. Idzie się wtedy do nieba albo do piekła, chociaż Adwentyści Dnia Siódmego zastępują wieczną mękę znacznie łaskawszym ostatecznym rozwiązaniem dla potępionych – Bóg po prostu ich unicestwia.

Drugim logicznie możliwym poglądem jest twardy materializm: przekonanie, że mamy tylko to życie, a przed nim, ani po nim nic nie istnieje. **Trzeci pogląd** jest czysto teoretyczny: gdyby istniał, głosiłby, że istnieje to życie i poprzedzające je żywoty, ale nie będzie już następnego życia – o ile wiem, nikt takiego poglądu nie utrzymuje. I na koniec, **czwarta możliwość** to pogląd zakładający istnienie przeszłego życia lub żywotów, obecnego życia i przyszłego życia lub żywotów.

Większości ludzi jeden z wymienionych poglądów pasuje bardziej niż pozostałe. Żaden z nich nie uwalnia nas całkowicie od trudności, jednak osobiście doszedłem do wniosku, że idea odrodzenia sprawdza się najlepiej. A najbardziej przekonujące potwierdzenie jej prawdopodobieństwa leży według mnie nie w jakimś obiektywnym intelektualnym wykazaniu jej prawdy, lecz w odczuciu. Jest to bardzo określone i silne odczucie, które człowiek nabywa w trakcie swojego życia.

Trudno je sobie uzmysłowić w młodości, chyba że jest się kimś wyjątkowym. Ale z upływem lat zaczynamy dostrzegać, że całe nasze życie obrało pewien wyraźny kierunek czy wykazuje jakąś tendencję. I nie da się tego w pełni wyjaśnić czystym zbiegiem okoliczności w obecnym życiu, wskazuje natomiast zdecydowanie na istnienie czegoś, co przypuszczalnie było wcześniejszym życiem. Co więcej, narasta w człowieku silne przekonanie, że ten trend się nie zatrzyma, że będzie trwał po naszej śmierci. Jestem zdania, iż osobie uważnie przypatrującej się życiu i podejmującej nad nim refleksję, trudno się będzie oprzeć wrażeniu, iż przyszła na świat z pewną inklinacją, wręcz gotowym planem, i że przeniesie go – tj. przeniesie siebie – poza kres swojego życia.

Takie odczucie może się pojawić, kiedy opowiadamy historię swojego życia przyjacielowi czy kilku przyjaciołom. (To *notabene* pożyteczna i skuteczna praktyka, często wydobywająca na powierzchnię naszej psychiki na wpół zapomniane aspekty życia i pozwalająca odkryć ukryte w naszych przeżyciach wzorce.) Jednym z tematów często pojawiających się, kiedy opowiadamy historię życia, jest wrażenie, że w trakcie dorastania utraciliśmy coś ważnego. Towarzyszy ono wielu z nas: pamiętamy, jak za młodu, zanim przytłoczyły nas życiowe obowiązki, naprawdę mieliśmy poczucie sensu życia, i dopiero potem zniknął on nam z oczu, przykryty gęstą warstwą doświadczeń z dorosłego życia. To tak, jakbyśmy utracili kontakt z naszymi prawdziwymi uczuciami, nawet z naszym prawdziwym ‘ja’ – nie tylko w psychologicznym sensie, co wymagałoby rozwiązania przez psychoterapię, ale w zdecydowanie duchowym sensie.

We wczesnych latach życia doświadczamy nieraz uczuć i zdarzeń, które zdają się być nie z tego świata, mogą nawet wskazywać na to, że nasz świat jest gdzie indziej. Kilka lat później, kiedy zaczynamy myśleć i czuć za siebie, ale nie jesteśmy jeszcze obciążeni obowiązkami, pragniemy powrócić do swoich korzeni, do prawdziwszego, bardziej niewinnego doświadczenia i obrać je za punkt wyjścia.

Nie sugeruję przez to, że w dziecku kryje się jakaś pierwotna niewinność czy że dzieci mają jakiś kontakt z absolutem. Niestety, lektura niektórych poetów angielskich może stworzyć tego rodzaju sentymentalne i błędne wrażenie: weźmy choćby Vaughana – „Szczęśliwe te wczesne dni, kiedy/ rozpromieniony w moim anielskim dzieciństwie" lub Wordswortha – „Podążając za obłokami chwały, pochodzimy/od Boga, który jest naszym domem". Wordsworth to, nawiasem mówiąc, bardzo wyrazisty, choć rzadki przykład kogoś, kto we wczesnym okresie dojrzewania dostąpił prawdziwej wizji i zdołał ją utrzymać aż do czasu, gdy miał dobrze po trzydziestce. Kolejnym przykładem jest William Blake, który nigdy nie stracił kontaktu ze swym dzieciństwem. Chociaż był niezwykle dojrzałą osobą, nigdy nie dorósł, w tym sensie, że (słowami Traherne'a) „brudne sztuczki tego świata" go nie zepsuły.

Zawsze znajdą się ludzie, którzy powiedzą, że posmakowanie brudnych sztuczek tego świata jest niezbędne dla naszego rozwoju, ale mylą się oni. W idealnym przypadku powinniśmy próbować pozostać młodociani w tym pozytywnym sensie najdłużej jak to możliwe. Powinniśmy dążyć do pogłębienia swojej wizji, doprowadzić ją do dojrzałości – ale nie stracić jej z oczu. A wracając do idei ponownego odradzania się: w młodości zachowujemy jeszcze jakby kontakt z jakąś pozostałością z poprzedniego życia. Jako dzieci możemy sobie tego nie uświadamiać, ale wchodząc w okres nastoletni, stajemy się już wystarczająco dorośli, żeby to odczuć – choć pewnie nie na tyle dorośli, żeby sobie zdawać sprawę z tego, jakie to jest cenne lub jak łatwo można to stracić.

Pod wpływem takich doświadczeń wielu ludzi uznaje ideę odradzania się za całkiem rozsądną, wręcz oczywistą. Jeśli jednak trudno nam wziąć ją sobie do serca, nie traćmy tym samym motywacji do życia duchowego. W niektórych krajach buddyjskich nauka o

karmie i odradzaniu się stanowi czasami wymówkę, żeby odwlekać prawdziwy duchowy wysiłek. Słyszy się nawet, że osiągnięcie Oświecenia nie jest już możliwe – Budda żył tak dawno temu i nie ma już oświeconych nauczycieli – pozostaje nam tylko gromadzić zasługi (dobrą karmę) z nadzieją na dobre odrodzenie i poczekać parę tysięcy lat na pojawienie się następnego Buddy, aby stać się jego uczniami. Wtedy będzie odpowiedni czas na podjęcie próby osiągnięcia Oświecenia. Niektórzy ludzie utrzymują takie przekonanie – ale jest to katastrofalnie błędny pogląd. Lepiej nie wierzyć w karmę i odradzanie się, a mimo wszystko podążać ścieżką, niż wierzyć w nie, ale czynić z tego wymówkę do niepodążania ścieżką tu i teraz.

Tradycyjne przekonanie, że to obawa o przyszłe odrodzenie motywuje ludzi do praktykowania buddyzmu, jest po prostu niezgodne ze sposobem myślenia większości współczesnych ludzi na Zachodzie. Tutaj ludzie interesują się buddyzmem lub medytacją, ponieważ wydają się one oferować rozwiązanie dla ich psychologicznych problemów lub intelektualnie przyzwoitą alternatywę dla czysto materialistycznej filozofii. Da się zauważyć, że wielu praktykujących buddystów przyjmuje otwarcie agnostyczne lub nawet sceptyczne podejście do idei odradzania się. Nic dziwnego, skoro dla wielu z nas samo przetrwanie ludzkiego życia na tej planecie wydaje się znacznie pilniejszym problemem niż kwestia przyszłych odrodzeń.

Jesteśmy obecnie świadkami znacznie szybszych zmian niż postępowały one dotąd w bardziej tradycyjnych i stabilnych społeczeństwach. Jakby cały proces życia przyspieszył, skutkiem czego rezultaty karmy są widoczne jeszcze w tym samym życiu. Media stale przypominają nam, że stoimy na krawędzi globalnej katastrofy i to jeszcze pogłębia nasze poczucie odpowiedzialności. Mniejsza o przyszłe żywoty; jeśli nie będziemy działali teraz, coś strasznego czeka nas jeszcze **w tym życiu**. (Oczywiście, możemy również zastanowić się nad konsekwencjami naszych działań dla przyszłych pokoleń). Rozpatrując to na bardziej osobistym poziomie, możemy dojść do przekonania, że tylko rozwój duchowy umożliwi nam wyjście w tym życiu poza powodujące cierpienie warunki. W ten sposób możemy zaakceptować zasadę karmy w znacznie węższym kontekście,

ograniczonym do jednego życia. Dla niektórych ludzi wystarczającym źródłem inspiracji jest myślenie w kategoriach przemiany własnego życia i świata wokół nich, bez potrzeby zastanawiania się nad odległą przyszłością.

Ewentualnie możemy przyjąć całkowicie odmienny, bardziej pozytywny niż ten tradycyjny, punkt widzenia. W kontekście karmy i odradzania się zwykle myślimy w kategoriach ucieczki skądś. Niektórzy lamowie tybetańscy nauczający na Zachodzie barwnie i ze szczegółami opisują czekające na nas piekła i nieba – co się z nami stanie, jeśli zrobimy jedno, a co, jeśli zrobimy drugie – i to bezkompromisowe, nawet dogmatyczne wyłożenie tradycyjnej doktryny ewidentnie wywiera na niektórych silny skutek. Ale zdaniem wielu zachodnich buddystów jest to niepotrzebnie fundamentalistyczne podejście. Dla nich życie duchowe ma swój własny powab, przewyższający lęk przed nieprzyjemnymi ewentualnościami towarzyszącymi światowemu życiu, czy tu i teraz, czy w przyszłości. To wrodzone zamiłowanie do życia duchowego należy stymulować. Ludzie posiadający je nie potrzebują wcale słyszeć, że będą cierpieć wskutek światowego życia, ponieważ widzą oni rozwój duchowy jako dobry sam w sobie.

Oczywiście doktryna karmy i odradzania się nie musi przerażać. Na niektórych perspektywa prowadzenia życia duchowego na przestrzeni niezliczonych żywotów działa wręcz pobudzająco. Widzą w wyobraźni, jak ich praktyka nabiera rozmachu przez eony, a oni odwiedzają światy różnych Buddów – zupełnie jak w sutrach mahajany. To, że inni nie są w stanie ogarnąć swym umysłem czasu trwania trzech *asamkhei*[97] żywotów i wpadają z tego powodu w przygnębienie, świadczy jedynie o tym, że każdy powinien rozwijać właściwą dla siebie motywację.

Ale bez względu na to, co myślimy o odradzaniu się, karmę wciąż możemy traktować poważnie. Należy zauważyć, że jest ona tylko jednym z pięciu poziomów, na których operuje uwarunkowanie.[98] Ten aspekt nauki nie zawsze jest jasno przedstawiany w mahajanie i nie wszyscy zwolennicy mahajany zgodziliby się z powyższym poglądem, że uwarunkowanie ma tych pięć aspektów; w niektórych tradycjach

mahajany to karma odgrywa dominującą rolę. Jest to jednak standardowa nauka wśród therawadystów[99] i przyjmując w tej kwestii ich stanowisko, możemy stwierdzić, że wszystko, co się dzieje, jest rezultatem sieci warunków, obejmującej przyczynowe powiązania, bądź to natury fizycznej, biologicznej, psychologicznej, karmicznej, bądź transcendentalnej. Z faktu, że karma – poziom, na którym nasze zręczne działania przynoszą nam szczęście, a niezręczne działania przynoszą nieszczęście – jako jedna z przyczyn ma wpływ na nasze życie, nie wynika, że wszystko, co się nam przytrafia, jest rezultatem karmy. Niemniej jednak zrozumienie karmicznego poziomu uwarunkowania powinno być dla nas niezwykle istotne, ponieważ jest to coś, na czym możemy polegać. Jeśli działamy zręcznie, na pewno doświadczymy szczęścia; jeśli działamy niezręcznie, narażamy się na cierpienie, którego inaczej moglibyśmy uniknąć.

To spostrzeżenie można wywieść z najwcześniejszych buddyjskich nauk, mianowicie z dwóch pierwszych wersów *Dhammapady*, które mówią:

> Umysł poprzedza wszelkie doświadczenia. Umysł nimi kieruje; umysł je kształtuje. Gdy ktoś mówi lub działa z nieczystym umysłem, cierpienie (*dukkha*) podąża w ślad za taką osobą niczym koła wozu za kopytami wołu.
>
> Umysł poprzedza wszelkie doświadczenia. Umysł nimi kieruje; umysł je kształtuje. Gdy ktoś mówi lub działa z czystym umysłem, szczęście (*sukha*) podąża za taką osobą niczym nie opuszczający jej własny cień.[100]

Jak jasno wynika z powyższych wersetów, istnieje związek między funkcjonowaniem naszego umysłu a jakością naszego przyszłego życia lub żywotów. Zgodnie z doktryną karmy i odradzania się nasze działania bezpośrednio wpływają na nasze istnienie, modyfikując wzorce nawyków, świadomych i nieświadomych dążeń, które stanowią samą esencję naszego charakteru. Ta ‘esencja charakteru’ nie jest jednak czymś niezmiennym; przeciwnie, zmiany w niej mogą nastąpić w dowolnej chwili i w dowolnym kierunku. Przechodzi ona

przez śmierć i odradza się, w zgodzie z karmą nagromadzoną podczas poprzedniego życia.

2.4. Buddyzm wśród -izmów i -logii

2.4.1. Religia jako objawienie lub odkrycie

Religia-jako-odkrycie postrzega praktykę Dharmy nie jako zaszczepienie egzotycznego kwiatu na jałowej glebie ludzkości, ale jako rozkwit jej wrodzonej doskonałości z nasiona, które tkwi wewnątrz niej.

Kwestia czy religia jest prawdą **objawioną ludzkości**, czy prawdą **przez nią odkrytą**, jest intelektualnym sformułowaniem trudności, której każdy z nas doświadcza w trakcie poszukiwania Rzeczywistości. A zatem, religie świata można w najzupełniej oczywisty i naturalny sposób podzielić na te, dla których religia polega na objawieniu Prawdy, i na te, dla których stanowi ona jej odkrycie. Nie bawimy się tu jedynie w teoretyczne podziały, gdyż każda z tych obu definicji religii wywarła głęboko modyfikujący wpływ na cały zespół wierzeń i praktyk religii, które zostały, świadomie lub nieświadomie, przez nią zdominowane. Nie ma w tym podziale też nic zupełnie nowego. Buddyści z Dalekiego Wschodu od dawna znają taką klasyfikację religii: 1) polegające na 'własnej sile', w japońskim *jiriki*[101], oraz 2) polegające na 'innej sile', czyli *tariki*. W Indiach o religijnych aspirantach mówi się czasem, że przejawiają cechy małej małpki, która trzyma się mocno włosów na brzuchu matki lub bezradnego kotka, którego matka nosi w pysku.

Religia-jako-objawienie utrzymuje, że istnienie religii na świecie, a zatem możliwość osiągnięcia zbawienia lub wyzwolenia przez człowieka, ostatecznie zależy od Obiektu (Przedmiotu), od Innego, i że inicjatywa w tej kwestii należy wyłącznie do Tego lub do Niego. Życie duchowe pojmuje nie jako stopniowe urzeczywistnianie doskonałości potencjalnie obecnej w ludziach, lecz jako przyjęcie czegoś, czego nigdy nie bylibyśmy w stanie uzyskać przy pomocy własnych wysiłków. Wskutek tego podkreśla słabość i grzeszność ludzkiej natury oraz kładzie nacisk na konieczność pozaziemskiej

interwencji w nasze sprawy. Naturalnie więc uważa, iż Rzeczywistość należy pojmować w kategoriach osobowych, a założycieli różnych religii i sekt uważać za proroków lub posłańców albo za pełne lub częściowe Jego wcielenia. Zapis przesłania, nauki lub życia każdego takiego założyciela niezmiennie uważa się za słowo samego Boga, a wątpienie, kwestionowanie lub krytykowanie Go nie tylko wyklucza wszelką możliwość zbawienia, ale nawet grozi wiecznym potępieniem. Stąd religia-jako-objawienie kładzie najsilniejszy możliwy nacisk na wiarę w Boga, wiarę w Jego proroka, posłańca lub wcielenie, wiarę w Jego nieomylne Słowo, wiarę w Jego Kościół, wiarę w Jego kapłana. Niestety, wierzenia różnych założycieli, pism i kościołów, które należą do tej grupy religii, nie tylko nie zgadzają się między sobą, ale również z tymi, które należą do innej grupy. Tak rodzi się odrażający fanatyzm i zaciekłe prześladowania. Każda taka religia uważa własne objawienie za najwyższe i niepodważalne źródło Prawdy, a więc wyklucza automatycznie możliwość odwołania się do rozumu i doświadczenia. Oczywiście Bóg umyślnie nie przeczyłby sobie samemu. Jedno objawienie musi być zatem prawdziwe, a pozostałe fałszywe, reasumując: inne objawienia nie są w ogóle objawieniami, lecz jedynie ludzkimi fantazjami i wymysłami. Ponadto gmach religii-jako-objawienia jest nie tylko poróżniony wewnętrznie, ale również z innymi gmachami – na przykład z gmachem nauki, któremu udało się wykazać omylność wielu rzekomo nieomylnych świętych pism.

Religia-jako-odkrycie utrzymuje natomiast, że religia jest przede wszystkim manifestacją ludzkiego ducha, że jako istoty ludzkie sami, przy pomocy własnych wysiłków, jesteśmy w stanie odkryć drogę wiodącą do Prawdy; że osiągnięcie wyzwalającej wiedzy zależy od podmiotu, czyli naszego ‘ja’; i to naszej woli przypisuje ostateczną inicjatywę w tej materii. Postrzega praktykę Dharmy nie jako zaszczepienie egzotycznego kwiatu na jałowej glebie ludzkości, ale jako rozkwit jej wrodzonej doskonałości z nasiona, które tkwi wewnątrz niej. Wskutek tego skłonna jest raczej inspirować poprzez odwołanie się do naszej wrodzonej mocy i dobroci, niż zniechęcać przez podkreślanie błędów i braków. Zamiast zdawać się na arbitralną boską interwencję jako najważniejsze zdarzenie w historii, podkreśla wyższość prawa naturalnego i utrzymuje, że dążenie do wyzwolenia

musi, jak każdy inny proces, przebiegać w zgodzie z wiecznym i uniwersalnym porządkiem (*sanatana dharma*). Nic dziwnego zatem, że religia-jako-odkrycie uważa Rzeczywistość za ponadosobową zasadę poznania lub stan świadomości, a założyciela religii za kogoś, kto, urzeczywistniwszy tę zasadę lub stan, naucza ludzkość drogi do niego. Zapiski jego życia i nauk są jedynie mapą z nakreśloną na niej Drogą, tratwą pozwalającą przekroczyć strumień lub palcem wskazującym na księżyc. Nie wymagają ślepej wiary, ale wnikliwego zrozumienia, i nie odwołują się do nieomylnego autorytetu, ale do rozumu i doświadczenia. Dlatego religia-jako-odkrycie nie tylko jest tolerancyjna wobec wszystkich innych wierzeń i praktyk religijnych, choćby nie wiem, jak bardzo różniły się od jej własnych, ale potrafi połączyć siły z gorliwymi poszukiwaczami prawdy w każdej dziedzinie ludzkiej aktywności. W nauce widzi nie wroga, lecz przyjaciela i współpracownika.

2.4.2. Nastawienie Buddy do nauk jego czasów

Budda wiedział, że pozytywna metoda nauczania pociąga bardziej, łatwiej może dotrzeć do serc i umysłów jego słuchaczy, niż wyłącznie zaprzeczająca i destrukcyjna, bez względu na to, jak właściwa i logiczna.

„Posłuchajcie, Kalamowie: Nie podążajcie za czymś ponieważ było często powtarzane, za tradycją, pogłoskami, ani za tym co w pismach; nie podążajcie za przypuszczeniami, aksjomatami, przekonującym wnioskowaniem ani przekonującymi wywodami, nie kierujcie się [jedynie] szacunkiem, sądząc, że z pustelnikiem trzeba się zgadzać. Lecz Kalamowie, kiedy sami się przekonaliście: „Te nauki są niedobre, godne potępienia, mądrzy nimi pogardzają: postępowanie zgodnie z tymi naukami prowadzi do zguby i cierpienia – wówczas je porzućcie.”[102]

Należy się dokładnie przyjrzeć rzeczywistemu znaczeniu tego często przytaczanego, lecz z reguły opacznie rozumianego fragmentu. Nie miał on być usprawiedliwieniem dla ‘wolnej myśli’; nie udziela też *carte blanche* racjonalnemu sceptycyzmowi. Racjonalizm został tutaj bez dwóch zdań odrzucony. Podobnie jak Budda, Kalamowie wcale nie

kwestionowali możliwości transcendentalnego osiągnięcia, byli co najwyżej zakłopotani niemożnością pogodzenia twierdzeń wysuwanych na rzecz jednej metody do osiągnięcia tego celu z twierdzeniami wysuwanymi na rzecz innych metod. Wszyscy rywalizujący nauczyciele nie mogli mówić prawdy. Jeśli jeden miał rację, pozostali musieli się mylić. Odpowiedź Buddy nie wzywa do kwestionowania istnienia transcendentalnego stanu, ani nie zachęca do poddawania w wątpliwość tego, czy urzeczywistnienie takiego stanu leży w zasięgu ludzkich możliwości. Wskazuje jedynie, że powinniśmy wybrać pomiędzy sprzecznymi twierdzeniami religijnych nauk, po pierwsze – na podstawie ich rezultatów (zgodnie z naszym doświadczeniem), a po wtóre – i to stwierdzenie jest niemal zawsze ignorowane – zgodnie ze świadectwem mądrych. Kim są owi mądrzy, i jak ich rozpoznać, sprecyzowano gdzie indziej. Jedną z ich cech jest to, że w przeciwieństwie do pustelników i braminów, którzy wprowadzili zamęt w umysłach Kalamów, nie uczestniczą w zajadłych dysputach.

Odpowiedź Buddy udzielona Mahapadżapati z rodu Gotamów, która prosiła go, by ukazał jej naukę, po usłyszeniu której z ust Buddy mogłaby „samodzielnie, w pojedynkę, płomiennie, żarliwie i zdecydowanie [kontynuować praktykę]”, wyraża, w znacznie bardziej pozytywnych terminach i w zdecydowanie bardziej buddyjskim kontekście, ogólną zasadę, stanowiącą meritum jego mowy do Kalamów:

> Gotami, jeśli wiesz, że pewne nauki prowadzą do namiętności, a nie do spokoju; do tworzenia więzów, a nie do ich zrywania; do gromadzenia, a nie do uszczuplenia [stanu posiadania]; do pożądania, a nie do skromnego życia; do niezadowolenia, a nie do zadowolenia; do uwikłania [w różne sprawy grupowe], a nie do odosobnienia; do lenistwa, a nie do energii; co do nich możesz z całą pewnością stwierdzić: „To nie jest Dharma, to nie jest Winaja, to nie jest nauka Mistrza”.
>
> Ale jeśli wiesz, że pewne nauki prowadzą do spokoju, a nie do namiętności; do zrywania więzów, a nie do ich tworzenia; do uszczuplenia [stanu posiadania], a nie do gromadzenia; do

skromnego życia, a nie do pożądania; do zadowolenia, a nie do niezadowolenia; do odosobnienia, a nie do uwikłania [w różne sprawy grupowe]; do energii, a nie do lenistwa", co do nich możesz z całą pewnością stwierdzić: „To jest Dharma, to jest Winaja, to jest nauka Mistrza".

Te dobrze znane fragmenty z Kanonu Palijskiego pokazują ponad wszelką wątpliwość, jaką postawę przyjmował Budda wobec współczesnych mu nauk. Ani całkowicie ich nie akceptował, ani nie odrzucał. Z całkowitą intelektualną bezstronnością i wolny od uprzedzeń badał je z punktu widzenia Oświecenia. Jak ktoś, kto wspiąwszy się na wysoki szczyt, jest w stanie spojrzeć za siebie i wyraźnie widzi, że z wielu ścieżek wijących się po dolinie poniżej jedne kończą się na krawędzi przepaści lub w spienionym potoku, a inne bezpiecznie wiodą na szczyt, Budda podążał Ścieżką Środka polegającą na włączaniu do własnej nauki wszystkiego, co sprzyja osiągnięciu wyniosłych szczytów Wyzwolenia, a odrzucaniu jako fałszywe i błędne wszystkiego, co przeszkadza, opóźnia lub choćby tylko nie pomaga w procesie duchowej wspinaczki.

Dzięki bezprzykładnej płodności indyjskiego umysłu w tamtej epoce i niepowstrzymanej bujności jego religijnej wyobraźni, która pędziła jak szalona przez tysiące olśniewająco barwnych form i fantazji, jak również fanatycznemu entuzjazmowi, z jakim tysiące gorliwców eksperymentowało z najdziwaczniejszymi metodami zbawienia, Buddzie nie brakowało materiału do pracy. Wydaje się, że to, co sam nazwał 'dżunglą poglądów', kwitnąca w tamtych dniach tak bujnie i gęsto, zrodziło w sferze religijnych ideałów zarówno rzeczy wzniosłe, jak i rzeczy śmieszne, rzeczy bardziej niż boskie i rzeczy niemal zwierzęce, z tą samą całkowitą obojętnością, z jaką wielkie podzwrotnikowe lasy regionu himalajskiego rodzą jednocześnie cudowne kwiaty rzadkiej i pięknej orchidei oraz pospolitą, trującą *daturę*. Ten bujny gąszcz przyszło Buddzie częściowo wyrwać z korzeniami, częściowo przyciąć, a częściowo nakierować, by rósł we właściwą stronę. Wystarczy przeczytać *Suttę Brahmadżala*, otwierającą rozprawę z *Digha Nikaji* („Zbioru długich rozpraw" rozpoczynającego *Sutta Pitakę*, pierwszy z trzech wielkich działów

kanonicznych pism palijskich). Odnajdziemy tam sklasyfikowane co najmniej 62 współczesne ‘fałszywe poglądy’, co powinno nam pomóc zdać sobie sprawę z ogromu pracy, jaki w zakresie religijno-filozoficznej krytyki wykonał Wszechwiedzący[103]. Można wręcz powiedzieć, że to on wyznaczył główne linie rozwoju indyjskiej duchowości na przyszłe tysiąclecia, nie tylko w buddyjskich, ale i w niebuddyjskich formach.

Chociaż Budda z całą stanowczością odrzucił ogromną ilość powszechnie przyjętych w jego czasach wierzeń i praktyk (wzmianki o których znajdziemy rozsiane na stronach pism buddyjskich), nie należy z tego wyciągać wniosku, że jego nastawienie do współczesnych trendów myślowych było jednoznacznie ‘na nie’, a tym bardziej że było niechętne czy wrogie – takie słowa nie mają zresztą żadnego sensu w odniesieniu do w pełni Oświeconego i w pełni Współczującego. Był on równie gotowy akceptować i odrzucać; właściwie bardziej gotowy akceptować. Wiedział bowiem, że pozytywna metoda nauczania pociąga bardziej, łatwiej może dotrzeć do serc i umysłów jego słuchaczy, niż wyłącznie zaprzeczająca i destrukcyjna, bez względu na to, jak właściwa i logiczna. A zatem widzimy, że – jeśli wolno nam posłużyć się metaforą, której prawdopodobnie by nie użył, nawet gdyby ją znał – Budda nieustannie wlewał nowe wino swojej nauki do starych butelek. Nie tyle potępia na przykład praktykę rytualnej ablucji, co podkreśla, że prawdziwe oczyszczenie dokonuje się przez kąpiel nie w Gangesie, jak ludzie sądzą, lecz w oczyszczających wodach Dharmy. Nie nalega, aby bramin przestał strzec świętego ognia, z którym wiązało się tak wiele starożytnych tradycji i tyle religijnych emocji, lecz by pamiętał, że prawdziwy ogień płonie wewnątrz nas i nie podsyca go żadna materialna rzecz, a jedynie paliwo medytacji. W tych samych kanonicznych pismach można by znaleźć setki innych analogicznych przykładów zdolności Buddy do wykorzystania tradycyjnych indyjskich praktyk dla celów własnej nauki. Chociaż zdecydowanie odrzucił umartwianie się jako środek mający prowadzić do Oświecenia, to zezwolił członkom swojego zakonu na wykonywanie trzynastu (spośród setek istniejących) praktyk ascetycznych zwanych

dhutangami, nie dlatego, żeby je uważał za konieczne, ale ponieważ powszechnie się ich domagano, a nie były szkodliwe.

Ów duch adaptacji i asymilacji stanowił jedną z przyczyn, które pozwoliły buddyzmowi rozprzestrzenić się tak szybko i łatwo, i przy minimalnym oporze ras i ludzi, których tradycje i tło kulturowe pod wieloma względami diametralnie różniły się od indyjskich. Dharma, choć pozostając w swej esencji niezmienna, potrafiła przyjmować tysiące form, ponieważ, jak już widzieliśmy, jest w gruncie rzeczy po prostu środkiem prowadzącym do Oświecenia. Mając to kryterium nieustannie na uwadze, buddyzm – zarówno w Indiach, jak i poza nimi – potrafił nie tylko zdecydowanie odrzucać wierzenia, zwyczaje i obrzędy, które przeszkadzały w prowadzeniu świętego życia, ale również swobodnie akceptować te, które takiemu życiu sprzyjały, bez względu na ich pochodzenie. Próbując wyjaśnić stosunek buddyzmu do współczesnych nauk, możemy posłużyć się przykładem. W ziemi wypełniającej donicę znajdują się nie tylko cząsteczki zawierające różne odżywcze składniki, ale również skorupy i odłamki kamienia, nie zawierające żadnych takich składników. Wśród doktryn rozpowszechnionych w północno-wschodnich Indiach za życia Buddy były takie, które mogły dostarczyć substancji służących wzrostowi i rozwojowi nasienia Dharmy, i inne, które takich substancji dostarczyć nie mogły. Te pierwsze zostały oczywiście wykorzystane i, nie tyle włączone w naukę Buddy, co uznane za jej część. Te drugie zostały po prostu wybrane i odrzucone.

Przede wszystkim pamiętajmy, że niezależnie od tego, jaką rolę odegrały składniki donicy, nasiono, z którego wyrósł potężnie rozrastający się figowiec Dharmy, nie pochodziło z wnętrza donicy, ale spoza niej. Jeśli tylko pojmiemy tę ideę, będziemy mogli zrozumieć tradycyjną koncepcję Buddy i jego nauki.

2.4.3. Transcendentalna krytyka religii

Potrzebujemy wzrastać, potrzebujemy stawać się wolni i potrzebujemy czegoś, co pomoże nam w tym. Jeśli przystaniemy na nazwanie tego 'religią', jak zabezpieczymy się przed tym, by ta religia nie stała się środkiem zniewolenia i ogłupienia, wręcz stłamszenia jednostki?

Kiedy zostaną zaspokojone nasze podstawowe potrzeby jedzenia, ubrania, schronienia i rozrywki, czego potrzebujemy bardziej niż wszystkiego innego? Jaka jest nasza fundamentalna potrzeba ludzka? Bez wątpienia jest to wolność. Prawdziwym sensem ludzkiego życia jest rozwijanie typowo ludzkich cech: świadomości, emocjonalnej pozytywności, odpowiedzialności za siebie i innych oraz kreatywności. Nie możemy się jednak rozwijać, nie możemy wzrastać, bez przestrzeni dla wzrostu, zarówno dosłownej, jak i metaforycznej. Potrzeba nam wolności: wolności od tego, co nas ogranicza wewnątrz i na zewnątrz nas, wolności od własnych uwarunkowań, nawet wolności od własnego starego 'ja'.

Tym, co obok własnych wysiłków pomaga nam być wolnymi, jest religia, a przynajmniej taką właściwość się jej przypisuje. Jak widzieliśmy, duchowe życie często opisuje się w buddyzmie przez pryzmat wolności, lecz buddyzm nie jest tutaj jedyny. Wyznawcy innych religii, przynajmniej religii uniwersalnych, zapewne także powiedzieliby, że ich religia sprzyja wolności jednostki. Chrześcijanie mogliby zacytować te słowa z Nowego Testamentu: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32).

Jeśli jednak rozważyć, co wstrzymuje nas przed wyzwoleniem się poza naszym własnym lenistwem, apatią, bezwładnością, zaniedbaniem i zapominalstwem etc., natrafia się na potężny paradoks. O dziwo, religia zamiast dopomagać w duchowym wyzwalaniu się, aż nazbyt często sprzyja utrzymywaniu naszego zniewolenia, wręcz dodaje kolejne łańcuchy do naszych okowów. Dla wielu ludzi sam pomysł, że religia ma cokolwiek wspólnego z wolnością, zabrzmi jak absurdalna sprzeczność. Niektórzy ludzie (a muszę wyznać, że również ja do nich należę) odczuwają dyskomfort, kiedy w ogóle używają – czy są zobligowani użyć – słowa 'religia'.

Tak trudno nam na Zachodzie skojarzyć religię z wolnością nie dlatego, że religia z definicji taka jest, ale raczej z powodu zaszłości historycznych. Weźmy na przykład historię chrześcijaństwa przez ostatnie 1600 lat, od kiedy ogłoszono ją oficjalną religią Cesarstwa Rzymskiego. Całkiem oczywistą rzeczą jest, że nie sposób rozwijać się jako jednostka, jeśli nie ma się przynajmniej wolności myślenia za siebie. Tymczasem zorganizowane chrześcijaństwo, przynajmniej w

postaci swoich głównych kościołów, praktycznie nigdy nie gwarantowało jednostce tej wolności.

Co więcej, zorganizowane chrześcijaństwo nie tylko odmawiało ludziom prawa do samodzielnego myślenia. Kazało im myśleć w sposób szkodliwy i nieprzyjazny dla własnego rozwoju osobistego. Kazało im myśleć o sobie jako nędznych grzesznikach, słabych i bezsilnych, kazało im myśleć, że niezależność i podejmowanie inicjatywy jest błędem, jest bezdyskusyjnym grzechem.

Co więc poszło nie tak? Jak to możliwe, że religia nie stała się wyzwolicielem, a więzieniem? Krótka odpowiedź brzmi, że religia stała się celem samym w sobie. Formy przyjmowane przez religię – doktryny, instytucje, rytuały, reguły – stały się celem samym w sobie. Zapomniano, że religia to środek do celu, jakim jest osobisty rozwój od ignorancji do Oświecenia, od ziemskiej świadomości do transcendentalnej świadomości.

Co mamy robić w takiej sytuacji? Potrzebujemy wzrastać, potrzebujemy stawać się wolni i potrzebujemy czegoś, co pomoże nam w tym. Jeśli przystaniemy na nazwanie tego 'religią', jak zabezpieczymy się przed tym, by ta religia nie stała się środkiem zniewolenia i ogłupienia, wręcz stłamszenia jednostki? Potrzeba nam czegoś, co bezustannie będzie przypominać o ograniczeniach religii, co bezustannie będzie przypominać, że religia to jedynie środek do celu. Innymi słowy, potrzebujemy transcendentalnej krytyki religii.[104]

Krytyka tego rodzaju zawsze była częścią buddyzmu. Budda powiedział: „Nauczam Dharmy pod postacią tratwy". Innymi słowy, jak tratwa przydaje się do przeprawy przez wodę, ale nie ma sensu jej nieść po dotarciu do suchego lądu, tak nauczanie Buddy przydaje się do przeprawy przez wody *samsary*, ale potrzeba jej istnienia kończy się po osiągnięciu drugiego brzegu Oświecenia. Nacisk na to jest szczególnie silny w mahajanie, a najsilniejszy zapewne w zen. Istnieją japońskie i chińskie przedstawienia Szóstego Patriarchy drącego na kawałki Diamentową Sutrę. Jest historia podróżującego mnicha, który potrzebował opału, ponieważ marzł, toteż porąbał drewniane wyobrażenia Buddy w świątyni, w której przebywał. Jest wreszcie

mistrz znany ze swojego komentarza dla ucznia: „Jeśli spotkasz na drodze Buddę, zabij go!”.

Wszystko to są dosyć ekstremalne i dziwaczne sposoby podkreślenia jednego przekazu: buddyzm jest jedynie środkiem do celu. Buddyzm przez wieki pozostawał duchowo żywotny właśnie dlatego, że zawsze była w nim świadomość różnicy między środkami a celami. Z tego samego powodu generalnie nie było w jego obrębie dogmatyzmu i nietolerancji. Nigdy nie prześladował wyznawców innych religii, zaś wyznawcy jednej postaci buddyzmu rzadko prześladowali wyznawców innej postaci.

Niektórzy uważają, że nie należy w ogóle krytykować religii. Ale tego rodzaju krytyczność jest niezbędna przy ujawnianiu przeszkód dla własnego rozwoju jako jednostki. Jedynie za pomocą krytyki możemy się upewnić, że narzędzia rozwoju jednostki pozostają narzędziami i nie przepoczwarzają się w cel sam w sobie.

Powinniśmy zatem stosować taką krytykę, nawet taki krytycyzm, wobec wszystkiego, co jawi się nam jako religia. Powinniśmy stosować ją wobec chrześcijaństwa, wobec hinajany, wobec mahajany, wobec wadżrajany.

Powinniśmy oczywiście się upewnić, czy przeprowadzamy swoją krytykę w odpowiedni sposób; czasami bardziej adekwatne jest wyrażenie uznania. Naczelna zasada może polegać na tym, by zwracać ostrze krytyki przede wszystkim na siebie. Gdybyśmy wszyscy zastosowali tę transcendentalną krytykę do naszej praktyki duchowej, nie byłoby prawie potrzeby transcendentalnej krytyki religii w ogóle czy naszej własnej religii w szczególności. Musimy uważać, by nie połamać drabiny, po której sami się wspinamy – przynajmniej do czasu, kiedy będziemy w stanie poradzić sobie bez niej. Stosujmy krytykę podejmowanych praktyk – czy będzie to medytacja, czy praktyki rytualne, czytanie książek czy słuchanie wykładów, życie w społeczności czy praca w firmach właściwego sposobu zarabiania. Powinniśmy pozostać świadomymi podstawowej kwestii: czy to mi pomaga w rozwoju? Nigdy nie pozwólmy, by którakolwiek z tych rzeczy stała się dla nas celem samym w sobie; wszystko to są środki do celu.

2.4.4. Jednostka i grupa

Osobie, która identyfikuje się przede wszystkim z byciem członkiem jakiejś grupy, niezwykle trudno jest zrozumieć człowieka, który nie należy do grupy i nie jest w niej po uszy zanurzony.

Współczesny świat charakteryzują pewne problemy, które nie istniały w przeszłości w takiej formie, jak dzisiaj. Nie są to zupełnie nowe problemy, ale odczuwamy je teraz jako bardziej dotkliwe i bardziej palące – a to znaczy, że ich rozwiązanie także stało się sprawą niecierpiącą zwłoki. Przychodzą nam do głowy natychmiast problemy ekonomiczne lub ekologiczne, zależnie od naszych osobistych zainteresowań, ale największym problemem, przynajmniej gdy rozpatrujemy to w ludzkich lub duchowych kategoriach, jest problem jednostki – **problem przetrwania jednostki**[105].

Obecnie bardzo trudno jest jednostce przetrwać. Bardzo trudno jej rosnąć i rozwijać się. A tym, co zagraża przetrwaniu jednostki, jest – ujmując to jednym słowem – **grupa**. Dla niektórych ludzi fakt, że jednostka wymaga ochrony, może być czymś nowym. Wiemy, że należy chronić dzieci; wiemy nawet, że ochronie podlegają zwierzęta. Ale w dzisiejszych czasach należy objąć ochroną także jednostkę. 'Grupa' zagraża jednostce do tego stopnia, że grozi jej wymarcie. Teraz zdajecie już sobie zapewne sprawę, że określeń 'grupa' i 'jednostka' używam w mocno specyficznym kontekście. Aby wyjaśnić, o co mi chodzi, będę musiał cofnąć się nieco w czasie, nawet do okresu prehistorycznego, przyda nam się też kilka definicji.

Grupa pojawiła się wcześniej niż jednostka, tzn. wcześniej niż 'prawdziwa jednostka'. Antropolodzy twierdzą, że ludzie od zawsze żyli w grupach; była im ona potrzebna do przetrwania. Odnosi się to nie tylko do ludzi, ale do wszystkich praprzodków człowieka: wszyscy oni żyli w różniących się wielkością grupach, liczących od tuzina do dwóch lub trzech tuzinów członków w różnym wieku i obejmujących, rzecz jasna, obie płcie. Tworzyli zatem coś w rodzaju wielopokoleniowej rodziny. Ludzie [homo sapiens] poszli za tym przykładem, z tą różnicą, że w naszym przypadku grupa stopniowo się rozrosła. Rodziny wielopokoleniowe łączyły się, by utworzyć szczepy,

szczepy łączyły się, by utworzyć narody, narody tworzyły państwa, a państwa łączyły się w imperia. Proces ten ciągnął się przez tysiąclecia, przyspieszając dopiero pod koniec, tzn. w dającej się udokumentować i datować historii, która rozpoczyna się około 8000 lat p.n.e.

Czy grupa była duża, czy mała, w zasadzie pozostała niezmieniona. Możemy zatem zdefiniować grupę jako zbiorowość zorganizowaną dla własnego przetrwania, w której interesy jednostki podporządkowane są interesom zbiorowości. Grupa, czy zbiorowość, jest również strukturą władzy, w której ostateczną sankcję stanowi siła. Grupa nie tylko umożliwiła swym członkom przetrwanie; w przypadku ludzi dała nam możliwość korzystania z coraz wyższych poziomów materialnego dobrobytu i kultury. Umożliwiła powstanie sztuki ludowej i religii etnicznej, wreszcie samej cywilizacji. Ale proto-jednostka musiała zapłacić za to cenę, a tą ceną było przystosowanie do grupy. Jednostkę uważano przede wszystkim za **członka grupy**. Nie istniała odrębnie od grupy czy poza nią.

Pozwólcie, że podam przykład z własnego doświadczenia. Mieszkając w Indiach przez 20 lat, zaprzyjaźniłem się z wieloma hindusami. Niektórzy z nich, bardzo ortodoksyjni i staromodni, dziwili się, że nie należę do żadnej kasty. Czasem pytali: „Jaka jest twoja kasta?”, ponieważ ich zdaniem do jakiejś kasty należeć przecież musiałem. Kiedy mówiłem im, że do żadnej, bo po pierwsze, urodziłem się w Anglii, a tam nie ma kast, a po drugie, ponieważ jestem buddystą, a w buddyzmie nie uznaje się systemu dziedzicznych kast, odpowiadali: „Nie no, ale jakąś kastę musisz mieć! Każdy człowiek musi mieć kastę”. Nie potrafili sobie wyobrazić kogoś, kto nie należy do jednej z mniej więcej 2000 hinduskich kast. Nie potrafili sobie wyobrazić kogoś, kto nie należy do jakiejś grupy. Coś podobnego ma miejsce na Zachodzie, kiedy nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie kogoś, kto nie ma określonej narodowości. Z tym, że w przypadku kast jest to bardziej rygorystyczne i surowsze zjawisko.

Osobie, która identyfikuje się przede wszystkim z byciem członkiem jakiejś grupy, niezwykle trudno jest zrozumieć jednostkę, która **nie należy** do grupy i nie jest w niej po uszy zanurzona. Ponieważ osoba taka jest w pierwszym rzędzie członkiem grupy, to nie myśli za siebie; myśli, a nawet czuje, tak jak grupa, i postępuje tak, jak

postępują inni członkowie grupy. Nie przyjdzie jej nawet do głowy, że mogłaby zachować się inaczej. Ortodoksyjnemu hindusowi nie przyjdzie do głowy, że nie trzeba wcale mieć kasty. Czy mówimy o czasach prehistorycznych, czy o współczesnych, członek grupy odczuwa pełne zadowolenie z takiego stanu rzeczy – ponieważ nie jest jednostką (w znaczeniu bycia 'prawdziwą jednostką'). Ma wprawdzie odrębne ciało, ale nie ma niezależnego umysłu, niezależnej świadomości. Ujmijmy to tak, że świadomość członka grupy zlewa się ze świadomością grupy. Tego rodzaju jednostkę możemy nazwać 'jednostką statystyczną'. Można ją policzyć, można wyszczególnić, ale nie istnieje ona jako jednostka w prawdziwym sensie tego słowa. Pozostaje zaledwie członkiem grupy.

Jednak na pewnym etapie historii ludzkości zdarzyło się coś niezwykłego. Zaczął rozwijać się nowy rodzaj świadomości, rodzaj świadomości, który zwykle nazywamy 'świadomością refleksyjną' lub samoświadomością. Świadomość refleksyjną można przeciwstawić 'prostej świadomości'. Dzięki prostej świadomości jesteśmy świadomi widoków, dźwięków, drzew, domów, ludzi, książek, kwiatów itd., ale nie jesteśmy świadomi, że jesteśmy świadomi. Lecz w przypadku świadomości refleksyjnej, świadomość niejako odbija siebie i jest **świadoma, że jest świadoma**.

Kiedy jesteśmy świadomi, że jesteśmy świadomi, postrzegamy siebie jako jednostkę, jako kogoś odrębnego od grupy. Zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy w stanie myśleć, czuć i działać inaczej niż grupa – a nawet przeciw niej. Tego rodzaju jednostka jest 'prawdziwą jednostką'. Taki ktoś jest nie tylko samoświadomy, jest też emocjonalnie pozytywny, przepełniony życzliwością w stosunku do wszystkich żyjących istot. Jest również spontaniczny i kreatywny, ponieważ jego myślenie, odczuwanie i działanie nie są zdeterminowane przez uprzednio istniejące mentalne, emocjonalne czy psychologiczne wzorce – czy to własne, czy innych ludzi. Prawdziwa jednostka jest również odpowiedzialna, świadoma własnych potrzeb, świadoma potrzeb innych oraz gotowa i chętna, by działać stosownie do nich.

Stosunkowo duży 'wysyp' prawdziwych jednostek na scenie historii miał miejsce w **wieku osiowym** (zapożyczam tu termin od

Karla Jaspersa). Wiek osiowy, stanowiący przełomowy punkt zwrotny w historii ludzkości, to z grubsza trzystuletni okres ciągnący się od około 800 r. p.n.e. do około 500 r. p.n.e. Prawdziwe jednostki pojawiły się w tym okresie na terenie Palestyny, Grecji, Persji, Indii oraz Chin, czyli w większości ośrodków wielkich cywilizacji. Byli wśród nich wielcy myśliciele, prorocy i mistycy, ale również poeci, rzeźbiarze i założyciele religii. W Palestynie mamy postacie proroków – Izajasz, Jeremiasz i Amos – jak również nieznanego z imienia autora *Księgi Hioba*. W Grecji działał Pitagoras i wielki filozof Platon; także attyccy dramatopisarze, wielki poeta Pindar, rzeźbiarz Fidiasz itd. W Persji z kolei – prorok Zoroastra. W Indiach pojawili się mędrcy w stylu autora upaniszad o imieniu Yagnavalkya; mamy też założyciela dżinizmu, Mahawirę, mamy Buddę. W Chinach Konfucjusz i Lao Tse to dwie najważniejsze jednostki, jakie pojawiły się na przestrzeni całej historii kultury chińskiej. Oczywiście, niektóre z tych jednostek wyszły daleko poza etap zwykłej samoświadomości. Przynajmniej niektóre z nich rozwinęły to, co można nazwać ‘świadomością transcendentalną’, a nawet ‘świadomością absolutną’.

W ten sposób wiek osiowy stał się okresem rozkwitu prawdziwej jednostki. Od tego czasu możemy zgoła wyodrębnić dwa czynniki oddziałujące w sferze kultury, religii i duchowości. Z jednej strony stoi jednostka, z drugiej zaś – grupa.

Między prawdziwą jednostką a grupą zawsze istniał rodzaj twórczego napięcia. Grupa ciągnęła w jedną stronę – w kierunku konformizmu, a jednostka w drugą – w kierunku nonkonformizmu, wolności, oryginalności, spontaniczności działania. W tym dialektycznym związku grupa dostarczała jednostce surowca. Widzimy to na przykład w dramacie greckim. Pewne mity i legendy, będące same w sobie wytworem nieświadomości zbiorowej, dostarczały historie dramaturgom, które ci adaptowali w taki sposób, by wyrazić własną, wysoce zindywidualizowaną wizję egzystencji. W ten sposób jednostka wpływała na grupę, wchodziła z nią w reakcję, podnosząc wciąż należące do grupy ‘statystyczne jednostki’ na wyższy poziom świadomości – i tak przynajmniej na chwilę pozwalając im się zbliżyć do prawdziwej indywidualności.

Ten związek utrzymywał się przez jakieś 2000 lat. Ogólnie rzecz biorąc, było w nim coś żywego i zdrowego. Czasem się rozpadał, jak wówczas, gdy Kościół katolicki rozpoczął prześladowania tzw. heretyków, tj. ludzi ośmielający się myśleć inaczej niż on. (Rzeczą oczywistą jest, że w tym czasie Kościół dawno już przestał być społecznością duchową, stając się zaledwie religijną 'grupą', utrwalającą kościelne struktury władzy). Mimo to, ogólny balans w związku między prawdziwą jednostką a grupą wypadał całkiem dobrze przez około 2000 lat. Grupa przynajmniej tolerowała jednostkę – pod warunkiem, że jednostka nie pozwalała sobie na zbyt wiele. Jednak w ciągu ostatnich 200 lat zaszła tak ogromna zmiana, że obecnie równowaga pomiędzy jednostką a grupą poważnie się zachwiała. Wynika to z różnych przyczyn, streszczę tutaj tylko te ważniejsze.

Przede wszystkim, w ostatnich latach nastąpił ogromny przyrost populacji praktycznie wszystkich krajów na świecie. Ponieważ gęstość zaludnienia wzrosła prawie wszędzie, o wiele trudniej jest teraz oddalić się na jakiś czas od znajomych, o wiele trudniej jest oddalić się na jakiś czas od grupy. Dzieje się tak głównie w małych, gęsto zaludnionych krajach, pokroju Holandii i Wielkiej Brytanii, oraz w niektórych rejonach większych krajów.

Po drugie, zwiększył się zasięg władzy państwa korporacyjnego[106]. Można uznać dzisiejsze państwo korporacyjne za grupę *par excellence,* kontrolującą rozmaite aspekty naszego życia. W większości krajów ta kontrola się zwiększa, zamiast się zmniejszać. Państwa korporacyjne podzieliły się między sobą całym światem. Nie ma ani kawałka powierzchni ziemi, którego nie kontrolowałoby to czy inne z nich. Zaczęły one nawet wysuwać roszczenia do mórz i oceanów. Swego czasu istniały przyjemne, puste przestrzenie nienależące do nikogo, *terra incognita*, gdzie można się było udać, jeśli ktoś chciał uciec od państwa. Ale tych przestrzeni już nie ma; brak na świecie takiej przestrzeni, gdzie żadne państwo nie sprawuje władzy. Nawet jednostka, czy jej się to podoba, czy nie, musi należeć do któregoś z państw. Od czasu do czasu słyszy się o jakichś nieszczęśnikach, którzy są zdeklarowanymi bezpaństwowcami. Ich położenie uważa się za coś strasznego, ponieważ w dzisiejszych czasach przynależność do

państwa jest koniecznością. Trzeba mieć w kieszeni paszport, gdyż bez niego nie da się podróżować z jednego państwa do drugiego. To stosunkowo nowa sytuacja: paszporty weszły do powszechnego użytku dopiero po pierwszej wojnie światowej. Wcześniej posiadanie takiego dokumentu nie było takie konieczne – teraz stało się niezbędne.

Po trzecie, postępuje rozwój współczesnych technologii. Pod wieloma względami ten rozwój bywa pożyteczny, ale posiada też swoje ujemne strony, bo oznacza między innymi, że państwa korporacyjne są teraz w stanie o wiele skuteczniej kontrolować swoich obywateli. Można stworzyć system komputerowy, który jego operatorom poda datę urodzin jakiejś osoby, powie, kiedy ta osoba ostatnio opłaciła podatki, ile razy nieprawidłowo zaparkowała, gdzie spędziła wakacje ostatniego roku, czy przechodziła kiedyś odrę itd. Mając swobodny dostęp do takich informacji, państwu znacznie łatwiej sprawować kontrolę nad jednostką.

Po czwarte, cieszymy się wyższym standardem życia. To także w pewnym stopniu jest dobrodziejstwem, ale mocniej uzależnia nas od grupy. Zależymy od grupy z powodu takich dóbr, jak samochody i telewizory, nie mówiąc o benzynie i elektryczności, ponieważ bardzo wątpię, czy dalibyśmy radę sami je wytworzyć. Generalnie nasza bezradność i zależność osiągnęła taki stopień, nie potrafilibyśmy nawet wyhodować sobie jedzenia ani uszyć ubrania. A zatem ogólna zasada brzmi mniej więcej tak: im wyższy standard życia, tym większe i bardziej skomplikowane jest państwo, do którego musimy należeć; tym większą kontrolę roztacza ono nad naszym życiem i tym mniej mamy wolności. Kryje się w tym paradoks. Jeśli posiadamy na przykład samochód, cieszymy się większą wolnością, ponieważ możemy swobodniej się poruszać. Ale jednocześnie tracimy tę wolność w innych obszarach przez fakt, że aby posiadać samochód i nim jeździć, musimy siłą rzeczy należeć do społeczeństwa, które nastawione jest na produkcję samochodów – a to niekoniecznie najlepszy rodzaj społeczeństwa. Widzimy teraz, że z tych powodów między jednostką a grupą brakuje równowagi.

Powiedziałem wcześniej, że państwo jest grupą *par excellence*. Ale w państwie istnieje wiele innych, pomniejszych grup. Państwo

stanowi w istocie coś w rodzaju połączonego systemu grup. W porównaniu z jednostką niektóre z nich są bardzo potężne: partie polityczne, związki zawodowe, izba handlowa, Kościół, bank czy szkoła. Część z nich oddziałuje na nas pod pewnymi względami nawet mocniej i bardziej bezpośrednio niż samo państwo. W rezultacie pozostaje nam praktycznie bezsilna jednostka w obliczu praktycznie wszechmocnego państwa. Grupa przytłoczyła jednostkę, a ta nierzadko czuje swą całkowitą niemożność wpłynięcia na grupę, nawet w tych sprawach, które najbardziej jej dotyczą.

Taka sytuacja panuje we współczesnym świecie, szczególnie w zachodnich demokracjach, w starych państwach komunistycznych i w różnych dyktaturach wojskowych. Ten stan rzeczy staje się coraz powszechniejszy. W rezultacie prawdziwa jednostka odczuwa niezadowolenie. 'Statystyczna jednostka' zwykle takiego niezadowolenia nie odczuwa; w zupełności wystarcza jej to, co zapewnia grupa, czy będzie to chleb i igrzyska, jak w starożytnym Rzymie, czy samochody i telewizory, jak to jest dzisiaj. Tacy ludzie skarżą się tylko na to, że chcieliby mieć tych rzeczy coraz więcej i coraz częściej! Natomiast prawdziwa jednostka przeżywa frustrację. W skrajnych przypadkach jej frustracja może się wyrazić poprzez przemoc. Wiemy, że w miastach przemoc narasta – oczywiście nie twierdzę, że tego rodzaju frustracja, o której wspomniałem, jest jedyną przyczyną tej przemocy, ale z pewnością jest jednym z czynników. Co zatem mamy robić?

Przede wszystkim potrzebujemy przywrócić równowagę między jednostką a grupą. Czyli potrzebujemy filozofii, sposobu patrzenia na świat, zapewniających nam taką perspektywę, z której będziemy w stanie zobaczyć możliwość przywrócenia tej równowagi. Potrzebujemy filozofii, która uznaje wartość jednostki; filozofii, która pokazuje jednostce, jak rosnąć, jak stawać się prawdziwą jednostką. Tutaj oczywiście widzę miejsce dla buddyzmu (czy też dla tego, co obecnie nazywamy buddyzmem, ale co samo nazywa siebie Dharmą).

Buddyzm umieszcza jednostkę na pierwszym planie swojego nauczania. Nauka Buddy służy wyłącznie jednostce, zarówno jej samej, jak i jej pozostającej w wolnym stowarzyszeniu z innymi jednostkami. Pokazuje jednostce, jak rosnąć, pokazuje jej, jak przy pomocy

sprawdzonych metod rozwijać świadomość i pozytywne emocje, jak żyć spontanicznie i twórczo, jak przyjąć odpowiedzialność za siebie i za innych, czyli inaczej mówiąc, jak stawać się coraz bardziej prawdziwą jednostką.

Gautama Budda, pierwszy nauczyciel [Dharmy], pozostał do dziś przykładem prawdziwej jednostki. Był jednostką najwyższego rodzaju, bo jednostką **oświeconą**. Był jednostką, która rozwinęła w sobie nie tylko świadomość refleksyjną, ale również świadomość 'transcendentalną' i świadomość 'absolutną'. Jeśli choćby pobieżnie rzucimy okiem na życie Buddy, widzimy, jak jego indywidualność manifestowała się od samego początku. Bardzo wcześnie w życiu odciął się od 'grupy'; to był pierwszy znaczący krok, jaki podjął. Opuścił rodziców, żonę i dziecko, opuścił swoje miasto, opuścił swój szczep i porzucił pozycję społeczną, żeby wędrować z miejsca na miejsce. Sporadycznie przyłączał się do różnych grup i kultów religijnych, ale ostatecznie od nich również się odciął. To też były przeszkody, to też były grupy. Pozostał zupełnie sam – tak osamotniony, jak być może nikt przed nim. Będąc sam, mógł być sobą; będąc sobą, mógł być jednostką; będąc jednostką – patrząc na świat jak jednostka – mógł samemu dostrzec Prawdę i doświadczyć jej. Widząc Prawdę, mógł stać się tym, co nazywamy Buddą, oświeconą jednostką. Kiedy stał się oświeconą jednostką, mógł pomagać innym, aby i oni nimi się stali. Od tej chwili, można powiedzieć, moc grupy, moc *Mary* – moc siły grawitacyjnej ze strony uwarunkowanej egzystencji – zmniejszyła się.

Za czasów Buddy moc grupy może i nie była aż tak wielka, jak dzisiaj, ale mimo wszystko jego nauka i przykład były potrzebne. Można powiedzieć, że Dharma jest potrzebna zawsze i wszędzie, gdzie przetrwanie jednostki jest zagrożone, gdzie panuje brak równowagi między jednostką a grupą, szczególnie jeśli ten brak równowagi jest tak krańcowy, jak we współczesnym świecie. Dla takiego problemu nie ma ani rozwiązania politycznego, ani ekonomicznego. Istnieje jedynie **rozwiązanie duchowe**, mające na względzie dobro jednostki. Takie rozwiązanie wprowadzone w życie będzie oczywiście miało swoje polityczne i ekonomiczne implikacje i konsekwencje, ale musi to być rozwiązanie, które szanuje i podkreśla wartość jednostki.

To radykalny punkt widzenia. W końcu, jak wielu ludzi szanuje jednostkę? Spotykamy na swojej drodze wielu ludzi, którzy nie szanują nas jako jednostek, którzy nawet **nie dostrzegają** naszej indywidualności. Zachodzimy do sklepu albo urzędu, próbując załatwić jakąś sprawę, a ludzie, z którymi mamy do czynienia, w ogóle nie widzą w nas jednostki, lecz jakiegoś zombie-petenta, który wtargnął na ich terytorium. Potrzebujemy rozwiązania, które **dostrzega** jednostkę, szanuje jej indywidualność, a nawet pozwala jej popełniać błędy, nie trzyma cały czas za rączkę. Pewne zdarzenie z życia Buddy świetnie ilustrują takę postawę.

> Pewien bramin przyszedł spotkać się z Buddą i zapytał, czy jednakowo uczy wszystkich swoich uczniów drogi prowadzącej do Nirwany. Kiedy Budda potwierdził, że w istocie tak jest, bramin spytał: „Ale czy oni jednakowo osiągną Oświecenie?”.
>
> Kiedy Budda odparł, że jedni osiągną, a inni nie, bramin zdziwił się i zapytał: „Dlaczego tak jest? Jeśli wszyscy otrzymują tę samą naukę, dlaczego nie wszyscy urzeczywistniają Nirwanę?”.
>
> Budda podał mu następujący przykład: „Po tamtej stronie jest miasto Radżagryha. Znasz to miasto, znasz drogę, która do niego prowadzi. Załóżmy więc, że przychodzi do ciebie dwóch mężczyzn i obaj mówią: „Powiedz mi, proszę, jak dojść do Radżagryhy”. A ty dajesz im szczegółowe instrukcje: „Idź tamtędy, miń ten krzew, skręć za rogiem, przejdź przez gaj drzew mango, a tam już zobaczysz miasto”. I załóżmy, że obu dajesz te same wskazówki, ale jeden kieruje się twoimi wskazówkami i dociera do celu, a drugi nie kieruje się wskazówkami i nie dociera do celu, ponieważ zabłądził. Czy to byłby twój błąd? Czy to byłaby twoja wina?”.
>
> „Nie” – odpowiedział bramin – „jeśli po tym, jak dałem właściwe wskazówki, jeden znalazł drogę, ale drugi nie znalazł, nie byłoby w tym żadnego błędu z mojej strony. Nie byłaby to moja wina. Ja tylko pokazuję drogę. I daję wskazówki”.

„Tak samo jest ze mną – powiedział Budda – ja tylko pokazuję drogę”.

Budda tylko pokazuje drogę, ale to dana osoba musi nią podążać, zdecydować, czy zamierza nią pójść, czy nie. Można powiedzieć, że ta postawa ukazuje ogromny szacunek dla ludzkiej indywidualności. Ukazuje wielkie zaufanie do potencjału jednostki. Ukazuje zrozumienie faktu, że jednostki nie można do niczego zmuszać. Człowiek sam musi chcieć się zmienić i rozwijać. Można mu jedynie pokazać, dać przykład, zachęcić i – jeśli ktoś czuje się na siłach – zainspirować. Nie możesz jednostki zmusić, przekupić lub jej zagrozić; możesz jedynie pokazać drogę. To znaczy nie możesz, jeśli sam jesteś jednostką i próbujesz postępować z drugim jak z jednostką, wtedy możesz tylko pokazać drogę, a resztę pozostawić jej lub jemu.

Ta postawa stanowi fundament dobrze znanego buddyjskiego ducha tolerancji. Buddyzm jest głęboko świadomy różnic między ludźmi, dobrze wie, że nie jesteśmy tacy sami. Każdy z nas ma swój charakter, temperament i sposób patrzenia na świat. Z tego względu każdemu trzeba pozwolić rozwijać się po swojemu. Dlatego w całej swej, liczącej 2500 lat historii, buddyzm nigdy nie prześladował nikogo za jego przekonania. W buddyzmie nie istnieje takie pojęcie jak herezja. Mówimy o ‘błędnych poglądach’, poglądach, które nas hamują i stają na przeszkodzie naszego rozwoju, ale błędne poglądy koryguje się (jeśli w ogóle) przy pomocy dyskusji, a nie siły. W buddyzmie, w życiu duchowym, absolutnie nie ma miejsca na używanie siły.

Buddyzm uznaje wartość ludzkiej indywidualności. Pokazuje jednostce, jak rosnąć, jak stawać się jednostką coraz bardziej; pozwala jej rozwijać się po swojemu. Daje również inspirujący przykład Buddy i wsparcie Sanghi, społeczności duchowej czyli stowarzyszenia innych **jednostek**, z którymi możemy być w bezpośrednim kontakcie.

2.4.5. Idealny uczeń buddyzmu

Jednym z najbardziej oryginalnych wkładów Buddy w ludzką wiedzę jest odkrycie, że teorie zakorzenione są w pragnieniach.

W dzisiejszych czasach buddyzm częściej potrzebuje ochrony przed swoimi przyjaciółmi niż przed wrogami. Wzrasta liczba tych, którzy lubią buddyzm z niewłaściwych powodów lub których, ściślej rzecz biorąc, przyciąga coś, co błędnie biorą za buddyzm. To właśnie z powodu ich szczerej wiary, że naprawdę praktykują buddyzm i wspierają go, stanowią oni rosnące zagrożenie dla jego czystości i integralności. Przeważnie okazuje się, że tacy ludzie rozwinęli silne religijne przekonania, zanim jeszcze zaczęli studiować buddyzm. Nie życzą oni sobie, aby ich przekonania uległy zachwianiu, więc chociaż odczuwają szczery pociąg ku niektórym aspektom Dharmy, nie zawahają się oni zakwestionować, źle zinterpretować lub po prostu wytłumaczyć sobie jako zbędne te aspekty nauki, które pozostają w konflikcie z ich przyjętymi z góry ideami. Jednym z najbardziej oryginalnych wkładów Buddy w ludzką wiedzę jest odkrycie, że teorie zakorzenione są w pragnieniach, i sam upór, z jakim tacy uczniowie uporczywie trwają przy swoich błędnych interpretacjach Dharmy – nawet kiedy tekst najwyraźniej wskazuje na coś przeciwnego – nieomylnie pokazuje stopień ich emocjonalnego zaangażowania w sprawę. Teorie dotyczące osobowego Boga i nieśmiertelnej duszy tak głęboko zakorzeniły się w glebie ludzkiego serca, że wiarę w nie często uważano za równoznaczną z samą religią. Taka wiara nie jest jednakowoż synonimem Dharmy. W świetle nauk Buddy, wiara w osobowego Boga i nieśmiertelną duszę racjonalizuje nasze pragnienia, dorabia ideologię do tęsknoty za miłością i opieką, do przywiązania do własnej osobowości i pragnienia życia. Oświecenie można osiągnąć poprzez wyrzeczenie się nie tylko egoistycznych pragnień, ale i religijnych teorii czy ‘poglądów’ (*dryszti*), które z tych pragnień wyrastają. Wiara w osobowego Boga i nieśmiertelną duszę nie jest pomocą, lecz przeszkodą na drodze podążających za Dharmą Buddy. Adept buddyzmu silnie przywiązany do takich wierzeń, lub taki któremu nie pomieści się w głowie, że tak znakomita tradycja [jak buddyzm] mogłaby zaprzeczać bliskim jego sercu przekonaniom, kierując się w tym zakresie emocjami, niechybnie zejdzie na manowce błędnego rozumienia i interpretowania Dharmy. „To niemożliwe, by Budda **nie wierzył** w Boga!” – wykrzyknie ktoś taki. „**Nie mógł** przecież zaprzeczać istnieniu *atmana*” – zaprotestuje inny. Na ich

nieszczęście Budda posunął się do obu tych ‘szokujących’ czynów. Mądrości Tathagaty nie sposób zmierzyć miarą ludzkiej inteligencji ani ograniczyć egoistycznymi pragnieniami ludzkiego serca.

Idealnym uczniem buddyzmu byłby ktoś mający, lub nie, naukowe wykształcenie, kto uznaje możliwość osiągnięcia duchowego doświadczenia, wykraczającego poza zmysły i racjonalny umysł, i kto byłby gotów bezstronnie rozważyć twierdzenie Buddy, że jemu samemu udało się to osiągnąć, a podążając za jego nauką inni również mogą je osiągnąć. Taki uczeń nie popadałby w błąd myślenia, że intelekt, choć zdolny do wykonania użytecznej wstępnej pracy, jest w stanie zgłębić wewnętrzne znaczenie buddyzmu, lub że Prawda mogłaby się objawić człowiekowi poprzez jakąś inną zdolność niż przebudzoną przez praktykę duchową intuicję. Nie utrzymywałby wierzeń, które, choć w świecie uchodzą za doktryny religijne, w rzeczywistości zrodziły się z lęku, pożądania i innych egocentrycznych emocji. Można powiedzieć, że taki idealny uczeń – zdecydowany na nieustraszone poszukiwania i uczciwe badanie oraz wiernie przyjmujący i stosujący prawdę o buddyzmie, niezależnie od tego, jaka się okaże – byłby dobrze przygotowany do podjęcia studiów buddyzmu i praktyki Dharmy, a jego motywacja byłaby przynajmniej w przybliżeniu ‘Właściwą Motywacją’ w buddyjskim sensie.

2.4.6. Sformułowania ścieżki buddyjskiej

Wędrowanie ścieżką oznacza podróż, a motyw podróży pojawia się często zarówno w pismach buddyjskich, jak i na kartach historii.

Ujmując rzecz najjaśniej i najogólniej jak się da, buddyzm jest ścieżką lub drogą. Jest ścieżką prowadzącą od zmiennego do niezmiennego, od smutku do szczęścia, z ciemności niewiedzy do światła doskonałej mądrości. To ta sama ścieżka, której przed swoim Oświeceniem szukał sam Budda. Ze względu na nią odszedł z domu w bezdomność. Z jej powodu usiadł pod drzewem bodhi. To tę ścieżkę odkrył podczas Najwyższego Oświecenia i to ją – po początkowych wahaniach – ukazał ludzkości. Przytaczając jego własne słowa zapisane w *Dhammapadzie*:

Idąc tą ścieżką, położysz kres cierpieniu.

Przekazałem wiedzę o tej ścieżkę, gdy nauczyłem się usuwać wszystkie strzały.

Przez 45 lat nauczania Buddy ta ścieżka, sformułowana w taki czy inny sposób, stanowiła główną treść jego przesłania. A sformułowań było naprawdę wiele. Zgodnie z chyba najbardziej podstawowym z nich, ścieżka składa się z trzech wielkich etapów: właściwego postępowania (*śila*), medytacji (*samadhi*) i mądrości (*pradźni*).

„Wielki staje się owoc, wielkie pożytki medytacji, kiedy połączona jest z właściwym postępowaniem (to znaczy, jest przez nie wspierana). Wielki staje się owoc, wielki pożytek mądrości, kiedy połączona jest z medytacją."[107]

Takie było sedno „obszernej mowy religijnej", wygłoszonej przez Buddę w 11 z 14 miejsc, które odwiedził podczas ostatnich sześciu miesięcy swego życia. Nie mniej ważne, a bardziej znane, jest sformułowanie mówiące o Ośmiorakiej Ścieżce, tzn. polegającej na stopniowym poszerzaniu doskonałej wizji (tj. wizji transcendentalnego) na kolejne obszary życia: emocje, komunikację z ludźmi, działania, pracę, energię, uważność, aż obejmie ona całe nasze życie i świadomość. Znacznie rzadziej – a właściwie tylko raz – pojawia się w kanonie palijskim sformułowanie, w którym ścieżka jest ujęta jako siedem stopni oczyszczenia: etycznego, emocjonalnego, intelektualnego itd. Razem z wyż. wym. Potrójną Ścieżką (tzn. właściwym postępowaniem, medytacją i mądrością) to sformułowanie tworzy strukturę wielkiego egzegetycznego dzieła Buddhaghośy pt. *Wisuddhimagga*, czyli *Ścieżka do oczyszczenia*[108]. Jest to klasyczne dzieło buddyzmu therawady, tzn. buddyzmu ze Sri Lanki, Birmy, Tajlandii, Kambodży i Laosu.

Pisma mahajany zawierają wiele innych sformułowań. Niektóre z nich są niezwykle kompleksowe, dzięki czemu ścieżka zaczyna nabierać bardziej uniwersalnego charakteru. Wśród tych bardziej kompleksowych sformułowań najważniejszym, zarówno historycznie, jak i duchowo, jest to ujmujące ścieżkę w kategoriach Dziesięciu

Doskonałości. Dziesięć Doskonałości to: szczodrość, etyczne postępowanie, cierpliwość i wytrwałość, energia, medytacja, mądrość, zręczne środki (współczucie), ślubowanie wyzwolenia wszystkich istot, siła czyli moc oraz wiedza czyli transcendentalna świadomość. Ta ścieżka Dziesięciu Doskonałości to oczywiście ścieżka Bodhisattwy, „którego esencją jest Bodhi (Oświecenie)", wielkiego duchowego bohatera, który zamiast dążyć do niższego celu indywidualnego Oświecenia, to znaczy Oświecenia wyłącznie dla siebie, ze współczucia stara się osiągnąć uniwersalne Oświecenie jako Budda po to, by móc wybawić wszystkie czujące istoty z cierpienia. Aby osiągnąć ten wzniosły cel, praktykuje Dziesięć Doskonałości nie tylko w jednym życiu, ale przez niepojętą ilość żywotów, odradzając się w różnych światach i na różnych poziomach egzystencji. W ten sposób przechodzi przez dziesięć wielkich 'poziomów' (*bhumi*) duchowego postępu – mamy tu kolejne sformułowanie – od tego, który zwany jest 'radosnym', aż po 'obłok Dharmy', na którym to poziomie staje się Buddą. W ten sposób urzeczywistnia ideał bodhisattwy – ideał, którego przykładem według mahajany był historyczny Budda. Następne sformułowanie ścieżki występujące w pismach mahajany mówi o jedenastu 'siedzibach' (*wiharach*), będących również etapami duchowego postępu, przez które przechodzi bodhisattwa, i które w pewnym stopniu pokrywają się z dziesięcioma poziomami. Chyba najbardziej wyczerpujące sformułowanie ścieżki przekazuje nam njingmapa, szkoła buddyzmu tybetańskiego, zgodnie z którą cała ścieżka składa się z dziewięciu dróg (*jan*), zawierających w sobie trzy główne *jany* tj. hinajanę, mahajanę, wadżrajanę, rozumiane nie tylko jako etapy w historycznym rozwoju buddyzmu indyjskiego, ale jako etapy w duchowej ewolucji indywidualnego buddysty.

Ilość i znaczenie tych abstrakcyjnych sformułowań nie powinna przesłaniać nam faktu, że ścieżka znajduje również konkretne ucieleśnienie w rzeczywistym życiu ludzi, przedstawianych w pismach buddyjskich czy opisywanych w świeckiej historii. Ścieżka jest pielgrzymem, a pielgrzym jest ścieżką, ponieważ – by zacytować *Głos Ciszy* Madame Bławatskiej: „Nie możesz wędrować ścieżką, dopóki sam się nią nie stałeś". Wędrowanie ścieżką oznacza podróż, a motyw podróży pojawia się często zarówno w pismach buddyjskich, jak i na

kartach historii. Tak więc w *Sutrze Gandawjuha* (*Sutrze kwietnej ozdoby*), młodzieniec Sudhana, aby osiągnąć to, co tekst nazywa „najwyższym poznaniem Oświecenia", wyrusza w podróż wiodącą przez różne rejony Indii, w trakcie której odwiedza ponad 50 nauczycieli duchowych. Podobnie w *Sutrze Pradżniaparamity*, czyli *Doskonałości mądrości* (wersja w 8000 linijkach), bodhisattwa Sadaprarudita, czyli 'Zawsze Płaczący', za radą boskiego głosu udaje się na wschód w poszukiwaniu doskonałości mądrości, doświadczając w drodze wielu przygód, aż w mieście Gandhawati spotyka bodhisattwę Dharmodgatę i słyszy z jego ust prezentację Dharmy. Na bardziej mistycznym poziomie, w *Sutrze Saddharma Pundarika*, czyli *Sutrze białego lotosu prawdziwej Dharmy*, podróż staje się podróżą **powrotną**, podobną do podróży syna króla z gnostyckiego *Hymnu o perle*. A patrząc na to ze ściśle geograficznej perspektywy, mamy sławne pielgrzymki Yuan Chwanga i Małpy z Chin na Zachód (czyli do Indii), opowiedziane w klasycznej chińskiej powieści *Journey to the West*[109]. Mamy również Podróż na Daleką Północ autorstwa japończyka Basho.

Chociaż udało nam się przedstawić ogólny zarys buddyjskiej ścieżki i wypełnić go zarówno abstrakcyjnymi sformułowaniami, jak i konkretnymi przykładami z życia rzeczywistych ludzi, to w żadnym razie nie wystarcza. Jeśli mamy naprawdę zrozumieć, czym jest buddyzm, powinniśmy zrozumieć, czym ścieżka jest **co do zasady**, to znaczy – co sprawia, że Ścieżka jest Ścieżką. Aby to zrozumieć, cofnijmy się do fundamentalnych zasad tego, co z braku odpowiedniejszego terminu zmuszeni jesteśmy nazywać filozofią buddyjską. Zbliży nas to jednocześnie do samej esencji buddyzmu.

Filozofia obiera za swój przedmiot wszystek czas i całą egzystencję. Ta nauka, podobnie jak metafizyka, bada najogólniejsze fakty i zasady rządzące rzeczywistością (to definicja zaczerpnięta ze słownika). A zatem fundamentalne zasady filozofii buddyjskiej, z których wywodzą się wszystkie inne jej zasady, wyrażają jej zrozumienie natury egzystencji w najogólniejszym sensie – chociaż w przypadku buddyzmu to zrozumienie nie jest rezultatem systematycznej refleksji nad doświadczeniem zmysłowym, lecz bezpośredniej wizji duchowej.

Według buddyzmu naturę egzystencji najlepiej można opisać w kategoriach zmiany czy też stawania się. Nie oznacza to, że egzystencja się zmienia, podlega zmianom, sama będąc od nich różna, ale że egzystencja **sama jest zmianą**, jest stawaniem się. Jedna z fundamentalnych zasad buddyzmu mówi więc to, co znajduje wyraz w znanym równaniu „Egzystencja (Rzeczywistość) = Zmiana (Stawanie się)". Ta zmiana lub stawanie się nie jest przypadkowe, ale dokonuje się w ustalony sposób, zgodnie z określonym prawem. (Nie żeby to prawo naprawdę istniało odrębnie od zmieniających się fizycznych i psychicznych zjawisk, którymi ponoć rządzi. Ono jedynie opisuje sposób, w jaki fizyczne i mentalne zjawiska zachowują się zgodnie z ich wrodzoną naturą). Ogólna formuła tego prawa, według pism palijskich wywodząca się od samego Buddy, brzmi: „Ponieważ jest to, powstaje tamto; ponieważ to powstało, tamto powstaje. Ponieważ tego nie ma, tamto nie powstaje; ponieważ to ustało, tamto ustaje." A zatem jest to prawo uwarunkowania lub, w bardziej buddyjskim języku, **prawo współzależnego powstawania** (albo uwarunkowanego współtworzenia, jako że termin *pratitja-samutpada* bywa różnie tłumaczony). Tak jak egzystencja jest zmianą, tak zmiana jest uwarunkowaniem. Wizja, którą ma buddyzm – wizja Buddy w noc Oświecenia – to wizja egzystencji jako nieskończenie złożonej, nieustannie zmieniającej się sieci fizycznych i psychicznych zjawisk, powstających w zależności od pewnych warunków i znikających, kiedy one znikną.

Chociaż prawo uwarunkowania jest uniwersalne w swym zasięgu, nie zawsze działa w sposób jednakowy – nie jest jednego rodzaju. W nieskończenie złożonej, nieustannie zmieniającej się sieci fizycznych i psychicznych zdarzeń – w całości egzystencji – można wyodrębnić dwa odmienne trendy lub rodzaje uwarunkowania. W pierwszym przypadku, w 'zależnie powstającej' serii, w zależności od czynnika bezpośrednio poprzedzającego, powstaje czynnik, będący jego przeciwieństwem. Np. gdy dobro powstaje w zależności od zła (lub odwrotnie), szczęście w zależności od cierpienia, a śmierć w zależności od narodzin. W drugim przypadku, w zależności od poprzedzającego go czynnika, powstaje czynnik, który nie tylko nie jest przeciwieństwem poprzedzającego czynnika (a zatem nie neguje

go), lecz jest czymś, co można nazwać jego pozytywnym odpowiednikiem, tak że go wzmacnia. Np. wówczas, gdy radość powstaje w zależności od szczęścia, uniesienie w zależności od radości, błogość w zależności od uniesienia. Jeden trend lub rodzaj uwarunkowania polega na rotacyjnym ruchu między parami czynników, które są przeciwieństwami, stąd ten porządek uwarunkowania określamy jako **cykliczny**. Drugi polega na narastającym ruchu między czynnikami, które są odpowiednikami lub dopełnieniami, i dlatego ten porządek uwarunkowania określamy jako **progresywny**. Pierwszy trend lub rodzaj czy porządek uwarunkowania Budda ujrzał jako obracające się bez końca **koło narodzin i śmierci**. Drugi rodzaj ujrzał jako stale wznoszącą się **spiralę rozwoju duchowego**. Teraz łatwiej nam będzie zrozumieć, czym ścieżka jest co do zasady, a więc czym naprawdę jest buddyzm. Ścieżka jest w zasadzie identyczna z progresywnym porządkiem uwarunkowania. Ścieżka jest przede wszystkim wznoszącą się serią czynników psychicznych czy stanów umysłu.

2.4.7. Buddyzm i ewolucja

Jako buddyści powinniśmy dążyć do zastąpienia wszechświata mechanistycznego wszechświatem, który ma znaczenie, którego cała struktura nosi oznaki wartości duchowych.

Buddyzm to bardzo rozległy temat. Chociaż w tym kontekście chcę rozważyć go w relacji do koncepcji znanej współczesnemu zachodniemu umysłowi, nie przypomina to umieszczania mniejszego pudełka w większym. Jest to raczej kwestia wyłożenia buddyjskiego systemu myśli w kategoriach, które są nam wszystkim wystarczająco znajome jako sposób patrzenia na świat i nie wymagają wielu wyjaśnień. Ideą, która się do tego szczególnie dobrze nadaje, jest wywodząca się z nauk biologicznych, teoria ewolucji. Połączenie buddyzmu i współczesnych idei ewolucyjnych nie wymaga wielkich intelektualnych wyczynów.

Wiemy obecnie, że teoria ewolucji przewijała się już wcześniej u różnych myślicieli, u Kanta, Hegla itd., a według niektórych, nawet u

Arystotelesa. Jednak dopiero Darwin szczegółowo prześledził działanie ewolucji na polu biologii. Obecnie próba obalenia zasady ewolucji na tym polu przypominałaby twierdzenie, że ziemia jest płaska. Teoria ta stanowi podwalinę nauk biologicznych. Wdarła się także na obszar rządzony przez inne dyscypliny, od polityki po astronomię, można więc uczciwie stwierdzić, że podczas gdy w epoce elżbietańskiej dominującymi koncepcjami były porządek i hierarchia, to we współczesnym świecie dominuje koncepcja ewolucji.

Podejmując ideę, która jest powszechnie rozumiana w naukowych lub przynajmniej akademickich zastosowaniach, i umieszczając ją w duchowym kontekście, musimy oczywiście nakreślić wyraźne granice. Naukowe poznanie opiera się na świadectwie zmysłów – ale sam fakt, że buddyzm nigdy nie próbował sprzeciwiać się świadectwu zmysłów, nie czyni go jeszcze ‘religią naukową’. Niewątpliwie prawdą jest, że uznanie, jakim buddyzm cieszy się na Zachodzie, wynika w znacznym stopniu z ducha empirycznego, nieskrępowanego dociekania, które Budda uważał za aksjomat w duchowych poszukiwaniach. Ten brak dogmatyzmu pod pewnymi istotnymi względami łączy buddyzm bardziej z grecką postawą naukową niż z dominującymi religijnymi tradycjami współczesnego Zachodu. Jednak równie aksjomatyczne dla buddyjskiego rozumienia duchowych poszukiwań jest uznanie transcendentalnej Rzeczywistości, a ta oczywiście nie jest dającą się udowodnić naukową hipotezą. Praktykujący buddysta rozpoczyna od świadectwa podsuwanego mu przez własne doświadczenie, które z biegiem czasu będzie coraz mocniej wspierało ideę duchowego porządku ewolucji, i właśnie w oparciu o to świadectwo ewolucja biologiczna jest przekonująca – a nie odwrotnie. Jeśli zatem uważamy, że jako ludzie stanowimy pewnego rodzaju klucz do zrozumienia wszechświata, to w oparciu o własne doświadczenie postępu możemy wyciągnąć uzasadniony wniosek, że postęp jest nieodłączną cechą wszechświata.

Przynajmniej w tym względzie buddyzm skłania się bardziej ku tradycyjnemu, przednaukowemu punktowi widzenia. Jeśli przyjrzeć się tradycyjnym cywilizacjom, dostrzeżemy, że wszystko, każda aktywność, każda cząstka wiedzy połączona jest z ideami metafizycznego porządku. Zwykłe rzeczy, zwykłe zdarzenia, uznane

poglądy nie mają wyłącznie praktycznego zastosowania. Mają wartość symboliczną, wskazują poza siebie, mają jakieś większe znaczenie. Żyjąc w pokawałkowanej, 'wyspecjalizowanej', zorientowanej na ekonomię kulturze, możemy mieć trudności z docenieniem tej postawy, ale to ona jest podstawą buddyjskiej tantry i jeszcze stosunkowo niedawno była także światopoglądem naszego społeczeństwa. Zgodnie z tym poglądem wszystko jest ze sobą powiązane i nigdy nie może być naprawdę zwyczajne, to znaczy pozbawione głębszego znaczenia. Zamiast szukać naukowego dowodu na istnienie duchowych rzeczywistości, możemy parafrazując G.K. Chestertona stwierdzić, że nie wierzymy już w siebie, bo nie wierzymy już w bogów. Jako buddyści powinniśmy dążyć do zastąpienia tego wszechświata mechanistycznego wszechświatem, który ma znaczenie, którego cała struktura nosi oznaki wartości duchowych.

Dlatego buddyzm rozpatruje racjonalne poznanie powstające ze zmysłów w świetle poznania powstającego nie tylko ze zmysłów i rozumu, ale z połączenia rozumu z emocjami w wyższej zdolności archetypowego poznania, które można nazwać 'wizją', 'wglądem' lub 'wyobraźnią'. Nie chodzi o uzasadnianie buddyzmu przy pomocy terminów naukowych, lecz o zrozumienie poznania zmysłowego za pomocą poznania, które nie jest oparte na zmysłach. Inaczej mówiąc, poznanie zmysłowe mieści się w znacznie większym wzorze poznania, które nie pochodzi ze zmysłów. Buddyzm mówi o hierarchii poziomów istnienia i świadomości, hierarchii poziomów duchowych osiągnięć, hierarchię którą jak się wydaje proces biologicznej ewolucji odzwierciedla lub niejako poprzedza. Dlatego, z buddyjskiego punktu widzenia miałoby sens uznanie biologicznej ewolucji i hierarchii rozwoju duchowego za przykłady jednego prawa lub jednej zasady w dwóch odrębnych sferach.

To oczywiste, że zgodnie z teorią ewolucji życie jest nie tylko egzystencją. Jest procesem – procesem stawania się – a ludzkość nie jest czymś odrębnym od reszty natury, jak zwykle głoszą religie teistyczne. Ludzkość również podlega temu procesowi stawania się na ogromną skalę. Ona także ewoluuje i rozwija się, nie tylko ku nowym formom egzystencji i organizacji, ale także ku nowym i wyższym poziomom świadomości.

Z dwóch ogólnych naukowych teorii ewolucji, z których jedna mówi, że ewolucja jest mechanicznym, przypadkowym procesem, a druga, przeciwstawna, utrzymuje, że ewolucja nie mogłaby zajść daleko bez jakiegoś celu lub kierunku, buddyjskie podejście jest zgodne z tym drugim poglądem. Z grubsza biorąc, jest ono 'witalistyczne'; uznaje, że pragnienie Oświecenia tkwi we wszystkich formach życia i manifestuje się w każdym przejawie szacunku lub inteligentnym akcie dobrej woli. Patrząc na początek procesu ewolucyjnego ma się wrażenie jakiejś niezdarności, mnóstwa falstartów, prób i błędów. Ale z biegiem czasu, to tak jakby kryjąca się za procesem ewolucyjnym siła napędowa (czymkolwiek ona jest), nabierała pewności i coraz bardziej zaznaczała swą obecność. A wraz z pojawieniem się na scenie ewolucji świadomej ludzkiej istoty podejmującej ścieżkę duchową, owa siła staje się w pełni świadoma siebie, tym samym przyspieszając cały proces.

Buddyści powinni stąpać po tym terenie niezmiernie uważnie, aby uniknąć nieporozumień. Ewolucja to jedynie metafora lub model buddyzmu, model osadzony w czasie. Jeśli mówimy o rozwoju jako przechodzeniu przez kolejne etapy, patrzymy na rzeczywistość w kategoriach czasowych. Jeżeli jednak mówimy o tym, co jest obecne przez cały czas, o absolutnej rzeczywistości, która jest zawsze tu i teraz, to mówimy w kategoriach przestrzennych. 'Pragnienie Oświecenia', czyli *bodhiczitta,* w tym kontekście wychodzi poza te przestrzenno-czasowe modele. Nie jest to ani kosmiczna zasada życia, ani siła życia napędzająca wszechświat, ani nic w rodzaju pierwszej zasady przyczynowej. Jest to zasada wyzwolenia, pragnienie transcendencji wszechświata czyli samsary.

Istotą całej ewolucji, od ameby wzwyż, jest transcendencja, samotranscendencja. Ta ewolucyjna zasada samotranscendencji wyraża się w najwyższej i najbardziej samoświadomej formie w postaci bodhisattwy – kogoś, kto według buddyzmu mahajany zobowiązuje się doprowadzić wszystkie czujące istoty do Oświecenia. W przypadku bodhisattwy pragnienie Oświecenia oznacza pełne zaangażowanie w nieustanną samotranscendencję. A bodhisattwę od Buddy dzieli tylko jeden krok.

Ten punkt widzenia, ujmujący rozwój duchowy w kategoriach nieustannej samotranscendencji, pozwala w pełni docenić często połowicznie rozumianą buddyjską koncepcję *anatmana*, czyli ‘braku ja’. Niektórzy doszukują się w niej znaczenia, iż naprawdę nie istniejemy, a tam, gdzie doszukujemy się swojego ‘ja’, zieje jakaś otchłań. Jednak najważniejsze w tej nauce jest to, że mówi ona o braku **niezmiennego** ‘ja’. Czy też, wyrażając to bardziej dynamicznie i odwołując się do naszego doświadczenia, możemy stwierdzić, że aby mogła nastąpić w nas zasadnicza zmiana, radykalny postęp – aby możliwa była w pełni świadoma samotranscendencja – niezmiennego ‘ja’ być po prostu nie może.

Na buddyzm można popatrzeć z czysto akademickiego punktu widzenia jako na aktywność lub filozoficzne stanowisko ludzi zwących siebie buddystami. Albo można przyjąć napawającą poczuciem niesamowitości, nieskończoną perspektywę, jaką dają nam same nauki Buddy. Z tej perspektywy wszyscy jesteśmy kruchymi, przemijającymi istotami, które rodzą się na tym świecie i opuszczają go, niewiele na tym zyskując. Jednocześnie wszyscy nosimy w sobie uniwersalny potencjał Oświecenia. Podobnie, jak naukowa koncepcja ewolucji opisuje ruch w kierunku powstawania nowych organizmów biologicznych na przestrzeni praktycznie niewyobrażalnych okresów, tak też według buddyzmu nasze żywoty przebiegają w kontekście dosłownie niewyobrażalnie długich okresów, w których mają jednak dosłownie kosmiczne znaczenie. Spośród wszystkich form życia we wszechświecie, od ameby do najwyższych sfer bogów, tylko ta forma czującego życia, do jakiej zaliczają się ludzie, może być, słowami Lamy Govindy, „narzędziem służącym ponownemu odkryciu transcendentalnej i niepojętej natury umysłu lub świadomości” – która, krótko mówiąc, może stać się Buddą.

CZĘŚĆ TRZECIA:

69 Yeshe Tsogyal, *The Life and Liberation of Padmasambhava*, Dharma, Berkeley 1978, część 11, pieśń 103, s. 690.

70 Heinrich Dumoulin w *Zen Buddhism: A History – India and China* (Macmillan, Nowy Jork 1988, s. 8) pisze, że najwcześniejszą wersję tej apokryficznej historii znajdziemy w tekście szkoły rinzai, noszącym w języku angielskim tytuł „The Tien-sheng Record of the Widely Extending Lamp".

71 Całość wykładu, zob. Sangharakszita, *The Taste of Freedom*, Windhorse, Glasgow 1990.

72 Tiantai (jap. tendai) dosłownie znaczy „wielkie niebo" i jest nazwą góry w południowych Chinach, gdzie mistrz Zhiyi żył (531-597 n.e.), nauczał i założył ośrodek, który stał się centralną siedzibą całego ruchu. Znany był głównie jako wykładowca. Tiantai było ruchem wszechstronnym, prawie encyklopedycznym, próbującym, głównie pod wpływem Zhiyi, usystematyzować całą tradycję buddyjską, jaka była znana w tym czasie w Chinach. Była to szkoła eklektyczna, wolna od tendencji sekciarskich. Sangharakszita podczas seminarium poświęconego tekstowi *Dhyana For Beginners*, który jest zbiorem wykładów Zhiyi, przyrównuje Triratnę do tiantai ze względu na eklektyczne podejście obu ruchów. Więcej na temat tiantai, zob. Ch. Eliot, *Buddhism and Hinduism: An Historical Sketch*, Routledge & Kegan Paul, London 1954, t. III, s. 310 i nast.; także J. Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Motilal Banarsidass, India 1978, rozdz. IX.

73 Wzmiankowane na początku wstępu do *Dhyana For Beginners*, [w:] *A Buddhist Bible*, wyd. Dwight Goddard, Beacon Press, Boston 1966, s. 437.

74 *The Table Talk and Omniana of Samuel Taylor Coleridge*, wyd. T. Ashe, George Bell & Sons, Londyn 1905.

75 *Refleksje i maksymy*, Czytelnik, Warszawa 1977 [przyp. tłum.].

76 Powyższe terminy w sanskrycie. W palijskim brzmią one: sila, samadhi, pańńa [przyp. red.].

77 Zob. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu...*

78 Zob. Sangharakszita, *Aspects of Buddhist Morality*, [w:] *The Priceless Jewel*, Windhorse, Glasgow 1993.

79 Zob. Sangharakszita, *Wizja i transformacja*, rozdz. VIII. Tenże, *Human Enlightement*, Windhorse, Glasgow 1987, s. 36 i nast.

80 Mądrość jest ostatnią z sześciu doskonałości praktykowanych przez bodhisattwę; jest pierwszą z doskonałości w tym sensie, że pięć pozostałych jest prawdziwymi doskonałościami tylko dzięki rozwinięciu Doskonałej Mądrości, *pradźnia paramity* (dosłownie „mądrości, która wyszła poza [uwarunkowanie]"). Słowo pradźnia wywodzi się od sanskryckiego rdzenia, oznaczającego „wiedzieć". Pradźnia to wiedza *par excellence*, znajomość Rzeczywistości. Tutaj słowem określającym Rzeczywistość jest *śunjata.*

81 *Sahaśrarapadma*, lotos o tysiącu płatków, jest najwyższym z siedmiu ośrodków psychicznych i usytuowany jest nad czubkiem głowy. W odniesieniu do praktyki duchowej buddyzm zajmuje się głównie trzema wyższymi ośrodkami psychicznymi. Implikacja tutaj jest taka, że tysiąc-płatkowy lotos rozkwita tylko wówczas, gdy powstaje Wgląd. Więcej na temat ośrodków psychicznych i ich związku z praktyką, zob. Lama Anagarika Govinda, *The Foundations of Tibetan...*, s. 143 i nast.

82 Rodezja – dawna brytyjska nazwa obecnego Zimbabwe, kraju w południowej Afryce [przyp. tłum.].

83 Cytat z W. Blake'a [przyp. red.].

84 Pamiętając, że chodzi nie tylko o umysł w znaczeniu intelektu, lecz o całą psychikę – oprócz intelektu także uczucia i emocje, instynkty, wyobraźnię, intuicję etc. [przyp. red.].

85 Cytat z W. Blake'a [przyp. red.].

86 Jest to *Diamentowa sutra*, jeden z dwóch pierwszych tekstów, na które natknął się Sangharakshita i które przekonały go, że jest buddystą. Zob. Sangharakszita, *Tęczowa droga*, dostępne jako ebook na stronie www.buddyzm.info.pl. Komentarz Sangharakszity do tej sutry: *Wisdom Beyond Words*, Windhorse Publications, Birmingham 1993, s. 37-180 (Complete Works, t. 14).

87 Cytat z wiersza A. Pope'a pt. *An Essay on Criticism* z 1711 roku („For fools rush in where angels fear to tread") odnoszący się do nierozważnych ludzi podejmujących się czegoś, czego bardziej doświadczeni starali by się uniknąć [przyp. red.].

88 Budda mówił o tym w swych pierwszych naukach po osiągnięciu Oświecenia. Zob. *Winaja*, księga 4 (Mahawagga), rozdz. 1; lub *Nanamoli*, s. 42.

89 Ukute przez Sangharakszitę określenie *true individual* – patrz także rozdział 2.4.4. [przyp. red.].

90 W oryg. ang. *creativity, commitment and clarity.* Słowo *commitment* jest trudne do przetłumaczenia jednym polskim słowem, może oznaczać zaangażowanie, poświęcenie, zobowiązanie, oddanie (sprawie), decyzję (o zaangażowaniu) itp. [przyp. red.].

91 „Cromwell miał zadać cios całemu chrześcijaństwu; rodzina królewska byłaby zgubiona, jego zaś własna na wieki potężna, gdyby nie ziarenko piasku, które utknęło w jego moczowodzie. Sam Rzym miał zadrżeć przed nim; ale to ziarenko dostało się tam, on sam umarł, rodzina jego runęła, nastał pokój, król wrócił, na tron". Blaise Pascal, *Myśli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.

92 Rabindranath Tagore, *Gitanjali (Song Offerings)*, nr 95.

93 Tzn. współzależnego powstawania lub uwarunkowania [przyp. red.].

94 Buddę powszechnie określa się tym tytułem, który w dosłownym tłumaczeniu znaczy: „Ten, który tak przyszedł" lub „Ten, który tak odszedł". A więc, oznacza kogoś, kto „wyszedł poza" uwarunkowaną egzystencję – kto nie pozostawia śladu.

95 Śramana to ktoś, kto prowadzi bezdomne religijne życie. Dosłownie śramana znaczy: „ktoś, kto jest umyty, oczyszczony". Takie same jest dosłowne znaczenie słów „sufi" i „katar". Ten cytat pochodzi z Winaja Mahawagga i.23.

96 Thomas Gray, *Elegy in a Country Churchyard*, 1750.

97 Zgodnie z tradycją buddyjską kalpa to czas, w jakim dokonuje się ewolucja i inwolucja systemu świata; kalpa dzieli się na cztery asamkhejja-kalpy (pali: asankhejja-kappy).

98 Zob. poprzedni rozdział.

99 Zob. na przykład, *Samjutta Nikaja*, iv. 229.

100 *Dhammapada*, wersy 1-2.

101 Czyt. *dżiriki* [przyp. red.].

102 *Anguttara Nikaja*, i.188.

103 Buddyzm uważa Buddę (i sam Budda uważał siebie) nie za wszechwiedzącego w sensie, że dosłownie wiedział wszystko, lecz że znał Nirwanę i ścieżkę prowadzącą do Nirwany oraz wiedział, co pomaga, a co przeszkadza tym, którzy podążają tą ścieżką. Innymi słowy, wiedza Buddy była wszechwiedzą duchową. Wyjaśnienie zaczerpnięte z: *Żyć mądrze*, Sangharakszita [przyp. red.].

104 W książce pt. *Niepojęte Oświecenie*, z której zaczerpnięty jest poniższy rozdział, Sangharakszita zwraca uwagę, że taka właśnie krytyka znajduje się w 3. i 4. rozdziale omawianej przez niego sutry Wimalakirti-nirdeśa [przyp. red.].

105 W tym rozdziale, jak i ogólnie w swoich książkach i wykładach, Sangharakszita używa słowa *individual* (tutaj przetłumaczone jako jednostka; czasem *true individual* = prawdziwa jednostka) na opisanie człowieka dążącego do indywidualnego rozwoju, nie będącego jedynie członkiem grupy itd. [przyp. red.].

106 Ang. określenie *corporate state* oznacza kraje, w których znaczna część gospodarki jest pod kontrolą państwa. Warto zaznaczyć, że wykład, z którego pochodzi powyższy tekst, został wygłoszony w 1979 roku, a od tego czasu sytuacja bardzo się zmieniła. Obecnie Sangharakszita zwróciłby być może uwagę na władzę korporacji zamiast państw korporacyjnych [przyp. red.].

107 *Digha Nikaja*, ii. 81.

108 Ang. *The Path of Purification* [przyp. red.].

109 W języku polskim ukazał się wybór z tej powieści: *Wu Cz'eng-en, Małpi bunt*, przekład z języka chińskiego i wstęp T. Żbikowski, Czytelnik, Warszawa 1976 [przyp. tłum.].

SZTUKA, PIĘKNO I MIT W TRADYCJI BUDDYJSKIEJ

3.1. Miejsce piękna w życiu duchowym

3.1.1. Sangharakszita I i Sangharakszita II

‘Sangharakszita I’ chciał cieszyć się pięknem przyrody, czytać i pisać poezje, słuchać muzyki, oglądać obrazy i rzeźby, doświadczać emocji, leżeć w łóżku i marzyć, zwiedzać miejsca i poznawać ludzi. ‘Sangharakszita II’ chciał urzeczywistnić prawdę, czytać i pisać teksty filozoficzne, przestrzegać wskazań etycznych, wstawać wcześnie i medytować, umartwiać ciało, pościć i modlić się. Czasami zwyciężał Sangharakszita I, czasami Sangharakszita II, a z rzadka rządził niełatwy duumwirat. Oczywiście to, co obaj powinni byli zrobić, to wspólnie zrodzić Sangharakszitę III, który połączył by w sobie piękno i prawdę, poezję i filozofię, spontaniczność i dyscyplinę, ale to wydawało się marzeniem ściętej głowy. Przez ostatnie dwa i pół roku praktycznie niepodzielnie rządził Sangharakszita II, który wspomagany i podżegany przez bardzo potępiającego poezję Buddharakszitę naprawdę chciał całkowicie zniszczyć Sangharakszitę I, i gdyby nie interwencja Swami Ramdasa, który w samą porę stanowczo oświadczył, że pisanie poezji **nie jest niezgodne** z życiem duchowym, to pewnie Sangharakszita I zmarłby przedwczesną śmiercią w Muwattupuzha.

A jednak, mimo ciosów, jakie na niego spadły, nie zmarł i po okresie ukradkowej egzystencji w Nepalu, teraz odżywał i przychodził do siebie w Buddha Kuti. Kaszjap-dżi oczywiście miał do czynienia głównie z Sangharakszitą II, ale nie sprzeciwiał się obecności Sangharakszity I i nawet czasami z nim rozmawiał. Wkrótce Sangharakszita I poczuł się na tyle silny, że zażądał równouprawnienia. Jeśli Sangharakszita II poświęcał popołudnie na *Ścieżkę do oczyszczenia*[110], to Sangharakszita I spędzał wieczór zatopiony w poezji Matthew Arnolda, który z jakiegoś nieokreślonego

powodu wywierał na niego w tym okresie potężny wpływ. Kiedy jeden pisał artykuł o buddyjskiej filozofii lub redagował drugie wydanie *Buddyzmu dla każdego* Kaszjapa-dżi, to drugi komponował wiersze. Czasami kiedy jeden zajmował się przepisywaniem wycinków z książek, które właśnie czytał, drugi bezczynnie spoglądał przez okno i obserwował padający deszcz. Któregoś dnia doszło między nimi do gwałtownego starcia. Rozgniewany ingerencjami Sangharakszity I, który czytał więcej poezji niż kiedykolwiek i napisał bardzo długi wiersz (co prawda o buddyjskiej tematyce, ale jednak wiersz), Sangharakszita II nagle spalił dwa notesy, w których jego rywal zapisał wszystkie wiersze skomponowane od wyjazdu z Anglii aż do połowy pobytu w Singapurze. Po tej katastrofie, szokującej dla obu, nauczyli się wzajemnie szanować swoje sfery wpływów. Bywało nawet że współpracowali, jak np. przy ukończeniu napisanej białym wierszem interpretacji pięciu sutr *paritrany*, które zaczęli w Nepalu. Zdarzały się też rzadkie chwile, kiedy wydawało się, że mimo kłótni narodziny Sangharakszity III nie są wykluczone.

3.1.2. Piękno jako cecha życia

Tak, życie jest ulotne, życie jest przemijające, ale jest również piękne.

Jak gwiazdy, przywidzenie, jak płonącą świecę,
Sztuczkę kuglarza, krople rosy, jak na wodzie bańki.
Jak sen, na niebie błysk lub obłok.
Tak postrzegaj wszystko uwarunkowane.

Te porównania zaczerpnięte ze słynnej *Sutry Diamentowej*, mają za zadanie zilustrować nietrwałość wszystkiego, co uwarunkowane. Błysk na niebie nie trwa długo, rosa nie trwa długo, obłok szybko przepływa, sen pojawia się i znika. Wszystkie te rzeczy są ulotne i nietrwałe. Takie właśnie jest życie.

Ale w tych porównaniach znajdziemy jeszcze coś innego: wszystkie one są piękne. Może i są ilustracją nietrwałości, ale ilustrują również piękno otaczającego świata. Obłok jest piękny, gdy przepływa po niebie. Rosa jest piękna, gdy mieni się w porannym słońcu. Błyskawica jest piękna w swej krótkotrwałej, lecz budzącej grozę mocy. Bańki

powietrza tworzące się na strumieniu i odbijające w sobie jak tęcza niezliczone barwy, również są piękne. Według mnie wiersz ten zawiera podwójne przesłanie: tak, życie jest ulotne, życie jest przemijające, ale jest również piękne.

We wczesnych pismach buddyjskich – to znaczy, tych, o których wiemy, że ukazują historyczne okoliczności, w jakich Budda nauczał – widoczna jest wielka wrażliwość na świat przyrody. Budda, podobnie jak uczniowie z jego otoczenia, żył blisko natury. Urodził się w owocowym sadzie, a jego matka podczas porodu [na stojąco] trzymała się gałęzi drzewa. Oświecenie osiągnął w Bodh Gai, siedząc pod drzewem. Umarł w gaju drzew *sala*, wyciągnięty na ziemi pomiędzy dwoma drzewami. I oczywiście wiele czasu spędził, wędrując z miejsca na miejsce, z wioski do wioski, cały czas pod gołym niebem.

Buddyzm ma więc swój początek pod gołym niebem i to tło dla nauk zawartych w pismach nieuchronnie wpłynęło na sposób, w jaki Budda uczył Dharmy i w jaki uczniowie jej doświadczali. Na przykład, w *Theragatcie*[111] znajdują się wersy przypisywane jednemu z najstarszych stażem uczniów Buddy. Opisuje w nich ciężką, czarną czy granatową chmurę i białego ptaka, przelatującego na jej tle. Odnosi się wrażenie, że piękno tego widoku wprowadziło go w ekstazę.

Uczeni dążący do przedstawienia buddyzmu jako **nauki**, czasem nawet jako suchej, metodycznej i analitycznej nauki, na ogół nie dostrzegają tego aspektu buddyzmu. Ale wystarczy przyjrzeć się życiu Buddy i jego bliskich uczniów, by zobaczyć, jak silnie obecna przyroda była w ich życiu i praktyce Dharmy. Zatem powiedziałbym, że między wczesnym buddyzmem i środowiskiem naturalnym istnieje ścisły związek.

Najczęściej spotykanym symbolem buddyzmu jest kwiat lotosu. Jego początki sięgają okresu tuż po Oświeceniu Buddy, kiedy zastanawiał się on, czy kiedykolwiek uda mu się przekazać swoje doświadczenie innym. Rozejrzał się po świecie i ujrzał ludzi jako rosnące w stawie kwiaty lotosu. Jedne tkwiły jeszcze głęboko w błocie, inne ledwo wzniosły swe płatki ponad wodę, a niektóre stały już całkowicie wynurzone z wody, otwierając swe płatki na światło słońca. Taką wizję ludzkości ujrzał Budda. I zrozumiał dzięki niej, iż ludzie

mogą wzrastać, rozwijać się i otwierać w świetle słońca Dharmy. Zobaczył również, że podobnie jak kwiaty, jedni ludzie dojrzali i rozwinęli się bardziej (stając się tym samym bardziej otwarci na Dharmę), inni zaś mniej.

Wynikałoby więc z tego, że Budda nie tylko był świadomy środowiska naturalnego, ale żył z nim w pełnej harmonii. W pismach buddyjskich pełno jest odniesień do duchów przyrody, pojawiają się w nich duchy drzew, stawów, strumieni, a nawet duchy kwiatów. W jednym z pism jest mowa o mnichu, chcącym powąchać kwiat lotosu. Z kwiatu wychodzi jednak jego duch i pyta: „Dlaczego kradniesz mi mój zapach?" – co oczywiście daje mnichowi do myślenia. Już nigdy więcej nie weźmie bezmyślnie niczego z natury, zanim nie spyta o pozwolenie. Nie przyjdzie mu nawet do głowy, powąchać kwiat lotosu bez jego zgody. W końcu, to nie jest **jego** zapach – to zapach kwiatu.

Ta historia może nam przypominać przesłanie obrońców środowiska odnośnie tego, jak eksploatujemy naturę. Na pozór sentymentalna – idea, że nie należy nawet wąchać kwiatu bez jego pozwolenia, skrywa w sobie mającą dla nas obecnie dalekosiężne implikacje filozoficzne. Pokazuje nam mianowicie, że człowiek może się w wyobraźni identyfikować z przyrodą.

3.1.3. Nauczyć się widzieć

Powinniśmy nauczyć się patrzeć na rzeczy same w sobie, dla nich samych, nieskażeni nawet najmniejszym śladem subiektywności, osobistych preferencji lub pragnień.

Przez większość czasu jesteśmy tylko mgliście i w minimalnym stopniu świadomi rzeczy wokół nas. Nie jesteśmy naprawdę świadomi swojego środowiska, natury, kosmosu, a to dlatego że rzadko albo nigdy nie zatrzymujemy się, żeby na nie popatrzeć. Jak wiele minut w ciągu dnia, nie wspominając o godzinach, spędzamy po prostu patrząc na coś? Prawdopodobnie ani sekundy, zwykle tłumacząc się brakiem czasu. To chyba jedno z najcięższych oskarżeń, jakie można postawić współczesnej cywilizacji – nie mamy czasu, żeby się zatrzymać i sobie na coś popatrzeć. Może w drodze do pracy mijamy drzewo, ale nie

mamy czasu, żeby mu się przyjrzeć, nie mówiąc już o mniej romantycznych rzeczach, jak mury, domy i ogrodzenia. Zastanówmy się więc, co życie i nasza współczesna cywilizacja są warte, jeśli nie mamy czasu, żeby popatrzeć na świat. By zacytować wyjątek z wiersza angielskiego poety W.H. Davies'a pt. *Wolny czas*:

> *Czym jest nasze życie, jeśli tak nas trapi,*
> *Że czasu brak nam, by stanąć i się zagapić.*

Oczywiście poeta użył zwrotu 'zagapić się' dla rymu[112], ale naprawdę nie chodzi mu o to, żeby dosłowne się gapić, lecz po prostu patrzeć i widzieć. Powinniśmy zatem zdać sobie sprawę z faktu, że nie mamy czasu popatrzeć. Jednak nawet jeśli mamy czas i się zatrzymamy, popatrzymy i postaramy się być świadomi, to rzadko kiedy widzimy rzeczy same w sobie. Zwykle widzimy tylko projekcję swojej subiektywności. Patrząc na coś, widzimy to przez kotarę (albo zasłonę, parę, mgłę) uwarunkowań własnego umysłu.

Lata temu w Kalimpongu w Indiach wybrałem się na spacer z przyjacielem z Nepalu i tak się zdarzyło, że zatrzymaliśmy się pod wspaniałą sosną. Kiedy spojrzałem w górę na jej gładki pień i masę ciemnozielonych igieł, z piersi wyrwał mi się okrzyk: „Jakież to piękne drzewo!". Stojący obok mnie nepalski przyjaciel powiedział: „Rzeczywiście, piękne drzewo. Byłoby z niego drewna na opał na całą zimę". W ogóle nie widział tego drzewa. Dla niego było tylko pewną ilością drewna opałowego. Większość z nas właśnie w taki sposób patrzy na świat materialnych rzeczy. Powinniśmy uwolnić się od takiej postawy; nauczyć się patrzeć na rzeczy same w sobie, dla nich samych, nieskażeni nawet najmniejszym śladem subiektywności, osobistych preferencji lub pragnień.

Takie podejście mocno podkreśla się w buddyjskiej sztuce Dalekiego Wschodu, to znaczy w sztuce Chin i Japonii. Przypomina mi się w związku z tym opowieść o uczniu malarza, który pewnego razu zapytał swego mistrza, sławnego artystę, jak malować bambusy. Mistrz nie powiedział, że trzeba wziąć pędzel i robić pociągnięcia na jedwabiu lub papierze. Nie wspomniał nic o pędzlach, pigmentach, ani nawet o malowaniu. Powiedział tylko: „Jeśli chcesz nauczyć się

malować bambusy, najpierw musisz **nauczyć się widzieć** bambusy”. To otrzeźwiająca myśl, że ktoś mógłby zabrać się za malowanie czegoś, nawet na to nie spojrzawszy, ale właśnie tak postępuje wielu artystów, a przynajmniej artystów amatorów. A więc uczeń, jak mówi ta opowieść, po prostu stał i patrzył. Chodził i przyglądał się bambusom. Patrzył na ich łodygi i patrzył na liście. Patrzył na nie we mgle, w deszczu, i przy świetle księżyca. Patrzył na nie wiosną, jesienią i zimą. Patrzył na wielkie bambusy i na małe bambusy. Patrzył na nie, kiedy były zielone i kiedy były żółte, kiedy były świeże i sprężyste, i kiedy wyschły i spróchniały. Przez dobrych kilka lat nie robił nic innego, tylko patrzył na bambusy. Stał się autentycznie świadomy bambusów. Naprawdę je teraz widział. A widząc je, będąc ich świadomym, stał się jednym z bambusami. Jego życie stopiło się z życiem bambusów. Życie bambusów stopiło się z jego życiem. Dopiero wtedy chwycił za pędzel. I bądźcie pewni, że malował prawdziwe bambusy! Można by wręcz powiedzieć, że to bambus malował bambusy.

Według buddyzmu, a przynajmniej według dalekowschodniego buddyzmu tradycji Chin i Japonii, przede wszystkim zaś tradycji chan [czyt. *czan*] i zen, taką postawę powinniśmy przyjmować wobec wszystkich rzeczy materialnych, a także wobec przyrody i kosmosu – nie tylko bambusów, ale także wobec słońca, księżyca, gwiazd i ziemi, wobec drzew, kwiatów i ludzi. Powinniśmy uczyć się patrzeć, uczyć się widzieć, uczyć się bycia świadomymi, i mieć oczy i serca szeroko otwarte. Dzięki takiej otwartości staniemy się jednością ze wszystkimi rzeczami i naturą, lub przynajmniej będziemy z nimi połączeni. Z tej jedności, z tego zrozumienia powinowactwa i głębokiej wspólnoty, jeśli mamy temperament artystyczny, będziemy tworzyć, naprawdę tworzyć.

3.1.4. Bambusy

Spośród wszystkiego, co rozgałęzione,
Przez wzgląd na piękno wybieram bambusy –
Zwłaszcza ich smukłość i kolor żółtawy.
W wietrzny dzień migocą kępki ich liści
I słychać gałęzi kołysanych stukot.

A gdy śnieg pada ze zmarzłego nieba,
Pokrywając wszystko wielkimi płatkami,
Ciężkie gałęzie bez dźwięku się chylą,
Dotykając ziemi czubkami swych liści
Tak, że zdać się mogą kryształowym drzewym,
Skrzącym srebrem pędów, pączków diamentami.
Wnet giętkie konary, dotąd tak cierpliwe,
Prostują się, zrzucając brzemię śnieżynek,
I na wszystkie strony białym pudrem sypiąc.
Teraz wolne znów na wietrze tańczą bambusy,
A kępki ich liści niczym gwiazdy migocą.
Więc – ze wszystkiego, co rozgałęzione –
Przez wzgląd na piękno wybieram bambusy,
Które mi pokazały, lepiej niźli książki,
Jak się ugiąć przed życiem, by z życiem zwyciężyć.

3.1.5. Większa mandala świadomości estetycznej

Zazwyczaj traktujemy 'estetyczny zachwyt' jako nieco odrębny aspekt życia, oddzielony od znacznie większej jego części, która jest użyteczna i 'praktyczna'. Ale tak naprawdę powinno być odwrotnie.

Oświecenie Buddy nie było wiedzą zimną i obojętną. Jego widzenie świata było pełne ciepła i uczucia. Co więcej, postrzegał wszystko jako czyste, *subha*, a to słowo oznacza zarówno czyste, jak i piękne. Budda we wszystkim widział czyste piękno, ponieważ na wszystko patrzył ze współczuciem – podobnie dzieje się w odwrotnym przypadku: jeśli kogoś nienawidzicie, wydaje wam się brzydki. Kiedy przepełnieni mettą postrzegacie rzeczywistość jako piękną, w naturalny sposób doświadczacie radości i zachwytu. A z tej radości i zachwytu wypływa spontaniczność, wolność, twórczość i energia. Ten przepływ od metty do radości, do wolności i energii jest nieustannym doświadczeniem bodhisattwy. Dlatego mądrość bodhisattwy w swym najpełniejszym wymiarze obejmuje również mettę. W pewnym sensie moglibyśmy nawet powiedzieć, że metta jest pradżnią.

Jeśli przyjrzymy się innemu słowu – *widja* – stosowanemu do opisu doświadczeń bodhisattwy, możemy rozwiać jeszcze jedno wrażenie,

jakie odnosimy, powierzchownie czytając *Pradżniaparamitę* (dzieła *Doskonałości Mądrości*), a mianowicie że bodhisattwa jest jakimś gloryfikowanym myślicielem, który zawsze dzieli włos na czworo. Słowo widja – przeciwieństwo do *awidja*, czyli 'ignorancja' – jest zwykle tłumaczone jako 'wiedza'. Jednak Guenther tłumaczy je jako 'estetyczny zachwyt' (tak jak *pradżnię*, tylko bez elementu analizy), co jest znacznie bliższe jego prawdziwemu znaczeniu. Widja jest rodzajem delektowania się rzeczywistością, harmonią ze światem. Jej przeciwieństwo, awidja, sugeruje poczucie wyobcowania i konfliktu – z pewnością nie brak 'wiedzy' w zwykłym znaczeniu tego słowa.

Kiedy mówimy, że ktoś coś 'wie' o jakiejś rzeczy, sugerujemy utylitarny charakter tej wiedzy. Wiemy, do czego dana rzecz się nadaje, co możemy z nią zrobić. Jeśli patrzymy na jakąś rzecz z punktu widzenia jej użyteczności, nasz stosunek do niej wypływa z potrzeby, która staje się pragnieniem, a ono z kolei zmienia się w pożądanie tego przedmiotu, ponieważ wierzymy, że zaspokoi on nasze pragnienie. Postrzegamy wtedy drzewo jako rzecz, która zaspokoi nasze potrzeby, a nie jako coś, co istnieje samo dla siebie, niezależnie. Jeśli jednak nie ma w nas żadnych niespełnionych pragnień, wtedy nie ma podziału na podmiot i przedmiot. Jest to stan bodhisattwy – pozbawiony pragnienia, aby używać przedmiotów do konkretnych celów. Jedyne, co wtedy pozostaje, to estetyczny zachwyt. Jeśli jesteś bodhisattwą, cieszysz się światem w podobny sposób jak dziełem sztuki lub artystycznym występem – z tą różnicą, że nie czujesz podziału między sobą i tym czymś 'na zewnątrz'. Normalnie – choć w kinie trochę mniej – osoby na widowni zachowują poczucie, że są czymś oddzielnym od doświadczanego przez siebie obiektu estetycznego, a więc w tym stopniu pozostają wobec niego wyobcowani. Ale doświadczanie świata przez bodhisattwę jest bardziej jak:

> *Muzyka słyszana tak głęboko,*
> *że jej nie słyszysz w ogóle,*
> *ty jesteś muzyką,*
> *póki ona trwa.*[113]

I jak kobieta na widowni, która zapomina, że to ‘tylko’ sztuka, i krzyczy do Otella, że Desdemona jest niewinna.

Jednakże ‘cel’ bodhisattwy, jeśli w ogóle można tak powiedzieć, absolutnie nie jest pasywny. Przypomina trochę aktywność artysty. Z tą różnicą, że powiedzmy malarz rzadko może po prostu cieszyć się tym światem, nie wpadając przy tym w myślenie, jak go namalować. Bodhisattwa tworzy coś innego. Bodhisattwa, zupełnie bezcelowo, ‘przemeblowuje’ cały wszechświat i zamienia go w gigantyczną mandalę.

Co to znaczy? Zacznijmy od tego, czym jest mandala. Odsuwając na bok opisy bardziej konwencjonalne, skupmy się na krótkiej definicji tybetańskiego nauczyciela Rongzompy Chokyi Zangpo – „Stworzyć mandalę to znaczy wziąć dowolny, znaczący aspekt rzeczywistości i otoczyć go pięknem”. Dlaczego wybieracie ten konkretny aspekt rzeczywistości, a nie inny, jest kwestią duchowego powinowactwa, a nie atrakcyjności jako formy pożądania. Będzie to ten aspekt rzeczywistości, który tak bardzo cenicie i rozumiecie, że pragniecie otoczyć go harmonijną kompozycją pięknych obrazów. Powiedzmy, że weźmiecie konkretną figurkę Buddy – według was wyjątkowo piękną, wysublimowaną lub cenną – która symbolizuje aspekt rzeczywistości, na którym chcecie się skupić, i otaczacie ją na przykład innymi figurkami Buddy ustawionymi zgodnie z kierunkami świata. Pomiędzy nimi umieścicie cztery żywioły i wykorzystacie wszelkie inne naturalne przedmioty jako materiały do wypełnienia przestrzeni, aby stworzyć harmonijną i piękną konfigurację.

Bodhisattwa kreuje mandalę, reagując na świat w sposób estetyczny i pełen zachwytu, a nie utylitarny. Żeby żyć, musicie oczywiście zaangażować się w szereg czynności o charakterze praktycznym – musicie myśleć o różnych rzeczach i rozumieć, jak działa świat – ale jeśli jesteście bodhisattwami, to wszystko odbywa się w obrębie generalnego kontekstu estetycznego zachwytu. Zazwyczaj traktujemy ‘estetyczny zachwyt’ jako nieco odrębny aspekt życia, oddzielony od znacznie większej jego części, która jest użyteczna i ‘praktyczna’. Ale tak naprawdę powinno być odwrotnie. Nasz ogólny stosunek, nasza ogólna reakcja na życie powinna być czysto estetyczna. Nie powinniśmy zastanawiać się nad tym, jak

wykorzystać konkretne rzeczy, powinniśmy się nimi po prostu cieszyć, zachwycać i lubić je. Nie musimy też uważać naszej mandali zachwytu estetycznego za coś w rodzaju tybetańskiej *thangki*, tkwiącej w kącie wielkiego prawdziwego świata, którym są ważne i pożyteczne sprawy. Zamiast tego możemy myśleć o sobie, że żyjemy **wewnątrz** 'większej mandali' zachwytu estetycznego, w której tylko maleńki jej kącik jest zajęty przez wszystkie nasze praktyczne i przyziemne sprawy oraz zaspokajanie wszystkich naszych (nie-neurotycznych) potrzeb i pragnień. Prawdziwe wartości mają naturę estetyczną, a nie użytkową.

Istnieje historyjka o taoistycznym mędrcu, który siedział nad rzeką z wędką. Jakiś przechodzący obok człowiek zapytał go, jak udaje mu się pogodzić łowienie ryb z byciem taoistycznym mędrcem. Odpowiedział – „Nie martw się, nie używam haczyka". Po prostu lubił łowić ryby, ale nie czuł potrzeby złapania jakiejkolwiek ryby. Tak naprawdę nie mamy nic specjalnego do zrobienia, czyż nie tak? Większość czasu moglibyśmy sobie siedzieć i cieszyć się, że istnieje wszechświat. To jest nasze główne zajęcie. To jest nasza prawdziwa praca – nie pracować. Musimy rzecz jasna zdobyć pożywienie, nosić ubrania, mieć dach nad głową, kupić ubezpieczenie zdrowotne, parę książek, jakiś rodzaj transportu… ale resztę czasu i energii spokojnie poświęćmy na kontemplację wszechświata, po prostu ciesząc się tym wszystkim. W każdym razie, tak żyje bodhisattwa.

Nie mówię tu o jakimś ideale próżniactwa, marzycielstwa i zaabsorbowania sobą. Bodhisattwa pracuje najwięcej z nas wszystkich, nieustannie reagując na obiektywne potrzeby danej sytuacji, ale jednocześnie on lub ona funkcjonuje w obrębie większej mandali estetycznego zachwytu. Nie jest nawet tak, że sfera, w której działa bodhisattwa, jest sferą 'działalności praktycznej' istniejącej oddzielnie, poza większą mandalą. Bodhisattwowie nie wycofują się z mandali estetycznego zachwytu, kiedy wykonują jakieś czynności praktyczne. Większa mandala penetruje tę ograniczoną sferę, aby czynności praktyczne były ekspresją wartości większej mandali w konkretnym kontekście i na rzecz konkretnych osób.

3.1.6. Nauczyć się zatrzymywać

Powinniśmy posłuchać napomnienia Buddy – w tym przypadku głosu naszego wrodzonego stanu Buddy – i po prostu spróbować się 'zatrzymać' na wszystkich poziomach naszego istnienia, zarówno fizycznie, jak i psychicznie.

Jaki jest wpływ zwiększenia prędkości, z jaką potrafimy obecnie podróżować, a właściwie całego tempa naszego życia, na stan naszej świadomości? Ponieważ prędkość fizyczna i poczucie czasu są ze sobą ściśle związane, im szybciej możemy coś zrobić, tym mniej czasu na to mamy – tak nam się wydaje. I odwrotnie, im mniej czasu mamy na zrobienie czegoś, tym szybciej pragniemy to zrobić, niezależnie czy chodzi o podróżowanie, czy o cokolwiek innego. W tym błędnym kole krąży szybko rosnąca część ludzkości. W doświadczaniu czasu wydaje się działać zasada analogiczna do prawa zmniejszającego się zysku w ekonomii, zgodnie z którym im większą ilością urządzeń pozwalających oszczędzić czas dysponujemy, tym bardziej nam go brakuje. W takich warunkach, działania podejmowane przez ludzi cechuje coraz bardziej gorączkowy pośpiech, ostatecznie doprowadzający ich do fizycznego wyczerpania, napięcia nerwowego i załamania psychicznego.

Bandyta Angulimala, który z wyciągniętym mieczem ścigał Buddę idącego ścieżką w dżungli, znalazł się w podobnym położeniu. Jak szybko by nie biegł, nie był w stanie dogonić Oświeconego, choć ten poruszał się powoli i z godnością. W końcu wyczerpany z wysiłku i przerażony niewytłumaczalnym zjawiskiem, krzyknął do Mistrza, żeby się zatrzymał. W odpowiedzi usłyszał: „Ja już się zatrzymałem (tzn. osiągnąłem Nirwanę); to ty biegniesz (tzn. biegniesz w koło w samsarze, pchany siłą nieświadomych pragnień)".

Z im większą desperacją staramy się dogonić przyszłość, tym bardziej wymyka się ona z rąk. Jak Angulimala, powinniśmy posłuchać napomnienia Buddy – w tym przypadku głosu naszego wrodzonego stanu Buddy – i po prostu spróbować się 'zatrzymać' na wszystkich poziomach naszego istnienia, zarówno fizycznie, jak i psychicznie. Początkowo możemy to zrobić jedynie poprzez uświadomienie sobie, że biegniemy. Zwiększająca się świadomość tempa, trwania oraz trzech czasów pozwoli nam w końcu zrozumieć, że przeszłość i przyszłość to

jedynie koncepcje. Razem z tym zrozumieniem nastąpi wyciszenie, uspokojenie i ustanie wszystkich emocji, pragnień i lęków, zmartwień i żali, które opierają się na tych koncepcjach. W prawdziwym duchowym sensie zaczynamy żyć w teraźniejszości, a żyjąc w teraźniejszości, pozbywając się obsesji związanej z upływem czasu, stwierdzamy, że mamy pod dostatkiem czasu na zrobienie wszystkiego. Osiągnąwszy taki stan, będziemy potrafili wsiąść do Boeinga 747, jeśli okoliczności tego będą wymagały, lub nawet spędzić weekend na Księżycu, z tym samym niewzruszonym spokojem, z tą samą wolnością od wszelkiego poczucia pośpiechu, z jaką spacerujemy pod wieczór w niezmąconej niczym ciszy swojego ogrodu, wśród zapachu kwiatów.

3.1.7. Pauzy i puste przestrzenie

Miał rację ów chiński mędrzec który stwierdził, że tylko dzięki pustej przestrzeni koło może się obracać, a z domów można korzystać.

Kiedy kompozytora Mozarta zapytano o najważniejszy element w jego muzyce, nie powiedział nic o melodii, harmonii, kontrapunkcie czy choćby orkiestracji – odpowiedział po prostu: „Pauzy."

To, co odnosi się do muzyki Mozarta, dotyczy też dzieł dalekowschodnich (chińskich i japońskich) mistrzów pejzażu. Najważniejsze partie ich obrazów stanowią puste przestrzenie. Rozległe przestrzenie nieba, śniegu lub wody nie tylko same zawierają ładunek tajemniczych znaczeń, na podobieństwo chmury z widoczną na jej tle błyskawicą, ale dodatkowo udaje im się jeszcze przelać coś z tego znaczeniowego ładunku na pojedynczą nagą gałąź, przepływającą łódeczkę czy samotną, niemal zagubioną, ludzką postać, stojącą na krawędzi lub w centrum pustej połaci papieru albo lekko barwionego jedwabiu.

Tak jak pauzy stanowią najważniejszą część muzyki, a puste przestrzenie najważniejszą część obrazu, tak cisza i pustka stanowią najważniejszą część życia. Życie, które składa się z gorączkowego strumienia zewnętrznych aktywności, bez chwili wewnętrznej kontemplacji, przypomina muzykę pełną nieustannych następstw

dźwięków albo obraz całkowicie wypełniony figurami: wszystkie trzy nie tylko uderzają bezsensownością, ale wręcz sprawiają ból.

Muzyka rodzi się z ciszy i z niej czerpie swe znaczenie; obraz rodzi się z pustej przestrzeni i z niej czerpie swe znaczenie; podobnie nasze życie rodzi się z ciszy, bezruchu, spokoju ducha i z nich czerpie swe znaczenie, nadają mu one charakterystyczny smak i indywidualną jakość. Im głębsze i częstsze mamy te chwile wewnętrznej ciszy i bezruchu w których wychodząc poza widoki, dźwięki, smaki i odczucia, doświadczamy Rzeczywistości takiej, jaka ona jest, tym donioślejsze, tym bardziej prawdziwie znaczące będzie nasze życie.

Ktoś powiedział, że istnieje cisza słów, cisza pragnień i cisza myśli. Dopiero wówczas, gdy egoistyczna wola 'ucichnie', to znaczy przestanie działać, dotrze do nas Prawdziwy Dźwięk. Dopiero wówczas, gdy nasze serca całkowicie uwolnią się od indywidualnej woli, ujrzymy Prawdziwą Formę. A ponieważ ta cisza i pustka nie są stanami zwykłej negacji, ale mają w sobie dynamiczność i pełnię życia, nasze myśli, słowa i czyny, nawet te najbardziej nieistotne, będą nasycone tajemną mocą, jak pojedyncze dźwięki fletu rozbrzmiewające podczas wielkiej pauzy w symfonii albo kilka gałązek lekko naszkicowanych w rogu pustego zwoju.

Miał rację ów chiński mędrzec który stwierdził, że tylko dzięki pustej przestrzeni koło może się obracać, a z domów można korzystać.

To dzięki pauzom muzyka naszego życia staje się piękna. Dzięki pustym przestrzeniom życie staje się bogate i znaczące. A dzięki bezruchowi staje się naprawdę użyteczne.

3.1.8. Proste życie

Prawdziwie proste życie jaśnieje znaczeniem, ponieważ jego prostota nie jest martwa jak szkielet, lecz żywa jak kwiat lub wielkie dzieło sztuki.

Mężczyźni oraz kobiety oszołomieni stale rosnącą złożonością współczesnej cywilizacji łakną prostego życia, jak tonący powietrza. Przed oczami na wpół oślepłymi od blasku neonowych świateł, rodzą się wizje domków położonych gdzieś na odludziu, w cieniu drzew; uszom, dawno ogłuchłym od huku ulicznego ruchu i szczęku maszyn,

w tych niewielu danych im momentach ciszy, wydaje się, że wyłapują skądś szum spienionej morskiej fali i jej syk, gdy rozlewa się ona po plaży, lub że wyraźnie dolatuje do nich z ledwo widocznych w księżycowej poświacie drzew uroczy ptasi trel.

Ale proste życie absolutnie nie jest tak beztroskie i bezczynne, jak skłonny byłby przypuszczać sentymentalnie idealizujący życie na wsi mieszczuch. Niekoniecznie też oznacza ono życie w spowitych górską mgłą pustelniach lub na koralowych plażach z rzędami szumiących palm, chociaż takie miejsca, stosunkowo wolne od zewnętrznych zakłóceń i utrapień, mogą sprawiać wrażenia bycia bardziej pomocnymi w prowadzeniu prostego życia niż inne. Proste życie jest również życiem pracowitym, jako że stanowi rezultat uproszczenia, redukcji życia do tego, co najbardziej niezbędne. Pośród monstrualnych zawiłości współczesnego życia uwieńczenie tego procesu uproszczenia sukcesem, jest zadaniem wymagającym od nas nieustannych starań i nieugiętej determinacji. Wiąże się nie tylko z uproszczeniem zewnętrznego sposobu życia, ale z czymś znacznie bardziej fundamentalnym, od czego zależy nie tylko ten, ale również każdy inny tryb życia.

Jednak zanim uda nam się zredukować życie do rzeczy najbardziej niezbędnych, musimy określić, czym one są, inaczej bowiem pozostaje wrażenie kwiecistej retoryki pozbawionej owoców doświadczenia. Z kolei zanim określimy, czym są owe najbardziej niezbędne rzeczy w życiu i odróżnimy je od ubocznych, powinniśmy postawić sobie pytanie: niezbędne do czego? Ponieważ życie, jakie zwykle prowadzimy, nie jest celem samym w sobie, ale tylko środkiem do celu, i dopóki nie dowiemy się, co jest celem, nie będziemy w stanie ustalić, co w naszym życiu jest istotne, a co nieistotne, dla osiągnięcia tego celu.

Buddyzm przyjmuje *bodhi*, czyli urzeczywistnienie transcendentalnej mądrości, jako ostateczny cel nie tylko każdego człowieka, ale również każdej innej formy czującego istnienia. Życie służy Oświeceniu. Zatem niezbędne w życiu są te rzeczy, które pomagają osiągnąć Oświecenie i to właśnie do tych nagich konarów należy bezlitośnie ogołocić i oczyścić bujne listowie i niezliczone pączki naszego drzewa życia, jeśli kiedyś ma ono zrodzić

najpiękniejsze kwiaty i najwyborniejsze owoce. Prawdziwie prostym życiem jest życie poświęcone wyłącznie osiągnięciu Najwyższej Mądrości, w którym każda myśl, słowo i czyn służą realizacji tego celu. Porzucamy zabijanie, kradzież, niewłaściwe sposoby zarobkowania i wszystkie inne formy niezręcznego cielesnego działania, aż pozostaną tylko te działania, które pełne są duchowego znaczenia. Tym samym, cielesne działanie upraszcza się do **Mudry**. Czynimy także coraz mniejszy użytek z nieprawdziwej, niepotrzebnej, obelżywej i nieprzyzwoitej mowy, aż nie pozostanie ani jedno słowo wypowiadane w oderwaniu od duchowego kontekstu. Tym samym, mowa upraszcza się do **Mantry**. Eliminujemy myśli chciwe, nienawistne i złudne, aż skoncentrowany umysł dopuści jedynie myśli czyste, współczujące i oświecone. Tym samym, myśl upraszcza się do **Samadhi**. Kiedy bodhisattwa ćwiczy się w ten sposób, jego ciało, mowa i umysł stopniowo stają się przejrzyste i poprzez każdą myśl, słowo i czyn wpływa w świat blask Wielkiego Współczucia, tak jak promienie wschodzącego słońca wpadające przez okna do pokoju, rozpraszają panującą w nim ciemność. Prawdziwie proste życie jaśnieje znaczeniem, ponieważ jego prostota nie jest martwa jak szkielet, lecz żywa jak kwiat lub wielkie dzieło sztuki. Wszystko, co zbędne, wyparowało z życia niczym mgła, a to, co niezbędne, z niezrównaną prostotą góruje niczym Himalaje ponad nieliczącymi się pagórkami i dolinami błahostek ziemskiej egzystencji.

Dalekowschodnia estetyka często posługuje się terminem, którego znaczenie można objaśnić jako ‘estetyczne zubożenie’. Tego rodzaju sztuka znajduje swój najznakomitszy wyraz w rysunkach tuszem, które ukazują całe bogactwo znaczeń w trzech pociągnięciach pędzla oraz w krótkich wierszach, które wydają się niemal wyczerpywać możliwości poetyckiej ekspresji w obrębie trzydziestu siedmiu sylab, chociaż zasada, na której się to opiera, nie ogranicza się do sfery sztuki, ale przenika każdy obszar życia ludzi Dalekiego Wschodu. W istocie, znajduje tu zastosowanie w sferze estetyki zasada, na której opiera się proste życie, w znaczeniu ścieżki bodhisattwy. Zasada ta mówi, że im surowsza jest prostota zewnętrznej formy, tym jaśniej ukazuje się wewnętrzny duch.

To obecność tego paralelizmu pozwala mówić o życiu duchowym jako dziele sztuki, jako najwspanialszym ze wszystkich dzieł sztuki, i wyjaśnia być może estetyczną przyjemność, jaką sprawia nam obcowanie z ideałem bodhisattwy – ideałem, który jest nie tylko dobry i prawdziwy, ale również nieporównywalnie piękny. Proste życie posiada te trzy cechy – a gdzie dobra, prawdy i piękna jest pod dostatkiem, szczęścia na pewno nie trzeba szukać daleko.

3.2. Buddyzm i sztuka

3.2.1. Przemieniająca moc sztuki

Zarówno buddyzm, jak i sztuka, są niezbędne dla prowadzenia zrównoważonego życia duchowego.

Analizując sztukę pod kątem jej tematyki i pod kątem jakości inspiracji, możemy wyróżnić cztery jej kategorie. Pierwsza nie jest ani religijna w formie, ani uduchowiająca. Do tej kategorii możemy zaliczyć brukowce, tandetne czytadła i większość popularnych filmów. Drugą kategorią sztuki jest to, co tylko formalnie jest religijne. To np. przedstawiające bogów, świętych i nauczycieli religijnych dewocjonalia, znajdujące się w posiadaniu pobożnych ludzi na całym świecie. Chociaż ich tematyka jest religijna, produkuje się je w sposób mechaniczny, nie wkładając w to żadnego uczucia, i obcowanie z nimi nie prowadzi do poszerzenia świadomości, wzmaga jedynie odruchy religijne. Po trzecie, mamy sztukę, która jest religijna w swej esencji, choć nie jest taka pod względem formalnym. Jako niemal klasyczny przykład tej kategorii sztuki od razu narzuca się chińskie malarstwo pejzażowe. Choć pozbawione wszelkiej formalnie religijnej treści, takie obrazy są w najgłębszym sensie duchowe. Niezwykłe poczucie wyzwolenia i nieskończonego poszerzenia świadomości, jakie budzą w oglądającej je osobie, stanowią wystarczający dowód na to, jakich wyżyn sięgnęła tu inspiracja, aby następnie niczym wodospad ze zbocza góry spaść pędzlem i tuszem na jedwabne zwoje.

Czwarta i ostatnia z naszych kategorii obejmuje dzieła sztuki, które są zarówno formalnie, jak i w swej esencji religijne. Wystarczająco

wiele zostało powiedziane o trzech poprzednich kategoriach, abyśmy bez potrzeby dalszych wyjaśnień, domyślili się sami, jakiego typu dzieła należą do tej kategorii, będącej ukoronowaniem i najwyższym wykwitem spośród wszystkich czterech. Sztuce starożytnych Indii i Sri Lanki, Chin i Japonii, Tybetu i Kambodży, można bez zarzutu stronniczości przyznać zaszczyt reprezentowania tej najwyższej klasy. Choć jest rzeczą trudną, a nawet niemożliwą, wybranie jednego rodzaju buddyjskiej sztuki, jako bardziej typowego dla całej grupy, to bez wątpienia przyznać trzeba, że najpopularniejszy i najszerzej znany jest wizerunek Buddy siedzącego w medytacji. Na ustach Buddy sedno buddyzmu i wartość sztuki łączą się w uśmiech wznoszący nas na najwyższy poziom świadomości, na jaki stać sztuki plastyczne.

Nie śmiem zgadywać, z jakich wyżyn inspiracji powstało takie dzieło sztuki. Jak olbrzymi wpływ potrafi ono wywrzeć na cały charakter człowieka, uwidacznia historia pewnej Francuzki, która była poetką, znawczynią sanskrytu i mniszką buddyjską w Indiach. Opowiedziała mi, że wizerunek uśmiechniętego Buddy, który ujrzała raz w Musee Guimet w Paryżu, wywarł na niej tak głębokie wrażenie, wywołał w niej duchowy wstrząs o tak wielkim napięciu, że postanowiła poświęcić całe życie studiowaniu i praktykowaniu buddyzmu. Wszystko po to, aby samej choćby w najmniejszym stopniu doświadczyć wyzwolenia świadomości, mądrości i współczucia, widocznych na tych kamiennych rysach, które jaśniały tak, jak gdyby biło od nich jakieś światło.

Starożytny tors Apolla, który poeta Rilke ujrzał w muzeum, wywołał zapewne podobną zmianę w jego świadomości, ale ta zmiana nie tyle odzwierciedliła się w jego życiu, co zapisała w jego sztuce. Nie, żeby nie był świadomy duchowego znaczenia głębokiego estetycznego doświadczenia. Pewnie uświadamiał sobie wewnętrzne związki między doświadczeniem świętego a doświadczeniem artysty lepiej niż jakikolwiek inny współczesny mu poeta; i ta świadomość – w wieku, gdy zewnętrzny kontakt między religią i sztuką został zerwany – czyni go artystą, którego dzieła posiadają wyjątkowe znaczenie i wartość. Podczas gdy pierwszych dwanaście i pół wersów jego sonetu ‘Starożytny tors Apollina’, ukazuje, jak głęboko i jak gorąco doświadczył piękna, to kończące półtora wersu, w sposób nagły i

niemal gwałtowny zaznaczające przejście od trybu opisowego do refleksyjnego, pokazuje, iż był głęboko świadomy etycznych i duchowych wymogów tego doświadczenia i nie obawiał się stawić im czoła, ani zmagać z nimi. Rozumiemy, co ma na myśli, gdy uczucie wzbiera w nim do momentu, aż staje się wglądem i wykrzykuje on:

> *Każda kamienia drobina Cię widzi*
> *Musisz swe życie odmienić.*[114]

Ta zmiana życia, ta transformacja charakteru i podejścia do życia, stanowi nie tylko przesłanie wizerunku Buddy i starożytnego torsu Apolla, ale, jak starałem się wykazać, samo sedno buddyzmu, a także prawdziwą wartość sztuki.

Zarówno buddyzm, jak i sztuka powodują poszerzenie świadomości, a rezultaty, jakie osiągają w praktyce, są pokrewne, bez względu na to, jak wielka różnica stopnia może w praktyce między nimi występować, i jak odmienne mogą być metody ich uzyskania. Buddyzm powoduje poszerzenie świadomości działając bezpośrednio na zrozumienie i wolę, natomiast sztuka prowadzi do zmiany sposobu życia pośrednio, odwołując się do naszego poczucia piękna. Ponieważ mamy zarówno emocjonalną, jak również intelektualną i wolicjonalną naturę, i jesteśmy zdolni do reagowania na piękno w nie mniejszym stopniu niż na prawdę i dobro, powinniśmy rozwijać i poszerzać jednocześnie aspekty naszej osobowości związane z emocjami, intelektem i wolą. Dlatego zarówno buddyzm, jak i sztuka, są niezbędne dla prowadzenia zrównoważonego życia duchowego. Nie żebym sugerował całkowite rozdzielenie funkcji między nimi, przydzielając buddyzmowi wyłączną odpowiedzialność za rozwijanie umysłu, a sztuce wyłączną odpowiedzialność za rozwijanie emocji. Każda myśl ma zabarwienie emocjonalne, bez względu na to, jak niewyraźne. Buddyzm, choć działa przede wszystkim na intelekt, z wielką mocą przemawia dodatkowo do emocji, szczególnie do uczuć religijnych, które są równie mocno rozwinięte w ludziach należących do społeczności buddyjskiej, co w ludziach wyznających religie odwołujące się bardziej do serca niż do głowy, do wiary a nie do rozumu. Sztuka, choć działa bezpośrednio na wyobraźnię, wpływa

również na zrozumienie. Szczególnie w poezji niemożliwe jest oddzielenie emocjonalnego wpływu wiersza od elementów, do których obiektywnie nawiązuje, a które dla intelektu stanowią jego 'znaczenie'.

Czy życie danej osoby zdominują bardziej zainteresowania dotyczące buddyzmu, czy zainteresowania dotyczące sztuki, jest kwestią, którą rozstrzygnie w tej osobie względna siła rozumu i emocji. Tutaj chodzi nam jedynie, po pierwsze, o podkreślenie faktu, że znaczenie buddyzmu jest zbieżne z wartością sztuki; a po drugie, że rozwój zrozumienia i wglądu przy pomocy buddyzmu oraz wyobraźni i wrażliwości na piękno przez sztukę, jest dla współczesnych ludzi, którzy prowadzą niemal równie barwne i intensywne życie emocjonalne i intelektualne, nie tylko potrzebą, ale niemal koniecznością.

3.2.2. Sztuka jako integralna część życia duchowego

„Sztuka i medytacja są kreatywnymi stanami ludzkiego umysłu."

Kiedy ktoś tak cieszy się na spotkanie dwójki ludzi, jak ja na spotkanie z Lamą Govindą i Li Gotami (a oni najwidoczniej na spotkanie ze mną), zawsze istnieje możliwość wzajemnego rozczarowania. Ale w tym przypadku byliśmy wszyscy dalecy od rozczarowania. W ciągu pół godziny od ich przybycia do 'Pustelni' nawiązaliśmy świetny kontakt i rozmawialiśmy tak swobodnie, jakbyśmy się znali od lat. Jak można się było spodziewać, czułem większą bliskość z Lamą Govindą niż z Li Gotami. Pomimo to doceniałem żywotność i inteligencję Li, jak i jej czarującą szczerość w wyrażaniu opinii, czasem niemal skandalicznych. Chociaż jej religijne afiliacje nie ograniczały się bynajmniej do buddyzmu, wiedziała o nim wystarczająco wiele, by poważnie podejść do tematu, i dlatego było rzeczą oczywistą, że włączała się do długich dyskusji, jakie wkrótce zaczęliśmy toczyć z Lamą Govindą.

Trudno stwierdzić, czego dotyczyły te dyskusje. W ciągu pięciu dni, które moi goście spędzili ze mną w Kalimpongu, jak i podczas tych siedmiu dni, które spędziłem z nimi w Ghoom chwilę potem, dotknęliśmy z Lamą Govindą praktycznie każdego aspektu buddyjskiej

myśli i praktyki. Jakikolwiek temat poruszyliśmy, nasza zgodność opinii była tak wielka, że zdumiewałoby to nas, gdyby nie to, że byliśmy już wzajemnie zaznajomieni ze swoimi tekstami i wymienialiśmy już nieraz poglądy w listach. Co więcej, z każdym bezchmurnym jesiennym dniem za oknem moje uczucie, że jesteśmy bratnimi duszami, uzyskiwało silniejsze potwierdzenie, niż ośmielałbym się oczekiwać i nie miałem już żadnych wątpliwości, że mimo faktu, iż on był żonatym lamą, a ja mnichem zachowującym celibat, miałem więcej wspólnego z Lamą Govindą niż z jakimkolwiek innym spotkanym buddystą.

Jednym z najważniejszych tematów, jakie poruszaliśmy, i to nie jeden raz, był związek między buddyzmem i życiem duchowym, z jednej strony, a literaturą i sztukami pięknymi, z drugiej. Oprócz tego, że był buddystą z przekonania, Lama Govinda był artystą i poetą o niemałej reputacji. Swoje obrazy wystawiał w głównych indyjskich miastach, wydał też dwa tomiki poezji pisanej w ojczystym języku niemieckim. Co do mnie, poezję pisałem od jedenastego lub dwunastego roku życia i nawet obecnie myślałem o wydaniu niektórych swoich nowszych wierszy w formie książkowej. Kilka z nich ukazało się już na stronach czasopisma *Illustrated Weekly of India*, tego samego, które wcześniej sfinansowało wyprawę Lamy Govindy do Tsaparang w Zachodnim Tybecie, a później opublikowało w odcinkach relację Li Gotami z ich doświadczeń. Znając charakter moich wierszy, Lama dobrze więc wiedział, że tęsknota za Pięknem była we mnie równie silna jak za Prawdą i Dobrem.

Fakt, że Lama Govinda i ja paraliśmy się literaturą i sztuką, nie oznaczał jednak, że dla niego malowanie obrazów, a dla mnie pisanie wierszy było **zajęciem dodatkowym**, różniącym się od typowo buddyjskich praktyk, takich jak przestrzeganie wskazówek etycznych, medytacja, studiowanie Dharmy i dawanie wykładów. Malowanie obrazów i pisanie wierszy było dla nas obu integralną częścią życia duchowego. Związek między buddyzmem i życiem duchowym, z jednej strony, a literaturą i sztukami pięknymi, z drugiej, nie był więc wyłącznie zewnętrzny, jak między dwoma przedmiotami. Przeciwnie, istniało między nimi głębokie wewnętrzne pokrewieństwo. Z tego względu, nie mogło być mowy o tym, żeby uprawianie literatury i

sztuk pięknych było niezgodne z praktykowaniem buddyzmu i prowadzeniem duchowego życia, jak przez jakiś czas przypuszczałem (lub, jak mi sugerowano), a tym bardziej, żeby jedno szkodziło drugiemu. W tym czasie Lama Govinda rozumiał tę ważną prawdę już znacznie lepiej niż ja, głównie dzięki swojemu gruntownemu obeznaniu ze sztuką tybetańskiego buddyzmu we wszystkich jej formach. W szczególności, miał głęboką świadomość związku między sztuką a medytacją. „Sztuka i medytacja są kreatywnymi stanami ludzkiego umysłu", napisał w broszurce poświęconej temu tematowi, którą później mi podarował. „Obie zasilane są z tego samego źródła, ale pozornie zmierzają w przeciwnych kierunkach: sztuka ku sferze wrażeń zmysłowych, medytacja ku przezwyciężeniu form i wrażeń zmysłowych. Lecz różnica ta dotyczy jedynie rzeczy pobocznych, a nie podstawowych. Przede wszystkim, medytacja nie oznacza zwykłego usunięcia czy negacji formy (za wyjątkiem jej najwyższych, nieograniczonych stanów), lecz całkowitą koncentrację umysłu i eliminację wszystkich nieistotnych cech przedmiotu medytacji, aż staniemy się go w pełni świadomi ze szczególnego punktu widzenia lub pod szczególnym kątem. Sztuka działa podobnie: używając form świata zewnętrznego, nigdy nie próbuje imitować natury, lecz ukazać wyższą rzeczywistość poprzez pominięcie wszystkich rzeczy ubocznych, w ten sposób podnosząc widzialną formę do wartości symbolu, wyrażając bezpośrednie doświadczenie życia. To samo doświadczenie można uzyskać przy pomocy medytacji. Ale zamiast tworzyć formalny (obiektywnie istniejący) przejaw, medytacja pozostawia subiektywne wrażenie, tym samym działając jako kształtujący czynnik na charakter czy świadomość medytującego".

3.2.3. Buddyzm a kultura zachodnia

Nie można nazywać czegoś wyrazem czy nawet częścią buddyjskiej kultury jedynie dlatego, że da się temu przypiąć łatkę 'buddyjskie'.

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, choćby nie wiem, jaką

piękną. Buddyzm w ogóle nie jest kulturą. Dharma to nie kultura. Kultura jest jedynie środkiem przekazu. Niestety wielu wschodnich buddystów tego nie pojmuje, włącznie z tymi, którzy przyjeżdżają na Zachód z nadzieją udzielania nauk. Niekiedy sądzą oni, że szerzą Dharmę, 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 [rożnych krajów] Wschodu, i jeśli chcemy poznawać Dharmę, powinniśmy dysponować pewną znajomością wschodniej kultury, przynajmniej na początek. Na przykład w *Sutrze złotego światła* Dharma jest w znacznej mierze osadzona w kategoriach kultury indyjskiej, przeto bez pewnego zrozumienia kultury indyjskiej przesłanie sutry pozostaje mniej czy bardziej niedostępne. 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 sądzę, 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’. Z drugiej strony, potrzebny jest 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 zachodnio-buddyjskich 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 Dharmą. 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 i innymi wielkimi twórczymi umysłami Zachodu, którzy zbliżyli się w pewien sposób do Dharmy, 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 przesiąknięcia 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.

3.2.4. Dharma w zachodniej poezji

Każdy wiersz studiowaliśmy słowo po słowie, wers za wersem, oceniając trafność przymiotnika i badając ukryte znaczenia metafory lub porównania, a jednocześnie próbując nie stracić z oczu wiersza jako całości. To jeszcze nie wszystko. Czy był to wiersz Wordswortha, Keatsa, Shelleya czy jakiegoś innego poety, gdy zima ustępowała wiośnie i po orchideach w ogrodzie mojej ‘Pustelni’ pojawiały się kamelie i gardenie, analizowaliśmy z Saczinem (Saczin był nepalskim uczniem, któremu udzielałem lekcji w Kalimpongu) każdy wiersz nie raz, lecz wiele razy i dyktowałem mu nie parafrazy – nie da się tak naprawdę sparafrazować wiersza – lecz obszerne krytyczne uwagi. Im większą ilość razy czytaliśmy dany wiersz, tym głębiej byliśmy w stanie wniknąć w jego znaczenie – znaczenie, które w przypadku niektórych poetów pokrywało się z buddyzmem. Po raz kolejny zdałem sobie sprawę z czegoś, co po raz pierwszy uświadomiłem sobie trzy lata wcześniej, mianowicie, że objaśniając wiersz – chociażby *Chmurę* Shelleya lub którąś *Odę* Keatsa – faktycznie uczyłem

buddyzmu, szczególnie, jeśli objaśniałem go bliskiemu przyjacielowi lub razem z nim go studiowałem. Nic więc dziwnego, że w czasie gdy razem z Saczinem przerabialiśmy poezję, którą studiował do egzaminu, byłem pod wrażeniem idei Rilkego, że poezja nie mówi **o egzystencji**, ale sama jest **nowym rodzajem egzystencji**. Myślałem też o napisaniu artykułu o czymś, co nazwałem 'metaforyczną naturą rzeczywistości' jak również o buddyjskim elemencie w sztukach Sofoklesa. (W tamtym czasie obok Yeatsa, Rilke był moim ulubionym poetą, a Sofoklesa z wielką przyjemnością przeczytałem ponownie po kilku latach.) Żaden z tych dwóch planowanych artykułów nie powstał, ale idee, które zamierzałem w nich wyrazić, stały się odtąd nieodłącznym elementem mojego myślenia.

3.2.5. 'Rozciąganie' umysłu poprzez sztukę

Zdarza się, że dosłowność i abstrakcja panujące w filozoficznej i religijnej terminologii wprowadza zamieszanie, które tłumi duchowe dążenia ludzkości.

W swej książce *The Meaning of Art* Herbert Read twierdzi, że „Sztuka rozciąga umysł". Jakże trudno byłoby znaleźć odpowiedniejszy czasownik! Konotuje on ciągłość, a jednocześnie, postępujący rozwój doświadczenia na coraz wyższych poziomach wysublimowania, których nie sugerują niezdarne i abstrakcyjne terminy, takie jak 'dokonuje transcendencji'. Także konkretne terminy 'przekracza' i 'wychodzi poza' sugerują, że umysł można jakoś cieleśnie przenieść poza 'granice racjonalnego', jakby był on małym chłopcem, którego można przenieść ponad płotem i posadzić bezpiecznie po drugiej stronie. Racjonalność nie znajduje się na zewnątrz umysłu, lecz jest samym umysłem na pewnym etapie jego rozwoju, a przekroczenie racjonalności nie oznacza przeniesienia niezmienionego umysłu z poziomu racjonalnego na poziom nadracjonalny (takie przeniesienie możliwe jest tylko w wypadku ciał fizycznych), lecz ciągłe zmienianie go, aż dokona się całkowita przemiana i umysł wejdzie w nadracjonalne stadium swojego rozwoju poprzez to, że sam stanie się nadracjonalny.

Zdarza się, że dosłowność i abstrakcja panujące w filozoficznej i religijnej terminologii wprowadza zamieszanie, które tłumi duchowe dążenia ludzkości. Większość tego zamieszania, jak to, przed którym Herbert Read się ratuje, mówiąc o rozciąganiu umysłu, powstaje z błędnego wyobrażenia, że umysł, dusza, czy jakkolwiek to nazwać, nie jest strumieniem, procesem – *santana*, jak to ujmuje owo ekspresyjne słowo palijskie – w stanie ciągłej zmiany i rozwoju, ale inercyjną, niezmienną **rzeczą**, podlegającą tylko zewnętrznym zmianom czasu i miejsca, a zatem nie różniącą się żadnym zauważalnym szczegółem od kamienia. Od tego fatalnego błędnego wyobrażenia, które w rzeczywistości jest racjonalizacją zwykłego ludzkiego egoizmu, Religia Sztuki, nie inaczej niż inne formy duchowej kultury, obiecuje nas uwolnić. Jeśli w obszarze sztuki powstaje złudzenie, że umysł jest niezmienną niematerialną 'substancją', możliwość przemiany umysłu przy pomocy sztuki jest wykluczona, a dzieła sztuki traktowane są nie jako motory zachwytu, ale wyłącznie jako narzędzia egoistycznej przyjemności. Skutkiem tego, zamiast ciągu wzniosłych konsekwencji uruchomionych przez Religię Sztuki, z konieczności pojawia się pseudo-estetyczne życie, jak to przedstawione przez Tennysona w *Pałacu Sztuki*, które nieuchronnie popada w ruinę.

A zatem dobrze jest myśleć, że funkcją sztuki całkiem dosłownie jest rozciągnięcie umysłu (implikowane porównanie z kawałkiem gumy jest znacznie mniej niewłaściwe niż zawoalowane porównanie z kamieniem) poza granice jego własnej racjonalności w „niedosięgłą dziedzinę" Piękna, jako że to pozwoli nam jaśniej zobaczyć, na czym polega wartość Religii Sztuki dla jej przeciętnego wyznawcy. Dzieła sztuki stanowią dla niego wartość, ponieważ rozciągają jego umysł. Zwykle jego umysł pozostaje sztywny i uparty; zachodzą w nim zmiany, ale nie dochodzi do rozwoju. Egoistyczny wzorzec jego życia pozostaje taki sam, choć tworzące go elementy mogą od czasu do czasu się różnić. Do tak 'stwardniałego' umysłu konwencjonalna religia często apeluje na darmo. Choćby nie wiem, jak się z nim szarpała, on za nic nie daje się rozciągnąć, lub nawet jeśli uda się jej rozciągnąć go o ułamek milimetra, gdy tylko jej uścisk się rozluźni, powraca do poprzedniej pozycji z jeszcze większym uporem. Wtedy na scenie pojawia się artysta. Łagodnie, bardzo łagodnie wpływa na

niechętny umysł; powoli, jakże powoli, głaszcząc i wabiąc go, zaczyna uwalniać go od siebie samego. Następnie stopniowo, z bezgraniczną cierpliwością i nieugiętą stanowczością rozciąga go, aż ten – już nie grubo ciosany i zgrzebny, lecz delikatny jak nić pajęczej sieci – przejdzie poza granice 'ja' w sferę braku 'ja', która jest tak samo ojczyzną prawdziwej sztuki, jak prawdziwej religii.

Początkowo umysł wzdraga się przed dotykiem artysty; ale wkrótce odkrywa, że bycie rozciąganym, nie jest aż tak nieprzyjemne, jak przypuszczał. Ostatecznie, to doświadczenie staje się prawdziwą rozkoszą, większą być może i bardziej satysfakcjonującą, niż wszelkie dotąd znane. Tak życie duchowe zdobywa kolejnego wyznawcę. Nieodparte są uroki Sztuki. Jak napisał Irwin Edman: „Wartości wyrażone w obrazach od razu budzących zachwyt, mają ogromny wpływ na wyobraźnię". Jeden uśmiech Piękna może doprowadzić do większej przemiany charakteru niż wszystkie marsowe miny Moralności.

3.3. Twórcze życie

3.3.1. Za Rilkem

Poeta poddaje świat interpretacji,
Przynajmniej dla siebie. Odtwarza
W swoim sercu kontemplowane rzeczy,
I przenosi je przemienione z tego, czym były,
W piękno-prawdę, która się nie myli i nie błądzi,
Która nie traci blasku, ani nie umiera. I choćby tępi
Niewdzięcznicy drwili, ich podłe ubliżanie nie umniejszy
Pożytku płynącego ze słów poety.
Drzewo nie jest drzewem, jeśli nie rośnie,
We wszystko przemieniającym umyśle poety,
Udoskonalone, odrodzone – zbawione jego mocą
Powstaje do życia prawdziwszego. Krewnymi poety
Są Memnon, Orfeusz i Merlin. Jak pokazuje historia,
Najlepsi żyją niegdysiejszym marzeniem poety.

3.3.2. Pisanie jako brama do wymiaru duchowego

Prośba, żebym napisał coś na temat mojego ‘wejścia w duchowy wymiar’ (lub ‘dostępu do duchowego obszaru’) nie wywołała we mnie natychmiastowej odpowiedzi. Jako buddysta do wspomnianego wymiaru lub obszaru ‘wchodziłem’ przede wszystkim poprzez buddyzm, lub może powinienem powiedzieć, poprzez bycie buddystą, w sensie kogoś, kto idzie po Schronienie do Trzech Klejnotów: Buddy, czyli całkowicie oświeconego nauczyciela; Dharmy, czyli głównych środków prowadzących do Oświecenia; oraz Sanghi, czyli duchowej społeczności wszystkich buddystów, przeszłych, obecnych i przyszłych. W gruncie rzeczy, moje ‘wejście’ było tożsame z aktem Pójścia po Schronienie, które pogłębiało się z poziomu ‘tymczasowego’ do ‘efektywnego’, i z ‘efektywnego’ do ‘rzeczywistego’.[115]

Tym niemniej temat, na jaki miałem pisać, musiał mi chodzić po głowie, bo ostatecznie doprowadził do doświadczenia typu: Eureka! Uderzyła mnie myśl, że poza buddyzmem i Pójściem po Schronienie mam jeszcze inne wejście do wymiaru duchowego – wejście, które przez cały czas miałem pod nosem, i na temat którego mógłbym się podzielić kilkoma refleksjami. Tym innym wejściem było doświadczenie pisania – doświadczenie przenoszenia idei i emocji na zapisaną, i ostatecznie zadrukowaną stronę.

Jakby nie było, pisanie od dawna stanowiło ważną część mojego życia. W ubiegłych latach musiałem spędzić tysiące godzin przy biurku, a pisane i drukowane słowo było, wraz ze słowem mówionym, głównym środkiem, przy pomocy którego przekazywałem Dharmę, naukę Buddy, setkom tysięcy ludzi na Wschodzie i na Zachodzie. Pozwólcie więc, że spróbuję wyjaśnić, jak to się dzieje, że pisanie stanowi dla mnie wejście do duchowego wymiaru czy dostęp do duchowego obszaru.

Przedtem jednak chciałbym wyjaśnić, co rozumiem przez ‘duchowy’ jak również przez ‘wymiary’ (czy ‘obszary’). Chociaż słowo ‘duchowy’ powszechnie się stosuje, to jego znaczenie nie jest do końca jasne. Według słownika oznacza przede wszystkim „odnoszący się do ducha lub duszy, a nie do fizycznej natury lub materii; nieuchwytny”. A

więc nadal wiemy tyle, co i przedtem, ponieważ nie dowiedzieliśmy się, czym jest ów duch lub dusza (najwidoczniej te dwa terminy są synonimami). W moim zastosowaniu, ujednoliconym w ciągu wielu lat, słowo ‘duchowy’ ma dwa znaczenia: jedno węższe, drugie szersze. W węższym sensie, ‘duchowy’ odpowiada buddyjskiemu terminowi *kusala* czyli zręczny, to znaczy charakteryzujący się stanem umysłu wolnym od pożądania, niechęci i iluzji, lub też wyrażając to bardziej pozytywnie, charakteryzujący się zadowoleniem, (nie-erotyczną) miłością i mądrością. A zatem, życie duchowe to życie poświęcone kultywowaniu takich stanów, praktyka duchowa to praktyka, która sprzyja ich rozwojowi, a nauka duchowa to nauka zajmująca się nimi albo teoretycznie, albo praktycznie, albo na oba te sposoby.

W szerszym sensie ‘duchowy’ odpowiada w moim zastosowaniu nie tylko terminowi kusala, ale również jeszcze ważniejszemu terminowi *lokuttara*, czyli dosłownie ‘tamten świat’, choć moglibyśmy go przetłumaczyć jako ‘transcendentalny’ lub ‘Nirwaniczny’. Kiedy słowo ‘duchowy’ rozumiemy w tym szerszym sensie, życie duchowe oznacza zaangażowanie się nie tylko w rozwijanie zręcznych stanów umysłu, ale również w osiągnięcie stanu transcendentalnego czy też stanu Nirwanicznego. W buddyzmie uważa się za aksjomat, że tego stanu nie sposób osiągnąć inaczej niż w oparciu o umysł, w którym dominują zręczne stany umysłu, charakteryzujące się wolnością od pożądania, niechęci i iluzji.

W jaki sposób zatem pisanie otwiera mi drogę do duchowego wymiaru? Obecnie często rozróżnia się przynajmniej pośrednio pomiędzy pisaniem twórczym (jak się je nazywa) i pisaniem nietwórczym. Szczerze wątpię, czy to rozróżnienie opiera się na mocnych podstawach. Pisanie twórcze nie tworzy odrębnego gatunku, jako że tekst z zakresu każdego gatunku może być albo twórczy, albo nietwórczy. Pomimo to niektóre gatunki niewątpliwie dają większą możliwość czystej kreatywności. Takie, na przykład, są wiersz, powieść i opowiadanie oraz dramat. Inne, jak rozprawa naukowa czy list handlowy, dają minimalne możliwości na rozwinięcie kreatywności. Z kolei gatunki takie, jak historia i biografia (włączając w to autobiografię i wspomnienia), znajdują się gdzieś pośrodku, bo chociaż zajmują się faktami, to autor może z dużym stopniem swobody

te fakty układać i prezentować. Tutaj będę głównie czerpał z mojego doświadczenia przy pisaniu najnowszego tomu wspomnień, które trwało z przerwami przez trzy lata.

Po pierwsze, pisanie wymaga koncentracji. Nie chodzi mi o siłowe skupianie uwagi na jednym przedmiocie, ale raczej stopniową mobilizację energii wokół jednego punktu, którym dla mnie jako pisarza jest punkt, gdzie pióro styka się z papierem, a wewnętrzne doświadczenie zmienia się w zewnętrzną ekspresję. Mam zwyczaj pisać z rana (tak jak to robię w tej chwili), zaczynam natychmiast po śniadaniu. Szczególnie kiedy piszę codziennie przez kilka tygodni, stwierdzam, że staję się skoncentrowany, gdy tylko usiądę przy biurku i wezmę pióro do ręki (jeszcze nie uległem umizgom współczesnej technologii w formie procesora tekstów).

Występuje tutaj wyraźne podobieństwo do mojego doświadczenia z zakresu medytacji, ponieważ kiedy medytuję regularnie, bardzo często stwierdzam, że staję się skoncentrowany, od razu gdy usiądę na poduszce, skrzyżuję nogi i zamknę oczy. To podobieństwo ilustruje fakt, że pisanie, podobnie jak medytacja, jest nam w stanie otworzyć podwoje do wymiaru duchowego, dzięki związanemu z nim elementowi koncentracji. Należy przy tym podkreślić, że w przypadku pisania jak i w przypadku medytacji, koncentracja, o której mowa, jest jej ‘zręcznym’ rodzajem, to znaczy, związana jest ze stanami umysłu wolnymi od pożądania, niechęci i iluzji. Pisanie na przykład powieści pornograficznej nie byłoby bramą do wymiaru duchowego, jako że związana z nim koncentracja, łączyłaby się z niezręcznymi stanami umysłu.

Moje życie składało się z serii wydarzeń i doświadczeń, pisanie wspomnień oznacza więc pisanie o tych wydarzeniach i doświadczeniach. Najpierw jednak muszę je sobie przypomnieć. Nie jest to dla mnie zbyt trudne, przynajmniej pod pewnymi względami. Mam na przykład dobrą pamięć wzrokową i potrafię sobie przypomnieć wygląd ludzi i miejsc, mimo że widziałem je ponad czterdzieści lat temu. Natomiast nie potrafię przypomnieć sobie z taką łatwością rozmów. Przypominam sobie sens tego, co zostało powiedziane, czy to przeze mnie czy przez kogoś innego, ale bardzo rzadko jestem w stanie sobie dokładnie przypomnieć wypowiedziane

słowa, a tym bardziej całe serie rozmów. Dlatego w moich wspomnieniach nie pojawiają się rozmowy, co z czysto literackiego punktu widzenia stanowi poważną wadę. W nielicznych momentach, kiedy umieszczam swoje lub czyjeś uwagi w cudzysłowie, czytelnik może być pewien, że cytowane słowa brzmiały dokładnie tak, jak zostały przytoczone, i że je zapamiętałem, ponieważ w danym momencie musiały zrobić na mnie duże wrażenie.

Autobiografie i wspomnienia często zawierają rozmowy. Niektóre zawierają niewiele więcej. W niektórych przypadkach autor mógł mieć dobrą pamięć do rozmów albo robić notatki lub prowadzić dziennik; w innych podejrzewam, że powymyślał rozmowy i dialogi, tym samym robiąc z rzeczywistymi postaciami to, co powieściopisarz robi z postaciami fikcyjnymi. Pisząc swoje wspomnienia, postanowiłem nie zamieszczać niczego, co nie wydarzyło się faktycznie, choćby nawet miało to oznaczać pozostawienie szpecących luk w mojej narracji. Postanowiłem nie uzurpować sobie funkcji powieściopisarza. W odniesieniu do każdego wydarzenia i doświadczenia pytałem siebie, „Co się naprawdę zdarzyło?” i tylko wtedy, gdy miałem jasność, opisywałem to. Inaczej mówiąc, zależało mi, żeby moje wspomnienia całkowicie zgadzały się z prawdą, a zgodność z prawdą jest bramą do wymiaru duchowego. Bez niej nie sposób wejść w taki wymiar.

Istnieje jednak prawda subiektywna i prawda obiektywna. Można być prawdomównym w odniesieniu do zdarzeń zewnętrznych, ale również w odniesieniu do wewnętrznych uczuć. Pisząc wspomnienia pytałem zatem siebie nie tylko o to, co się wydarzyło, ale również, co czułem w określonej sytuacji. Czasem odczucia były oczywiste. Czasem jednak nie i musiałem szczegółowo przypominać sobie dane wydarzenie lub sytuację, pogrzebać w pamięci i starać się przywołać uczucie, którego doświadczyłem. Dopiero, kiedy to zrobiłem, brałem się za jego opisanie.

Czasami tak się zdarzało, że potrafiłem przywołać uczucia, których sobie w pełni nie uświadamiałem w tamtym czasie, lub do których nie chciałem się przyznać. Na przykład spostrzegłem, że przy pewnych okazjach naprawdę nie czułem się lekko rozdrażniony, jak wówczas sądziłem, ale byłem autentycznie zły. Potrafiłem zgłębić motywacje, które skłoniły mnie do podjęcia określonego sposobu postępowania

lub do określonych zachowań. Zrozumiałem, że straciłem kilka okazji i nie wykorzystywałem w pełni pomyślnych okoliczności. Wszystko to znaczy, że pisząc wspomnienia, poznałem siebie lepiej, przynajmniej takim, jakim byłem w przeszłości; a bez wątpienia samopoznanie jest bramą do wymiaru duchowego.

Kiedy opisywałem wydarzenia i doświadczenia, starając się określić swoje uczucia i zbadać motywacje, i w miarę, jak coraz lepiej poznawałem dawnego siebie, zacząłem widzieć swoje życie bardziej jako całość, lub przynajmniej widzieć bardziej jako całość tę jego część, którą obejmuje trzeci tom moich wspomnień. Widząc swoje życie jako całość, zobaczyłem je bardziej obiektywnie, i w pewien sposób byłem w stanie się od niego zdystansować. Dystansując się od niego zobaczyłem, jak jedna rzecz prowadziła do drugiej, i jak pozornie nieistotne zdarzenia torowały drogę innym, których znaczenie było ogromne.

Słowem, ujrzałem swoje życie jako coś uwarunkowanego, a w stopniu, w jakim widzimy uwarunkowane jako uwarunkowane, uwalniamy się od niego, w tym sensie, że uwalniamy się od przywiązania do niego, i mamy dostęp do tego, co Nieuwarunkowane. Skoro Nieuwarunkowane jest równoznaczne z tym, co duchowe (w szerszym sensie tego terminu), widzenie swojego życia jako całości i jako całkowicie uwarunkowanego jest bramą do wymiaru duchowego. Nie chodzi o to, że jesteśmy w stanie zobaczyć swoje życie jako całość tylko, jeśli napiszemy autobiografię albo wspomnienia, ani że pisanie ich siłą rzeczy pozwoli nam zobaczyć swoje życie jako całość i jako uwarunkowane, tylko o to, że ich pisanie da nam możliwość skupienia się na swoim życiu w ciągły i systematyczny sposób, co inaczej jest mało możliwe poza medytacją.

Koncentracja, prawdomówność, zarówno obiektywna, jak i subiektywna, oraz samopoznanie są bramami do duchowego wymiaru (lub obszaru), a ponieważ pisanie, łącznie z na wpół kreatywnym pisaniem wspomnień, może obejmować wszystkie trzy, samo pisanie może być bramą do tego wymiaru. W każdym razie w moim przypadku na pewno tak było.

3.3.3. Kreatywny związek ze światem

Kreatywność nie ogranicza się do uprawiania sztuki – każdy jest kreatywny.

Często słyszy się, jak ludzie mówią: „Nie jestem zbyt kreatywny” – czasami przepraszająco, czasami przekornie, czasami tęsknie, czasami ironicznie. Zwykle rozumieją przez to, że nie potrafią malować obrazów, pisać poezji, komponować muzyki lub lepić garnków. Twórczość artystyczna wydaje się być w modzie ostatnimi czasy; każdy ma być kreatywny. Ale co należy rozumieć przez bycie kreatywnym? Czy jest to tylko kwestia umiejętności malowania obrazów?

Kreatywność wymaga rozróżnienia między podmiotem a przedmiotem. Z jednej strony jesteś ty, artysta; z drugiej jest materiał, z którego tworzysz swoje dzieło sztuki, oraz ‘pomysł’, wedle którego je tworzysz, pomysł mniej czy bardziej świadomy. ‘Materiał’, z którego autor tworzy dzieło, może być różnego rodzaju. Fizyczny, z którego dzieło powstaje – glina, farba, ale także dźwięk, język czy cokolwiek innego. Może to też być zaangażowanie artysty we własnej osobie – jej czy jego głos, ciało, stan umysłu i emocje. Inni ludzie również mogą stać się ‘materiałem artystycznym’, czy to jako bierny materiał dla twórczości artystycznej (jak model dla rzeźbiarza), czy to aktywnie z nim współpracując jako kreatywni partnerzy dla kreatywności artysty (jak w przypadku orkiestry lub trupy aktorskiej). W tym ostatnim przypadku nie ma absolutnej różnicy pomiędzy artystą a ‘materiałem’ – ludźmi, przy pomocy których artysta tworzy.

Ogólnie rzecz biorąc, doświadczamy siebie jako podmiotu w relacji do ‘przedmiotu’ całego świata zewnętrznego w najszerszym sensie. Ale nie jesteśmy pasywni wobec świata zewnętrznego. Nie jest tak, że po prostu rejestrujemy doznania. Świat rzutuje na nas i my rzutujemy na świat, na własne otoczenie, jako jego część. Rzutujemy też na własne ‘ja’, na siebie branych jako przedmiot, do którego się odnosimy (czyli traktowanych refleksyjnie), i rzutujemy na innych ludzi. Nie tylko rzutujemy na świat; różnorako na niego także oddziałujemy. Zmieniamy go, organizujemy, przeorganizowujemy – choćby w

niewielkim stopniu. Co więcej, istnieje wzorzec naszego rzutowania na świat. Nie oddziałujemy nań przypadkowo, ale w zgodzie z pewną ideą, pewnym wzorcem, wyobrażeniem, gestaltem czy mitem wewnątrz nas; można by nawet powiedzieć, że **ten wzorzec to my**.

Rzadko w pełni zdajemy sobie z tego sprawę, ale oznacza to, że nasz związek ze światem jest u swych podstaw kreatywny. Kreujemy cały czas. Kreatywność nie ogranicza się do uprawiania sztuki – każdy jest kreatywny. To tylko kwestia jakości naszej twórczości – tworzymy z mniejszym czy większym powodzeniem, mniejszą czy większą jasnością umysłu, towarzyszą nam przy tym mniej lub bardziej pozytywne emocje. Jesteśmy twórczy, kiedy mówimy, kiedy dekorujemy pokój, kiedy piszemy list. Taka jest podstawowa zasada tego, co można nazwać 'zen stosowanym' – zen w odniesieniu do sztuki samego życia.

3.3.4. Czy buddysta powinien mieć poczucie humoru?

Należy pielęgnować poczucie proporcji w stosunku do siebie samych oraz do własnych spraw i osiągnięć.

Mówi się, że zwykłym ludziom osoby praktykujące duchowo wydają się niepoważne, ponieważ nie dbają o rzeczy, które dla zwykłych ludzi mają znaczenie. Jeśli taka osoba coś zgubi, albo nie dostanie czegoś, co spodziewała się dostać, będzie skłonna przyjąć to raczej lekko, podczas gdy ktoś nastawiony bardziej przyziemnie potraktuje sprawę bardzo poważnie. Tak samo osoba praktykująca duchowo będzie uważać za żart rzeczy, które kogoś o bardziej materialnym nastawieniu w ogóle nie będzie śmieszyć, ponieważ osoba uduchowiona potrafi zachować większe poczucie proporcji. Mówi się, że jednym z elementów humoru jest poczucie proporcji, poczucie względnej odpowiedniości. Na przykład, widzimy polityka wygłaszającego przemówienie w sposób tak pompatyczny i zarozumiały, że nie możemy powstrzymać się od śmiechu, bo wiemy, że nie jest on tak ważny, za jakiego się uważa czy na jakiego stara się wyglądać.

Według Kanonu Palijskiego Budda przy pewnej okazji powiedział, że śmiech odsłaniający zęby jest oznaką szaleństwa[116], ale pewnie nie należy brać tego zbyt dosłownie. Być może myślał o śmiechu niepohamowanym – o zatraceniu się, rzucaniu się na wszystkie strony i zaśmiewaniu się ochryple, prostacko i bezmyślnie. Sam Budda niemal zawsze przedstawiany jest z łagodnym uśmiechem; i nawet teksty abhidharmy – a niewiele jest pism bardziej surowych – wymieniają w swojej klasyfikacji „uśmiech Arhanta”[117]. Zatem w samej abhidharmie znajduje się miejsce na coś takiego jak *lila*, coś spontanicznego, sztukę dla sztuki – ponieważ uśmiech Arhanta nie ma podobno wpływu na karmę. Być może uśmiech Buddy wynika z postrzegania sprzeczności pomiędzy uwarunkowanym a Nieuwarunkowanym; a może uśmiecha się lekko na widok bałaganu, w jaki pakują się nieoświeceni ludzie, choć jednocześnie odnosi się do nich z głębokim współczuciem.

Czy poczucie humoru ma jakąś rolę do odegrania w życiu buddysty? Powinniśmy tu być bardzo ostrożni. Humor często bywa negatywny, a niekiedy wręcz okrutny, sadystyczny lub nawet cyniczny. Cynizm może odzwierciedlać strach przed pozytywnymi emocjami, w tym przed naszymi własnymi emocjami i przed poddaniem się im; a czasem może być mniej lub bardziej wygładzonym wyrażeniem ogólnego negatywizmu lub gniewu. Ludzie często nie są tego świadomi. Bliższe przyjrzenie się rzeczom, z których się śmiejemy, może się okazać bardzo pouczające. Istnieje również rodzaj humoru związany z narodowością; powinniśmy mieć świadomość, że to, co my uważamy za zabawne, może być zupełnie niezrozumiałe dla kogoś wywodzącego się z innej kultury.

Ale humor bywa czymś dobrym. Freud ujmuje dowcip w kategoriach uwolnienia energii[118]; czasem jeśli naprawdę sobie pofolgujemy, pomimo nieprzychylnej opinii Buddy o niepohamowanym śmiechu, niewinna wesołość może mieć efekt energetyzujący i wyzwalający. W swojej najbardziej niewinnej formie humor polega na nietraktowaniu siebie zbyt poważnie. Łatwo jest popaść w skłonność do postrzegania trywialnych aspektów swojego życia czy pracy jako mających doniosłą wagę. Należy pielęgnować poczucie proporcji w stosunku do siebie samych oraz do własnych

spraw i osiągnięć. Nie musimy być mniej poważni czy pracowici, ale możemy nie podchodzić do siebie tak serio, w ów narcystyczny, egoistyczny sposób.

Idea życia duchowego, jako wesołego musowania bąbelków transcendentalnej energii jest wyróżniającą się cechą hinduskiej myśli i życia religijnego. Niektórzy ludzie traktują religię bardzo poważnie, nawet do tego stopnia, że uważają śmiech w kościele za bluźnierstwo – ale życie bodhisattwy tak nie wygląda. Jest grą, zabawą, figlem. Czyli jest celem samo w sobie, niewyrachowane, naturalne i przyjemne.

3.3.5. 'Sztuki swawolne'

Nie po to pojawiliście się po milionach lat ewolucji, żeby teraz siedzieć i stukać w klawiaturę lub prowadzić księgowość.

Różnica między pracą a zabawą polega na tym, że zabawa nie jest konieczna. Do niczego się jej nie wykorzystuje i nie służy żadnemu celowi. W sanskrycie sztuki piękne nazywane są *lalitakala*, 'sztukami swawolnymi', ponieważ nie służą żadnym praktycznym celom. Bez sztuki można żyć – nikt nigdy nie padł trupem z niedoboru sztuki. Sztuka jest całkowicie zbyteczna – i właśnie dlatego tak bardzo potrzebna. Podobnie życie bodhisattwy – to, które opisuje *Pradżnaparamita* – jest potrzebne, ponieważ jest życiem bezużytecznym. Cała ta medytacja, studiowanie Dharmy i właściwy sposób zarabiania na życie osiągają swoją kulminację w byciu szczęśliwym dlatego, że jest się zwyczajnie sobą i nie ma się nic szczególnego do zrobienia. Można sobie tańczyć po pokoju bez celu, bez żadnych zahamowań – nie siląc się na wesołość lub spontaniczność, tylko po prostu będąc sobą. Oczywiście pojawi się zaraz jakiś pracuś i powie – „Co ty wyrabiasz! Dlaczego marnujesz czas? Tyle jest do zrobienia!". Ale to jest stawianie wozu przed koniem[119] (czy raczej zaprzęganie konia do roboty).

Ktoś kiedyś podszedł do mnie i powiedział, że jego zdaniem do niczego nie może być nam przydatny [w naszej buddyjskiej wspólnocie], ponieważ nie posiada żadnych szczególnych umiejętności. Odpowiedziałem mu – „Myśl o sobie jak o człowieku bez

specjalizacji”. Ludzie sądzą, że jeśli nie potrafią robić czegoś pożytecznego – biegle pisać na klawiaturze, prowadzić rachunkowości, gotować, pisać artykułów, wygłaszać przemówień, malować lub grać na jakimś instrumencie – to znaczy, że coś jest z nimi nie tak. Ale zastanówcie się – ta pozornie bezużyteczna ludzka istota jest produktem wielu milionów lat ewolucji. To wy jesteście celem tej ewolucji. Ona się odbywała, żebyście wy się tu pojawili. Nie musicie usprawiedliwiać swojego istnienia będąc pożytecznym. Sami jesteście usprawiedliwieniem swego istnienia. Nie po to pojawiliście się po milionach lat ewolucji, żeby teraz siedzieć i stukać w klawiaturę lub prowadzić księgowość. To wy jesteście usprawiedliwieniem całego tego procesu. Jesteście celem samym w sobie. Jedyne, co można naprawdę powiedzieć o tym, dlaczego tu jesteście, to żebyście się rozwijali w jakąś wyższą formę ludzkiego życia, czyli stali się bodhisattwą, stali się buddą. A więc nie wstydźcie się tego, że siedzicie, nic nie robiąc. Tym trzeba się chlubić! Działajcie spontanicznie, w poczuciu wewnętrznej satysfakcji i osiągnięć. Bycie ozdobą jest taką samą zaletą, jak bycie pożytecznym.

Jeśli potraktujecie to poważnie, musicie uważać na ludzi, którzy będą próbowali wykorzystywać wasze poczucie winy. Jak możecie być spontaniczni, jeśli dręczy was poczucie winy? A więc nie pozwólcie, żeby inni szantażowali was emocjonalnie. Jeśli ktoś się do was odezwie – „Popatrz, jak ja ciężko pracuję dla Dharmy! Nie masz wyrzutów sumienia, kiedy tak sobie siedzisz, nic nie robisz i pozwalasz, żebym wszystko sam robił?” – powiedzcie po prostu – „Nie mam żadnych wyrzutów sumienia, czuję się w porządku. Sprawia mi wielką przyjemność obserwowanie, jak to wszystko sam/a robisz”. To bardzo ważne, by nie ulec tego typu emocjonalnej presji. Odwoływanie się do negatywnych emocji, żeby przymusić innych do pracy, jest bardzo niewłaściwym działaniem. Właściwe działanie to wzbudzanie entuzjazmu do pracy dla samej radości jej wykonywania. Nie traktujcie swoich buddyjskich zajęć zbyt poważnie. Nie popieram oczywiście nieodpowiedzialnych głupstw i marnowania energii na niekontrolowaną wesołość. Ale cokolwiek robicie, nawet jeśli staracie się ze wszystkich sił zrobić to jak najlepiej – pamiętajcie, że przede wszystkim powinniście się przy tym dobrze bawić, a nie spędzać z tego

powodu bezsenne noce, bo nie warto. Traktowanie czegoś poważnie nie wymaga uroczystej dostojności, tak samo jak w salce medytacyjnej nie musicie wykonywać pudży z uroczystymi minami i w „przyćmionym świetle religijnej atmosfery".

Analizując nastrój, z jakim podchodzimy do dharmicznej działalności, musimy wziąć pod uwagę jeszcze jedno – kwestię odmiennych charakterów lub typów psychologicznych. Istnieje na przykład typ osoby 'zorganizowanej' i 'niezorganizowanej'. Typy zorganizowane mają tendencję do organizowania, a typy niezorganizowane to ludzie, którzy często są na siłę organizowani przez tych zorganizowanych bez względu na to, czy się to niezorganizowanym podoba, czy nie. Jeśli ktoś jest typem funkcjonującym w sposób niezorganizowany, to wcale nie oznacza, że jest leniwy lub mniej zaangażowany, ani też, że robi mniej od tych którzy zorganizowani są. Można funkcjonować pozytywnie, twórczo i z wielką energią w sposób, który dla typów zorganizowanych jest nie do przyjęcia.

Niestety, dowolny rodzaj wspólnej buddyjskiej działalności prawie zawsze odpowiada głównie tym, którzy lubią być zorganizowani, a osoby o przeciwnym temperamencie zwykle, chcąc nie chcąc, muszą się dostosować. A dlaczego nie mielibyście od czasu do czasu zrobić czegoś, co zaspokoi potrzeby osób niezorganizowanych? Urządźcie na przykład odosobnienie 'niezorganizowane', które nie będzie miało żadnego programu. Nazwijcie je „dharmicznym urlopem", zapewniając wszystkie potrzebne udogodnienia, ale od uczestników zależałoby, jak je indywidualnie wykorzystają. Część osób prawdopodobnie zorganizowałaby się w grupę, wybrała lidera i ustaliła program, ale inni mogliby robić, co chcą i kiedy chcą, spędzając czas w równie owocny i produktywny sposób. Niektórzy mogliby nawet zdecydować – jak najbardziej świadomie, obiektywnie, odpowiedzialnie i pozytywnie – że najlepiej wykorzystają swój dharmiczny urlop, jeśli będą długo spać, a potem siedzieć cały dzień w ogrodzie, nic nie robiąc. Dla innych byłoby to trudnym wyzwaniem – nawet w trakcie odosobnienia można sobie tak wypełnić dzień pożytecznymi zajęciami, że straci się z oczu „większą mandalę".

Bodhisattwa pogodził to przeciwieństwo lub kontrast między estetyczną kontemplacją z jednej strony, a praktyczną działalnością z drugiej, i nie odczuwa żadnego konfliktu. Jeśli jednak musimy się przełączać z jednego na drugie, jeśli obecność lub doświadczanie jednego aspektu zakłada nieobecność lub niemożność doświadczania drugiego aspektu, zawsze będą się pojawiały trudności przy przechodzeniu z jednego do drugiego. Jedyne, co możemy zrobić, to próbować jakoś włączyć doświadczenie estetyczne do czynności praktycznych, czyli zrobić dokładnie to, co czyni bodhisattwa opisany w *Doskonałości mądrości* – jest to jednak bardzo trudny proces. Możemy go zapoczątkować, przyjmując bardziej beztroski stosunek wobec rzeczy praktycznych. Bądźcie jak najbardziej pożyteczni, ale bądźcie tacy tylko w obrębie znacznie większego kontekstu całkowitej bezużyteczności. Taoizm podsuwa w tym temacie dobre rozwiązania. Jego wyznawcy twierdzą, że taoista jest jak olbrzymie drzewo, które urosło tak wielkie, że już się do niczego nie nadaje – jego gałęzie są zbyt grube, żeby zrobić z nich trzon siekiery, i tak dalej. Powinniśmy próbować stać się kimś takim zbyt dużym, żeby być pożytecznym. W *Doskonałości mądrości* bodhisattwa widzi, że choćby jego lub jej działalność była nie wiadomo jak ważna, odbywa się ona w maleńkim obszarze większej mandali zupełnie bezcelowego zachwytu.

3.4. „Buddyjska Biblia”? – buddyjskie pisma i skąd one pochodzą

3.4.1. Ocean buddyjskiej literatury

Esencja Dharmy nie jest jakąś ograniczoną ilością, którą każde kolejne dzieło dodane do literatury buddyjskiej rozcieńcza.

To prawda, że literatura buddyjska jest oceanem i jedynie najpracowitsi uczeni będą w stanie przebrnąć przez niepoliczone buddyjskie księgi w sanskrycie, palijskim, tybetańskim, chińskim i japońskim. Jednak zwykły buddysta nie musi się nawet silić na taki wyczyn. Osoba, która chce poznać esencję buddyzmu, wcale nie

potrzebuje studiować całych księgozbiorów. Wystarczy, że zrozumie i gruntownie przyswoi sobie jeden z rozdziałów lub nawet pojedynczych wersów, w który ta esencja została zebrana.

Esencja Dharmy nie jest jakąś ograniczoną ilością, którą każde kolejne dzieło dodane do literatury buddyjskiej rozcieńcza (tak jak niewielka ilość mleka może zostać rozcieńczona przez dodanie dużej ilości wody). Gdyby tak było, każdy, kto chciałby ją poznać, musiałby studiować stale rosnącą ilość książek. Taki sposób myślenia dowodzi nieprawdopodobnej dosłowności, której czysto racjonalna i 'praktyczna' inteligencja może czasem dać się zwieść. Gdyby trzeba było posłużyć się jakimś porównaniem, esencja buddyzmu mogłaby być bardziej odpowiednio, choć wciąż niedoskonale, przedstawiona jako płomień lampy, który może zapalić płomienie innych lamp, nawet w najmniejszym stopniu nie tracąc nic ze swojej jasności.

Być może dodatkowym źródłem błędnego przekonania, że buddysta powinien zapoznać się z całą ogromną masą buddyjskiej świętej literatury, jest protestanckie przekonanie, że skoro Biblia jest Słowem Boga, to wierny powinien poznać każde zawarte w niej słowo, gdyż nieznajomość choćby jednej litery przekreśli jego szansę zbawienia.

Nie trzeba wskazywać, jak obce pozostają buddyzmowi tego rodzaju koncepcje ani podkreślać, jak wielkim błędem byłaby próba ich włączenia. Dharmę można sprowadzić do kilku fundamentalnych zasad, które dla większości praktycznych celów zmieściłyby się na kilku stronach. Wielość pism buddyjskich wynika z pragnienia kolejnych pokoleń pisarzy, aby opracować te zasady w najdrobniejszych możliwych szczegółach i prześledzić ich implikacje aż do najodleglejszych obszarów myśli. Nade wszystko jednak, wynika z ich pragnienia, żeby przystosować je do rozumienia i temperamentu niewyobrażalnie licznych klas czujących istot – pragnienia, które ma swe źródło we Współczuciu, w aspiracji, żeby każde skazane na narodziny i śmierć stworzenie pewnego dnia otworzyło Drzwi Nieśmiertelności.

3.4.2. Źródło pism buddyjskich

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.

Sam Budda, historyczny Śakjamuni, 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 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 i Ananda. Kiedy Budda chodził po prośbie, Ananda był tuż za nim. Jeśli Budda przyjmował jakieś zaproszenie, Ananda był w naturalny sposób w nie wliczony. A kiedy Budda przemawiał, Ananda znajdował się pośród słuchaczy. Przez dwadzieścia lat rzadko widywano Buddę bez Anandy, który podążał za nim jak cień, zawierzając słowa mistrza działaniu swej niebywale chłonnej pamięci.

Muszę 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 chimerą, 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 generalne imprimatur dla zawartości każdego pisma.

3.4.3. Jak czytać teksty buddyjskie

Sutry można traktować jak źródło inspiracji i radości, nie zaś jak teksty, przez które trzeba przebrnąć, bo jest się buddystą.

Pisma buddyjskie nie stanowią nieomylnego objawienia Bożego, niczym Biblia. Stanowią zapis życia i nauczania doskonale oświeconego człowieka, człowieka, który był żywym ucieleśnieniem absolutnej Mądrości i nieskończonego Współczucia. Tym niemniej, niektórzy ludzie zapewne czytają sutry tak, **jakby istotnie** były Pismem Świętym, czując, że nie mają innego wyboru niż zaakceptować wszystko, co Budda w nich mówi, czy im się to podoba, czy nie; i taka projekcja autorytetu może w nich wytworzyć pewien opór wobec przekazu sutry.

Ale jeśli danego tekstu nie etykietuje się jako sutry, można uniknąć błędu traktowania go jak czegoś ‘duchowo autorytatywnego’. Można właściwie czytać go mniej więcej tak, jakby się czytało każde inne dzieło wyobraźni – powieść, wiersz, nowelę. Jeśli czytamy buddyjskie teksty bardziej jak literaturę niż jak źródło dogmatów, bardziej poezję niż naukowy fakt lub filozoficzną prawdę, możemy zapewne pełniej się otworzyć na ich duchowy przekaz. Możemy nawet pozwolić sobie (przynajmniej do pewnego stopnia) na oczarowanie ich atmosferą i magią. (I odwrotnie – można spróbować odczytywać dzieła wyobraźni, jak gdyby były sutrami, i dzięki temu otworzyć się na ich realną treść duchową).

Zmierzam do tego, że sutry można traktować jak źródło inspiracji i radości, nie zaś jak teksty, przez które trzeba przebrnąć, bo jest się buddystą. Owszem, być może trzeba będzie podjąć nieco dodatkowych studiów i refleksji – głębokie zrozumienie i docenienie sutry wymaga nieraz sporo czasu i lektur, ale wiele sformułowań i obrazów może nas zachwycić natychmiast. To prawda, że czujemy się pewnie bardziej u siebie w literaturze zachodniej. Jest ona w większości łatwiejsza do czytania, została bowiem napisana przez ludzi nieoświeconych, podobnie jak my, i ogólnie zajmuje się ona (nie licząc różnego rodzaju drobnych przebłysków wglądu pojawiających się tu i tam) zwykłymi ludzkimi przypadłościami, z którymi bez trudu się identyfikujemy. Jednakże ludzkie słabości nie są jedynym możliwym tematem literatury; bez wątpienia nie zawsze jest to temat najbardziej inspirujący i budujący. Można też czytać literaturę, która oddali nas od zwykłego ludzkiego życia i jego słabości. I właśnie o to dokładnie chodzi w sutrach mahajany – odciągnąć nas od pospolitości, dać nam posmak tego, co magiczne.

Oczywiście trudno jest wznieść się na ten poziom doświadczenia, toteż trudno będzie czytać sutry, podobnie jak trudno jest czytać niektóre wielkie dzieła literatury zachodniej. Każde dzieło literackie posiada na odbiorcę wpływ współmierny do wysiłku, jaki włożył on w jego zrozumienie. Właściwie jest to kwestia przyzwyczajenia się do pewnej gimnastyki umysłowej. Jeśli mamy dostatecznie silne pragnienie zrozumienia, podejmiemy ten wysiłek.

3.4.4. Opowieści buddyjskie

Czy opowiadaną przez mnicha czy przez wędrownego pieśniarza, czy wystawianą w dramatycznej formie, historię Wessantary równie dobrze zna tybetański nomada jak birmański rolnik, i obaj na równi wzruszają się do łez.

Ludzie od zawsze uwielbiali opowieści, a zamieszkujący Indie byli chyba jeszcze większymi fanatykami tej formy rozrywki niż mieszkańcy innych ziem. Dialogi i antologie nie mogły dorównać im w popularności. Dlatego dość wcześnie w historii buddyzmu wyznawcy Buddy wpadli, rozmyślnie lub przypadkiem, na znakomity pomysł, żeby przejąć całe bogactwo starożytnego indyjskiego folkloru, obejmujące bajki, baśnie, przysłowia, anegdoty, ballady, zagadki, opowieści humorystyczne, dowcipy, powieści, romanse, opowieści umoralniające oraz religijne legendy i włączyć je *en bloc* do swojej szybko rosnącej ustnej i literackiej tradycji jako najprostszy i najskuteczniejszy środek propagowania prawd Dharmy wśród prostych ludzi. W ten sposób powstały *dżataki* i *awadany*.

Są to opowieści różnego rodzaju. Wśród bajek o zwierzętach z pierwszych *nipat*, które zawierają krótsze dżataki, niektóre są podobne do bajek Ezopa – na przykład, historie o ośle w skórze lwa i szakalu, który chcąc zdobyć pewien owoc, chwali wronę za jej piękny głos. Nie wiemy, kto zapożyczył od kogo. Bajki, których jest wiele gatunków, obejmują opowieści o wdzięcznych zwierzętach i niewdzięcznych ludziach, o dziwnych przygodach z upiorną kobietą i śliczną ludożerczą demonicą, o wszelkiego rodzaju nadludzkich istotach, zarówno uroczych, jak i potwornych, a także opowieści pełne tajemnicy i magii. Liczne są też humorystyczne skecze, satyry i opowieści, w których bodhisattwa jako bohater dowodzi swej bystrości, zdrowego rozsądku, zręczności i umiejętności, rozwiązując zagadki, rozstrzygając dylematy i wykonując najróżniejsze pozornie niemożliwe zadania. Z socjologicznego, a nawet z literackiego punktu widzenia, bardzo interesujące są opowieści łotrzykowskie, w których rabusie, włóczędzy, gracze i kurtyzany grają główne role, jak również czasem ordynarne, ale najwyraźniej cieszące się wielką popularnością,

historie opowiadające o rozmaitych nieprzyzwoitych zachowaniach seksualnych.

Poza tego rodzaju materiałem, którego związek z buddyzmem jest czasem niejasny, *Księga Dżatak* zawiera jak można oczekiwać sporą ilość ewidentnie dydaktycznych opowieści moralnych. Jednak znacznie większą część tej pracy, szczególnie w dalszych rozdziałach, zajmują legendy. Wiele z nich uderza swym pięknem. Niektóre pojawiają się w starożytnym indyjskim eposie-encyklopedii *Mahabharacie*. Wpajają one stare, poważne moralne cnoty, takie jak służenie rodzicom, prawdomówność i czystość oraz głoszą nietrwałość wszelkich światowych spraw i szczęście wyrzeczenia. Ta ostatnia tematyka często występuje w czysto buddyjskich opowieściach z dżatak, szczególnie tych ilustrujących praktykę *paramit* (doskonałości). Jak zauważa Winternitz, charakteryzują się one „nadzwyczajną dobrocią, łagodnością i poświęceniem dalece przekraczającym granice tego, co jest naturalne”[120]. Król Siwisów poświęca swoje oczy; książę Kanha, wyrzekłszy się wszystkiego, co posiada, udaje się w Himalaje jako pustelnik; Khantiwadin, ‘Głosiciel Cierpliwości’, nie ulega gniewowi, nawet kiedy zostaje nieludzko pokaleczony przez rozwścieczonego magnata; książę Wessantara chętnie oddaje nie tylko najcenniejszą rzecz w królestwie swego ojca, ale także swą żonę i dwoje małych dzieci. Wpajana jest również wyższość złotej zasady. Niektóre opowieści o wdzięcznych lub obdarzonych heroicznymi cnotami zwierzętach, jeśli nie w formie to w duchu należą do tej samej kategorii. Przywódca małp, chcąc uratować swą świtę, zmienia się w most; bengalski jeleń, poruszony losem ciężarnej łani, oferuje królowi własne życie jako okup za jej życie.

Mimo niewątpliwej popularności całej *Księgi Dżatak*, to właśnie te legendy o wzniosłym wyrzeczeniu i absolutnym altruizmie najgłębiej i najsilniej wpłynęły na religijny światopogląd buddyjskich narodów południowo-wschodniej Azji. To samo można by powiedzieć o Chinach, Japonii i Tybecie; istnieją bowiem sanskryckie zbiory dżatak, które w tłumaczeniu są nie mniej znane wyznawcom mahajany. Czy opowiadaną przez mnicha czy przez wędrownego pieśniarza, czy wystawianą w dramatycznej formie, historię Wessantary równie

dobrze zna tybetański nomada jak birmański rolnik, i obaj na równi wzruszają się do łez. Większość najpiękniejszych opowieści o bodhisattwach stanowi wspólne dziedzictwo całego buddyjskiego świata i jeden z jego najwspanialszych jednoczących czynników.

3.4.5. Biblia, którą można czytać jak literaturę

Fundamentalizm może istnieć wszędzie tam, gdzie istnieją pisma kanoniczne.

W roku 1940 przebywałem w Torquay, nadmorskim mieście w południowo-zachodniej Anglii, do którego zostałem wysłany jako nastolatek, aby uniknąć bombardowań Londynu. Pewnego dnia na wystawie księgarni przy głównej ulicy zobaczyłem nową publikację: *Biblię, którą można czytać jak literaturę*. Duży, opasły tom był otwarty, więc widziałem, że wydrukowano go jak zwykłą książkę, a nie podzielony jak zwykle na numerowane wersy. W owym czasie idea, że Biblię można czytać jak literaturę, była stosunkowo nowa, przynajmniej dla szerszych rzesz czytelników. Niewątpliwie była czymś nowym dla mnie. Ze szkoły i kościoła wyniosłem pogląd, że Biblia jest przede wszystkim zbiorem tekstów. Teksty w Biblii leżą obok siebie jak naboje w bandolierze[121] i mogą zostać wystrzelone w każdego, z kim toczymy spór, nieważne czy o religię, czy o cokolwiek innego. Zacytowanie ustępu z Biblii zwykle rozstrzyga problem. Jak wiadomo, tego rodzaju postawa wciąż dominuje wśród fundamentalistycznych chrześcijan wszystkich denominacji. Ale czytanie Biblii jako literatury oznaczało, o ile pamiętam z tej książki, czytanie jej w mniej więcej taki sam sposób, w jaki czytalibyśmy dzieła Szekspira. Układ graficzny tomu, który widziałem na wystawie księgarni w Torquay, miał ten proces ułatwić i jednocześnie zachęcić czytelnika, żeby myślał o Biblii nie jako o zapasie amunicji, ale jako o książce, i odpowiednio ją traktował. *Biblia, którą można czytać jak literaturę* była zatem Biblią, którą stworzono do czytania dla przyjemności. Była to Biblia przeznaczona do czytania w całości (lub raczej każda jej część jako całość), a nie do rozbijania na kawałki w formie numerowanych ‘wersów’. Była to Biblia przeznaczona do

czytania jak poezja, a nie jak proza (w przypadku niektórych jej ksiąg). Była to Biblia przeznaczona do czytania dla niej samej, a nie dla jakiegoś ubocznego celu. Dla [chrześcijańskiego] fundamentalisty czytanie Biblii w ten sposób było czymś lekceważącym, a nawet bluźnierczym. Jak ktoś mógłby czytać Biblię tak, jak czyta się dzieła Szekspira?! Biblia jest przecież Słowem Bożym. Jak ktoś mógłby porównywać świecką literaturę, choćby nie wiadomo jak wspaniałą, z literaturą natchnioną, a nawet podyktowaną, przez Ducha Świętego?

W buddyzmie nie istnieje coś takiego jak w pełni rozrośnięty fundamentalizm w chrześcijańskim sensie. Buddyści nie porozbijali buddyjskich pism kanonicznych na kawałki i nie strzelali z nich jak nabojami z karabinu. Niemniej jednak trzeba przyznać, że w pewnych kręgach buddyjskich istnieje coś w rodzaju quasi-fundamentalizmu, który gdyby się rozwinął [dalej], byłby tak sprzeczny z podejściem dopuszczającym czytanie buddyjskich pism kanonicznych jako literatury, jak chrześcijański fundamentalizm jest sprzeczny z uznaniem *Biblii, którą można czytać jak literaturę*. Ów quasi-fundamentalizm przyjmuje formę odwoływania się do autorytetu pism kanonicznych na poparcie określonego przekonania lub jakiejś praktyki, ale tylko w sposób ogólny, to znaczy bez cytowania żadnego konkretnego tekstu lub tekstów. To odwoływanie się zwykle ujęte jest w takie zwroty jak „Budda mówi, że…" lub „Zgodnie z Tipitaką…" albo „Wszystkie sutry i tantry mówią, że…". Ten quasi-fundamentalizm czerpie swą siłę z faktu, że w wielu częściach buddyjskiego świata pięknie spisane i bogato oprawione tomy literatury kanonicznej są uroczyście czczone, ale nie czytane – nawet przez tych samych bhikkhu i lamów, odwołujących się w ten sposób do ich autorytetu. To nie znaczy, że jest coś złego w czynieniu z tomów buddyjskiej literatury kanonicznej przedmiotów uroczystej czci. W żadnym wypadku. Ale uroczyste czczenie tomów buddyjskich pism kanonicznych nie może zastępować ich czytania. Jeśli nie czytamy pism kanonicznych, nie zrozumiemy i nie będziemy praktykować nauki Buddy i – co szczególnie istotne w kontekście niniejszych rozważań – jeśli nie czytamy pism kanonicznych, nie może być mowy o traktowaniu ich jako literatury.

Jednak nawet takiego częściowego fundamentalizmu, istniejącego w pewnych buddyjskich kręgach, nie da się łatwo wykorzenić. Co więcej, można powiedzieć, że mimo iż w buddyzmie nie ma prawdziwego fundamentalizmu w chrześcijańskim sensie, to fundamentalizm może istnieć wszędzie tam, gdzie istnieją pisma kanoniczne, bez względu na to, czy pisma te uważa się za Słowo Boże, czy za zapis wypowiedzi w pełni oświeconego ludzkiego nauczyciela. Skoro tak, to możemy zastosować te same ogólne zasady, które odpowiadały za pojawienie się grubego tomu *Biblii, którą można czytać jak literaturę* na wystawie księgarni w Torquay, do buddyjskich pism kanonicznych. W taki sposób łatwiej nam będzie zrozumieć, co to naprawdę znaczy w praktyce, podchodzić do pism kanonu buddyjskiego jak do literatury.

A zatem podchodzić do kanonicznych pism buddyjskich jak do literatury, znaczy przede wszystkim czytać je dla przyjemności. Nie chodzi mi o czytanie jej dla rozrywki lub dla zabicia czasu. Czytanie kanonicznych pism dla przyjemności oznacza czytanie ich, ponieważ kiedy to robimy, znajdujemy się w takim emocjonalnie pozytywnym stanie umysłu, jakiego poza medytacją rzadko doświadczamy. Czytanie pism kanonicznych dla przyjemności oznacza czytanie jej bez jakiegokolwiek poczucia przymusu. Wcale nie musimy ich czytać. Ani *Dhammapada* ani *Sutra Białego Lotosu*, ani *Średniej długości powiedzenia Buddy* ani *Doskonałość Mądrości w ośmiu tysiącach wersów* nie są lekturą obowiązkową, z której pod koniec roku będzie egzamin, a my go zdamy albo oblejemy. Czytanie pism kanonicznych dla przyjemności oznacza czytanie ich, ponieważ chcemy je czytać. Oznacza czytanie ich, ponieważ czujemy z nimi powinowactwo i ponieważ nas w naturalny sposób do nich ciągnie. To powiedziawszy, muszę jednak dodać, że zawsze nieco mnie dziwi, kiedy ktoś twierdzi, że jest oddanym buddystą, a nie czyta przynajmniej fragmentów literatury kanonicznej, szczególnie jeśli lubuje się w czytaniu innego rodzaju literatury.

Podchodzenie do kanonicznych pism buddyjskich jak do literatury oznacza również czytanie ich jako całości. Nie oznacza to czytania wszystkich pozycji z kanonu (nawiasem mówiąc, pięćdziesiąt razy obszerniejszego od Biblii), lecz czytanie wybranej pozycji z pism jako

całości. Czytanie na przykład *Sutta-nipaty* lub *Wimalakirti-nirdeśy* w ten sposób oznacza, że nie czytamy ich na wyrywki, nie skupiamy się na częściach kosztem całości, ale czytamy je w taki sposób, który pozwala nam doświadczyć ich pełnego wpływu. Tylko jeśli czytamy je w ten sposób, będziemy w stanie uchwycić zasadnicze znaczenie tych dzieł (lub jeśli wolicie, ich *gestalt*). Jest tak szczególnie wtedy, gdy dane dzieło odznacza się wyraźną artystyczną jednością i zostało ubrane w poetycką formę. W tym drugim przypadku podchodzenie do pism kanonu buddyjskiego jak do literatury oznacza oczywiście czytanie go jak poezji. Jedną ze szczególnych cech *Biblii, którą można czytać jak literaturę* było to, że poetyckie księgi Starego Testamentu były wydrukowane tak jak poezja (co upodobniło je z wyglądu do wierszy Whitmana), a nie pokrojone na kawałki i ponumerowane, jakby były prozą. (Nie to, żeby nawet prozie takie krojenie i numerowanie specjalnie służyło.) W przypadku kanonicznych pism buddyjskich nie istnieje niebezpieczeństwo, że teksty lub części tekstów, które przyjęły formę poetycką, rozbije się na ponumerowane części – przynajmniej kiedy drukuje się je w oryginale. Istnieje natomiast takie niebezpieczeństwo w przypadku tłumaczeń na języki współczesne, kiedy potraktuje się je nie jako poezję, ale jako prozę i tak też będą czytane.

Co w tej materii chyba najważniejsze, podchodzić do buddyjskich pism kanonicznych jak do literatury, znaczy czytać je dla nich samych, a nie dla jakiegoś ubocznego celu. Takich ubocznych celów, dla których można czytać pisma kanoniczne, jest bardzo wiele. Wymienię tylko kilka z nich, a pozostałe pewnie same wam się nasuną. Buddyjskie pisma kanoniczne można czytać ze względu na języki, w jakich zostały nam przekazane, to znaczy mając na celu poszerzenie swojej wiedzy z zakresu lingwistyki. Podobnie (szczególnie w przypadku *agamy*, *nikai* i *winaja-pitaki*), można je czytać ze względu na światło, jakie rzuca na polityczną, społeczną, ekonomiczną i religijną sytuację, panującą w Indiach w czasach Buddy i jego najbliższych uczniów. Czyta się je również ze względu na ich wkład w religię i mitologię porównawczą oraz w intelektualną historię ludzkości. Można je nawet czytać po to, by obalić buddyzm, jak wówczas gdy czytającym jest misjonarz chrześcijański, przed udaniem się do pracy

w buddyjskim kraju. Z wyjątkiem ostatniego przypadku, nie ma nic złego w czytaniu buddyjskich pism ze względu na któryś z tych celów. Ale faktem pozostaje, że wszystkie one są celami ubocznymi – to znaczy, ubocznymi w stosunku do głównego celu, jakiemu pisma buddyjskie mają służyć i dla którego powinny być czytane.

Celem, jakiemu buddyjskie pisma kanoniczne mają służyć, jest szczęście i pomyślność – najwyższe szczęście i najwyższa pomyślność – wszystkich czujących istot, i kiedy czytamy je z takim nastawieniem, czytamy je dla nich samych. Są one w końcu *buddhawaćaną*, słowem, czy wypowiedzią Oświeconego. Są wiadomością z serca i umysłu oświeconego człowieka dla serc i umysłów jeszcze nieoświeconych. Są wiadomością od Buddy dla nas. Czytanie pism buddyjskich dla nich samych oznacza zatem, że czytamy je, aby usłyszeć, co Budda ma nam do powiedzenia – a to znaczy, że słuchamy uważnie. Nie da się zresztą słuchać w żaden inny sposób. Nieraz mówiłem, że w poezji, szczególnie tej wielkiej, nie chodzi bynajmniej o kwiecisty język. Poeci próbują nam przekazać coś, co uważają za warte przekazania i mówią dokładnie to. O ileż bardziej jest tak w przypadku Buddy, a w związku z tym, o ileż uważniej powinniśmy słuchać słów buddhawaćany! O ileż uważniej powinniśmy czytać buddyjskie pisma!

Właśnie to w praktyce znaczy podchodzić do buddyjskich pism kanonicznych jak do literatury. Znaczy to czytać je dla przyjemności, czytać je jako całość, czytać je (tam gdzie to jest na miejscu) jak poezję, a nie jak prozę, i czytać je dla nich samych, a nie dla jakiegoś ubocznego celu. Kiedy jednak mówię o podchodzeniu do buddyjskich pism jak do literatury, nie sugeruję przez to, że one wszystkie są literaturą w takim samym stopniu lub że wszystkie są literaturą w tym samym znaczeniu tego słowa. Użyteczne tutaj będzie rozróżnienie wprowadzone przez De Quincey'a. Według niego istnieją dwa rodzaje literatury. Mówi on: „Po pierwsze, jest literatura wiedzy, a po drugie, jest literatura siły. Funkcją pierwszej jest uczenie; funkcją drugiej poruszanie; pierwsza jest sterem, druga wiosłem lub żaglem. Pierwsza przemawia do zwykłego rozumienia dyskursywnego; druga zaś, może się tak zdarzyć, że przemówi do wyższego zrozumienia". W innym miejscu De Quincey sugeruje wręcz, że literatura wiedzy tak naprawdę nie jest literaturą. „Wszystko, co jest literaturą, dąży do przekazania

siły: wszystko, co nie jest literaturą, dąży do przekazania wiedzy”. Ostatecznie różnica między tymi dwoma rodzajami literatury, czy dwoma rodzajami komunikacji, wydaje się być różnicą stopnia, a nie rodzaju. Nie wszystkie dzieła literackie są literaturą w takim samym stopniu ani w tym samym znaczeniu tego słowa, jako że niektóre dzieła literackie przekazują więcej siły – a tym samym bardziej nas poruszają, inne zaś mniej. W przypadku Biblii, Księga Hioba może nas poruszyć bardziej niż Księga Kapłańska, mimo iż Księga Kapłańska zawiera znacznie więcej informacji o starożytnym żydowskim systemie ofiarnym. Zatem Księga Hioba należy do literatury siły. Jest prawdziwą literaturą. Jest „wielką literaturą”.

Jeśli zastosować ten podział do buddyjskich pism kanonicznych, to stwierdzimy, że narracyjna siła *Sutty Mahaparinibbana*, opisującej ostatnie dni Buddy, porusza nas bardziej niż zawiła filozoficzna rozprawa *Dhatu-katha* z abhidhammy (sięgam po skrajne przykłady, żeby unaocznić różnicę); imaginacyjny rozmach sutry mahajany jak *Wimalakirti-nirdeśa* jest bardziej poruszający niż subtelna logika tekstu należącego do cyklu *Doskonałości Mądrości* jak *Suwikrantiwikramiparipricća* (również z tradycji mahajany), a porywający rozdział pt. „Wyznanie” z *Sutry złotego światła* (*Sutra Suwarna-prabhasza*) porusza nas bardziej niż trudny do zrozumienia rozdział „Śunjata” z tego samego dzieła. A zatem *Sutta Mahaparinibbana*, *Wimalakirti-nirdeśa* i rozdział „Wyznanie” z *Sutry Suwarna-prabhasza* należą do literatury siły, natomiast *Dhatu-katha*, *Suwikrantiwikramiparipricća* oraz rozdział „Śunjata” z *Sutry Suwarna-prabhasza* zaliczają się do literatury wiedzy. Ponieważ to literatura siły stanowi literaturę w prawdziwym sensie, czyli wielką literaturę, czytanie buddyjskich pism jak literatury oznacza zatem czytanie raczej takich dzieł jak *Sutta Mahaparinibbana* niż takich jak *Dhatu-katha*. Moglibyśmy nawet posunąć się do stwierdzenia, że tak jak nie wszystkie dzieła literackie są literaturą w takim samym stopniu, podobnie nie wszystkie pisma kanoniczne są pismami kanonicznymi w takim samym stopniu, i że są one tym bardziej kanoniczne, im bardziej nas poruszają. Nie znaczy to, że z buddyjskiego punktu widzenia istnieje prawdziwe rozróżnienie pomiędzy nauką, która według De Quincey’a jest funkcją literatury wiedzy, a poruszeniem, które według

De Quincey'a jest funkcją literatury siły. Z punktu widzenia buddyzmu Budda uczy poprzez poruszenie, ponieważ jego nauka adresowana jest nie do tego, co De Quincey nazywa „zwykłym dyskursywnym rozumieniem" albo co my moglibyśmy nazwać wyobcowanym intelektem, lecz raczej do tego, co De Quincey nazywa „wyższym zrozumieniem", lub co moglibyśmy nazwać sercem, w znaczeniu tego, co w nas najgłębsze lub w znaczeniu duchowej intuicji lub całego człowieka. Czytanie pism buddyjskich jak literatury oznacza, że czytamy je jak literaturę siły i dajemy się poruszyć tej sile w najwyższym możliwym stopniu.

Ostatnia już kwestia: powiedziałem, że kiedy dzieła lub fragmenty dzieł buddyjskiej literatury kanonicznej pisane wierszem, tłumaczone są na współczesne języki, istnieje niebezpieczeństwo, że zostaną przełożone prozą i tak też będą czytane. Niebezpieczeństwo polega na tym, że poezja jest literaturą siły *par excelence*, i z tego powodu porusza nas znacznie bardziej niż proza. Tak więc, kiedy poezję tłumaczy się jako prozę, traci ona wiele ze swej pierwotnej siły, w tym także i wiele ze swej zdolności do poruszania nas. Czytając tłumaczenia pism buddyjskich, powinniśmy uważać, żeby czytać je, jeśli to tylko możliwe, w tłumaczeniach oddających ich poetycką jakość. Inaczej nie odczytamy ich jako literatury w najpełniejszym sensie i tym samym nie poruszą nas one w takim stopniu, w jakim by mogły.

Jeśli jednak jesteśmy w stanie czytać poezję jak poezję, jeśli jesteśmy w stanie rozumieć prawdziwą naturę literatury, jeśli jesteśmy w stanie zobaczyć, jak bardzo słuszne mamy powody, żeby podchodzić do pism kanonu buddyjskiego jak do literatury, i jesteśmy w stanie zrozumieć, co to w praktyce znaczy, podchodzić do niej w ten sposób, jeśli pozwalamy sobie czuć siłę dzieł takich jak *Sutta Mahaparinibbana* i *Wimalakirti-nirdeśa*, wtedy osiągniemy przynajmniej przebłysk wspaniałości literackiego świata i uzyskamy lepsze zrozumienie prawdziwej natury kanonicznej pism buddyzmu.

3.4.6. Pisma palijskie i sutry mahajany

Jeśli naprawdę pozwolimy sobie na pochłonięcie sutrą mahajany, staniemy się jej częścią. Dołączymy do wielkiego zgromadzenia i

zobaczymy siebie w samym jego środku, biorąc udział w rozwoju wydarzeń sutry.

Czytając pisma palijskie i pisma mahajany (powiedzmy po 2-3 tomy, by zyskać dobre wyobrażenie), zauważymy, że pisma mahajany dają coś, czego całkowicie brakuje w pismach palijskich. Nie chodzi tu w żadnym razie o umniejszanie nadzwyczajnej wagi historycznej i duchowej pism palijskich. Dostarczają nam one żywy i głęboko poruszający obraz życia i nauczania historycznego Buddy jako człowieka. Zawierają komplet podstawowych zasad i praktyk, z których wywodzą się późniejsze formy buddyzmu. Są bogate w treści i zawartość. Nie moglibyśmy się obyć bez pism palijskich; jako buddyści ogromnie wiele im zawdzięczamy. Właściwie cała ludzkość wiele im zawdzięcza. Ich pochwałom nie powinno być końca i nasza wdzięczność dla nich nigdy nie będzie przesadna.

Nie zawierają one jednak wszystkiego, czego potrzebujemy. Brakuje pewnego elementu, i ten właśnie element odnajdujemy w pismach mahajany. Czytając pisma mahajany, uwalniamy się od przypadkowości i uwarunkowań, od czasu, przestrzeni i przyczynowości, od historycznej rzeczywistości. Doświadczamy rzeczywistości archetypicznej, mitu, sfery niezdefiniowanych znaczeń. Posługując się terminem specjalistycznym, napotykamy *sambhogakaję*, czyli buddów i bodhisattwów w ich archetypicznych postaciach. Dzięki temu przeżyciu zyskujemy kontakt z czymś wewnątrz, czego nie byliśmy wcześniej świadomi. Rozpalają one w nas coś, czego nawet pisma palijskie nie potrafiły rozpalić. A dzieje się tak dlatego, że sfera archetypicznej rzeczywistości, sfera mitu i niezdefiniowanych znaczeń odpowiada czemuś wewnątrz nas.

Wedle *Tybetańskiej księgi umarłych* doświadczamy tej sfery bezpośrednio, kiedy umieramy. W stanie pośrednim pomiędzy śmiercią a odrodzeniem przeżywamy wszelkiego rodzaju wizje, także wizje buddów i bodhisattwów zarówno w formach spokojnych, jak i gniewnych. Tradycja buddyjska mówi nam, by się nie bać i rozpoznawać wszystkie te wizje, tych buddów i bodhisattwów, jako własne formy myślowe, zjawiska naszego prawdziwego umysłu. Jeśli tylko jesteśmy w stanie to zrobić, z miejsca osiągamy wyzwolenie.

Pisarz niezawodnie zauważy różnicę między odczuciami zachodzącymi przy układaniu akapitów prozy konceptualnej a odczuciami przy pisaniu czegoś bardziej twórczego, bardziej natchnionego i poetyckiego. Właśnie tego rodzaju przeskok czujemy, kiedy przechodzimy od prozy pism palijskich do poezji pism mahajany, przeskok od historii do mitu na wielką skalę.

Niestety niektórzy ludzie nie potrafią zrobić tego przeskoku. Weźmy dobrze znany przykład Karola Darwina. Jako młody człowiek Darwin kochał literaturę i poezję, szczególnie Szekspira, ale przez większość życia był zatopiony w badaniach naukowych. Kiedy jako starszy pan usiłował powrócić do Szekspira, odkrył ku swej rozpaczy, że poezja nie miała już dlań znaczenia; zatracił zdolność rozkoszowania się nią. W trakcie lat i dekad badań naukowych ta strona jego osobowości uschła i obumarła. Coś podobnego przydarzyło się Johnowi Stuartowi Millowi, przynajmniej na pewnym etapie życia. Nawet kiedy był małym chłopcem, jego ulubionymi przedmiotami były logika i ekonomia polityczna; w miarę starzenia się obserwował w sobie rosnące odcinanie się od poezji. Nie chodzi jedynie o to, że był odcięty od poezji w sensie literackim; był odcięty – ujmując to dosyć poetycko – od poezji życia.

Dzisiaj wszyscy jesteśmy narażeni na podobne niebezpieczeństwo. Wszyscy cierpimy na tego rodzaju niedobór przynajmniej w pewnym stopniu. W istocie cierpimy na to od czasów rewolucji przemysłowej, na początku której William Blake ostrzegał przed utratą czegoś, co nazwał „boskim widzeniem". Krytykował on energicznie Bacona, Newtona i Locke'a, ponieważ czuł, że ograniczali oni ludzkość do sfery rzeczywistości historycznej, sfery czasu, przestrzeni i przyczynowości. W swej własnej literackiej i malarskiej pracy twórczej Blake nie był oczywiście w ten sposób ograniczony. Szczególnie w *Księgach proroczych* docieka on głębszych poziomów ludzkiego doświadczenia. Głębokie zainteresowanie Blake'a archetypicznymi siłami i formami tłumaczy, czemu do dzisiaj wywołuje on taką fascynację u wielu ludzi.

Nasze pragnienie nawiązania kontaktu ze sferą archetypową tłumaczy również popularność baśni, mitów i literatury fantasy, czy to tradycyjnych, jak legenda o królu Arturze, czy współczesnych, jak *Władca pierścieni* lub pewne postaci science-fiction. Dzieła takie

eksponują różne strony ludzkiego poszukiwania sensu, a czytając je usiłujemy, być może nieświadomie, wydobyć się z więzienia rzeczywistości wyłącznie historycznej i spróbować doświadczyć głębszego znaczenia naszej egzystencji.

Sensu nie da się uchwycić zaglądając do słownika. Znaczenie musi być znaczeniem **dla nas**, czymś przeżywanym osobiście. Stąd też nasze poszukiwanie znaczenia jest poszukiwaniem siebie, poszukiwaniem integralności i pełni własnej istoty. Na jednym poziomie należymy do sfery rzeczywistości historycznej; na innym natomiast przynależymy do sfery rzeczywistości duchowej. Pisma mahajany odkrywają ten świat przed nami. Podobnie czyni poezja; podobnie czyni mit. A odkrywają go przed nami nie jako coś zewnętrznego wobec nas, lecz jako nasz własny świat, jako świat, w którym tak naprawdę żyjemy, nie wiedząc o tym.

Maksyma neoplatoników brzmiała, że oko nie mogłoby spostrzegać słońca, gdyby nie miało w swojej naturze czegoś do słońca podobnego, czegoś mu pokrewnego.[122] Na tej samej zasadzie możemy doświadczać sfery archetypowej jedynie dlatego, że my sami jesteśmy na pewnym poziomie istotami archetypowymi. Jeśli naprawdę pozwolimy sobie na pochłonięcie sutrą mahajany, staniemy się jej częścią. Dołączymy do wielkiego zgromadzenia i zobaczymy siebie w samym jego środku, biorąc udział w rozwoju wydarzeń sutry.

Ale możliwość przejścia do sfery rzeczywistości archetypicznej nie oznacza, że pozostawiamy za sobą rzeczywistość historyczną. Nie możemy, nie wolno nam optować za mitem i pozbywać się historii. Potrzeba nam i tego, i tego – ponieważ istniejemy w obu tych sferach. Istniejemy w obu sferach cały czas, czy jesteśmy tego świadomi, czy nie. Oczywiście większość czasu nie jesteśmy tego świadomi. Nasza relacja wobec sfery archetypicznej jest analogiczna do naszej relacji wobec stanu śnienia. Kiedy śpimy i śnimy, można powiedzieć, że istniejemy w sferze snu, i mamy tam przeróżne doświadczenia. Gdy się budzimy, nie jesteśmy już w stanie snu, ale przeżyte w trakcie snu emocje ciągle są z nami. To tak, jakbyśmy od czasu do czasu schodzili przez dziurę w ziemi do podziemnej rzeki. Podobnie jak rzeka płynie cały czas, tak istnieje ciągłość między snami. Można nawet mieć sen,

obudzić się, znowu zasnąć i mieć dalej ten sam sen, jak gdyby trwał on cały czas.

Toteż w pewnym sensie przez cały czas żyjemy w tej sferze snu. Możemy przenieść to również na sferę doświadczenia archetypicznego. Jak bardzo silny sen ma na nas w dalszym ciągu wpływ po przebudzeniu, tak sfera archetypiczna wpływa na nas niezależnie od tego, czy jesteśmy jej świadomi.

3.5. Sny, mity i symbole

3.5.1. Natura buddyzmu tantrycznego

Buddyzm tantryczny nie zajmuje się teoriami, spekulacjami, formalną czy zewnętrzną religijnością, zajmuje się bezpośrednim doświadczeniem – kim ktoś prawdziwie i u podstaw jest w głębi własnej istoty.

Doskonale pamiętam swoje pierwsze wrażenia co do tantry. Usiłując nieco ją przeniknąć, zobaczyć, o co w niej chodzi i jak wiąże się z innymi postaciami buddyzmu oraz ze współczesną myślą – psychologią, symboliką porównawczą etc. – coraz wyraźniej czułem, że to dżungla, w której bardzo łatwo można się zgubić. Zdawała się zawierać tak wiele odmiennych tradycji. Było tam tak wiele metod medytacji i form obrzędów rytualnych, tak wiele rodzajów ofiar, nawet tak wiele rodzajów szat ceremonialnych i ceremonialnego nakrycia głowy.

Mówiłem moim tybetańskim przyjaciołom, że uznałem tantryzm za zbyt obszerny i skomplikowany, by studiować go jako całość, i dlatego zamierzam ograniczyć się do studiów nad jednym, drobnym jego skrawkiem. Wybranym przeze mnie polem studiów – mówiłem – miały być nakrycia głowy, wśród których wiele było doprawdy bardzo dziwnych i niezwykłych. Miałem zgromadzić kolekcję złożoną przynajmniej z setki tantrycznych nakryć głowy, a potem napisać o nich książkę. Oczywiście nigdy tego nie zrobiłem. Ale nawet kiedy na poważnie zacząłem już studiować tantry, tak wiele było wyobrażeń w świątyniach, tak wiele ilustracji w zapisanych zwojach, tak wiele figur buddów, bodhisattwów i guru, *daków*, *dakiń* i *dharmapalów*, że przez

długi czas w dalszym ciągu czułem, że tantra to naprawdę nieprzebyta dżungla.

Takie zapewne będzie doświadczenie każdego człowieka Zachodu, który zaczyna zagłębiać się w tantryzm. Powstaje wrażenie bogactwa i różnorodności, wzrostu i płodności, a taka obfitość bywa na początku oszałamiająca. Wszelako poczucie zagubienia pośród kreatywnych symboli buddyzmu tantrycznego nie jest powodem do obaw. **Intelektualne** zagubienie w kontekście tantry to wręcz coś całkiem pozytywnego. Można poczuć wzruszenie czy poruszenie symboliką, choć nie jest się w stanie dokładnie stwierdzić, jak i dlaczego to nastąpiło. Wraz z rosnącym rozeznaniem zaczyna się odkrywać, że tantry to właściwie żadna dżungla, jak się wcześniej wydawało. Bardziej jest to ogród, czy raczej kompleks ogrodów. Pomimo bogactwa tantr, pomimo ich niebywałej mnogości, obfitości i bujności materiału, istnieje porządkujący je wzorzec lub też szereg wzajemnie powiązanych wzorców. Wzorce te są natury nie tyle intelektualnej, ile duchowej. Nie są narzucone na tantry z góry, lecz wypływają z ich wnętrza, wyrażając ich zasadniczy cel i rdzeń ich natury.

Na czym ów cel polega? Buddyzm tantryczny nie zajmuje się teoriami, spekulacjami, formalną czy zewnętrzną religijnością, zajmuje się bezpośrednim doświadczeniem – kim ktoś prawdziwie i u podstaw jest w głębi własnej istoty. W przypadku tantry to doświadczenie nie może być zapośredniczone w pojęciach. W istocie pojęcia nie dają żadnego wglądu w to doświadczenie, nie prowadzą doń ani nie wskazują nań. Wykracza ono poza słowa, poza myśl, poza świadomy umysł i osobowość. Ale to bezpośrednie doświadczenie można wzbudzić, wywołać, a przynajmniej dać jego posmak przy pomocy symboli. Cała tantryczna ścieżka do Oświecenia usiana jest obrazami symbolicznymi, mantrami i rytuałami. Natykamy się na nie na każdym kroku; ścieżka tantryczna właściwie w dużej części się z nich składa. Wszystkie one mają zaś na celu odzwierciedlenie, danie przedsmaku, a wreszcie doprowadzenie do tego bezpośredniego doświadczenia.

3.5.2. Wartość stanu snu

Rzecz niesłychana, jesteśmy żywi!

W naszych czasach wyobrażamy sobie, że mamy tyle do zrobienia, że nie starczy nam drogocennego czasu na zbyt długie bezczynne 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 jest wcale żadnym kamyczkiem, a bezcennym klejnotem.

Jednym ze zjawisk, jakie mamy skłonność traktować jak ów kamyczek, jest życie jako takie – drogocenny klejnot. Nie umiemy pojąć znaczenia prostego faktu, że żyjemy. **Ale to jest ważne**. 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 żywi! Siedzimy tu oto. Jakie to cudowne!

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 nasze 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 dziwacznym. W stanie śnienia 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. Zdarza się nam nawet latać.

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

3.5.3. Czym jest mit?

Jak będąc buddystami z Zachodu zaangażować się w tworzenie mitu?

Słowo mit, w znaczeniu jakie mam na myśli, nie oznacza czegoś fałszywego ani zmyślonego. Możemy uznać, że mit to opowieść o bogach i boginiach, i na swój sposób tym właśnie jest – ale musimy zadać sobie pytanie czym ci bogowie i te boginie są, czy też co reprezentują. Są istotami lub siłami, które funkcjonują na innym poziomie, na innej płaszczyźnie istnienia. Kiedy nasze życie zostaje zainspirowane przez wymiar mityczny, stwarzamy na płaszczyźnie historycznej coś, co ma znaczenie archetypowe. Bodhiczitta, można powiedzieć, jest mitem inspirującym buddyjską wspólnotę duchową.

Niezależnie od tego, co pojmować może racjonalna, konceptualna, historycznie zorientowana świadomość, w życiu istnieje wymiar wyobrażeniowy czy archetypowy, który zawsze będzie się tej racjonalnej świadomości wymykał. Analogią mogą być tu nasze sny. Miewamy bogate i żywe marzenia senne – niekiedy bardziej wyraziste niż życie na jawie. Jeżeli chcemy zdać pełną relację na własny temat, powinniśmy opisać nie tylko swoje życie na jawie, ale także życie jakie wiedziemy w snach; jednak, co znamienne, to właśnie jest dla większości z nas niezwykle trudnym zadaniem. Często nie pamiętamy swoich snów, a gdy śnimy, rzadko pamiętamy o życiu, jakie prowadzimy świadomie. Światy te funkcjonują mniej lub bardziej osobno, na innych płaszczyznach. Podobnie, jeśli ktoś dużo medytuje, niewiele może dziać się w jego życiu na płaszczyźnie materialnej (może przebywa na odosobnieniu i w związku z tym niewiele ‘robi’), ale mnóstwo będzie się działo na tej drugiej płaszczyźnie istnienia, w świadomości medytacyjnej.

Jeśli czyjeś wewnętrzne doświadczenia znajdą zbiorowy wyraz w jakiejś organizacji czy ruchu działającym na rzecz duchowego rozwoju, to można uznać, że ów ruch też posiada własne życie w snach, czy życie w wymiarze mitycznym. Być może wyraża swoje istnienie na innym poziomie. I rzeczywiście, gdyby tak nie było, gdyby jakiś ruch duchowy był jedynie organizacją na płaszczyźnie materialnej, szybko by obumarł. Musi posiadać bardzo głębokie korzenie – korzenie w niebie!

Mit kształtuje się, kiedy ludzie mają względem czegoś bardzo silne odczucia – odczucia, które nie znajdują należytego oparcia w istniejącym stanie rzeczy. Wygląda na to, że buddyści ze szkoły mahajany odczuwali potrzebę stworzenia mitu zdolnego odzwierciedlić nie tylko ich pozytywne emocje, ale również najwyższe prawdy buddyjskie. Niezdolni wyżyć o suchym chlebie abhidharmy (jak ją postrzegali), **musieli** uwierzyć w taki buddyzm, jaki mity te reprezentowały. Nie należy sądzić, że mahajaniści w sposób racjonalny zdecydowali, iż nadszedł najwyższy czas na odrobinę mitu w buddyzmie. Ich mity wyłoniły się z duchowej konieczności. Stworzenie ich było, jak w przypadku wszystkich mitów, efektem raczej zbiorowego a nie indywidualnego procesu. I nie wzięły się one znikąd – w naukach sięgających czasów Buddy istniały elementy, które twórcy mitów mogli wykorzystać. Kanon Palijski zawiera bogaty materiał dotyczący mitów i legend, jednak współczesna therawada ma na ogół skłonność do ignorowania tego aspektu swoich pism.

Co więcej, czytając Kanon Palijski możemy nawet ujrzeć ten zaczątek powstawania mitów. *Sutta Mahaparinibbana* ze zbioru *Digha Nikaja* opisuje, jak Ananda pyta Buddę czy ten rzeczywiście osiągnie *Parinirwanę* wśród lepianek małego miasteczka Kusinara. Czy nie mógłby wybrać bardziej nieprzeciętnego miejsca? Ale Budda odpowiada: „Nie mów tak, Anando. Dawniej była to stolica wspaniałego królestwa.”[123] W innej sutrze z tego samego zbioru, w *Sutcie Mahasudassana,* znajduje się wyraźnie rozwinięta wersja tego samego epizodu, pełna symboliki i napisana w niemal mahajanistycznym stylu.[124] Można powiedzieć, że mahajanistyczne sutry z grupy *Sukhawati-wjuha* podejmują wątek w miejscu, gdzie

kończą go sutry palijskie – niektóre wzmianki, na przykład ta o rzędach drzew klejnotowych, są rzeczywiście bardzo podobne.[125]

Pytanie stojące teraz przed nami brzmi: w jaki sposób możemy odnowić ów mityczny wymiar? Jak będąc buddystami z Zachodu zaangażować się w tworzenie mitu? Z jednej strony, mamy jako inspirację całą buddyjską tradycję wraz z mitologią kultury zachodniej. Z drugiej, jesteśmy przepełnieni wiedzą teoretyczną, co stoi na przeszkodzie tej inspiracji. Tworzenie mitów będzie zależeć od naszych własnych głębokich uczuć i dążeń, od uczuć wykraczających poza naszą obecną sytuację osobistą, a nawet sytuację na świecie. Jeśli żywimy te uczucia i aspiracje, ostatecznie pojawi się potrzeba przedstawienia ich w formie obiektywnej, jako mitu. Tymczasem należy zrozumieć czym są takie mity jak mit bodhiczitty i zdać sobie sprawę, co ich mityczny status oznacza.

3.5.4. Powstanie mitu w buddyzmie

Budda to bez wątpienia postać historyczna, która troszczyła się o nauczanie ludzi, jak mogą się rozwijać jako jednostki. Dopiero później pojawia się mit, zwłaszcza w mahajanie i następnie w wadżrajanie.

Współczesnym buddystom może się wydawać, że mity – a przez mit nie rozumiem czegoś ‘nieprawdziwego’, lecz coś głęboko prawdziwego, wyrażenie (przy pomocy obrazu lub opowieści) prawd przekraczających zwykłe intelektualne pojmowanie – to integralna część buddyzmu, ale w istocie rozwinęły się one stosunkowo późno. Z kolei w historii chrześcijaństwa mit pojawił się najpierw – mit zbawiciela, syna Bożego, który został zgładzony przez wrogów, po czym wrócił do życia i wstąpił z powrotem do Nieba, do swego Ojca, zabierając ze sobą swoich wyznawców. Siła i słabość chrześcijaństwa polega na tym, że opiera się ono na micie tego rodzaju. W miarę upływu czasu mit zmieniał się stopniowo w historię; włączano do niego etyczne i duchowe nauki, ale to mit był pierwszy. Kiedy już mit w pełni uprawomocnił się jako historia, przyszło nauczanie. Znajduje to odzwierciedlenie w Wyznaniu Wiary, recytowanym do dziś: uderza w nim fakt, że składa się wyłącznie z mitów. Nauczanie, którego część

wedle Ewangelii bez wątpienia miała miejsce, zostaje pominięte, najwyraźniej uznane za pozbawione znaczenia. Chrześcijanin to nie ktoś, kto wierzy w Kazanie na Górze – takie nauki pojawiają się wszak także w innych religiach. Chrześcijanin to ktoś, kto wierzy w Niepokalane Poczęcie, Ukrzyżowanie, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie; innymi słowy ktoś, kto wierzy w mity.

W buddyzmie jest odwrotnie: najpierw nauczanie, potem mity. Budda to bez wątpienia postać historyczna, która troszczyła się o nauczanie ludzi, jak mogą się rozwijać jako jednostki. Dopiero później pojawia się mit, zwłaszcza w mahajanie i następnie w wadżrajanie. Obrazuje to Mandala Pięciu Buddów i jej rozwój. Najpierw mamy Buddę Śakjamuniego ukazanego w pięciu różnych etapach swojego życia: w medytacji pod drzewem bodhi, wezwaniu ziemi na świadka, nauczaniu, potem pokrzepianiu swoich uczniów, a wreszcie przekazywaniu daru Dharmy swoim uczniom i światu. Z tej realistycznej podstawy rozwinęły się specyficznie buddyjskie obrazy, na których każda postać Buddy wykonuje gest czy też *mudrę* ilustrującą każdą tę sytuację. Kiedy Budda miał dłonie złożone na podołku, przedstawiało to medytację pod drzewem *bodhi*, kiedy koniuszki jego palców dotykały ziemi, przedstawiało to powołanie ziemi na świadka, a kiedy jego dłonie układały się w mudrę jakby przekręcania koła, reprezentowało to obracanie kołem Dharmy.

W taki sposób powstały zestawy pięciu epizodów z pięcioma mudrami, które stopniowo stały się niemal jak pięciu różnych buddów. Cała idea stanu buddy wznosiła się stopniowo na coraz bardziej idealny i archetypowy poziom, nadając bogatszy i bardziej wieloaspektowy, nawet wielowymiarowy, wyraz pierwotnym treściom historycznie uosobionego ideału buddy. Tak wykształciła się Mandala Pięciu Buddów. W jej centrum był Budda – pierwotny Budda, można powiedzieć. Po jego prawej i lewej znajdowali się buddowie wschodu i zachodu, symbolizujący odpowiednio mądrość i współczucie, czyli intelektualne i emocjonalne aspekty stanu buddy. To wyłoniło się jeszcze w mahajanie. Potem, wraz z tantrami, pojawili się buddowie północy i południa, symbolizujący dalsze aspekty Oświecenia – współczujące działanie oraz piękno. Teraz było ich pięciu: jeden w środku i po jednym w każdym głównym kierunku świata.

Pięciu buddów określa się czasem jako buddów *dhjani*, chociaż nie jest to termin prawdziwie buddyjski i nigdy nie występuje w buddyjskich tekstach. Użył go ktoś piszący o nepalskim buddyzmie w XIX w., a potem został przejęty i spopularyzowany przez teozofów[126]. Poprawniejszym określeniem pięciu Buddów jest 'Pięciu *Dżinów*' (czyli pięciu zwycięzców) lub 'Pięciu *Tathagatów*'. Każdego dżinę czy buddę można rozpatrywać jako posiadającego aspekt aktywny, którego personifikacją jest towarzysząca mu postać bodhisattwy, a nawet dwóch bodhisattwów, reprezentujących jego współczucie i mądrość, lub współczucie i aktywność, lub aktywność i mądrość. Dzielono je czasem na dalsze aspekty, z których każdy oddzielnie przedstawiano. Znaczącą innowacją wadżrajany było wprowadzenie żeńskich odpowiedników tych wszystkich aspektów.

Cały ten proces ukazuje stopniowe dojrzewanie pierwotnego ideału Buddy. To tak, jakbyśmy mieli nieoszlifowany diament: jego powierzchnia nie odbijałaby światła, przez co łatwo byłoby przeoczyć jego prawdziwe piękno. Wszelako w warsztacie mistrza jubilerstwa jego ścianki rozbłysłyby odbitym światłem i opalizującymi barwami, jego piękno zostałoby wydobyte. Tak właśnie stopniowo nabierała kształtu Mandala Pięciu Buddów.

Pięciu buddów stanowi próbę przekazania czegoś z wieloaspektowej natury Oświecenia. Jeśli zdefiniować stan buddy jako 'mądrość rzeczywistości', będzie to zapewne prawdziwy opis, ale nie będzie inspirujący ani piękny. Jakiego to rodzaju mądrość, jakiego rodzaju rzeczywistość? By to naświetlić, mądrość charakteryzowano, jak już widzieliśmy, w czterech zasadniczych aspektach: mądrość lustrzana, mądrość równości, mądrość rozróżniająca oraz mądrość działania – co daje nam pełniejsze i bogatsze wyobrażenie stanu buddy, wyraźniej wydobywając jego naturę, dzięki czemu widać go dokładniej.

Wielu buddów i bodhisattwów z tej mandali stało się obiektem kultu; wizualizowano ich i medytowano nad nimi, recytowano ich mantry, a wreszcie w buddyzmie wadżrajany, szczególnie tybetańskim, stali się podstawą ogromnego wyboru rozmaitych duchowych

praktyk i doświadczeń, niczym tęczowe rozproszenie światła z tysięcy ścianek mandali.

Podział każdego buddy na postać męską i żeńską, bądź na buddę i jego partnerkę, pomagał natomiast wydobyć uczuciowe zaangażowanie, które jest nieodzownym elementem transcendentalnej mądrości. Mądrość buddów mogła się wydawać nieco zimna, ale sami buddowie ze swoimi partnerkami równoważyli to odczucie. Towarzyszący bodhisattwowie, którzy również pojawiają się w mandali, także wywierali wpływ, wydobywając specyficzne aspekty oddziaływania buddów. *Dharmapalowie*, strażnicy Dharmy, wydobywali kolejne aspekty. W bogatej i złożonej mandali mogli się jeszcze pojawić gniewni i łagodni buddowie mający reprezentować jeszcze więcej aspektów Oświecenia.

3.5.5. Branie mitów dosłownie

Cała sprawa ze sferą mitu polega na tym, że nie jest to sfera jasno zdefiniowanych znaczeń; jest to sfera znaczeń niezdefiniowanych, wręcz niedefiniowalnych.

Jeśli potraktujemy mit w nowoczesny, finezyjny sposób, będzie on miał na nas wpływ, ale kiedy jesteśmy w stanie uwierzyć, że mit jest dosłowną prawdą, ma on wpływ znacznie większy. Na przykład jeśli jesteśmy chrześcijanami i wierzymy, że zmartwychwstanie Chrystusa miało głęboki sens symboliczny, chociaż nie powstał on dosłownie z martwych, zmartwychwstanie będzie dla nas pełnym znaczenia symbolem. Ale jeśli jako tradycyjni chrześcijanie wierzymy, że Chrystus dosłownie powstał z martwych, ponieważ był Synem Bożym i miał taką wewnętrzną moc, nasza wiara będzie mieć podstawy znacznie głębsze, a przynajmniej będziemy silniej zmotywowani. Charakter naszego podejścia do ‘mitu’ to jedno z najbardziej fundamentalnych pytań, z którymi należy się współcześnie skonfrontować, nie tylko w tradycji chrześcijańskiej, ale też buddyjskiej.

Wszelako dla buddystów nie jest to tak kluczowa kwestia, gdyż w buddyzmie, zwłaszcza wczesnym buddyzmie, dosłowne traktowanie

mitu nie zajmuje tak istotnego miejsca. Kiedy czytamy na przykład, że Budda przechadzał się w tą i z powrotem w powietrzu, wydzielając przy tym wodę i ogień jednocześnie, można wierzyć w to całkiem literalnie i bez wątpienia znaleźć tu inspirację. Ale dosłowne traktowanie mitu (jeśli to mit) nie zajmuje tak centralnego miejsca w buddyzmie, jakie wiara w zmartwychwstanie Chrystusa zajmuje w chrześcijaństwie. Nie ma jednak żadnych wątpliwości co do tego, że postawa traktowania mitu jako dosłownie prawdziwego sprawia, że praktykujemy swoją religię z większym zapałem i energią. Rzecz jasna, taka dosłowna wiara może dojść do niepożądanej skrajności w postaci fanatycznego fundamentalizmu. Starając się tego uniknąć, powinniśmy jednak strzec się tak samo przed nazbyt racjonalnym i złożonym podejściem do mitu. Cała sprawa ze sferą mitu polega na tym, że nie jest to sfera jasno zdefiniowanych znaczeń; jest to sfera znaczeń niezdefiniowanych, wręcz niedefiniowalnych. Do sfery tej należą również takie zjawiska, jak symbole, wyobrażenia archetypowe, wyobraźnia jako taka, oraz poezja.

3.5.6. Tybetańskie Koło Życia

Koło życia wcale nie jest obrazem. Jest lustrem, w którym widzimy siebie samych – kogóż by innego?

Tybetańskie Koło Życia nie wywodzi się z Tybetu; opisane jest we wczesnych [palijskich] pismach buddyjskich i w sutrach mahajany, a te tradycje zachowały się w tantrycznym kontekście, więc jednocześnie ów symbol napełnił się charakterystycznym tantrycznym duchem. Jednak to koło jest tylko częściowo symboliczne. Niektóre części jego skomplikowanej struktury są prawdziwymi symbolami (to znaczy reprezentują pewne rzeczy, nie przedstawiając ich), inne służą tylko zilustrowaniu w obrazowej formie nauk, które można by wyrazić w inny sposób. Tutaj więcej uwagi poświęcimy symbolicznym niż ilustracyjnym elementom koła.

Zaczynając od prostego opisu: co widzimy, gdy patrzymy na koło? Zasadniczo widzimy wiele małych obrazków. Koło składa się z czterech koncentrycznych kręgów, czyli czterech kręgów różnych

rozmiarów, jeden wewnątrz drugiego. W najbardziej wewnętrznym kręgu, na osi koła, widnieją trzy zwierzęta: kogut, wąż i świnia. Głowa każdego sąsiaduje z ogonem poprzedniego, tworząc swego rodzaju potrójną relację, gdzie każde zwierze gryzie ogon tego, które znajduje się z przodu.

Krąg otaczający oś dzieli się na dwie połowy – jedną jasną, drugą ciemną. W jasnym segmencie znajdują się istoty ludzkie poruszające się w górę, jak gdyby na niebiańskich ruchomych schodach. Mają spokojne, radosne wyrazy twarzy i są porządnie ubrani. W ciemnym segmencie znajdują się istoty, które także wydają się być ludźmi – ale czy to naprawdę ludzie? Spadają na łeb, na szyję w dół jak gdyby do dziury, nadzy i skuci razem łańcuchami, a ich twarze wyrażają lęk i grozę.

Poruszając się na zewnątrz, następny krąg dzieli się na sześć równych segmentów. W pierwszym segmencie, na samym szczycie koła, widzimy świat bogów. Przed naszymi oczyma otwiera się niebo: świat przyjemności i rozkoszy, gdzie bogowie żyją w pięknych pałacach pośród drzew i ogrodów, a każde ich pragnienie jest natychmiast zaspokajane. Kiedy tylko pragnienie przypływa (choćby niewyraźnie) do umysłu, przedmiot pragnienia w jednej chwili pojawia się przed nimi, lub w ich rękach, w ustach, lub w ciele. Tak żyją bogowie.

W drugim segmencie, poruszając się zgodnie z ruchem wskazówek zegara, znajduje się świat *asurów*, antybogów, Tytanów. Są to porywcze istoty zaprawione w wojnie – zwykle przedstawia się je jako umięśnione (by nie rzec – potężnie zbudowane); toczą one bezustannie wojny z bogami, walcząc szczególnie o posiadanie *kalpataru*, magicznego drzewa, które spełnia wszelkie życzenia i zaspokaja wszelkie pragnienia.

Trzeci segment ilustruje świat *pretów*, głodnych duchów. Istoty te są nagie i paskudnie zdeformowane: mają potężnie spuchnięte brzuchy, cieniutkie szyjki i usta nie większe od ucha igielnego. Bezustannie cierpiąc wilczy głód, chwytają jedzenie i picie, desperacko starają się wepchnąć je do swoich maleńkich usteczek, ale kiedy to czynią, jedzenie i picie zamienia się momentalnie w odchody i płynny ogień.

W czwartym segmencie, dokładnie na dnie koła, znajduje się świat umęczonych istot: piekło. W centrum tego świata jest budząca lęk postać siedząca na tronie. Jamaradża, Król Śmierci, ma ciemnoniebieski kolor, odziany jest w tygrysią skórę i otoczony płomieniami. W ręce trzyma lustro – lustro karmy – a kiedy istoty dopiero zmarłe są zaciągane przed jego oblicze, spogląda w lustro i widzi wszystko, co zrobiły, wszystko, co powiedziały, wszystko, co pomyślały. Jeśli w trakcie poprzedniego życia uczyniły więcej zła niż dobra, rozkazuje on, by je zabrać i ukarać. Należy powiedzieć, że świat ów bardziej przypomina czyściec niż piekło, ponieważ nie jest to stan permanentny – co nie zmienia to faktu, że widzimy tam winnych ludzi cierpiących męki tak straszne, że bolesne jest myślenie o nich, nie mówiąc o ich opisywaniu. Powietrze pełne jest zawodzenia, wrzasku i lamentów.

W piątym segmencie widzimy świat zwierząt, zarówno dzikich, jak udomowionych. Pokazane są w parach samiec-samica i wydają się wieść pokojową, idylliczną egzystencję – niemal jak w biblijnej historii z jagnięciem i lwem. Nie jest to zbyt darwinowskie ujęcie, przynajmniej w tybetańskiej sztuce buddyjskiej. Nie ma tam krwistej czerwieni na zębach i pazurach – zwierzęta zdają się być bardzo łagodne. Być może chodzi o ukazanie zwierzęcego życia ze zwierzęcej perspektywy, wszak zwierzęta, bądź co bądź, nie martwią się o to, co przydarzy się jutro.

Szósty i ostatni segment to świat ludzi, gdzie mężczyźni i kobiety kupują i sprzedają, czytają, rozmawiają, pracują na roli, medytują pod drzewami, a wreszcie są niesieni jako zwłoki na pola kremacyjne.

W każdej sferze znajduje się jeszcze coś charakterystycznego, o czym dotychczas nie wspomniałem. W każdym z sześciu światów pojawia się postać buddy określonego koloru, oferująca istotom w danym świecie coś, czego potrzebują. W świecie bogów pojawia się śnieżnobiały budda dzierżący strunowy instrument muzyczny – zazwyczaj na malowidłach jest to indyjska *wina*, przypominająca średniowieczną lutnię. Budda gra bogom słodką, przejmującą melodię: melodię nietrwałości. Nic nie trwa wiecznie, mówią dźwięki; wszystko się zmienia. W świecie asurów pojawia się budda o pięknej, szmaragdowozielonej barwie, który trzyma w prawej dłoni

płomienisty miecz. Jest on w ogniu, ponieważ to miecz transcendentalnej mądrości, i budda wymachuje nim przed asurami, kiedy ci walczą. W świecie pretów, głodnych duchów, pojawia się budda krwistoczerwony, który zrzuca na pretów jedzenie i picie możliwe dla nich do skonsumowania. W świecie umęczonych istot pojawia się budda koloru dymu, niebiesko-szary, który istoty w piekle raczy *amrtą*, jedzeniem lub piciem bogów znanym w tradycji zachodniej jako nektar lub ambrozja. W świecie zwierząt pojawia się ciemnoniebieski budda pokazujący coś zwierzętom: jest to książka. Natomiast w świecie ludzi pojawia się budda złotożółty, trzymający podwójne insygnia duchowego życia w Indiach: miskę jałmużniczą oraz laskę z trzema pierścieniami. Owych sześciu buddów reprezentuje wprowadzenie w symbolikę koła elementu mahajanistycznego, elementu wielkiego współczucia, które wespół z mądrością postrzega potrzeby wszystkich istot i odpowiednio na nie reaguje.

Najbardziej zewnętrzny krąg koła dzieli się na dwanaście segmentów, gdzie znajdują się drobne obrazki. Idąc od góry zgodnie z ruchem wskazówek zegara, są to: 1) ślepiec z laską, 2) garncarz z kołem garncarskim i garnkami, 3) małpa wspinająca się po kwitnącym drzewie, 4) łódka z czterema pasażerami, z których jeden steruje, 5) pusty dom z pięcioma oknami i parą drzwi, 6) obejmujący się mężczyzna i kobieta, 7) mężczyzna ze strzałą tkwiącą w oku, 8) kobieta dająca picie siedzącemu mężczyźnie, 9) mężczyzna zbierający owoce z drzewa, 10) ciężarna kobieta, 11) kobieta w połogu, 12) człowiek niosący ciało na cmentarz.

Całe koło tkwi w uścisku potwornej, demonicznej postaci: jej twarz wygląda znad szczytu koła, jej wyposażone w pazury ręce i nogi trzymają koło z boków, zaś jej gadzi ogon kłębi się u dołu. Jest to personifikacja nietrwałości, i nosi ona koronę z pięciu ludzkich czaszek, tantryczny akcent będący sugestią radykalnej transformacji. (Temu kluczowemu aspektowi tantry przyjrzymy się, kiedy dojdziemy do rozważań nad symboliką pola kremacyjnego i niebiańskich dziewic).

Ponad kołem, nieco na prawo, znajduje się postać Buddy Śakjamuniego, unoszącego się na chmurach i wyciągającego ramię, by

wskazać ścieżkę ku Oświeceniu. Z lewej znajduje się księżyc w pełni, wewnątrz którego da się rozpoznać postać zająca.

Tak właśnie tybetańskie koło życia jest (czy też było) przedstawiane na ścianach świątyń i klasztorów oraz na iluminowanych zwojach w całym Tybecie i w sąsiednim regionie himalajskim. Ale co to wszystko znaczy? Cóż, jak było powiedziane, większości (przynajmniej symboli) nie da się wcale wytłumaczyć. Główną rzeczą dla nas jest po prostu patrzenie na koło: nie tylko na nie, ale też wgłąb niego, ponieważ w istocie koło życia wcale nie jest obrazem. Jest lustrem, w którym widzimy siebie samych – kogóż by innego? Można by powiedzieć, że koło życia składa się nie z czterech koncentrycznych kręgów, a z czterech luster. Lub też, że zaglądamy w lustro cztery razy, za każdym razem widząc więcej siebie, doświadczając więcej siebie, zdając sobie z siebie bardziej sprawę. Koło życia to swego rodzaju magiczne lustro lub kryształowa kula, w którą możemy spoglądać.

Spójrzmy zatem teraz w lustro – nie tylko cztery razy, ale tyle razy, ile okaże się konieczne – i miejmy odwagę zobaczyć w nim siebie. Pewna doza odwagi będzie istotnie nieunikniona. Kiedy pierwszy raz patrzymy w lustro, widzimy trzy zwierzęta: koguta, węża i świnię. Zwykle powiada się, że reprezentują one chciwość, nienawiść i ignorancję, oraz że te trzy trucizny są obecne w naszych sercach. Ale to wyjaśnienie zbyt łatwo pozwala nam się wywinąć; to swego rodzaju defensywna racjonalizacja. Dużo większym szokiem kończy się spojrzenie w lustro i zobaczenie tam nie twarzy ludzkiej, jakiej oczekiwaliśmy, ale twarzy zwierzęcia – ptaka, gada, świni. Oto my, i niezależnie od tego, jak bardzo to niekomfortowe (a powinno takie być), należy zatrzymać wzrok na dłużej. To odbicie daje nam bezpośrednie doświadczenie naszej własnej zwierzęcej natury. Widzimy, że nie jesteśmy tak ludzcy, tak cywilizowani, jak sądziliśmy. Jesteśmy jedynie zwierzętami, bestiami. Zdanie sobie z tego sprawy to początek duchowego życia. Widzimy, jacy jesteśmy na najbardziej podstawowym poziomie, akceptujemy siebie i zaczynamy z tego punktu.

Ten punkt wyjścia oznacza ponowne spojrzenie w lustro: gdy już otrząsnęliśmy się z pierwszego szoku ujrzenia zwierzęcej twarzy,

zerkamy po raz drugi. Tym razem widzimy dwie drogi, jedną wiodącą w górę, drugą wiodącą w dół, jedną jasną, drugą ciemną. Stajemy przed alternatywą: w górę lub w dół. Takie to proste. Możemy się rozwijać lub uwsteczniać – trzeba dokonać wyboru. Stoimy przed tym wyborem w każdej minucie dnia, w każdej sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy. Pójdziemy w górę czy w dół? Będziemy zmierzać jasną ścieżką czy ciemną ścieżką? Wybór należy do nas.

Jeśli po namyśle zdecydujemy, by podążać jasną ścieżką, następne pytanie brzmi: jak? Co musimy zrobić, by wzrastać duchowo? Jaki jest następny krok? Bez wątpienia zależy to od naszego obecnego położenia. Zaś by się o nim przekonać, trzeba nam spojrzeć w lustro po raz trzeci. Tym razem widzimy sześć światów: świat bogów, świat asurów, świat głodnych duchów, świat udręczonych istot, świat zwierząt oraz świat ludzi. Innymi słowy, widzimy, gdzie jesteśmy w dowolnym momencie albo w dowolnym okresie. Czasami, gdy patrzymy w lustro, widzimy szczęśliwą, wesołą twarz: twarz boga. Czasami widzimy rozzłoszczoną, agresywną twarz asury. Czasami widzimy głodną twarz z pustymi oczyma, ściśniętymi ustami i ponurą miną: twarz głodnego ducha. Czasem jest to nieszczęśliwa, umęczona twarz kogoś w piekle. Czasem to twarz o długim pysku z wibrysami i dużymi, ostrymi zębami: twarz zwierzęcia. Czasem zaś widzimy po prostu zwykłą twarz ludzką. Czego jednak byśmy nie zobaczyli, widzimy siebie.

Sześć segmentów, na jakie dzieli się koło życia, można traktować dosłownie, jako sfery egzystencji, w których żywe istoty wskutek działania swojej karmy się odradzają i w których żyją, póki ta karma nie ulegnie wyczerpaniu. Ale to jedynie część prawdy, którą symbol reprezentuje. Dany segment można również rozpatrywać jako reprezentujący stany umysłu doświadczane przez nas tu i teraz, w trakcie naszej codziennej ludzkiej egzystencji. Niekiedy nasze doświadczenie tych stanów umysłu bywa tak silne, że przez jakiś czas wydaje się, jakbyśmy naprawdę żyli w niebie, w piekle czy pośród głodnych duchów. Inaczej mówiąc, doświadczamy ich bardziej jako stanów egzystencji niż jako stanów umysłu.

Z tej perspektywy świat bogów reprezentuje szczęśliwy stan umysłu, stan relaksacji, zadowolenia i wytchnienia. W stanie tym

wszystko wydaje się przebiegać gładko, nie ma żadnych przeszkód czy problemów. Jest to stan doświadczenia estetycznego i artystycznej radości oraz medytacji w sensie głębokiej koncentracji, czyli *śamathy*, chociaż nie w sensie wglądu w rzeczywistość lub *Wipassany*.

Świat asurów reprezentuje z kolei agresywny stan umysłu lubujący się w rywalizacji. Pojawia się tu wiele energii, zapewne zbyt wiele, i cała ta energia jest w całości skierowana na zewnątrz. Wiąże się to z niepokojem, podejrzliwością, zazdrością. Podobnie jak asurowie walczą o wejście w posiadanie drzewa spełniającego życzenia, 'asuropodobny' stan umysłu to taki, który żywi się dążeniem do jeszcze wyższego standardu życia, jeszcze większej ilości pieniędzy itd. Jest to stan asertywnego egotyzmu, w którym pragnie się być lepszym i wybitniejszym od innych ludzi, czy wręcz dąży się do ich kontroli i władzy nad nimi.

Świat głodnych duchów to stan neurotycznego pragnienia. Pragnienie jest neurotyczne, kiedy oczekuje się od obiektu pragnienia więcej, niż może on dać, lub nawet czegoś zupełnie innego, niż może on dać. Oczywistym przykładem jest neurotyczne pragnienie jedzenia. Czasem ludzie pochłaniają wielkie ilości jedzenia, zwłaszcza słodyczy, choć właściwie nie chce im się jeść. Jest to substytut czegoś innego – bardzo często uczucia, jak mawiają psychologowie. W tym sensie neurotyczne pragnienie często pojawia się w osobistych relacjach, zwłaszcza tych natury bardziej intymnej – do tego stopnia, że w pewnych przypadkach dwoje ludzi przypomina głodne duchy usiłujące pożreć siebie nawzajem.

Świat dręczonych istot to stan ostrego cierpienia mentalnego, frustracji, załamania nerwowego, nawet szaleństwa. Do takiego stanu doprowadzają różne czynniki: długotrwała blokada naturalnych ludzkich impulsów, nagła strata bliskiej osoby, nieświadome konflikty mentalne i wiele innych uwarunkowań i przyczyn.

Świat zwierząt reprezentuje stan czysto zmysłowego dogadzania sobie, w którym człowiek skupia się wyłącznie na jedzeniu, seksie i komfortach materialnych – na przyjemnościach życiowych. Kiedy te potrzeby są zaspokojone, dominuje spokój i łagodność, ale kiedy bywają hamowane, człowiek staje się drażliwy, a nawet niebezpieczny.

Wreszcie, świat ludzi to stan jednoznacznie ludzkiej świadomości, który nie jest ani ekstatyczny, ani udręczony, ani zorientowany na zajadłą konkurencję, ani bezmyślnie zmysłowy, ani też neurotycznie pożądliwy. Jest to stan, w którym zachowujemy świadomość swojego 'ja' i świadomość innych ludzi, w którym zaspokajamy swoje obiektywne potrzeby ludzkie, a zarazem pamiętamy o ich ograniczeniach, w którym wreszcie poświęcamy się rozwojowi duchowemu. Nazywamy to sferą ludzką, ale w rzeczywistości prawdziwie ludzki stan bywa doświadczany przez większość 'istot ludzkich' jedynie przelotnie, a niektórzy nie doświadczają go zapewne nigdy.

Nasze trzecie spojrzenie w lustro pokazało nam, gdzie się znajdujemy, czy w danym momencie jesteśmy bogiem czy też asurą, głodnym duchem czy umęczoną istotą, zwierzęciem czy człowiekiem. Skoro widzimy, gdzie jesteśmy, to znamy następne kroki, jakie należy podjąć – a to wiedzie nas do sześciu buddów pojawiających się pośrodku sześciu światów. Zgodnie z nauczaniem tybetańskiego buddyzmu wszyscy ci buddowie to manifestacje Awalokiteświary, bodhisattwy uosabiającego aspekt współczucia w doświadczeniu Oświecenia. Jak zauważyliśmy, każdy z owych sześciu buddów trzyma konkretny obiekt, coś potrzebnego istotom ze świata, w jakim się ów budda pojawia. Dalej zobaczymy, że natura obiektu trzymanego przez buddę daje wskazówkę, jak wydostać się z tego świata bądź tego stanu umysłu.

W świecie bogów biały budda trzyma lutnię, na której gra melodię nietrwałości. Sugeruje to, że kiedy znajdujemy się w stanie estetycznej radości, następnym krokiem jest przypomnienie sobie, że nie będzie to trwać wiecznie, oraz że przyjemności estetycznej, jak wielka by nie była, nie należy mylić z najwyższą błogością Oświecenia. Chociaż sprawy mogą teraz mieć korzystny przebieg, przed nami ciągle daleka droga. Tradycja buddyjska podkreśla, że długotrwałe szczęście może być duchowo niebezpieczne, czy wręcz katastrofalne. Jeśli jesteśmy cały czas szczęśliwi i zadowoleni, jeśli sprawy idą lekko i po naszej myśli, nie napotykamy przeszkód i problemów, wkrada się w nas samozadowolenie, beztroska i niefrasobliwość. Mamy skłonność zapominać wówczas, że jesteśmy śmiertelni, życie jest krótkie, a czas

cenny. Dotyczy to nawet radości z medytacji oraz rozkoszowania się sztuką. Potrzebujemy dokonać przeskoku z wyżyn ziemskiego doświadczenia do doświadczenia Transcendencji.

Zauważmy, że biały budda nie staje przed bogami, by wygłosić przemowę o nietrwałości; przekazuje swoją wiadomość, grając melodię na lutni. Nie jest to też symboliczna fantazja, jeśli wierzyć opowieści na temat Aświaghoszy, któremu tradycja przypisuje doniosły tekst zatytułowany *Przebudzenie wiary w Mahajanie*. Oprócz bycia wielkim filozofem i nauczycielem duchowym, Aświaghosza był również znakomitym muzykiem, i przemierzał ówczesne Indię, grając na lutni. Chiński podróżnik Xuanzang, który podążał jego śladami kilka stuleci później, w VII w. n.e., donosi w relacji z pobytu w Indiach, że wpływ muzyki Aświaghoszy wciąż się utrzymywał po tych wszystkich latach. Ponoć usłyszawszy ją, ludzie od razu mieli poczucie nietrwałości rzeczy. W jakiś sposób melodia niosła przekaz, że wszystko, co uwarunkowane, nie daje satysfakcji, wszystkie ziemskie rzeczy są nierzeczywiste i pozbawione istoty, a Nirwana to jedyna rzeczywistość. Przysłuchiwanie się muzyce Aświaghoszy dawało ludziom to bezpośrednie zrozumienie. Muzyka grana przez białego buddę w sferze bogów przynosi ten sam skutek. Wybudza istoty, które znajdują się w samozadowoleniu, beztroskim stanie, uświadamiając im wyższe prawdy i wyższą rzeczywistość nie za pomocą filozofii, religii czy intelektualnych rozważań, lecz za pomocą muzyki.

W świecie asurów pojawia się zielony budda dzierżący ognisty miecz, miecz mądrości transcendentalnej – nie tylko intelektualnej wiedzy, ale też wniknięcia w rzeczywistość jako duchowe doświadczenie. Wskazuje to, że w stanie agresji i rywalizacji następnym krokiem jest rozwinięcie intelektualnego wglądu w prawdę i rzeczywistość. Innymi słowy, pole bitwy przenosi się na front intelektualny. Czemu jednak mądrość jest symbolizowana przez miecz? W eseju o „Nienawiści, miłości i Doskonałej Mądrości”[127] wielki uczony z zakresu buddyzmu, dr Edward Conze, stwierdza pokrewieństwo między nienawiścią a mądrością. Powiada on, że kto doświadcza wiele gniewu i nienawiści, powinien być zdolny stosunkowo łatwo rozwijać mądrość.

Na pierwszy rzut oka wygląda to dziwnie, ale odrobina namysłu ujawnia sens tego stwierdzenia. Charakterystyczne dla nienawiści jest to, że pragnie zniszczyć znienawidzony obiekt. Kiedy nienawidzimy kogoś lub coś, chcemy go wykończyć, roztrzaskać na kawałki, uczynić jedno wielkie nic w miejscu, w którym był. Nie zawsze jesteśmy gotowi to przed sobą przyznać, ale to właśnie chcielibyśmy zrobić. Zaś cechą transcendentalnej mądrości również jest niszczenie: niszczenie uwarunkowanej egzystencji jako takiej, starcia na proch wszystkiego i równanie z ziemią wszystkiego, co nie jest rzeczywistością, nie jest prawdą, nie jest stanem buddy. Dlatego właśnie symbolem transcendentalnej mądrości jest *wadżra*, błyskawica, która ma rozbijać i niszczyć wszelkie przeszkody.

Istnieje więc takie pokrewieństwo między nienawiścią i mądrością, chociaż ta pierwsza jest wysoce nieetyczna, natomiast ta druga – wysoce etyczna. Łatwo zaobserwować, że gorący temperament i dobrze rozwinięty intelekt często idą w parze, nawet kiedy ów intelekt należy do kogoś, kto zajmuje się buddyzmem i winien być sztandarowym przykładem opanowania oraz stabilności. Uczeni specjalizujący się w studiach nad buddyzmem potrafią być niebagatelnie porywczy i kłótliwi, czego doskonałym przykładem jest sam dr Conze, słynny nie tylko ze swojej nadzwyczajnej uczoności i przenikliwego intelektu, ale też z wybuchowego temperamentu. Wygląda na to, że destrukcyjne siły objawiające się w nienawiści można przekierować do kanałów intelektualnych i wykorzystać dla odkrywania i realizowania prawdy.

Dr Conze wskazuje, że tradycja Doskonalenia Mądrości wiąże się z buddą Akszobją, znanym jako Nieporuszony, jednym spośród pięciu archetypowych buddów. Akszobja to budda patronujący ludziom, u których dominuje temperament choleryczny. W taki sposób tradycja tantryczna wydaje się uznawać pokrewieństwo między nienawiścią a mądrością. Wygląda na to, że osoba przypominająca asurę ma naturalną zdolność nie tylko walki z bogami, lecz także podbicia samej prawdy, przynajmniej intelektualnie, i czyni to skuteczniej od wielu ludzi łatwiejszych w obejściu.

Pamiętając o tym wszystkim, trzeba jednak uważać, by nie widzieć koniecznego związku tam, gdzie istnieje jedynie analogia między

dwiema całkowicie odrębnymi sferami, między aspektem warunkowania psychologicznego a aspektem rzeczywistości. Sugestia pokrewieństwa między nienawiścią i mądrością wywodzi się od Buddhaghoszy, wielkiego komentatora kanonu palijskiego, który żył w VI w. n.e. Na tyle, na ile można zbliżyć się do zrozumienia jego wywodów, powiedział on jednak, że podobnie jak nienawiść chwyta się negatywnych aspektów rzeczy, tak mądrość chwyta się niedostatków uwarunkowanej egzystencji. Zarysowuje analogię między nienawiścią a mądrością, ale nic ponadto. Inaczej mówiąc, ktoś dysponujący krytycznym, intelektualnie agresywnym umysłem może mieć większy potencjał podążania ścieżką mądrości, ale jeśli nie robi nic w tym kierunku, nie jest bliżej mądrości niż ktokolwiek inny. Z tych samych powodów ktoś ciepły i czuły bez podjęcia kroków, by zrealizować ten potencjał, nie jest bliżej prawdziwego współczucia niż ludzie mniej wylewni.

W świecie głodnych duchów pojawia się czerwony budda zrzucający na cierpiących tubylców tkwiących w tym stanie egzystencji jedzenie i picie, które są oni w stanie spożyć. Co to znaczy dla nas z punktu widzenia praktyki? Znaczy to, że kiedy znajdujemy się w stanie neurotycznego pragnienia, najbliższym krokiem jest powrót do adekwatnej, obiektywnej percepcji danej sytuacji, co wiąże się też z powrotem do obecnego momentu. Musimy zobaczyć, co pożądany obiekt może nam dać, a czego nam dać nie może. Powinniśmy też stwierdzić, czego właściwie pragniemy i skąd to pragnienie się bierze. Doszedłszy do tego, możemy albo zaspokoić w odpowiedni sposób swoje pragnienie (o ile to możliwe), albo zrobić wszystko, co w naszej mocy, żeby się go pozbyć, jeśli jest niewłaściwe lub niezręczne.

Amrta lub nektar, którym budda koloru dymu raczy mieszkańców piekła, można rozumieć co najmniej na dwa sposoby, dosyć wzajemnie sprzeczne. Najprościej znaczy to, że kiedy jesteśmy w sytuacji intensywnego cierpienia umysłowego, następnym krokiem jest osiągnięcie wytchnienia, pewnej ulgi i rozluźnienia. Ale na innym poziomie znaczeniowym ów nektar jest zarówno czymś głębszym, jak i bardziej wymagającym. Amrtę zwykle tłumaczy się jako „nektar” lub „ambrozję”, ale w wielu buddyjskich tekstach jest ona synonimem samego Oświecenia: *amrytapady*, stanu nektaru, nieśmiertelnego,

wiecznego stanu. Budda koloru dymu daje zatem istotom w piekle nie tylko nektar, ale też Nirwanę. Poniekąd może się to wydać dosyć szokujące, ale wskazuje to, że następny krok ze stanu intensywnego cierpienia to osiągnięcie Oświecenia. Ma to jednak sens. Nie ma nic innego do zrobienia. Cała ziemska nadzieja rozsypała się w pył. Wszystko, co da się zrobić, to skierować się prosto na Oświecenie. Wygląda to tak, jak gdyby istniało kolejne niespodziewane pokrewieństwo miedzy stanem absolutnie negatywnym a stanem absolutnie pozytywnym – tym razem pomiędzy intensywnym cierpieniem umysłowym a zdolnością do najwyższego osiągnięcia duchowego.

W świecie zwierząt niebieski budda pokazuje zwierzętom książkę. Bez wątpienia sugeruje to, że naszym najbliższym krokiem ze stanu dzikości i barbarzyństwa jest ucywilizowanie się, zapoznanie ze sztuką i naukami, z kulturalnym życiem ludzkości, ponieważ te zjawiska mają wysubtelniający wpływ. Bardzo trudne, wręcz niemożliwe jest przejście ze stanu barbarzyńskiego do życia zorientowanego na rozwój duchowy. Między innymi dlatego buddyzm zawsze był nośnikiem kultury. Prócz nauk duchowych buddyzm rozprzestrzenił po całej Azji wyższą indyjską kulturę, bowiem ta wysokich lotów, humanistyczna kultura zapewniała podstawy dla życia duchowego. Stąd też bodhisattwę, idealnego buddystę, ukazuje się w tekstach mahajany jako mistrza sztuki, nauki, a nawet rzemiosła – czego kwintesencją jest postać Mandziughoszy, wielkiego bodhisattwy mądrości, który patronuje sztuce i naukom.

Wreszcie żółty budda, który pojawia się w świecie ludzi, trzyma miskę jałmużniczą i laskę z trzema pierścieniami, będące insygniami religijnego żebraka, a zatem duchowego życia w ogólności. Sens tego jest jasny: gdy znajdujemy się w prawdziwie ludzkim stanie, następnym krokiem jest poświęcić się całym sercem zadaniu duchowego rozwoju. Po osiągnięciu stanu prawdziwie ludzkiego powinien to być główny cel naszego życia.

Ogólny przekaz płynący z obecności różnych buddów jest taki, że wewnątrz każdej sfery czy stanu egzystencji istnieje potencjał rozwoju. Zawsze istnieje następny krok. W myśl jednej z fundamentalnych nauk buddyzmu, zwłaszcza buddyzmu mahajany, wszystkie czujące istoty są

zdolne do osiągnięcia stanu buddy. Ponad i poza światem czasowości i odrębnych zjawisk wszystkie istoty **są buddami, są oświecone**. Zaś w czasie, wszystkie istoty koniec końców mają zdolność do osiągnięcia Oświecenia.

Wszelako czujące istoty nie są w równym stopniu zdolne osiągnąć Oświecenia ze swego obecnego stanu, jakikolwiek by on nie był. W tradycji chińskiej mahajany powiada się, że niektórzy ludzie wyposażeni są w więcej 'nasion buddy' niż inni. Wedle tej tradycji w czujących istotach istnieją trzy rodzaje nasion, trzy rodzaje potencjalności. Są nasiona dobre (czerwone nasiona, jak się je niekiedy nazywa), nasiona złe (czarne nasiona) oraz nasiona Buddy (żółte lub złote nasiona). Nasiona Buddy reprezentują potencjał wzrostu duchowego. Rozróżnienie na dobre nasiona i nasiona Buddy przypomina nam, że bycie dobrym nie czyni z nas jeszcze Buddy, chociaż zapewne bycie Buddą w konieczny sposób pociąga za sobą bycie dobrym. Wszystkie trzy rodzaje nasion obecne są we wszystkich istotach każdej sfery, w różnych proporcjach, niekiedy zaskakujących.

W świecie bogów nie ma złych nasion. W bogach nie ma potencjału zła – spotykamy czasem takich ludzi, niezdolnych skrzywdzić muchy. Niemal wszystkie nasiona w sferze bogów to dobre nasiona, bogowie są bowiem rzeczywiście bardzo dobrzy – szczęśliwi, święci, spokojni, mili i zadowoleni. Niespodzianką może być tu jednak bardzo niewielka ilość nasion buddy; potencjał Oświecenia jest u bogów nader ograniczony.

Nasiona w świecie asurów są w dwóch trzecich złe, w jednej trzeciej dobre, z jednym tylko nasieniem Buddy. W świecie głodnych duchów brak dobrych nasion, dominują nasiona złe, istnieje jednak całkiem sporo nasion Buddy. Niemal identyczny rozkład panuje w świecie dręczonych istot, przy czym jeszcze więcej jest tam nasion Buddy. W świecie zwierząt jest bardzo niewiele dobrych nasion – wygląda więc na to, że nie ma tam sielanki, przeważają złe nasiona, ale jest też nieco nasion Buddy, około dwukrotnie więcej od dobrych nasion. Natomiast w świecie ludzi proporcje trzech rodzajów nasion rozłożone są mniej więcej po równo.

Pewne wnioski z tego płynące są dosyć oczywiste. Asurowie, istoty wojownicze, nastawione na współzawodnictwo, mają najmniejszy

potencjał do osiągnięcia stanu Buddy. Analogicznie, jeśli znajdujemy się w środowisku, w którym panuje ostra rywalizacja (przykładowo wielki biznes albo polityka), to wyglądałoby na to, że nasz potencjał Oświecenia będzie bardzo mały. Nie znaczy to, że trzeba pozbyć się wszelkiego współzawodnictwa w życiu duchowym. Konkurowanie może być negatywne i destruktywne, ale może też być zdrowe i pozytywne. Ducha współzawodnictwa można wykorzystać jako sposób nakłonienia się do większego duchowego wysiłku bez jakichkolwiek antagonistycznych uczuć wobec osoby, z którą się konkuruje. Możesz na przykład czuć chęć konkurowania z przyjacielem o to, kto z większą konsekwencją podchodzi do swojej praktyki medytacji. Ale jeśli udaje się jej lub jemu częściej wstawać rano do medytacji, na końcu nie przeszkadza ci bycie pokonanym, ponieważ dałeś/aś z siebie wszystko, a to się przecież liczy.

Współzawodnictwo asurów stoi wszakże w całkowitej niezgodzie z życiem duchowym. Nie jest to zabawowe wykorzystywanie współzawodnictwa, by zmusić się do większego wysiłku; celem jest wygrana, podbój, pognębienie innej osoby. Czasem występuje to nawet pośród ludzi starających się prowadzić życie duchowe, najczęściej objawiając się niechęcią do współpracy, ale może też wyrażać się choćby w mowie lub w żartach. Jeśli zdamy sobie sprawę z braku skłonności do współpracy, powinniśmy podjąć wysiłek, by bardziej liczyć się z potrzebami innych i nie trzymać się kurczowo swoich poglądów w sprawach mniej istotnych. Zażarte spory bardzo często rodzą się wokół trywialnych rzeczy – ponieważ oczywiście tak naprawdę nie chodzi o to, by robić coś tak a nie inaczej; chodzi o to, kto postawi na swoim. Dobrą praktyką jest bardzo rozważne i powolne zajmowanie stanowiska na tematy inne niż sprawy zasadnicze. Często w danej sytuacji nie warto się kłócić, ale domieszka asury we własnej naturze szepce: „Czemu mam robić tak, jak on chce? Czemu mam zawsze go słuchać?”. Błędem jest dawanie posłuchu temu głosowi. W większości wypadków im cieplejsza i serdeczniejsza współpraca, tym lepiej dla każdego.

Otrzeźwiająco działa stwierdzenie, że bogowie mają mniejszy potencjał Oświecenia od głodnych duchów oraz umęczonych istot. Niestety bardzo trudno jest osiągnąć Oświecenie ze stanu

niezmąconego szczęścia i przyjemności. Znacznie łatwiejsze, choć dalej niezwykle trudne, jest czynienie postępów duchowych w stanie intensywnego cierpienia. Cierpienie działa jak katalizator, zwiększając naszą świadomość. Ludzie zmagający się z poważnymi chorobami, przechodzący przez fizyczne zmiany i ból, cierpiący wzmożoną rozpacz, miewają niekiedy przeżycia duchowe o znacznej głębi i intensywności, jakie nie pojawiają się tak łatwo w okolicznościach bardziej przyjaznych. W takich momentach jesteśmy wrażliwsi, a dzięki temu bardziej podatni na duchowe wpływy. Cierpienia zadawane sobie samemu to oczywiście inna sprawa – Budda nie pozostawił wątpliwości, że samoumartwienie tak samo oddala człowieka od drogi środka, drogi do Oświecenia, jak druga skrajność – pobłażanie sobie.

Czy życie w sferze bogów nie ma więc nic do zaoferowania z duchowego punktu widzenia? Czy to jedynie strata czasu? Niekoniecznie. Dobrą analogię stanowi tutaj sen – jak wiadomo, nie jest on zwykłą stratą czasu, ponieważ jest niezbędny dla zdrowia i właściwie życia. Jeśli miało się zdrowe, pozytywne życie, pewien okres spędzony w sferze bogów pozwala odpocząć od ziemskiej egzystencji, niesie okazję do przyswojenia i przetrawienia nabytych tam doświadczeń. Potem, gdy już wyczerpie się zapas zręcznych czynów, które przyczyniły się do odrodzenia wśród bogów, możemy znowu odrodzić się jako szczęśliwi i pozytywni ludzie – jak ktoś budzący się z odświeżającego snu i zdolny do podjęcia kolejnych wysiłków duchowych. Ale kiedy jest się w samej sferze bogów, podobnie jak we śnie, trudno o jakikolwiek wysiłek, chociaż nie jest to niemożliwe.

Zaspokojenie znajduje się oczywiście niebezpiecznie blisko samozadowolenia, i na tym polega nieuchronna skaza życia w sferze bogów. W książce *Drogocenny ornament Wyzwolenia* tybetański nauczyciel Gampopa mówi:

> Jak wytłumaczyć, że nie osiągnęliśmy jeszcze stanu buddy? Wina leży w ludziach, którzy znaleźli się, podobnie jak my, we władzy czterech przeszkód zapobiegających osiągnięciu stanu buddy. Są to: przywiązanie do zmysłowych doświadczeń w tym

życiu, do ziemskich przyjemności w tym świecie, do samozadowolenia oraz do ignorancji względem środków potrzebnych do realizacji stanu buddy.[128]

Pierwsza z tych przeszkód sprawia, że jako oczywistość traktujemy trwałość i ciągłość naszego świata. Druga – traktowanie przyjemności jak najwyższej wartości – sprawia, że chwytamy się przyjemności chwili, zapominając o długoterminowych celach. Władza trzeciej przeszkody (samozadowolenia) oznacza zaś, że satysfakcjonuje nas to, kim jesteśmy, a czy może być od tego większa przeszkoda? Mówisz: „Cóż, u mnie wszystko w porządku, jestem w miarę szczęśliwy, dobrze sobie radzę, medytuję każdego dnia" – i tracisz poczucie pilności w odniesieniu do rozwoju duchowego.

Kluczową sprawą jest zrozumieć, że ta przeszkoda to faktycznie przeszkoda. Kiedy czujemy, że pewnie stoimy na duchowej ścieżce, kiedy medytujemy, jeździmy na odosobnienia i obcujemy z ludźmi dzielącymi nasze wartości, naturalnie i słusznie czujemy się bardzo zadowoleni z tego stanu rzeczy. Ale to właśnie jest czas, by powiedzieć sobie: „Trzeba się wystrzegać samozadowolenia. Trzeba dalej wzrastać". Należy bezustannie zadawać sobie pytanie, czy nasza aktualna sytuacja sprzyja utrzymaniu duchowego wzrostu.

Jednocześnie nie da się przezwyciężyć samozadowolenia, utrudniając sobie po prostu życie. Można też być z siebie zadowolonym jako ktoś, kto musi walczyć i podejmować w życiu wiele wysiłku. Wzrost niekoniecznie towarzyszy trudowi, zwłaszcza jeśli cichą przyjemność sprawia nam poczucie, że zawsze podejmujemy walkę i wysiłek. Chociaż więc, ogólnie rzecz biorąc, charaktery chciwe są bardziej podatne na samozadowolenie od charakterów nienawistnych, to ci drudzy także są na to na swój sposób podatni.

Wnioskując z nauki o nasionach, najlepiej byłoby (o ile zależy nam na duchowych postępach), dążyć do odrodzenia się w sferze ludzkiej, gdzie „radość i ból zręcznie są splecione"[129], jak ujął to Blake. Ale to także nie jest łatwe. Budda mówi w *Dhammapadzie*: „Trudno jest osiągnąć stan ludzki."[130] Można na to zdanie patrzeć dwojako, na sposób tradycyjny i bardziej współczesny. Wedle tradycyjnego

poglądu dosłownie trudno jest odrodzić się jako człowiek, i pogląd ów ilustruje pewna metafora. Szanse na ludzkie odrodzenie porównane są do szansy, że ślepy żółw raz na sto lat wypływający z głębin oceanu trafi akurat głową w otwór drewnianego jarzma dryfującego na powierzchni.[131]

Zapewne nie należy brać tego dosłownie. Bez wątpienia nikłe jest statystyczne prawdopodobieństwo, że żywa istota urodzi się człowiekiem, pamiętając o tym, ile jest miliardów owadów, ryb i innych stworzeń – w tej perspektywie można postrzegać ludzkie narodziny jako rzadkość. Ale rzeczą mało prawdopodobną jest, by ktoś, kto w przeszłych wcieleniach był człowiekiem, nie odrodził się jako człowiek. Bardziej owocne przy rozważaniach nad tym, że trudno osiągnąć ludzki stan, jest pytanie, co to właściwie znaczy być człowiekiem. Doprowadza nas ono do bardziej współczesnej interpretacji tego zdania. Czym jest ludzka kondycja? Czy odległe podobieństwo do wyższych małp koniecznie oznacza, że jest się człowiekiem? **Czym jest człowiek**?

Mówienie o **urodzeniu się** człowiekiem niewątpliwie odnosi się do bycia człowiekiem w sensie zwykłym, biologicznym. Jednakże mówienie o **osiągnięciu** kondycji ludzkiej sugeruje, że nie wystarczy być człowiekiem jedynie w sensie biologicznym. Należy rozwinąć pewne cechy wyróżniające człowieka. Proces stawania się człowiekiem polega na pełnym rozwinięciu takich cech, jak samoświadomość, emocjonalna pozytywność, odpowiedzialność, wierność i gotowość do współpracy. Nie jest więc łatwo być człowiekiem; kondycja ludzka jest, jak mówi Budda, „trudna do osiągnięcia".

Powinniśmy zadać sobie pytanie o cel nauczania o nasionach. Nie chodzi tu o to, że dosłownie istnieje tyle-a-tyle czerwonych, czarnych i żółtych nasion u zwierząt, tyle-a-tyle u ludzi, itd. Nie chodzi tu o demonstrowanie naukowego podejścia. Przypomina się tu jedynie, że ludzie mają wielki potencjał duchowego rozwoju, i dlatego powinniśmy podejmować wysiłek rozwijania naszego potencjału, jakim dysponujemy. Niezależnie od tego, czy traktować sześć sfer egzystencji dosłownie, czy uznawać je za zawarte w ramach ludzkiego

życia, całe to nauczanie ma być zachętą, przypominając, że zawsze istnieje jakiś potencjał Oświecenia. Jeśli jest się **ludzką istotą**, ów potencjał wzrasta. Ale nawet jeśli znajdujemy się w piekielnym lub charakterystycznym dla pretów stanie umysłu, jesteśmy neurotyczni i agresywni, nasz potencjał duchowego rozwoju nie zatraca się całkowicie – w dalszym ciągu można robić postępy. Dopóki jest się człowiekiem, nasiona Buddy są obecne.

Po trzecim długim spojrzeniu w lustro zobaczyliśmy, gdzie się znajdujemy, w jakim stanie umysłu jesteśmy; teraz przed nami kolejny krok. Raz jeszcze trzeba spojrzeć w lustro. Tym razem widzimy obrazy umieszczone wokół obręczy koła życia: ślepy człowiek z laską, garncarz z kołem i garnkami, małpa wspinająca się po kwitnącym drzewie, itd. Jest to dwanaście *nidan* czyli ogniw, które pokazują, jak to wszystko się wydarza, jak przechodzimy z jednego stanu egzystencji w drugi, z jednego stanu umysłu w drugi.[132] Na tym polega proces określony przeze mnie terminem ‘reaktywny umysł’[133]. A dzięki dostrzeżeniu go, prawdziwemu widzeniu go, stajemy się odeń wolni. Przejrzeliśmy przez reaktywny umysł i wykroczyliśmy poza niego. A po chwili znowu patrzymy w lustro.

Tym razem widzimy potwora, w którego ciasnym uścisku tkwi koło. Stajemy twarzą w twarz ze śmiercią, z faktem uniwersalnej, kosmicznej nietrwałości. Widzimy, że uwarunkowana egzystencja (czyli egzystencja powstająca w zależności od przyczyn i warunków) jest nie tylko nietrwała, ale ostatecznie również nierzeczywista. Ale jednocześnie z głębin nierealności uwarunkowanej egzystencji widzimy, niczym perłę lśniącą na dnie oceanu, realność, ostateczną i absolutną realność. Nie jest ona oddzielna od nierealności, lecz stanowi inny jej wymiar.

Gdy spojrzymy w lustro po raz kolejny, zobaczymy Buddę – tym razem nie w rogu obrazu, ale w samym centrum. Najkrócej mówiąc, widzimy Oświecenie. Z punktu widzenia zen widzimy swoją prawdziwą twarz. Bezpośrednio doświadczamy, czym naprawdę jesteśmy w głębi siebie, w swej esencji. A potem widzimy bodhisattwę. To właśnie symbolizuje zając w pełnym księżycu – bodhisattwę, czyli w tym przypadku Buddę w jednym z poprzednich wcieleń. Wedle

tradycyjnych opowieści *dżataka*, przyszły Budda odrodził się jako zając i poświęcił swoje ciało w ogniu, by zapewnić posiłek głodnemu gościowi. Jak często bywa w tego rodzaju legendach, gościem okazał się być król w przebraniu – w tym przypadku król bogów Indra. Przywrócił zająca do życia i namalował jego portret w pełnym księżycu jako trwałe świadectwo ducha hojności i poświęcenia.[134] Dlatego właśnie, wedle indyjskiej legendy, widzimy zająca na tle pełni księżyca (nie człowieka w księżycu, jak w naszej zachodniej legendzie), nawet dzisiaj. Każde spojrzenie na zająca w księżycu ma nam przypominać o hojności i poświęceniu bodhisattwy.

Bodhisattwa nie reprezentuje jednego indywiduum. Widzieć bodhisattwę znaczy widzieć ducha Oświecenia działającego w kosmosie, oraz siebie uczestniczących w tym działaniu. Zobaczywszy Buddę, naszą pierwotną twarz poza czasem, widzimy tę samą zasadę buddy działającą w czasie, poprzez czas i w aktywności bodhisattwy.

Patrząc w lustro po raz ostatni, nie widzimy nic. W istocie lustro znika. Nie ma nic do zobaczenia i nikogo, kto miałby to zobaczyć. A jednak w tajemniczy sposób wszystko jest widziane. Wszystko jest słyszane. Wszystko jest rozumiane. Wszystko jest urzeczywistnione. Wyszliśmy poza symbolikę tybetańskiego koła życia – i dopełniliśmy ją.

3.5.7. Przypowieść o płonącym domu

Nigdy płonący dom nie płonął tak radośnie, jak w dzisiejszych czasach; wystarczy otworzyć gazetę lub włączyć radio w dowolnym dniu tygodnia, by się o tym przekonać.

Dawno temu żył wielki nestor rodu, starzec bardzo bogaty, który mieszkał w ogromnej posiadłości z setkami sług i wieloma dziećmi. Opowieść nie wspomina o żonach i matkach, ale wiemy, że starszy człowiek miał aż trzydzieścioro dzieci i wszystkie były jeszcze małe. Dom, gdzie mieszkali, niegdyś wspaniały, obecnie był już stary i zrujnowany. Kolumny niszczały, okna były wybite, deski podłogowe gniły, ściany się kruszyły. A we wnękach i zakamarkach zrujnowanego domu czaiły się różne zjawy i złe duchy.

Pewnego dnia w domu wybuchł nagle pożar. Jako że dom był stary i drewno w nim poschło, w okamgnieniu cały budynek stanął w płomieniach. Zdarzyło się, że starszy człowiek w momencie wybuchu pożaru był bezpieczny na zewnątrz, ale jego dzieci bawiły się w środku. Zbyt małe, by zdać sobie sprawę że grozi im spalenie żywcem, bawiły się zwyczajnie dalej i nie podjęły próby ucieczki.

Senior rodu oczywiście bardzo bał się o swoje dzieci i zastanawiał się, jak u licha można je uratować. Najpierw rozważał wyniesienie je z domu jedno po drugim, był bowiem silny i sprawny, szybko jednak zdał sobie sprawę, że nie da się ich wszystkich wydostać na czas. Zamiast tego zdecydował się spróbować przyzywać dzieci. Krzyczał: „Dom się pali! Grozi wam straszne niebezpieczeństwo! Wychodźcie szybko!”. Ale dzieci nie miały pojęcia, co ich ojciec rozumie przez niebezpieczeństwo. Po prostu bawiły się dalej w swoje gry, spoglądając od czasu do czasu na ojca, kiedy biegały wte i wewte, ale nic sobie z niego nie robiąc.

Starszy człowiek wiedział, że nie ma czasu do stracenia, dom bowiem może się zawalić w każdej chwili. W desperacji wpadł na inny pomysł. Spróbuje podstępem skłonić dzieci do wyjścia z domu. Znając różnice w usposobieniu dzieci, wiedział, że każde lubi różne zabawki – jedno preferowało taką, drugie inną. Krzyknął więc do nich: „Chodźcie zobaczyć, jakie zabawki wam przyniosłem! Ile mam dla was wozów, niektóre są ciągnięte przez jelenie, inne przez kozły, a jeszcze inne przez woły, a wszystkie stoją zaraz za bramą. Chodźcie szybko zobaczyć!”. I mimo że dzieci były głuche na wszelkie ostrzeżenia, tym razem go posłuchały. Wszystkie ruszyły na łeb, na szyję z płonącego domu, odpychając się wzajemnie i szturchając, tak były spragnione nowych zabawek.

Kiedy nestor rodu upewnił się, że wszystkie dzieci bezpiecznie opuściły dom, z wielkim westchnieniem ulgi usiadł; i oczywiście natychmiast dzieci otoczyły go ze zgiełkiem, domagając się obiecanych zabawek. Uwielbiał on swoje dzieci i chciał dać im wszystko, czego pragnęły ich serca. Na szczęście był niebywale bogaty (w istocie jego bogactwo było nieskończone), mógł więc pozwolić sobie na obdarowanie ich tym, co najlepsze. Dlatego zamiast różnego rodzaju wozów, jakie im obiecał, dał każdemu po wozie zaprzężonym w

woły, większym i lepszym, niż mogły sobie wyobrazić w najśmielszych marzeniach. Chociaż obiecał im jedno, a dał co innego, nie było to z jego strony oszukaństwo, ponieważ powodowało nim pragnienie bezpieczeństwa i dobra jego dzieci.

To właśnie jest przypowieść o płonącym domu.[135] W pewnym sensie nie ma potrzeby niczego dodawać, bo przypowieść przemawia bezpośrednio w swoim własnym, symbolicznym języku. Znaczy dokładnie to, co mówi, a my powinniśmy po prostu pozwolić sobie się w niej zatopić. Może być jednak przydatne pochylić się nad wydarzeniami opowieści i stwierdzić, jakie mają dla nas znaczenie.

Nestor rodu to rzecz jasna Budda, Oświecony, zaś posiadłość, w której żyje, to świat – nie tylko Ziemia, ale cały wszechświat, cała uwarunkowana egzystencja, wszystkie światy. Posiadłość – wszechświat – jest zamieszkana przez wiele istot, wedle buddyzmu nie tylko ludzi, lecz przeróżnych istot, niektórych słabiej rozwiniętych niż ludzkość, innych nawet lepiej rozwiniętych. Podobnie jak dwór jest stary i niszczeje, wszechświat jest podatny na różne niedoskonałości. Po pierwsze, jest nietrwały, ciągle się zmienia. Nie możemy w nim pozostać na dłuższy czas; przypomina bardziej hotel niż dom. W jego zakamarkach czają się duchy, co sugeruje, że nasz świat jest nawiedzony. Nawiedzony przez co? Przez przeszłość. Lubimy myśleć, że żyjemy w teraźniejszości, ale na ogół otaczają nas duchy przeszłości. Możemy sądzić, że doświadczamy obiektywnie istniejących istot i sytuacji, ale często są one tak naprawdę projekcjami naszego nieświadomego umysłu, duchami przeszłości dźwiganymi przez nas cały czas.

W przypowieści dom staje w ogniu w określonym czasie, ale w rzeczywistości dom świata cały czas płonie i bucha żarem. Użycie ognia jako symbolu jest bardzo powszechne w buddyzmie i ogólnie w indyjskich religiach. Budda wykorzystał go w nauczaniu znanym jako Kazanie Ognia, danym niedługo po swoim Oświeceniu, kiedy przemawiał do grupy swoich uczniów, którzy uprzednio byli ‘kołtuniastymi’ ascetami, zaś ich główną praktyką religijną było czczenie ognia. Bez wątpienia Budda czynił aluzję do ich poprzednich praktyk, prowadząc ich tysiąc na szczyt wzniesienia i mówiąc tam:

„Cały świat jest w płomieniach. Cały świat płonie. Płonie czym? Płonie ogniem pragnienia i neurotycznego pożądania. Płonie ogniem gniewu, nienawiści i agresji. Płonie ogniem ignorancji, iluzji, oszołomienia i braku świadomości.”[136] Nie była to jedynie idea Buddy, koncept, który zdarzyło mu się wymyślić. Na pewno widział świat właśnie tak: jak gdyby w wizji. Być może zanim zaczął mówić, patrzył w dół ze szczytu wzgórza na dżunglę poniżej i widział odległy pożar lasu. Dalej być może widział w swojej duchowej wizji, że płonie nie tylko las, ale płoną też domy, ludzie, góry, ziemia, księżyc, słońce i gwiazdy – wszystko, co uwarunkowane, trawił trojaki ogień pragnienia, nienawiści i iluzji.

Nawiasem mówiąc, ogień to w buddyzmie nie tylko symbol negatywny, wiele ma pozytywnych powiązań. Jest powiązany ze zmianą – właściwie ogień, proces spalania, jest zmianą, i nie samą zmianą, ale transformacją. W indyjskim duchowym życiu ogień to nie tylko symbol zniszczenia, ale też odnowy i duchowego odrodzenia. W czasach wedyjskich, na długo przed Buddą, umieszczano ofiary na ołtarzach z ognia, by w subtelnej formie dymu wzniosły się ku dziedzinie bogów. Rytuał kremacji wiąże się z tą samą transformacją, redukując ciało fizyczne do popiołów, ale – zgodnie z wierzeniami starożytnych Hindusów – posyłając subtelny aspekt jestestwa, „duszę”, na księżyc lub na słońce, do świata ojców lub do świata bogów. W hinduizmie pole kremacyjne to przestrzeń Śiwy Niszczyciela, który jest nie tylko bogiem zniszczenia, ale też bogiem duchowego odrodzenia, bo zanim będzie można budować, trzeba wyrównać grunt. Płomienie otaczające gniewne bóstwa tybetańskiego buddyzmu także symbolizują transformację przez ogień – ogniste przebijanie się ducha Oświecenia przez mroki ignorancji świata.

Ale ogień to dla dzieci w posiadłości zagrożenie; są one w niebezpieczeństwie spłonięcia żywcem. Kogo dzieci reprezentują? Oczywiście reprezentują istoty żywe, zwłaszcza ludzi – innymi słowy, zwłaszcza nas. W kontekście *Saddharma Pundariki*, *Sutry Białego Lotosu*, z której ta opowieść pochodzi, reprezentują uczniów hinajany, czyli tych, którzy podążają za niższymi ideałami duchowymi. Mówiąc ogólniej, reprezentują one wszystkich tych, którzy rozwinęli się tylko

do pewnego stopnia i ciągle muszą jeszcze przebyć pewną, być może długą, drogę.

Dzieciom z przypowieści grozi spłonięcie żywcem. Wniosek z tego taki, że ludzie są w niebezpieczeństwie – my jesteśmy w niebezpieczeństwie. Co to znaczy? Może to znaczyć, że jesteśmy zagrożeni pozostaniem wewnątrz świata, wewnątrz procesu uwarunkowanej egzystencji, cyklu narodzin, śmierci i odrodzenia zilustrowanym przez Tybetańskie Koło Życia. Niebezpieczeństwo polega na tym, że jeśli dalej będziemy kręcić się w kółko na kole, będziemy w nieunikniony sposób cierpieć, przynajmniej czasami. Symbolika ta może też jednak znaczyć, że grozi nam utknięcie na niższym poziomie rozwoju. Niestety przydarza się to bardzo wielu ludziom, i nie zawsze całkowicie z własnej winy. Ludzki organizm ma naturalną tendencję do wzrostu biologicznego, psychologicznego i nawet duchowego. Wzrastanie to w istocie natura życia jako takiego. Życie w każdej formie chce rozwijać swój wewnętrzny potencjał i kiedy jakaś żywa istota nie może tego robić, czuje się nieszczęśliwa, a przynajmniej niespokojna i niezadowolona. Ludzie często bywają tak ograniczeni przez różne okoliczności, że po prostu nie mogą wzrastać – czasami właściwie nie mogą nawet oddychać. Wszelakie nieprzyjemne i niekontrolowane czynniki naciskają ich ze wszystkich stron. Tłumią ich i duszą, sprawiając, że czują się oni nie tylko sfrustrowani i ograniczeni, ale też ogólnie nieszczęśliwi, urażeni i smutni.

W przypowieści osobą usiłującą wyratować dzieci z niebezpieczeństwa jest, rzecz jasna, ich ojciec. Gdyby ‘ojciec’ miał tu znaczyć rodzica dzieci, mogłoby się wydawać, że Budda jest tu rozumiany jako ktoś w rodzaju Boga-Stwórcy, stwórcy świata, mężczyzn, kobiet i wszystkich żywych istot. Ale za tym ‘ojcem’ stoi po prostu ktoś starszy, bardziej doświadczony i lepiej rozwinięty. Przypomina ‘ojca kulturowego’ z niektórych tak zwanych prymitywnych kultur, gdzie mamy ojca biologicznego, który nas spłodził, oraz ojca kulturowego (zazwyczaj brata matki), który odpowiada za naszą edukację i wychowanie. (W nowoczesnych społeczeństwach ojciec spełnia obie te role, ale nie jest to reguła niezmienna). Nie ma więc tutaj żadnej sugestii teizmu.

Gdy wybucha pożar, nestor w pierwszym odruchu chce wbiec do domu i wynieść dzieci (byłby dostatecznie silny do tego), ale po namyśle porzuca ten pomysł. Pokazuje to, że niezależnie od chęci i sprawności z duchowego punktu widzenia nie można ocalić ludzi na siłę. Można sobie wyobrazić sytuację, kiedy wyciągamy kogoś z płonącego budynku wbrew jego woli, ale jest niemożliwością zmusić kogoś wbrew jego woli do rozwijania się. Owszem, można go zaciągnąć na zajęcia medytacji, można go zaciągnąć do kościoła. Można zmusić go do recytowania wyznania wiary i czytania Biblii. Można wymóc na nim, by nie robił tego czy tamtego. Ale nie można sprawić, by rozwijał się wbrew swojej woli. Z samej swej natury wyższa ewolucja jest procesem dobrowolnym, czymś, co robimy, bo chcemy to robić.

Niestety czasem się o tym zapomina. Niektórzy nauczyciele religijni piastują pogląd, że ludziom do duchowego wzrostu potrzebna jest dyscyplina – i aż nazbyt chętnie przykręcają śrubę, serwując swoim uczniom ciężką przeprawę. Rzecz jasna, nie brakuje ludzi gotowych zaakceptować taką dyscyplinę. Nietrudno znaleźć metody warunkowania ludzi wzdłuż pewnych linii. Ten rodzaj warunkowania to jednak coś zupełnie innego od rzeczywistego rozwoju duchowego. Buddyzm więc nie zmusza, nie przymusza, nie zastrasza i nie musi odwoływać się do dyscypliny w postaci nieomal militarnej, próby zmuszania ludzi do rozwoju duchowego są bowiem sprzeczne wewnętrznie. Dlatego przez całą historię buddyzmu nauczyciele buddyjscy byli bardzo tolerancyjni. Buddyzm nigdy nie starał się nikogo zmuszać do czegokolwiek.

Wreszcie więc starszy człowiek porzuca pomysł wyniesienia dzieci i stara się zamiast tego przyzwać je do siebie. To wezwanie jest pełne znaczeń. Symbolizuje zew Prawdy, czy też, jeśli wolicie, zew boskości. Sięgając raz jeszcze do tradycji hinduistycznej, pięknie wyrażoną symbolikę wezwania odnajdujemy w średniowiecznej hinduskiej historii Kriszny i jego fletu. Kriszna to jedna z wielkich duchowych postaci hinduizmu, mająca być inkarnacją Wisznu Obrońcy; półbóg, którego otacza wianuszek mitów i legend. Opowieść o flecie Kriszny jest osadzona w indyjskiej wsi Wrindawana, gdzie ludzie utrzymują się ze stad bydła. Wyobraźmy sobie tę scenę. Jest ciemna, bezksiężycowa noc i cała wieś śpi głębokim snem. Wszystkie krowy są pozamykane na

noc w oborach, i wszędzie – w małych glinianych chatkach krytych strzechą, na polach i w lasach – panuje cisza. Nagle pośrodku ciemności, pośrodku ciszy z głębi lasu rozlega się dźwięk, nikły ale słodki i przenikliwy, dźwięk wydający się pochodzić z nieskończenie daleka – dźwięk fletu. Nawet obecnie w Indiach można coś takiego przeżyć. Można siedzieć samemu pośrodku pól, całe kilometry dookoła nie ma nikogo, i nagle z ciemności i ciszy napływa dźwięk fletu.

Mimo że dźwięk fletu jest bardzo nikły i odległy, nie pozostaje niezauważony we wsi Wrindawana. Jak gdyby czekały na ten dźwięk, żony pasterzy (*gopi*) budzą się i poznają od razu, że wzywa je Kriszna. Nie mówiąc nikomu, bezszelestnie wstają i wykradają się z domów, a potem idą przez ulice wioski do lasu. Pozostawiając swoich mężów i dzieci, swoje domowe pielesze, swoje krowy i kozy, wszystkie się przekradają, i kiedy tylko oddalą się na bezpieczny dystans, ruszają raźniej, by zatańczyć z Kriszną w sercu lasu.[137]

W opowieści tej Kriszna to symbol boskości, zaś gopi symbolizują ludzkie serce czy ludzką duszę; dźwięk fletu Kriszny to zew boskości rozbrzmiewający z samych głębin egzystencji. Właściwie większość z nas słyszy taki zew w pewnych okresach życia. Może on przyjść w chwili ciszy podczas pobytu na wsi albo poprzez doświadczenie wielkiej sztuki, literatury czy muzyki. Możliwe, że usłyszymy go po jakimś tragicznym wydarzeniu, albo kiedy jesteśmy po prostu zmęczeni życiem. W takiej chwili możemy usłyszeć zew, zew nazywany niekiedy głosem ciszy, głosem czegoś ponad. Ale nawet jeśli posłyszeliśmy ten zew bardzo wyraźnie, zwykle go ignorujemy. Sam fakt, że mógł pojawić się jakiś głos, właściwie niejasno nas martwi. Nie wiemy, skąd przyszedł ani w jakie tajemnicze rejony nas przyzywa. I obawiamy się, że jeśli podążymy za nim na nieznane terytorium, będziemy zmuszeni porzucić wszystko to, do czego jesteśmy przywiązani. Tłumaczymy więc sobie, że mamy bujną wyobraźnię albo, że był to tylko sen, i dalej żyjemy, pracujemy i bawimy, jak gdybyśmy nigdy niczego nie słyszeli.

Całkiem często jesteśmy oczywiście tak zajęci swoimi zabawami, że nawet nie słyszymy głosu, tak jak dzieci w przypowieści. Niemal

kompletnie ignorują głos ojca, ponieważ, jak mówi Budda (i możemy wyobrazić sobie, że mówi to z uśmiechem na twarzy), są pochłonięte przez swoje gry. Jesteśmy pochłonięci przez swoje gry – psychologiczne gry, duchowe gry i kulturowe gry, w które gramy prawie cały czas. Tak nas fascynują nasze gierki sukcesu, prestiżu, popularności, pompowania ego przebranego za samospełnienie etc., że nawet jeśli słyszymy zew boskości, zew Buddy, po prostu gramy dalej.

I podobnie jak dzieci w płonącym domu, nie tylko gramy w swoje gry, ale też biegamy wte i wewte od jednej gry do drugiej. Jesteśmy niespokojni, zalęknieni, niezdolni do pozostania gdzieś na dłużej. Stale chcemy zmieniać grę, w jaką gramy, lub zmieniać partnerów do niej – znajdujemy na to mnóstwo sposobów – aż w końcu biegamy w kółko w desperacji. Tylko jedna rzecz z rzadka zatrzymuje nas w miejscu. Pamiętacie może, że w opowieści dzieci okazjonalnie rzucały okiem na ojca, gdy biegały. Podobnie, kiedy biegamy wte i wewte, grając w nasze małe gierki, rzucamy niekiedy ukradkowe spojrzenie w kierunku religii.

Co więc ma robić ojciec? Siła nie wchodzi w grę, a dzieci nie odpowiedzą na bezpośredni apel. Na końcu jego jedyną alternatywą jest sięgnięcie po fortel – potocznie mówiąc, zagranie sztuczki. Taka ‘sztuczka’, która przynosi korzyść osobie, wobec której jest zagrana, znana jest w buddyzmie jako *upaja kaušalja* – ‘zręczne środki’. Starszy człowiek wie, że jego dzieci uwielbiają zabawki, toteż postanawia namówić je do opuszczenia domu, obiecując dać im do zabawy wozy różnego rodzaju: zaprzężone w jelenie, kozły i woły. Trzy te rodzaje wozów reprezentują, technicznie rzecz biorąc, trzy ‘pojazdy’, trzy jany buddyzmu: *šrawaka-janę*, *pratjekabudda-janę* i *bodhisattwa-janę* – czyli ideał arhata, ideał samotnego Oświecenia oraz ideał bodhisattwy.[138] Mówiąc mniej technicznie, za wozami kryją się różne sformułowania nauk Buddy, czy nawet różne odmiany buddyzmu dopasowane do potrzeb odmiennych temperamentów.

Chociaż do dzieci nie docierają ostrzeżenia ojca o niebezpieczeństwie, kiedy tylko obiecuje im wszystkie te cudowne zabawki, nie ociągają się i wybiegają. Ich ochocza odpowiedź na obietnicę najfajniejszej zabawki mówi coś bardzo wnikliwego o tym,

jak religia przemawia do ludzi. Wydaje się sugerować (pamiętając, co symbolizują zabawki), że subiektywne i sekciarskie podejście do prawdy jest dla wielu ludzi znacznie atrakcyjniejsze niż podejście bardziej obiektywne, uniwersalne. I zdaje się to potwierdzać w praktyce. Bez wątpienia najpotężniejszy wpływ emocjonalny wywierają religie wykluczające. Jeśli twoim wstępnym hasłem jest: „Cóż, ja widzę to tak. Inni ludzie widzą inaczej, ale być może wszyscy mamy rację z naszego punktu widzenia. Chodźmy dalej razem", nie ma szans, by przekonało to przeciętną osobę. Sposobem na zyskanie wyznawców jest takie postawienie sprawy, że tylko twoja religia jest prawdziwa, a wszystkie inne są zwyczajnie błędne. Tłumaczy to, czemu to właśnie te formy buddyzmu, które w przebiegu historii stały się najbardziej wykluczające – tj. wykluczające jak na standardy buddyjskie – zyskały największą popularność na Zachodzie.

Podejście sekciarskie może i jest bardziej popularne, ale czy znaczy to, że jest konieczne? Czy musimy podążać daną drogą w wierze, że jest to jedyna prawdziwa droga, i dopiero później dojść w naszym duchowym doświadczeniu do szerszej perspektywy, jak arhaci w sutrze? Jeśli spojrzymy na naszą sytuację, okaże się naprawdę dyskusyjne, czy to w ogóle dla nas możliwe. W czasach Buddy bez wątpienia takie było. Jego uczniowie mogli bez problemu uczyć się i praktykować jedno nauczanie w jednym czasie. Nie było wówczas pisma, a przynajmniej nie dla celów religijnych, toteż Budda nauczał tylko ustnie. Uczniowie nie mogli sobie dobierać książek o religii i na pewno nie szli do innych nauczycieli, wiedzieli więc tylko to, czego nauczał ich Budda.

Nawet w bliższych nam czasach różne postacie religii istniały niezależnie w różnych częściach świata (czasem w różnych częściach tego samego kraju), było więc jak najbardziej możliwe trzymać się jednego nauczania czy odłamu tradycji, całkowicie ignorując inne. Do całkiem niedawna mogłeś być chrześcijaninem na Zachodzie i nigdy nie słyszeć o buddyzmie czy hinduizmie, albo buddystą na Wschodzie i nigdy w swoim życiu nie usłyszeć o istnieniu chrześcijaństwa.

Teraźniejszy świat to zupełnie inne miejsce. Obecnie każdy może studiować wszystko. Wszystkie nauki duchowe są dostępne w formie pisemnej – „Kto biega, może czytać", jak powiedział John Keble –

dlatego nie da się dłużej trzymać ludzi z dala od nauki, na którą nie są gotowi. W związku z tym ludzie dostają w ręce wszelakie nauki, które mogą tylko źle zrozumieć i źle zinterpretować, nie są bowiem dostatecznie rozwinięci duchowo. Nie da się na to nic poradzić. Przy ulepszonej komunikacji i transporcie świat ustawicznie się zmniejsza. Wszystkie religie, nawet wszystkie ich odłamy, są coraz bardziej wszechobecne, nie jest więc dłużej możliwe podążać za jedną, ignorując całą resztę – wiemy o nich przynajmniej z książek lub ze słyszenia.

W tej sytuacji religiom pozostaje jedynie spróbować spojrzeć na przypowieść o płonącym domu w jej uniwersalnej perspektywie. Wszyscy powinniśmy starać się rozpoznać, że wszystkie te drogi to różne aspekty jednej i tej samej ścieżki, ścieżki do doskonałego stanu buddy, ścieżki do Oświecenia. Oczywiście w dalszym ciągu istnieją różnice temperamentów, ale sekciarstwo nie jest już potrzebne, by je zaspokajać. W zupełności wystarczy wybrać metodę praktyki duchowej odpowiadającą naszym potrzebom – na przykład odpowiednią metodę medytacji. Nie potrzebujemy przynależeć do sekciarskiej organizacji, która wyklucza wszystkie inne. Nie musimy być wyznawcami therawady, zen czy mahajanistami – czemu nie być po prostu buddystą? A sam buddyzm można interpretować bardzo szeroko. Wedle kryterium Buddy buddyzmem jest wszystko, co przyczynia się do Oświecenia jednostki. Pośród religijnych nauczycieli jedynie Budda wydawał się rozumieć, że religia to w istocie proces ewolucji i rozwoju jednostki. Organizacje sekciarskie zwykle tracą to z pola widzenia, i wiele z nich wyraża przeważnie negatywne emocje, więc lepiej sobie radzić bez ich wyłączności i nietolerancji.

Zauważyliście, że w pędzie po swój ulubiony wóz dzieci wybiegły z domu, popychając się i szturchając wzajemnie. Tak samo my w naszym pędzie, by wydostać się z domu i zagarnąć pożądaną zabawkę, zamiast iść ramię w ramię i ręka w rękę, rozpychamy się i potrącamy nawzajem. Nie musimy przy tym właściwie nikogo prześladować (przynajmniej, jeśli jesteśmy buddystami), ale jednocześnie możemy niespecjalnie emanować pozytywnymi odczuciami wobec ludzi podążających innymi ścieżkami. Jak widzieliśmy, powinno się to zmieniać, i w miarę postępów na wybranej ścieżce zmienia się to

istotnie, co pokazuje przypowieść. Kiedy wszystkie dzieci są już na zewnątrz, starszy człowiek daje każdemu z nich wóz najlepszego rodzaju – nawet jeden i ten sam wóz – większy i lepszy niż wszystko, co mogli sobie wyobrazić. Oto wskazówka, że im bliżej celu się jest, tym bardziej drogi się schodzą.

Ludzie angażują się w duchowe życie różnymi drogami – niektórzy przez muzykę, sztukę lub poezję, niektórzy przez służbę społeczną, inni przez medytację, jeszcze inni przez pragnienie rozwiązania uciążliwych problemów psychicznych. Jednych przyciąga zen, innych therawada. Wszyscy mamy swoje osobiste upodobania, toteż w naturalny sposób pociągają nas na początku różne rzeczy. Ale kiedy coraz głębiej wnikamy w wybrane przez nas podejście, zdajemy sobie sprawę, że nas to przemienia. Zaczynamy dostrzegać, że inklinacje naszego temperamentu zanikają – włącznie z tymi, które zaprowadziły nas do tego konkretnego podejścia. Wreszcie przy udziale własnego doświadczenia dochodzimy do wniosku, że wszelkie formy sztuki i religii są środkami wyższej ewolucji ludzkości. Angażując się w każdą z nich, sami ewoluujemy i inni ludzie także ewoluują, nawet jeśli ich zainteresowania i zajęcia różnią się od naszych. Wszyscy wspólnie ewoluujemy, uczestniczymy w tym samym procesie 'wyższej ewolucji', z perspektywy buddyjskiej – w procesie kosmicznego Oświecenia; takie jest właśnie przesłanie przypowieści o płonącym domu.

Czy oznacza to więc, że ta przypowieść uczy uniwersalizmu? Powiada wszak, że różnice między poszczególnymi janami są iluzoryczne, a w rzeczywistości isnieje tylko jedna jana. Ale czym jest uniwersalizm? Cóż, ja rozumiem uniwersalizm jako twierdzący, że wszystkie religie nauczają tego samego i dlatego nie istnieje między nimi różnica.[139] Doktryny mogą wydawać się różne, ale uniwersaliści powiedzieliby, że to jedynie kwestia słownictwa – istota jest ta sama – i staraliby się to poprzeć próbami zrównania doktryn z różnych religii. Mówiliby na przykład, że chrześcijańska Trójca (Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty) odpowiada buddyjskiej *trikai* (*dharmakaja*, *sambhogakaja*, *nirmanakaja*) i hinduistycznej *trimurti* (Brahma, Wisznu, Maheświara). Taki całościowy system zrównań, sama istota uniwersalizmu, często prowadzi do bardzo naciąganych interpretacji.

Jest jasne, że przypowieść o płonącym domu nie uczy uniwersalizmu w tym sensie. Nie mówi, że wszystkie religie nauczają tego samego; oczywiście nauczają czegoś innego. Ta przypowieść nie mówi nawet, że wszystkie jany buddyzmu uczą tego samego. Utrzymuje ona jednak bardzo wyraźnie, że wszystkie te różne drogi są częścią tego samego „strumienia tendencji", by użyć wyrażenia Matthew Arnolda. Każdy usiłuje wydostać się z tego samego płonącego domu. Przypowieść kładzie nacisk na ruch, ucieczkę; jest dynamiczna, w przeciwieństwie do statycznego nauczania uniwersalizmu. Uniwersalista ustawia systemy wierzeń we wzorce, silnie bazując na podobieństwach intelektualnych, tymczasem przypowieść o płonącym domu może bazować na jedności procesu ewolucyjnego.

Kolejną nasuwającą się przy tej przypowieści ogólną refleksją, do której należy się odnieść, ponieważ leży u podstaw głównego tematu, jest idea ucieczki jako model życia duchowego. Jedynym zmartwieniem starszego człowieka jest to, że dzieci powinny uciec z płonącego domu. Czy znaczy to, że powieść uczy eskapizmu? Cóż, co dosyć oczywiste, w pewnym sensie tak. Wielu ludzi stwierdziłoby, że to typowa dla religii strategia zachęcania nas do ucieczki od problemów świata, czy wręcz od naszych własnych problemów. Powiedzieliby też, że pasuje to szczególnie do buddyzmu. Spójrzmy przecież na Buddę – porzucił ot tak żonę i dziecko, uchylił się od odpowiedzialności i obowiązków! Niektórzy by powiedzieli, że chrześcijanie pozostają w świecie i starają się zmienić go na lepsze, pomagając chorym i troszcząc się o potrzebujących, natomiast buddyści tylko przesiadują w medytacji, ignorując grzechy i cierpienia wokół nich. Czysty eskapizm!

Ale czy ucieczka jest moralnie zła? Załóżmy, że jesteśmy dosłownie uwięzieni w płonącym domu. Stoimy na schodach przy oknie, otoczeni przez dym i płomienie. Przyjechałaby straż pożarna i ucieklibyśmy, czy to skacząc na płachtę, czy będąc zniesionym po drabinie. Czy nasi przyjaciele powiedzieliby potem: „Nie powinieneś był tego robić. To był czysty eskapizm"? Buddyzm widzi po prostu, że nasza sytuacja jest sytuacją bólu i cierpienia – a przynajmniej ograniczenia,

niedoskonałości, frustracji – i mówi: „Wydostań się stąd”. To realistyczne działanie, jak ucieczka z płonącego domu.

Być może słowo ‘ucieczka’ jest niewłaściwe. Słowo to tradycyjnie znaczy „uzyskać wolność przez zbiegnięcie”, „bezpiecznie wydostać się” itp., ale w XIX w. zyskało nowe znaczenie: „mentalne lub emocjonalne oderwanie się od realiów życia” – to właśnie dało asumpt do powstania pojęcia eskapizmu, czyli „skłonności do szukania lub praktyki szukania takiego oderwania się”. Płonący dom z przypowieści reprezentuje niedogodności, z jakimi zmagamy się jako ludzie. Biorąc pod uwagę konotacje znaczeniowe ‘ucieczki’, byłoby zapewne lepiej mówić o przekraczaniu tych ludzkich niedogodności, a nie uciekaniu od nich. Przypowieść pokazuje, jak wykroczyć poza swój obecny stan, jak wzrastać z niższych i mniej satysfakcjonujących stanów egzystencji do stanów wyższych i bardziej satysfakcjonujących.

Nie znaczy to oczywiście, że nie istnieje nic takiego, jak eskapizm, ale trzeba zrozumieć, czym on właściwie jest. Nie każdy jest gotów podjąć wysiłek, jakiego wymaga proces wzrostu – to przed tym staramy się uciekać. Kiedy unikamy sytuacji wymagających przekraczania siebie, kiedy staramy się zapominać o naszym ludzkim położeniu, kiedy usiłujemy zapewnić sobie łatwe życie – wówczas naprawdę jesteśmy ‘eskapistami’. Eskapizm to stagnacja, nawet regres. Owszem, niekiedy aktywność religijna jest eskapistyczna, szczególnie ta wiążąca się z głoszeniem frazesów i brakiem wysiłku zmierzającego do osobistej zmiany, chociaż mniej jest tego w naszych czasach, po prostu dlatego, że mniej ludzi angażuje się w jakąkolwiek postać religii. Współcześnie to raczej pozareligijna aktywność daje ujście eskapizmowi. Dla wielu ludzi eskapizm to praca, polityka, a nawet sztuka. Czytanie to eskapizm. Oglądanie telewizji to eskapizm. Seks to eskapizm. W skrócie, eskapizm to każdego rodzaju życie, które nie wymaga pozytywnego, świadomego wysiłku rozwojowego – co oznacza, jeśli się nad tym zastanowić, że eskapizm to raczej reguła niż wyjątek. Rzecz jasna, eskapizm tego rodzaju to ostatnie, czego naucza przypowieść o płonącym domu. Dotyczy ona przede wszystkim wzrostu, rozwoju, ewolucji.

Nigdy płonący dom nie płonął tak radośnie, jak w dzisiejszych czasach; wystarczy otworzyć gazetę lub włączyć radio w dowolnym

dniu tygodnia, by się o tym przekonać. Toteż cała kwestia ucieczki – czy raczej cała kwestia transcendencji, wzrostu i rozwoju ku wyższym stanom – nigdy jeszcze nie była tak pilna, zarówno dla samej jednostki jak i dla jednostki jako części społeczności duchowej.

Ale nie ma powodu do rozpaczy. Jeśli weźmiemy sobie do serca przesłanie przypowieści o płonącym domu, choćby teraz, choćby tutaj, możemy wykroczyć poza ludzkie niedogodności.

3.5.8. Mit podróży powrotnej

Religia, kiedy właściwie rozumiana, nie jest daleka od życia, nie jest ciemnym, bigoteryjnym małym zaściankiem, ale życiem, które staje się świadome swej tendencji do wznoszenia się, swej tendencji do rośnięcia i rozwoju. I czy o tym wiemy, czy nie, wszyscy uczestniczymy, bezpośrednio lub pośrednio, w tej wznoszącej się tendencji życia.

Przypowieść o płonącym domu dostarcza nam metafory życia jako niedogodności czy wręcz jako pułapki, choć oczywiście to tylko jedna z możliwych perspektyw. Ludzka egzystencja jest wielowymiarowa, głęboka i tajemnicza, trudna do zrozumienia. „Wiele jest cudów i żaden nie jest cudowniejszy od człowieka" – śpiewa chór w *Antygonie* Sofoklesa. W przebiegu historii cele życia człowieka i wymiary jego natury odzwierciedlano w symbolach i metaforach, z których rodziły się mity, legendy i opowieści, a z nich z kolei wyłoniły się poematy epickie, powieści i przypowieści. Tajemnica ludzkiego życia zawsze była frapującą kwestią dla ludzkości, wielkie dzieła antycznej i nowożytnej literatury dotyczące różnych aspektów ludzkiej egzystencji ciągle są na nowo odczytywane, nawet po upływie setek i tysięcy lat.

Wiele tych wielkich dzieł ukazuje ludzkie życie w kategoriach konfliktu czy nawet wojny. Na przykład Homerycka *Iliada* opisuje historię bitwy między Grekami i Trojanami o Helenę Trojańską, w którą wplątani są nie tylko mężczyźni i kobiety, ale też bogowie i boginie. 200-300 lat po *Iliadzie* napisano inny wielki epos, być może nie tak wpływowy z literackiego punktu widzenia, ale znacznie, znacznie dłuższy: *Mahabharatę*. Skomponował ją hinduski poeta i

mędrzec Wjasa. Zawiera ona opis bitwy pomiędzy Kaurawami i ich kuzynami Pandawami o panowanie nad królestwem ich przodków. W północnej Europie w VIII w. n.e. powstał anonimowy poemat anglosaski *Boewulf*, który relacjonuje starcie bohatera *Boewulfa* z trójką straszliwych nieprzyjaciół: paskudnym potworem Grendelem, jego jeszcze paskudniejszą matką oraz smokiem. Z czasów stosunkowo bliskich naszym pochodzi jeden z największych poematów epickich, *Raj utracony* Miltona, którego główny temat to „Wojna w Niebiosach" między Szatanem a Mesjaszem. We wszystkich tych dziełach życie widziane jest z perspektywy konfliktu. Życie to bitwa – pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy światłem a ciemnością, pomiędzy niebem i piekłem, pomiędzy świadomym i nieświadomym – zaś polem bitwy jest ludzkie serce.

Ludzką egzystencję można też jednak widzieć jako zagadkę, tajemnicę, a nawet problem, i tak właśnie jest ona postrzegana w biblijnej „Księdze Hioba". Wychowano Hioba w wierze, że Bóg nagradza dobrych za ich cnoty, a każe niegodziwców – już tutaj, w tym życiu. Lecz mimo że Hiob ma świadomość, że nie ma w nim zła, cierpi, i wydaje się, że jego cierpienie to kara boska. Czemu sprawiedliwy jest miażdżony w pył, natomiast niesprawiedliwy „kwitnie jak zielony wawrzyn"? By nadać sens życiu, Hiob musi znać odpowiedź. To samo pytanie gnębi Szekspirowskiego Hamleta, postawionego wobec morderstwa jego niewinnego ojca, którego dokonał jego nikczemny stryj. Gdy Hamlet zadaje swoje słynne pytanie „Być albo nie być?", życie jako takie staje się problemem.

Istnieje wiele innych perspektyw postrzegania ludzkiego życia. Spośród wszystkich symboli i metafor życia najpopularniejszy i najbardziej znaczący wydaje się jednak ten o podróży bądź pielgrzymce. Życie to nie tylko bitwa, nie tylko problem. To podróż – podróż od kołyski po grób, od niewinności do doświadczenia, od głębin egzystencji do jej wyżyn, od ciemności do światła, od śmierci do nieśmiertelności. Życie jako podróż odnajdujemy w ogromnej liczbie dzieł: *Odysei*, *Boskiej Komedii*, *Małpie*, *Wędrówce pielgrzyma*, *Wilhelmie Meistrze*, *Peer Gyncie* i niezliczonych innych.

Sutra Białego Lotosu na własny sposób opisuje ludzkie życie jako podróż. Przypowieść o podróży powrotnej, która znajduje się w

czwartym rozdziale sutry, opowiedziana jest nie przez Buddę, ale przez czterech wielkich członków starszyzny. Usłyszeli oni, jak Budda powiedział do zgromadzenia, że Śariputra jest już tak zaawansowany na ścieżce, iż na pewno osiągnie najwyższy cel – nie tylko wyzwolenie z własnych skalań i cierpienia, ale stan Buddy. Zdumieni i zachwyceni na wieść, że życie duchowe ma wyższy cel istnienia którego dotąd nie podejrzewali, czterej wielcy starsi mówią, że czują się tak, jakby zupełnie nieoczekiwanie otrzymali bezcenny klejnot i chórem dają wyraz swym uczuciom w przypowieści[140].

Opowiadają, że pewnego razu żył człowiek, który opuścił ojca i wyruszył do dalekiego kraju. Żył tam długo, przez wiele lat i przez cały ten czas był niezmiernie biedny. Wałęsając się, imając się różnych prac, żył od posiłku do posiłku, i nigdy nie posiadał nic poza przyodziewkiem, jaki nosił.

W tym samym czasie jego ojciec wiódł zgoła odmienne życie. Był kupcem i osiągał takie sukcesy w swoich handlowych przedsięwzięciach, że stał się szalenie bogaty. W interesach przemieszczał się z miejsca na miejsce, aż w końcu osiedlił się w innym kraju, gdzie dalej piętrzył bogactwa – złoto, srebro, klejnoty i zboże. Miał niewolników, robotników i czeladników, konie i powozy, krowy i owce. Miał nawet słonie – a na Wschodzie posiadanie słoni oznacza, że naprawdę jest się bogatym. W nieunikniony sposób różni petenci i zwolennicy garnęli się też doń w nadziei jakiejś nagrody. Jego kupieckie wpływy – pożyczki pieniędzy, rolnictwo, handel – sięgały daleko, i żył życiem mieszczańskiego księcia.

Niezależnie od rosnącego bogactwa i całej swej działalności handlowej bogacz nigdy nie przestał tęsknić za synem. Jak chłopiec się ma? Czy kiedykolwiek się jeszcze spotkają? Pełen smutku z powodu długiego niewidzenia się, żywił nadzieję, że pewnego dnia jego syn powróci do domu i odziedziczy po nim te bogactwa. „Starzeję się przecież – myślał bogacz – i pewnego dnia na pewno umrę”.

Przez cały ten czas syn włóczył się od miasta do miasta, z królestwa do królestwa, aż jednego dnia, zupełnie przez przypadek, trafił do miejsca, gdzie mieszkał jego ojciec, choć oczywiście nie miał zielonego pojęcia, że jego ojciec jest w pobliżu. Kiedy przechodził czy raczej

przemykał ulicami, rozglądając się za dorywczą pracą, która przyniosłaby mu kilka miedziaków na jedzenie, dostrzegł ogromny dom, a w progu zobaczył kogoś, kto wydawał się bardzo bogatym człowiekiem. Otaczał go ogromny tłum ludzi – wszyscy albo mu usługiwali, albo na niego czekali. Jedni mieli w dłoniach rachunki, inni wielkie mieszki z pieniędzmi, które mieli mu wręczyć. Jeszcze inni mieli prezenty, a niektórzy być może łapówki.

Bogacz siedział w drzwiach na wspaniałym tronie – nawet jego podnóżek był zdobiony ornamentami ze złota i srebra. Przez jego ręce przechodziło mnóstwo złotych monet, a ktoś stojący za nim wachlował go ogonem jaka. W Indiach ogon jaka to symbol królewskości i boskości, więc można było go używać jedynie, gdy się było bardzo, bardzo bogatym i zostało się wyniesionym niemal na płaszczyznę boskości. Ponadto siedział pod wspaniałym jedwabnym baldachimem wyszywanym perłami i kwiatami, a wszędzie wokół niego wisiały girlandy klejnotów. Był to naprawdę wspaniały widok.

Na widok owego bogacza siedzącego na tronie, biedaka ogarnęło wielkie przerażenie. Pomyślał, że pewnie natrafił na króla, a przynajmniej jakiegoś możnego szlachcica. „Lepiej się stąd zabiorę. – powiedział sobie – Mam dużo większe szansę dostać robotę na ulicach biedoty. Gdybym tu został, mogą ze mnie zrobić niewolnika”. I odszedł w pośpiechu, bez bladego pojęcia, że ten bogacz to jego własny ojciec.

Ale bogaty kupiec, gdy tylko zobaczył tego bardzo biednego człowieka na skraju tłumu, poznał w nim swego syna, który powrócił po wszystkich tych latach. Co za ulga! Teraz będzie mógł przekazać swoje bogactwo pełnoprawnemu dziedzicowi i umrzeć szczęśliwy. Z radością wezwał kilku sługów i kazał im biec za biedakiem i sprowadzić go z powrotem. Kiedy go jednak dogonili, biedaczysko był bardziej przerażony niż kiedykolwiek. „Wysłano ich, by mnie aresztować. Chyba utną mi głowę!” – pomyślał i tak się bał, że padł zemdlony na ziemię.

Ojciec był tym nieco zdziwiony, ale zaczęło do niego docierać, że przez wszystkie te lata żył w luksusie, podczas gdy jego syn żył w biedzie, co wytworzyło między nimi wielką różnicę psychologiczną. Chłopak najwyraźniej nie był przyzwyczajony do kontaktu z bogatymi i możnymi. Oddany ojciec pomyślał jednak: „Mniejsza o to. Jak nisko by

nie upadł, to dalej mój syn” – i postanowił znaleźć sposób odnowienia ich relacji. W tym stanie rzeczy zdecydował jednocześnie, że lepiej trzymać tożsamość syna w tajemnicy. Wezwał więc innego sługę i poinstruował go, by przekazał biedakowi wiadomość, że jest wolny. Nie dowierzając swojemu szczęściu, biedak prędko się oddalił i zaczął szukać pracy w najbiedniejszej dzielnicy miasta.

Podążyło za nim jednakże dwóch ludzi jego ojca, wybranych ze względu na skromny wygląd. Dogoniwszy go, zaoferowali mu pracę, wedle instrukcji bogacza. Praca polegałaby na uprzątnięciu wielkiej sterty śmieci, która zebrała się na tyłach posiadłości, a zarobki miały być dwukrotnie wyższe od normalnej stawki. Biedak z miejsca przyjął tę propozycję i poszedł na miejsce pracy z tymi dwoma mężczyznami. Dzień po dniu przerzucał łopatą śmieci do koszy i wynosił je w odległe miejsce. Znalazł nocleg w ruderze krytej strzechą położonej zaraz obok posiadłości, tak blisko, że bogacz mógł ją widzieć z okna. Często wyglądał i zastanawiał się, jakie to dziwne, że on żyje w pięknej posiadłości, a jego syn żyje w nędzy zaraz obok.

Pewnego dnia, gdy biedak pracował obok pałacu już przez jakiś czas, bogacz przywdział stare, brudne szaty i, wziąwszy w ręce kosz, poszedł i porozmawiał z synem. „Nie myśl o pracy gdzieś indziej. – powiedział – Zadbam o to, byś miał dużo pieniędzy. Jeśli czegoś potrzebujesz – garnka, dzbanka, dodatkowego ziarna czy czegoś takiego – poproś mnie. Mam w szafie stary płaszcz, mogę ci dać, jeśli chcesz. Po prostu niczym się nie przejmuj. Dobrze pracujesz i jestem z ciebie zadowolony. Wydajesz się szczery i uczciwy, nie to, co różni łajdacy, których tu miewałem. Właściwie – cóż, stary jestem – patrz na mnie jak na ojca, a ja będę traktował cię jak własnego syna”.

Toteż przez szereg lat biedak dalej uprzątał stertę śmieci i weszło mu w nawyk wchodzenie i wychodzenie z posiadłości bez zastanowienia, mimo że dalej mieszkał w swojej starej chałupie. Zdarzyło się, że starzec zachorował, i wiedział, że wkrótce umrze. Wezwał on biedaka i powiedział: „Czuję, że mogę ci teraz całkowicie ufać, jakbym ufał własnemu synowi, przekażę ci więc zarządzanie wszystkimi moimi sprawami. Będziesz robił wszystko w moim imieniu”. I od tego dnia biedak był zarządcą bogacza, pilnując wszystkich inwestycji i transakcji. Tak jak wcześniej, swobodnie

poruszał się po pałacu, ale dalej żył w starej chałupie. Mimo że zajmował się całym tym bogactwem, w dalszym ciągu myślał o sobie jako biedaku, o ile bowiem wiedział, pieniądze nie były jego, lecz jego pana.

Jednak w miarę upływu czasu biedak się zmieniał. Obserwujący go ustawicznie ojciec dostrzegł, że stopniowo przyzwyczajał się do obracania bogactwem, zaczynał też odczuwać wstyd, że w przeszłości żył tak nędznie. Stało się oczywiste, że biedak zaczął sam pragnąć bogactwa. W tym czasie bogacz był już bardzo stary i słaby, i wiedział, że śmierć jest blisko. Posłał więc po wszystkich ludzi w mieście – przedstawiciela króla, po kupców, własnych przyjaciół, swoich dalekich krewnych, zwykłych obywateli i po okolicznych chłopów. Kiedy wszyscy się zebrali, przedstawił im swego syna i opowiedział całą historię. Skończywszy, przekazał całe swoje bogactwo synowi, który oczywiście nie mógł uwierzyć w ten uśmiech fortuny.

W kontekście *Sutry Białego Lotosu* ta przypowieść ma określone znaczenie, wyjaśnione przez czterech członków starszyzny zaraz po zakończeniu opowieści. Dotychczas, jak wyznają, zadowalali się niższym ideałem duchowym. Teraz Budda w swojej dobroci i hojności ujawnił im ideał osiągnięcia najwyższego Oświecenia nie tylko dla siebie, ale dla dobra wszystkich czujących istot, czyniąc ich przez to dziedzicami wszystkich duchowych skarbów. Podobnie jak syn w przypowieści, czterech członków starszyzny nie posiada się z radości, że zupełnie nieoczekiwanie otrzymali takie bogactwo.

Wyjaśnienie czterech członków starszyzny idzie daleko, ale przy odrobinie wyobraźni możemy pójść znacznie dalej, nawet znacznie głębiej. Zacznijmy od zastanowienia się nad osnową tej historii. Być może myślicie: „Na pewno słyszałem już gdzieś tę historię". Sięgając pamięcią wstecz, upewniacie się, że nie czytaliście *Sutry Białego Lotosu* – nie jest to lektura z gatunku tych, które czyta się w weekend, a potem o nich zapomina – czemu więc przypowieść o podróży powrotnej wydaje się znajoma? Jak może zdaliście sobie sprawę, powodem jest to, że przypomina ona znacznie szerzej znaną przypowieść Jezusa o synu marnotrawnym. Przypowieść tę opowiada Jezus z Nazaretu, by naświetlić inną sprawę, ma ona inne zakończenie, ale w ogólnym zarysie dwie te historie są takie same. W obu

przypowieściach jest kochający ojciec i syn, który ucieka; w obu przypowieściach syn po ucieczce żyje przez pewien czas w opłakanych warunkach, zanim powróci pod skrzydła ojca; i w obu przypowieściach pozycja sługi skontrastowana jest z pozycją syna.

Takie są podobieństwa między tymi przypowieściami; są też między nimi znaczące różnice. Zapewne najważniejszą jest to, że w biblijnej przypowieści syna marnotrawnego przedstawia się jako winnego rozmyślnego nieposłuszeństwa, zaś w *Sutrze Białego Lotosu* syn wydaje się schodzić na manowce jedynie zwykłej beztroski i przez roztrzepanie. Ilustruje to kluczową różnicę między buddyzmem i chrześcijaństwem – chrześcijaństwo widzi kondycję ludzką w perspektywie grzechu, nieposłuszeństwa i winy, natomiast buddyzm widzi ją bardziej w perspektywie roztargnienia, nieuważności oraz ignorancji.

Inna przypowieść o synu i ojcu, należąca mniej więcej do tego samego okresu, co przypowieść o podróży powrotnej, stanowi jeszcze ciekawszą paralelę. Pojawia się w apokryficznych *Aktach apostoła Tomasza* i jest w zasadzie dziełem gnostyckim istniejącym w greckim tłumaczeniu i syryjskim oryginale. Współcześni tłumacze nazywają opowieść *Hymnem o Perle*, ale tekst nadaje jej tytuł „Pieśń apostoła Judy Tomasza w kraju Indusów”[141]. Święty Tomasz, jeden z dwunastu apostołów, znany jest tradycyjnie jako apostoł Indii, ponieważ miał on odwiedzić Indie niedługo po śmierci Jezusa, i przypowieść ta została podobno stworzona, kiedy przebywał on tam w więzieniu. Możemy tylko spekulować, czy miał nieco kontaktu z buddyzmem i czy *Hymn o Perle* zawdzięcza coś przypowieści o podróży powrotnej.

Przypowieść mówi, że na Wschodzie żyli ojciec i syn. Syn jest szczęśliwy, żyjąc w bogactwie i przepychu „królestwa domu swego ojca”, ale pewnego dnia ojciec wysyła go na misję do ziemi egipskiej, by przyniósł perłę leżącą pośrodku morza, otoczoną przez wielkiego smoka. Dotarłszy do Egiptu, syn odnajduje smoka i czeka, aż ten pójdzie spać, by mógł zabrać mu perłę. Egipcjanie stają się jednak podejrzliwi wobec tego przybysza, mimo że przebrał się on w egipskie szaty, i dają mu narkotyczny napój, przez który traci pamięć. Zapomniawszy, że jest synem króla, zapomniawszy o perle, wstępuję

na służbę do króla Egiptu. I żyjąc pośród Egipcjan, jedząc ich potrawy i pijąc ich napoje, zaczyna coraz bardziej ich przypominać. W końcu, mówi opowieść, zapada on w głęboki sen. Jego ojciec na Wschodzie wie, co się dzieje, zaczyna się obawiać i wysyła mu list w postaci ptaka, przypominający o jego misji. Gdy tylko syn odbiera list, powraca do zmysłów, zaczarowuje smoka i bierze perłę. Powraca z triumfem do domu, a jego ojciec przyjmuje go z wielką radością.

Każda z tych przypowieści, podróż powrotna, syn marnotrawny i *Hymn o Perle*, mają swoje własne bogactwo symboli, ale wszystkie dzielą ten sam centralny symbol. Wszystkie zaczynają się od rozdzielenia ojca i syna; za tym wydarzeniem podąża reszta. Co więc należy rozumieć przez oddzielenie syna od ojca? Kim lub czym są ojciec i syn?

Cóż, można powiedzieć, że ojciec reprezentuje coś, co możemy nazwać wyższym 'ja' (choć należy uważać, by nie brać tego określenia zbyt dosłownie), zaś syn to niższe 'ja'. I tak, jak syn jest oddzielony od swego ojca, tak niższe 'ja' jest oddzielone (czy też, w nowoczesnym języku – wyalienowane) od wyższego 'ja'. Przy okazji mówiąc, jest to kolejna metafora ludzkiej kondycji: alienacja. Jesteśmy wyobcowani z naszego wyższego 'ja', naszej lepszej natury, wyższego potencjału. Jesteśmy wyobcowani z Prawdy, z Rzeczywistości. I podobnie jak syn odszedł od ojca nie na bliską odległość, ale w zupełnie inną część świata, tak alienacja pomiędzy wyższym i niższym 'ja' jest poważna. W istocie rozłam między nimi jest kompletny; nie ma między nimi żadnego kontaktu.

Można powiedzieć, że kondycją rodzaju ludzkiego jest alienacja z Prawdy, ale kiedy ta przypadłość się zaczęła? Syn żyje w odległym kraju przez wiele lat, co wskazuje, że alienacja trwa długo. Ale jeśli weźmiemy przypowieść dosłownie, wniosek byłby taki, że chociaż mogło się to przydarzyć dawno temu, to jednak zdarzyło się w określonym punkcie w czasie. Taki jest pogląd ortodoksyjnego chrześcijaństwa, które naucza, że Adam i Ewa żyli szczęśliwie w ogrodach Edenu, w harmonii z Bogiem i w posłuszeństwie wobec jego nakazów, dopóki Adam nie zakosztował jabłka, a wówczas rodzaj ludzki popadł w niełaskę i został oddzielony od Boga.

Buddyzm utrzymuje inny pogląd. Wedle Buddy można cofać się w czasie przez miliony lat, miliony epok, ale nigdy nie dotrze się do absolutnego początku rzeczy. Nieważne, jak daleko się cofniesz – zawsze możesz cofnąć się dalej. Nigdy nie wrócisz do punktu tuż przed momentem, gdy zaczyna się czas. Początek przypowieści nie znajduje się więc wcale w czasie, znajduje się całkowicie poza czasem. Znaczy to, że 'podróż powrotna' nie jest podróżą do przeszłości, jest podróżą zupełnie poza czasem, podróżą wykraczającą poza czas. Bardzo ważne, by to zrozumieć.

W książkach o zen, którymi ludzie tak chętnie się zaczytują, znajdują się rozmaite dziwne i wspaniałe – i najwidoczniej znaczące – powiedzenia, różne pociągające i chwytliwe *monda* i *koany*. Jedno z tych powiedzeń zen mówi o „twojej pierwotnej twarzy, zanim się urodziłeś". Mistrzowie zen najwyraźniej bardzo lubią znienacka prosić swoich uczniów, by pokazali im tę swoją pierwotną twarz sprzed narodzin. „No dalej! – żądają – Pokaż mi ją. Chcę ją zobaczyć". Rzecz jasna, nieszczęsny uczeń zwykle zawodzi na całej linii, jak to bywa z nieszczęsnymi uczniami z tych historyjek pisanych zapewne przez mistrzów. Uczeń ma skłonność szukać rozwiązania tego problemu przez myślenie o wczoraj, przedwczoraj, o zeszłym tygodniu, zeszłym miesiącu, zeszłym roku, o czasie sprzed dwóch lat, dwudziestu lat, trzydziestu lat – póki nie dotrze do dnia, kiedy się urodził. Sądzi, że jeśli uda mu się cofnąć tak daleko, napotka swoją pierwotną twarz.

To całkiem błędne. Zakładać, że przed pewnym punktem w czasie była pierwotna twarz, a po tym punkcie nie było pierwotnej twarzy, to kompletne niezrozumienie. Wyrażenie to może wyglądać, jakby znaczyło coś takiego, ale jeśli staramy się wyśledzić pierwotną twarz w przeszłości, jeśli bierzemy dosłownie wyrazy 'pierwotna' albo 'przed', wówczas nie praktykujemy zen, a po prostu regresję w sensie psychoanalitycznym. Przeszłość nie jest bliżej Oświecenia niż teraźniejszość czy przyszłość, ponieważ czas nie ma nic wspólnego z Oświeceniem. W tym sensie, że jesteśmy 'zrodzeni' poza czasem i nasza pierwotna twarz również istnieje poza czasem, wyrażenie zen „zobaczyć swą pierwotną twarz" nie ma nic wspólnego z cofaniem się w czasie, z wybieganiem w przyszłość ani z trwaniem w obecnym momencie. Gdy zen mówi o widzeniu swojej pierwotnej twarzy przed

narodzeniem, znaczy to zupełne wyjście poza czas, wystrzelenie z czasu i przejście na drugą stronę, w wymiar, gdzie wcale nie ma czasu, nie ma przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Tam można zobaczyć pierwotną twarz, nigdzie indziej. Tam ona 'jest' przez cały czas.

Nie ma zatem sensu cofać się w czasie, by wniknąć w początki naszego stanu alienacji. Jesteśmy wyalienowani z rzeczywistości tu i teraz, i jedyne, co musimy zrobić, to przezwyciężyć tę alienację z rzeczywistości. A nie zrobimy tego, cofając się jedynie w przeszłość, bo ciągle jest to poruszanie się w obrębie alienacji. Musimy wykonać skok, skok w poprzek, zeskoczyć ze stojącej tyczki (by użyć innego wyrażenia z zen), żeby wylądować – jeśli mamy szczęście – w absolucie.

Taka jest puenta słynnej przypowieści Buddy o zatrutej strzale obecnej w Kanonie Palijskim[142] – to kolejna przypowieść związana z wojną. Budda opowiada, że żołnierz został zraniony w bitwie zatrutą strzałą. Na szczęście pod ręką jest chirurg, ale kiedy próbuje wyciągnąć strzałę, żołnierz mówi: „Chwila. Zanim dam ci wyjąć strzałę, chcę zadać kilka pytań. Kto wystrzelił tę strzałę? Czy był to *bramin*, *kśatrija* czy *waiśja*? Był śniady czy jasny? Młody czy stary? Jakiego rodzaju łuku używał? I jaka to strzała? Drewniana? Żelazna? Jeśli to drewno, jaki to gatunek drewna? Dębowe? Cedrowe? Z jakiego pióra jest lotka? Gęsiego czy może pawiego? Odpowiedz na te pytania, a potem możesz wyjmować strzałę".

Na długo przed udzieleniem odpowiedzi na te pytania żołnierz byłby, rzecz jasna, martwy. Najważniejsze jest pozbyć się strzały, a nie dociekać jej pochodzenia. W podobny sposób, jeśli ciągle staramy się patrzeć wstecz – „Jak zaczął się świat? Jak popadliśmy w te kłopoty? Czym byłem w poprzednim życiu? Jakie są źródła mojej nerwicy?" – nie ma temu końca. Moglibyśmy krok po kroku cofać się w przeszłość i nadal tak iść po milionach lat. Potrzebujemy jedynie dostrzec swój obecny wyalienowany, neurotyczny, uwarunkowany, negatywny stan i wznieść się ponad niego, unosić się ku wieczności, ku wymiarowi duchowemu. Taki jest przekaz zatrutej strzały. W 'podróży powrotnej' syna także chodzi nie o cofanie się w czasie, lecz o wykroczenie poza czas.

Syn, reprezentujący niższą jaźń, wędruje z miejsca na miejsce w poszukiwaniu pracy dla zaspokojenia prostych potrzeb jedzenia i ubrania. Nie ma wyższych ideałów. Nie posiada ambicji ojca, by odnieść sukces w handlu. Tłumacząc to na współczesne terminy (zapożyczone z książki Abrahama Maslowa *W stronę psychologii istnienia*) niższe 'ja' jest „motywowane potrzebami". Wszystko, co robi syn, bierze się z subiektywnej potrzeby, z usilnego pragnienia. Z drugiej strony ojciec, wyższe 'ja', jest „motywowane wzrostem". Przypowieść wyraża to przez pryzmat akumulacji bogactw, ale w żadnym razie nie pociąga to za sobą gloryfikacji kapitalizmu czy czegoś takiego; jej znaczenie jako przypowieści jest symboliczne. Ojciec, wyższe 'ja', gromadzi bogactwo, póki nie posiądzie wszystkich możliwych duchowych bogactw i cnót.

Mimo swego bogactwa ojciec nie jest szczęśliwy, ponieważ ciągle myśli o synu. O czym możemy stąd wnosić? O tym, że wyższe 'ja' nigdy nie traci świadomości. Jest świadome cały czas. Chociaż my możemy całkowicie zapomnieć o wyższym 'ja', ono nigdy nie zapomni o nas. A jednocześnie – w tym cała tajemnica – to my nim jesteśmy. Pewna ilustracja może pomóc to wyjaśnić. Wyobraźmy sobie ogromną podziemną komnatę rozświetloną wewnątrz. Żyjemy w maleńkiej komnacie obok, która w istocie jest częścią wielkiej komnaty. Przeźroczysta tylko z jednej strony szyba rozdziela obie komnaty, przez co ktoś znajdujący się w wielkiej, oświetlonej komnacie może widzieć wszystko, co zachodzi w małym pomieszczeniu, natomiast z tego pomieszczenia nie widzimy zupełnie niczego, co dzieje się w wielkiej komnacie. Właściwie nie mamy pojęcia, że wielka komnata istnieje. Ale chociaż my, ściśnięci w małej komnacie, mogliśmy zapomnieć o wielkiej komnacie, a nawet być może nie mamy świadomości jej istnienia, wielka komnata zawsze ma okno na małą. Nawet jeśli niższe 'ja' zapomina o wyższym, to wyższe 'ja' jest przecież wyższym 'ja' niższego 'ja'.

W przypowieści biedak włóczy się z miasta do miasta i z kraju do kraju, aż ostatecznie dociera do miejsca, gdzie żyje jego ojciec. Jest więc już w drodze powrotnej do swego ojca, mimo że o tym nie wie. To jego potrzeba jedzenia i ubrania, jego usilne pragnienie gna go z

miejsca na miejsce i doprowadza niemal do drzwi ojca. Jak możemy to rozumieć?

Weźmy pewien przykład. Jakiś człowiek ma psychologiczny problem. Tak się nim przejmuje, że nie może spać, a tabletki nasenne nie pomagają. Rozpaczliwie potrzebuje spokoju umysłu. Pewnego dnia spotyka znajomego, który mówi: „Wiem, co może ci pomóc. Powinieneś medytować". Na tym etapie jest on gotów spróbować wszystkiego, pyta się więc, gdzie można nauczyć się medytacji, po czym przychodzi na zajęcia. Jego jedyne zmartwienie to pozbyć się problemów i trochę pospać. Ale na zajęciach medytacji zaczyna słyszeć o czymś nowym: buddyzmie. Na początku nie jest tym specjalnie zainteresowany, ale po kilku miesiącach, ku swemu zaskoczeniu, odkrywa, że stara się nie tylko znaleźć spokój umysłu, ale też podążać duchową ścieżką. Po jakimś czasie zaczyna nawet myśleć w kategoriach Oświecenia. Kiedy więc powziął pierwszy krok w tym kierunku? Wtedy, gdy dołączył do zajęć medytacji, wiedziony potrzebą spokoju umysłu. Podobnie biedak, wiedziony przez podstawowe potrzeby, dotarł do drzwi swego ojca, nie wiedząc o tym. Oto pierwszy etap podróży powrotnej.

Kiedy biedak w końcu przybywa do drzwi swego ojca, siedzi on na zewnątrz w otoczeniu złota, klejnotów i kwiatów. Duże znaczenie ma poetycki opis bogatego człowieka reprezentującego wyższe 'ja'. Jest to wspaniała postać archetypowa, bóg, nawet budda, toteż opisany jest za pomocą światła i koloru, klejnotów i doskonałości. Jak jednak reaguje na to biedak? Na ten widok ogarnia go taki strach, że chce uciec. Sądzi, że natrafił na króla lub możnowładcę, nie rozpoznając w tej wspaniałej postaci swego ojca. Pokazuje to, że alienacja pomiędzy niższym i wyższym 'ja' jest dosyć poważna. Nawet jeśli dochodzi do konfrontacji, niższe 'ja' nie rozpoznaje wyższego 'ja' jako takie, lecz sądzi, że jest to coś dziwnego i obcego. Do takiej konfrontacji dochodzi, kiedy stajemy twarzą w twarz z ucieleśnieniem duchowego ideału. Czytając opis lub widząc przedstawienie Buddy albo jakiegoś boga lub świętego, sądzimy, nasze niższe 'ja' sądzi: „Gdzież mi do niego. Jestem, jaki jestem, biedny i prosty. Nie jestem taki. Nie posiadam takich cech". Systemy teistyczne, wierzące w osobowego

twórcę, Boga, i wszystkie w istocie systemy dualistyczne, propagują taką postawę.

Można nazwać ten etap projekcją religijną. Projektujemy na zewnątrz wszystkie cechy głęboko zakopane w naszej własnej naturze, nie uświadamiając sobie, że są to nasze własne cechy. W naszym pojęciu owe cudowne zewnętrzne postaci obdarzone są wszystkimi cechami, jakich nam brakuje. My jesteśmy biedni, oni są bogaci. Taka religijna projekcja to krok we właściwym kierunku; właściwie to następny etap tej podróży. To coś pozytywnego, bo umożliwia nam widzenie cech duchowych w konkretnej postaci. Projekcja musi jednak zostać przezwyciężona. Cechy te są przynależne nam – nie naszemu ego, lecz najgłębszym i najprawdziwszym głębiom naszej istoty, i musimy uznać je za własne.

Na razie jednak syn nie rozpoznaje ojca, chociaż ojciec rozpoznał go błyskawicznie i posłał za nim sługów, by sprowadzili go z powrotem. Biedaka ogarnia jednak strach, sądzi, że ugrzęźnie w więzieniu, i mdleje. Przypomina mi to opisy doświadczenia śmierci z *Tybetańskiej Księgi Umarłych*. Tekst powiada, że w chwili śmierci rozbłyska nagle w polu widzenia umierającego Jasne Światło, białe światło o absolutnie nieznośnej jaskrawości, niczym milion słońc. To światło jest światłem Rzeczywistości, światłem Prawdy, światłem Pustki. Jeśli poznamy, że nie jest to światło napierające na nas z zewnątrz, lecz światło naszego wewnętrznego umysłu, nasze prawdziwe ‘ja’ wyłaniające się z głębin, jeśli umiemy zdać sobie sprawę z naszej jedności z tym światłem, zyskujemy z miejsca Oświecenie. Ale co następuje? Nadchodzi światło – oślepiające, straszne, obezwładniające – i większość umierających ludzi cofa się ze strachu. „Ludzkość nie może znieść zbyt wiele rzeczywistości” – tak T.S. Eliot pisał w *Czterech kwartetach* i jest to prawdą nie tylko w momencie śmierci, ale też we wszystkich tych chwilach, kiedy napotykamy prawdę, która wydaje się nie do udźwignięcia.

Zauważyliście, że biedak jest nie tylko przerażony. Jego wyobraźnia pracuje zawzięcie. Myśli, że jest aresztowany: okiem umysłu widzi już nawet pieniek i katowski topór. Jego pierwsze skojarzenia dotyczą więzienia, niewolnictwa, brutalnej śmierci. Gdy stykamy się z Prawdą, aż nazbyt często wydaje się ona nie wyzwoleniem, a uwięzieniem,

ograniczeniem, a co najmniej utrapieniem. Nie chcemy zmieniać swoich poglądów ani zmieniać siebie, i w tym chorobliwym stanie wyzwalająca prawda wydaje się nam wąska i ograniczająca. Co więcej, podobnie jak biedak w przypowieści, boimy się umierać. Kiedy niższe 'ja', ego wejdzie w kontakt z Rzeczywistością, myśli niejako: „Jestem rzucone na pożarcie. Koniec ze mną, jestem skończone", toteż się cofa.

Dlatego bogacz pozwala synowi się ulotnić, ale oczywiście nie porzuca nadziei i dzięki sprytnemu planowi udaje mu się go sprowadzić, by oczyścił górę śmieci na tyłach posiadłości. Wedle interpretacji przypowieści danej przez czterech członków starszyzny sprzątanie śmieci przez syna symbolizuje wąski, samolubny typ życia religijnego, nakierowanego na osobisty rozwój z wyłączeniem troski o innych. Utożsamiają oni takie podejście z hinajaną, mniejszym nauczaniem właśnie przez nich odrzuconym, ale jest to może lekka skrajność. Lepsza interpretacja – a przynajmniej bardziej współczesna – wskazywałaby, że oczyszczenie brudów symbolizuje proces psychoanalizy, sterta śmieci reprezentuje zaś wszystkie stłumione aspekty psychiki, które wyobcowana osoba odkrywa podczas analizy. Sutra wspomina, że do oczyszczenia śmieci potrzebne jest dwadzieścia lat, co wydaje się czasem dosyć długim, ale przezwyciężanie represji, negatywnych emocji, kompleksów i całej reszty pochłania dość dużo czasu, więc analiza istotnie trwa niekiedy tak długo.

I wreszcie, w trakcie trwania procesu oczyszczania sterty brudów, ojcu udaje się porozmawiać z synem i rodzi się między nimi poufałość. W miarę wzrostu zaufania biedak zaczyna bez wahania wchodzić do pałacu bogacza, choć dalej mieszka w swojej chałupie. Co to znaczy? Na jednej płaszczyźnie odnosi się to do uczonego, specjalisty akademickiego od porównywania religii. Zna on teksty, niekiedy w oryginalnych językach, i zna nauki, nawet wyższe nauki. Czasami twierdzi, że zna też ezoteryczne nauki. Innymi słowy, bez wahania wchodzi do posiadłości i z niej wychodzi, ale sam w niej nie mieszka. Dalej żyje w chałupie krytej strzechą, która reprezentuje wszystkie rzeczy, jakimi jest naprawdę zainteresowany jako akademik: awansem w strukturach swojego wydziału; coroczną podwyżką; zawodowym prestiżem; polemikami i energiczną wymianą artykułów i opinii z innymi uczonymi.

Na wyższej płaszczyźnie śmiałe wchodzenie i wychodzenie biedaka do pałacu odnosi się do przeciętnego wyznawcy religii. Tacy ludzie są bez wątpienia szczerzy i być może mają prawdziwe przeżycia religijne, jak gdyby wchodząc tym samym i wychodząc z pałacu; ich dom jest wszelako gdzie indziej. Nawet jeśli mają jakieś duchowe doświadczenia, na przykład podczas cotygodniowych zajęć medytacji, przez większość czasu są zaprzątnięci sprawami tego świata. W jednej ze swoich książek William James, wielki psycholog i autor *Odmian doświadczenia religijnego*, rozważa pytanie „Kim jest osoba religijna?". Mówi on, że osobą religijną nie jest ktoś, kto miewa doświadczenia religijne, bo każdy może je mieć. Jest nią ktoś, kto czyni z doświadczeń religijnych centrum swojej egzystencji. Nieważne, gdzie bywamy; ważne, gdzie stale zamieszkujemy, a przynajmniej mieszkamy większość czasu – innymi słowy, gdzie leży prawdziwy ośrodek naszych zainteresowań. Jak powiada Biblia: „Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje."[143]

Gdy bogacz zapada na zdrowiu, przekazuje zarządzanie swymi sprawami biedakowi, który w ten sposób zaznajamia się z bogactwami, chociaż dalej żyje w chałupie. Ten fragment przypowieści symbolizuje teistyczny lub teistycznie nastawiony umysł i ogólnie podejście dualistyczne. Taka osoba może mieć potężne, przytłaczające, podnoszące na duchu przeżycia duchowe, ale wszystkie wydają się jej pochodzić z zewnątrz, nie z wewnątrz. Mistyk mówi: „Te przeżycia nie należą do mnie; są darem od Boga".

Po osiągnięciu tego etapu podróży, wszystko jest kwestią czasu. Bogacz widzi, że jego syn przyzwyczaja się do bogactw i zaczyna się wstydzić swojej nędzy, zaczyna sam aspirować do bogactwa. Inaczej mówiąc, oddzielenie niższego 'ja' od wyższego 'ja' nieustannie maleje. Gdy bogacz jest bliski śmierci, alienacja praktycznie się kończy, pozostaje tylko jej cienka nić; niższe 'ja' i wyższe 'ja' stanowią już niemal jedność. A gdy wreszcie bogacz ujawnia, że biedak to jego syn, umiera, i nie ma już dwóch osób – ojca i syna, bogacza i biedaka – jest tylko jedna, bogacz, który wcześniej był biedakiem. Innymi słowy, jedność między niższym i wyższym 'ja' została w całości przywrócona. Podróż powrotna zakończyła się.

Nasza podróż także dobiega końca. Czterech członków starszyzny, którzy opowiedzieli przypowieść, porównuje siebie do syna, zaś Budda to oczywiście ojciec. Wcześniej, przyznają, nie śmieli myśleć w kategoriach stania się jak Budda, myśląc jedynie o przestrzeganiu jego ustnego nauczania, które wydawało się wskazywać na niższy cel, cel osobistego wyzwolenia, zniszczenia negatywnych emocji. Teraz jednak, jak mówią, zdali sobie sprawę, że to nie wystarczy, istnieje bowiem wiele pozytywnych właściwości możliwych do rozwinięcia. Nie wystarczy posiąść Mądrości; potrzebne jest również Współczucie. Nie wystarczy być arhatem; można stać się jak sam Budda. Można podążać ścieżką bodhisattwy, aspirować do najwyższego Oświecenia.

Inaczej mówiąc, ci czterej starcy uświadomili sobie prawdę wyższej ewolucji człowieka. Uświadamiają sobie, że Budda nie jest kimś unikalnym i niepowtarzalnym, lecz prekursorem, przykładem pokazującym, kim ludzie mogą się stać, jeśli tylko podejmą wysiłek. Uświadamiają sobie, że życie religijne to nie osobista sprawa w negatywnym i ograniczonym sensie, ale część kosmicznej przygody – i my też powinniśmy starać się to zrozumieć. Właściwie pojęta religia nie jest czymś odległym od życia, nie jest zapyziałym, kościelnym zaściankiem, lecz życiem, które staje się świadome swej tendencji do wznoszenia się, tendencji do wzrostu i rozwoju. I czy o tym wiemy, czy nie, ta tendencja życia do wznoszenia się dotyczy nas wszystkich, bezpośrednio lub pośrednio. Każdy z nas jest biedakiem z przypowieści, synem, który uciekł; ale każdy z nas jest również bogaczem, ojcem, chociaż o tym nie wie. Nawet w tej chwili każdy z nas jest w trakcie swojej podróży powrotnej.

CZĘŚĆ CZWARTA:

110 Palijski: *Visuddhimagga*, ang. *The Path of Purity* [przyp. red.].

111 *Theragatha*, dosł. *Wiersze Starszych* [przyp. red.].

112 W angielskim oryginale: care – stare [przyp. tłum.].

113 T.S. Eliot, *The Dry Salvages*, część V, [w:] *Four Quartets*.

114 *Archaïscher Torso Apollos* z tomu: *Der Neuen Gedichte anderer Teil*, przeł. Andrzej Lam; pierwodruk: *Poezje nowe. Życie Maryi*, Warszawa 2010.

115 Terminy stworzone przez Sangharakszitę na opisanie kolejnych poziomów Pójścia po Schronienie [przyp. red.].

116 F.L. Woodward (tłum.), *Anguttara Nikaya*, i.259, [w:] *Gradual Sayings*, vol. 1, Pali Text Society, Oxford 1995, s. 239.

117 W therawadystycznej abhidharmie 'uśmiech Arhanta' umieszczony jest w klasyfikacji 'zdarzeń mentalnych' (stanów umysłu) jako jedno z karmicznie neutralnych zdarzeń mentalnych i zaliczany jest do grupy zdarzeń, które są 'automatyczne' – to znaczy, nie są rezultatem przeszłej karmy.

118 Sigmund Freud, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993.

119 Angielskie przysłowie oznaczające robienie czegoś na wspak, odwracanie naturalnego porządku lub kolejności [przyp. red.].

120 M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, University of Calcutta 1933, t. 2, s. 149.

121 Bandolier – pas na naboje [przyp. red.].

122 „Nigdy oko nie zobaczyłoby słońca, gdyby samo nie stało się słońcu podobne, i nigdy Dusza nie miałaby wizji Pierwotnego Piękna, gdyby sama piękna nie była". Plotyn, *Enneady*, cz. VI, tłum. własne z angielskiego.

123 Zob. *The Long Discourses of the Buddha (Digha-Nikaya)*, tłum. Walshe, op. cit., sutra 16, s. 266.

124 Tamże, sutra 17, 1.2 i nast.

125 Zob. *The Larger Sukhavati-vyuha Sutra*, sekcja 16, s. 33-36, [w:] *Buddhist Mahayana Texts*, wyd. E.B. Cowell i wsp., Dover Publications, Nowy Jork 1969.

126 Tym XIX-wiecznym pisarzem był Brian Houghton Hodgson (1801-1894), brytyjski rezydent w Katmandu od 1833 r., który głęboko zainteresował się kulturą himalajską i zyskał biegłość w sanskrycie i palijskim. Wszedł w posiadanie pierwszego sanskryckiego tekstu *Sutry Lotosu* i nabył wiele dzieł tybetańskich. Jego kolekcja pism i rysunków znajduje się obecnie w Królewskim Towarzystwie Azjatyckim w Londynie. Teozofistka Helena Bławatska wykorzystuje jego termin 'Dhjani-Budda' np. w *Sekretnej doktrynie*, gdzie pisze: „Dhjani-Budda to sanskrycki termin złożony ze słów *dhjani* ('kontemplacyjny, medytujący') oraz *buddha* ('przebudzony, oświecony'), który można przetłumaczyć jako 'Budda kontemplacji'".

127 Ów esej pojawia się w: E. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, Cassirer, London 1967, s. 185-190.

128 sGam.po.pa (Gampopa), *The Jewel Ornament of Liberation*, tłum. H.V. Guenther, Rider, London 1970, s. 41.

129 Cytat pochodzi z *Wróżb niewinności* Williama Blake'a, 132-wersowego wiersza ułożonego zapewne w pierwszych latach XIX w. i odkrytego w tzw. Rękopisie Pickeringa.
Radość i ból dla boskiej duszy
Z nich dwóch splecione jest odzienie.
Jedwabną nicią radość biegnie
Pod każdym jękiem i cierpieniem.
130 *Dhammapada* 182; polskie tłumaczenia dostępne na: sasana.wikidot.com.

131 *Madżdżhima Nikaja*, 129.24 (*Sutta Balapandita*); i gdzie indziej.

132 Nauczanie o dwunastu cyklicznych *nidanach* wywodzi się z Kanonu Palijskiego; np. części 17-21 *Sutty Mahatanhasankhai*, *Madźdźhima Nikaja* 38. *Middle Lenght Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Nanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 353-357; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, t. I, Pali Text Society, London 1976, s. 318-319. A także: *Sutta Mahanidana, Digha Nikaja* 15. *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 223-224; lub: *Dialogues of the Buddha*, tłum. T.W. Rhys Davids, cz. 2, Pali Text Society, London 1971, s. 50-55. Komentarz Sangharakshity: *Czym jest Dharma?*, rozdział „Dynamika istnienia".

133 Różnica między reaktywnym i kreatywnym procesem szczegółowo rozważana jest w wykładzie Sangharakshity pt. „Umysł – reaktywny i kreatywny", patrz niniejsza książka: rozdział 2.2.4. (część druga).

134 *Dżataka 316. The Jataka*, tłum. H.T. Francis i R.A. Neil, tom.III, Allen & Unwin, London 1973, nr 316, s. 34-37.

135 Tę przypowieść w sutrze zob. *The Threefold Lotus Sutra*, tłum. Bunno Kato, Yoshiro Tamura i Kojiro Miyasaka z korektami W.E. Soothill, Wilhelm Schiffer i Pier P. Del Campana, Weatherhill/Kosei, New York i Tokyo 1980, s. 85-109. [Polskie tłumaczenie tej Sutry zob. http://mahajana.net/teksty/sutra_lotosu.html – Przypowieść o płonącym domu znajduje się w Rozdziale III „Przypowieść" – przyp. tłum.].

136 Zob. *The Book of the Discipline*, t. 4 (*Vinaya-Pitaka*), tłum. J.B. Horner, Pali Text Society, London 1982, s. 35-45; i *The Book of the Kindred Sayings* (*Samyutta Nikaya*), t. 4, tłum. F.L. Woodward, Pali Text Society, London 1956, s. 28.

137 Historia o flecie Kryszny opowiedziana jest w *Srimad-Bhagavata* – zob. na przykład, Radhakamal Mukerjee, *The Lord of the Autumn Moons*, Asia Publishing House, Mumbai 1957, s. 97-102.

138 Pełniejsze omówienie tych trzech *jan*, zob. Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, Windhorse, Birmingham 2001, s. 241 i następne, [w:] *Wprowadzenie do buddyzmu*, tłum. M. Macko, Wydawnictwo A, Kraków 2002, s. 275.

139 Tutaj „uniwersalizm" odnosi się do poglądu, że wszystkie nauki religijne są równie prawdziwe i na równi prowadzą do zbawienia. Takie znaczenie tego słowa nie ma nic wspólnego z używaniem terminu uniwersalizm w ściśle chrześcijańskim kontekście.

140 Tę przypowieść w sutrze zob. *The Threefold Lotus Sutra*, s. 110-125. Polskie tłumaczenie tej Sutry zob. http://mahajana.net/teksty/sutra_lotosu.html – Ta przypowieść znajduje się w Rozdziale IV „Wnikliwość wiary" [przyp. tłum.].

141 Tłumaczenie „Hymnu o perle” zob., na przykład, Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1958, s. 113-116. Na język polski „Hymn o perle” przełożył Czesław Miłosz [przyp. tłum.].

142 *Madźdźhima Nikaja*, Sutta 63 (*Ćulamalunkja Sutta*).

143 Mt 6,21.

BUDDYZM I SERCE

4.1. Buddyzm i życie emocjonalne

4.1.1. Emocje w życiu duchowym

Dla większości z nas centralnym problemem duchowej praktyki jest znalezienie w sobie emocjonalnych odpowiedników dla tego, co zrozumieliśmy intelektualnie.

W starożytności wielu indyjskich mnichów udawało się z Indii do Chin, by głosić nauki. W pewnym okresie chińskiej historii żył pewien bardzo pobożny cesarz, który zawsze chętnie przyjmował wielkich mędrców i nauczycieli z Indii. Tak się zdarzyło, że pewnego dnia jeden z największych indyjskich nauczycieli pojawił się w chińskiej stolicy. Cesarz przyjął tę wiadomość z zachwytem, sądząc, że odbędzie wspaniałą filozoficzną dyskusję z nowoprzybyłym nauczycielem. Nauczyciel został zatem zaproszony do pałacu, gdzie przyjęto go z odpowiednią pompą. Kiedy wszystkie ceremonie dobiegły końca, a nauczyciel i cesarz zajęli miejsca, cesarz zadał pierwsze pytanie. „Powiedz mi, jaka jest podstawowa zasada buddyzmu?" Potem rozsiadł się wygodnie, czekając na odpowiedź niejako z pierwszej ręki. Nauczyciel odpowiedział: „Przestań czynić zło; naucz się czynić dobro; oczyszczaj serce – oto podstawowa zasada buddyzmu". Cesarz był zaskoczony, słyszał to wszystko już wcześniej. (Zwykle tak jest, że „słyszeliśmy to wszystko już wcześniej"!) Spytał więc: „Czy to wszystko? Właśnie to ma być podstawowa zasada buddyzmu?" „Tak" – odparł mędrzec – „To wszystko. Przestań czynić zło; naucz się czynić dobro; oczyszczaj serce. To rzeczywiście jest podstawowa zasada buddyzmu". „Ależ to takie proste, że nawet trzyletnie dziecko może to zrozumieć", zaoponował cesarz. „Tak, Wasza Cesarska Mość", powiedział nauczyciel, „to zupełna prawda. To tak proste, że nawet trzyletnie dziecko może to zrozumieć. A jednocześnie tak trudne, że nawet osiemdziesięciolatek nie potrafi zastosować tego w praktyce".

Ta historia ilustruje wielką różnicę zachodzącą między rozumieniem i praktyką. Samo **rozumienie** przychodzi nam łatwo. Możemy rozumieć abhidharmę; możemy rozumieć madhjamikę; możemy rozumieć jogaczarę; możemy rozumieć Platona; możemy rozumieć Arystotelesa; możemy rozumieć Cztery Ewangelie; możemy rozumieć wszystko. Ale zastosować w praktyce choćby drobną części tej wiedzy i sprawić, żeby funkcjonowała w naszym życiu, to przychodzi nam naprawdę z wielkim trudem. Ujmując to słynnymi słowami Św. Pawła: „Nie czynię dobra, którego chcę; ale czynię zło, którego nie chcę."[144] Wie, co powinien robić, ale nie potrafi tego zrobić; i nic nie może poradzić na to, że robi to, czego nie powinien. Znowu widzimy tę ogromną i straszną rozbieżność między rozumieniem i praktyką.

W tej sytuacji nie ma nic wyjątkowego. Nie stanowi to tylko problemu cesarza chińskiego i Św. Pawła: wszyscy religijni ludzie czasem, niekiedy całymi latami, znajdują się w tym strasznym i tragicznym położeniu. Znają prawdę intelektualnie; znają ją na wylot. Mogą o niej mówić, mogą o niej pisać, mogą o niej dawać wykłady. Ale nie potrafią jej zastosować w praktyce. Dla ludzi o szczerych intencjach ten problem bywa źródłem wielkiego cierpienia. Czują niejednokrotnie: „Wiem o tym bardzo dobrze i widzę to wyraźnie; ale zwyczajnie nie potrafię tego zrobić". To tak jakby jakiś słaby punkt, nieznany czynnik, przez cały czas blokował ich wysiłki. Ledwie podniosą się o kilka cali, a już może im się zdawać, że osuwają się o kilometr.

Dlaczego się tak dzieje? Dlaczego istnieje owa straszna przepaść między teorią i praktyką, rozumieniem i działaniem? Dlaczego większość z nas na ogół nie jest w stanie działać w zgodzie z tym, co, jak wiemy, jest prawdą, w zgodzie z tym co, jak wiemy, jest właściwe? Dlaczego wciąż marnie przegrywamy? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w głębi ludzkiej natury. Możemy mówić, że coś 'wiemy', ale wiemy to tylko świadomym umysłem, racjonalną częścią siebie. Wiemy to teoretycznie, intelektualnie, abstrakcyjnie. Ale trzeba, byśmy sobie przypomnieli, że nie składamy się jedynie ze świadomej części umysłu. Nie jesteśmy tylko rozumem – choć może i lubimy tak o

sobie myśleć. Jest inna część nas, znacznie większa niż skłonni jesteśmy przyznać, nie mniej ważna niż rozum. Składają się na nią instynkty, emocje i wola, które są bardziej nieświadome niż świadome. Ta szersza, głębsza i nie mniej ważna część nas pozostaje całkowicie poza zasięgiem naszej racjonalnej czy intelektualnej wiedzy – podąża sobie własną drogą, niejako wlokąc ze sobą, opierającą się jej świadomą część.

Widzimy zatem, że nie należy sprzeciwiać się emocjom. Emocje są silniejsze od rozumu. Jeśli chcemy zastosować w praktyce to, co jak wiemy, jest słuszne, co jak wiemy, jest prawdziwe, powinniśmy uruchomić w sobie owe głębsze źródła i wykorzystać je w naszym życiu duchowym. Dla większości z nas centralnym problemem duchowej praktyki jest znalezienie w sobie emocjonalnych odpowiedników dla tego, co zrozumieliśmy intelektualnie. Dopóki nam się to nie uda, dalszy duchowy postęp nie będzie możliwy. Właśnie dlatego 'Doskonałe Emocje' to drugi etap czy też drugi aspekt Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki, zaraz po Doskonałej Wizji.

4.1.2. Poruszeni Dharmą

[To tak] Jakby Dharma dotknęła jakiejś napiętej sprężyny i uwolniła jej blokadę, jakby rozpuściła coś stężonego, jakby uwolniła dotychczas uwięzioną energię.

> „W tym momencie wpływ Dharmy był tak silny, że wzruszył czcigodnego Subhutiego do łez. Kiedy otarł łzy, tak przemówił do Buddy – To jest cudowne, Czcigodny, to jest niezmiernie cudowne, o panie, który osiągnąłeś stan szczęścia, jakże wspaniale Tathagata wygłosił tę rozprawę o Dharmie. Dzięki temu zrodziło się we mnie poznanie. Nigdy wcześniej nie słyszałem takiej rozprawy o Dharmie. Najwspanialej błogosławieni będą ci, w których, po usłyszeniu tej Sutry, powstanie prawdziwa percepcja."

Nauki wykładane w *Diamentowej sutrze* mogą się wydawać dość abstrakcyjne w formie, ale Subhuti ich tak nie odbiera. Jego emocjonalna reakcja ukazuje charakterystyczny dla mahajany rozkład

akcentów. Powszechnie wiadomo, że kiedy Budda zmarł, arahaci, którzy przy tym byli – a Subhuti, według tego tekstu, jest arahatem – nie okazali żadnych szczególnych emocji. Tylko ci, którzy byli względnie nieoświeceni, mieli poczucie separacji lub straty po odejściu fizycznego ciała Buddy. Stąd wziął się generalny pogląd hinajany, że arahaci są zimni i beznamiętni. Jednak mahajana uznała, że istnieją właściwe obiekty do wyrażania potężnych emocji – nawet, a w zasadzie tym bardziej, na najwyższych poziomach duchowego rozwoju. W *Asztasahasrika sutrze* – '*Doskonałości mądrości w ośmiu tysiącach wersów*' – jest na przykład bodhisattwa o imieniu Sadaprarudita (*sada* znaczy 'zawsze', a *prarudita* 'płaczący'), który zawsze płacze, ponieważ jest nieustająco wzruszony Dharmą.

Subhuti jest oczywiście tylko arahatem, więc roni zaledwie kilka łez, ale ważne jest to, że jest głęboko poruszony Dharmą. To konieczne, abyśmy mieli silny i głęboki stosunek emocjonalny do Trzech Klejnotów i do konkretnego kontekstu, w obrębie którego praktykujemy, do całej naszej Sanghi oraz do lokalnej społeczności duchowej, w której żyjemy lub pracujemy. Sprowadza się to do wierności, bycia oddanym swoim przyjaciołom i wiernym wobec Dharmy. To bardzo znaczące, że w Tybecie bodhisattwa Tara jest znana jako 'wierna Tara'.

Współcześnie na Zachodzie nasza społeczna mobilność daje nam pewien rodzaj wolności, ale jednocześnie ogranicza zdolność do rozwijania bliskich, głębokich i silnych związków. Łatwość, z jaką zmieniamy pracę i miejsce zamieszkania, zwykle stępia naszą świadomość własnych doświadczeń. Kiedy sytuacja lub związek zaczyna stawiać głębsze wymagania naszym emocjom, zawsze możemy odejść i poznać nowych przyjaciół, a to oznacza, że rzadko wystawiamy się na doświadczenia wystarczająco głębokie i trwałe, aby nas poruszyły. Jednak, jeśli nasze emocje mają być silne i zdrowe, muszą być zakorzenione w lojalności i zobowiązaniu. Gdy ludzie stale przemieszczają się z jednego miejsca do drugiego, z jednego związku do kolejnego, z jednej religii do następnej, i kiedy idea nie wiązania się, nie ograniczania sobie opcji, nie identyfikowania się z konkretnym systemem wartości, rozumiana jest jako wolność – kiedy przestaje być jasne, nad czym mamy płakać, a z czego się cieszyć – wtedy dochodzi

do rozwoju sytuacji, w której nie ma już ujścia dla naturalnej ekspresji silnych emocji.

Oczywiście nie zawsze tak było w naszym społeczeństwie. Wystarczy cofnąć się do dziewiętnastego wieku, aby zobaczyć jak cały kraj, nawet twardzi i cyniczni politycy, zalewają się łzami z powodu śmierci małej Nell lub Paula Dombeya. Sam Dickens podobno śmiał się i płakał, reagując jak szaleniec, kiedy pisał powieści i dawał się ponieść wydarzeniom, jakie wymyślała jego wyobraźnia. Zaledwie pięćdziesiąt lat temu moja mama i jej przyjaciółka wracały z kina w czwartkowy wieczór, wyrażając swoje zadowolenie z filmu słowami – „Ale sobie porządnie popłakałyśmy!". Być może współcześnie boimy się, by ktoś nie posądził nas o sentymentalizm. Coraz trudniej jest nam naturalnie zareagować na sytuacje, które nasze społeczne sumienie ocenia jako zupełnie niewarte zaangażowania emocjonalnego. A może jest też i tak, że w społeczeństwie o coraz większym stopniu kontroli i zabezpieczenia stopniowo coraz bardziej powściągamy swoje emocje.

Jednak Subhuti naprawdę płakał. Płakał, ponieważ Dharma poruszyła w nim jakąś strunę, która nigdy wcześniej nie była poruszona. Płacz, kiedy słyszy się Dharmę, jest znakiem, że coś do nas dotarło. Jakby Dharma dotknęła jakiejś napiętej sprężyny i uwolniła jej blokadę, jakby rozpuściła coś stężonego, jakby uwolniła dotychczas uwięzioną energię. Jesteście więc poruszeni, wzruszeni, pobudzeni. W języku palijskim jest mocny zwrot na określenie tego rodzaju stanu – *samwega* – doznać wstrząsu z powodu Dharmy. W języku angielskim też jest mocne słowo oddające ten rodzaj emocjonalnej reakcji, jaką musimy w sobie odkryć, zanim będziemy mogli stwierdzić, że cokolwiek zrozumieliśmy z tych nauk – jest to przymiotnik 'sublime'[145]. Zaczynamy rozumieć *Diamentową sutrę* nie wtedy, kiedy wyobrażamy sobie, że rozgryźliśmy, o co w niej chodzi, tylko wtedy, kiedy kontemplując ją, czujemy się wzruszeni – nawet do łez – poczuciem wzniosłości ideału.

Ta wzniosłość reprezentuje coś ogromnego, doniosłego, niezwykle potężnego, co wzbudza w nas przerażające poczucie naszej znikomości, ale jednocześnie pozwala nam (i właśnie to nas porusza, a nawet upaja) uprzytomnić sobie, że na innym poziomie to coś wcale

nie jest większe od nas, że ono jest wewnątrz nas i rezonuje z tą wspaniałością. Rzeczy prawdziwie wzniosłe poruszają nas w sposób niedostępny rzeczom jedynie pięknym. Wzniosłość jest w dziełach Michała Anioła i Beethovena; w *ragach* tradycyjnej hinduskiej muzyki wyraża się przez *bhairawę*, 'straszny' modus; a w *Tybetańskiej Księdze Śmierci* jest ucieleśniona w gniewnych bóstwach, które nie są piękne, tak jak formy spokojne, tylko wzniosłe i zarazem budzące grozę.

Subhuti jest wstrząśnięty objawieniem mu czegoś wznioślejszego niż Nirwana, którą, jak przypuszczamy, zdążył już osiągnąć. To tak, jakby stał na szczycie góry, wyobrażając sobie, że jest ona najwyższą ze wszystkich gór, a kiedy rozwiała się mgła, nagle zobaczył przed sobą jeszcze jeden o wiele wyższy szczyt. Kiedy Budda starannie usuwa Dharmę poza ramy oceniania na najbardziej ekstrawaganckiej skali wartości – tym, co wzrusza Subhutiego do łez, jest wzniosłość objawionej mu perspektywy.

4.1.3. Różnica między odczuciami i emocjami

Umiejętność zidentyfikowania odczuć, jest tym, co umożliwia nam podążanie buddyjską ścieżką.

Kiedy czytamy o ludziach żyjących w dawnych czasach, odnosimy wrażenie, że doświadczali oni swoich uczuć znacznie intensywniej niż my we współczesnym, zurbanizowanym świecie. Tym, co rzuca się w oczy w opisach starożytnych i tradycyjnych społeczeństw, jest ich czysta energia emocjonalna. Weźmy na przykład starożytnych Greków. Wydaje się, że w czasach Platona i Sokratesa ludzie naprawdę traktowali swoje przyjaźnie niebywale serio. Jeśli kochali, to bez zastrzeżeń i zrobiliby dla ciebie wszystko. Nienawidzili jednak równie szczerze, przysparzając sobie strasznych, a nawet bezwzględnych przeciwników. Współcześnie żyjemy bardziej komfortowo, jednak w porównaniu z ludźmi ze starożytności nasze stany emocjonalne wydają się mdłe i pozbawione życia. Jadąc do pracy zatłoczonym autobusem lub pociągiem, ściśnięci w tłumie przeważnie wyłączamy swoje emocje i próbujemy po prostu dotrwać do końca dnia. Można by

powiedzieć, że w tym obojętnym, niewrażliwym stanie straciliśmy – jak to się mówi – „kontakt z naszymi uczuciami”.

Dlaczego tak się dzieje? To oczywiste, że dzisiejsze życie jest bardzo skomplikowane. Tradycyjne społeczeństwa, w których człowiek rodził się, spędzał całe życie i umierał w tym samym miejscu i wśród tych samych ludzi, należą do przeszłości. Obecnie wiele osób co kilka lat zmienia miejsce zamieszkania i za każdym razem tworzy na nowo grono znajomych. W takich okolicznościach mamy niewielką szansę na zbudowanie trwałych przyjaźni poza kręgiem najbliższej rodziny, a słabość związków z innymi ludźmi utrudnia nam reakcje emocjonalne wobec otaczających nas ludzi.

Jednakże, jak twierdzi zachodnia psychologia, te silne uczucia nie znikają, tylko pozostają zepchnięte do podświadomości. Jednym z celów psychoterapii jest wydobycie ich na powierzchnię i odbudowanie pełnej świadomości siebie jako całej osobowości. Ale kiedy buddyjska psychologia mówi o rozwoju świadomości odczuć, ma na myśli coś innego niż „kontakt z własnymi uczuciami (czy emocjami)”, którym zajmuje się psychoterapia – chodzi jej o coś mniej skomplikowanego, choć prawdopodobnie bardziej pożytecznego. W rzeczywistości, umiejętność zidentyfikowania odczuć (w znaczeniu zdefiniowanym w tradycji buddyjskiej jako *wedana*) jest tym, co umożliwia nam podążanie buddyjską ścieżką.

Palijskie słowo *wedana* dotyczy odczuć nie w sensie uczuć czy emocji, tylko w sensie doznań. *Wedana* to jakiekolwiek przyjemne lub nieprzyjemne doznanie, którego doświadczamy w kontakcie z dowolnym fizycznym lub mentalnym (psychicznym) bodźcem. Natomiast, według buddyzmu, aby zrozumieć to, co moglibyśmy nazwać emocją, powinniśmy przyjrzeć się, w jaki sposób to przyjemne lub bolesne doznanie jest splecione z naszymi zachowaniami i reakcjami na nie. W psychologii buddyjskiej mówi się, że *wedana* jest połączona z *sankharą*, aktem woli obejmującym chęć działania. Właśnie to połączenie doznania z wolą jest bliskie temu, co rozpoznajemy jako w pełni rozwiniętą emocję.

Odczuwanie – wszystko jedno czy przyjemności, czy bólu – jest bierne, to znaczy, że pojawia się na skutek wszelkiego rodzaju uwarunkowań. Możemy zmienić przejawiające się na różne sposoby

doznania, zmieniając warunki, które powodują ich powstawanie. Najprostszym przykładem będzie otwarcie okna, kiedy jest nam gorąco. Jest jednak pewien rodzaj bolesnych doznań, które są nieuniknione, i nic nie możemy zrobić, aby się przed nimi ochronić. Są to doznania, które pojawiają się jako skutek naszej przeszłej negatywnej karmy. One po prostu muszą zaistnieć, choć oczywiście możemy zabezpieczyć się przed przyszłym bólem, starając się wytworzyć nową pozytywną karmę, nawet jeśli doświadczamy bólu.

Jest bardzo ważne, abyśmy nauczyli się to robić. Odczucia przyjemne i bolesne same w sobie nie tworzą nowej karmy, ale jeśli pozwalamy sobie zareagować na nie emocjonalnie, a ta emocja jest negatywna, wtedy nastąpią negatywne skutki karmiczne. Praktyka świadomości odczuć ma za zadanie pomóc nam uświadomić sobie swoje doznania, zanim uruchomi się automatyczna reakcja emocjonalna na nie. Jeśli potrafimy odróżnić doznania, które odbieramy jako wrażenia, od naszych na nie reakcji, wtedy będziemy mogli wziąć większą odpowiedzialność za swoje uczucia i emocje, jednocześnie nie tłumiąc odczuć. Musimy wiedzieć, co czujemy, jeśli mamy w pozytywny sposób kierować przepływem swojego życia emocjonalnego.

Jest to dość trudne, ponieważ odczuwane przez nas doznania przeważnie zlewają się w jedno z emocjonalnymi reakcjami przez nie wywołanymi. Na przykład, jeśli medytujemy i poczujemy swędzenie lub usłyszymy nieprzyjemny dźwięk, proste doświadczenie doznania jest najczęściej szybko przykryte przez reakcję emocjonalną – w tym przypadku przez niechęć. Mamy naturalną tendencję, aby uciekać od bolesnych doznań, i aby pragnąć ich więcej, jeśli są przyjemne. Zanim zdamy sobie z tego sprawę, już zmieniliśmy proste doświadczenie doznania przyjemności lub bólu w jakąś formę pragnienia lub nienawiści. Dlatego praktyka polega na tym, aby stale wracać do czystego doznania, i nie pozwalać, aby te nawykowe reakcje się umocniły.

4.1.4. Pielęgnowanie pozytywnych emocji

Jeśli praktyka duchowa ma zmienić nasze życie, nie może ona być ciężką harówką, tylko czymś, co sprawia nam radość. To oznacza, że musimy zadbać, aby nie było zbyt wielkiej sprzeczności pomiędzy zajęciami 'duchowymi' a codziennymi, i żeby znaleźć radość w obu.

Współczesny styl życia jest jakby stworzony do tego, aby pozbawiać nas energii i trwonić pozytywność. Nieustanna obecność stresu w zwykłym codziennym życiu powoduje stłumienie naszych reakcji – idąc przez miasto, mijamy tyle negatywnie nastawionych osób, że czujemy, jak energia ucieka z nas już przy samym odpieraniu ich wpływu i próbie utrzymania się z dala od tego całego hałasu. Życie w mieście pozbawia nas energii, bezsensownie ją marnując nie tylko przez hałas i zmartwienia, ale też przez wszystkie elektroniczne i mechaniczne urządzenia dyktujące nam tempo życia. Nasze zmysły są bombardowane przez wszelkiego rodzaju potężne komunikaty, zarówno brutalne, jak i subtelne, które stale żądają naszej uwagi. Inną cechą współczesnego życia jest nadzwyczaj szeroki zakres dostępnych nam niewyszukanych rozrywek. Chociaż te drobne sposoby rozładowania energii same w sobie przeważnie nie są ani szkodliwe, ani nieetyczne, jeśli ciągle rozpraszamy uwagę zajmując się nimi, nie będziemy w stanie doświadczyć niczego prawdziwie głębszego.

Dlatego, jeśli mamy robić postępy na drodze duchowej, musimy pozytywnie zaingerować w nasz sposób odczuwania i doświadczania świata. W naszym interesie leży, abyśmy chronili się przed negatywnymi wpływami. Doznania (odczucia) nie powstają z własnej woli – pojawiają się w zależności od warunków i znikają, kiedy warunki ulegną zmianie. Zachowując świadomość tego, w jaki sposób ulegamy wpływom środowiska i różnym działaniom, zapanujemy nad doznaniami, które się prawdopodobnie pojawią, i będziemy pielęgnować zapas pozytywnej energii, z której można będzie czerpać w dążeniu do silniejszych i jaśniejszych stanów świadomości.

To wszystko jest kwestią zdrowego rozsądku i łatwo da się potwierdzić własnym doświadczeniem. Na przykład, jeśli czujemy się przygnębieni, możemy podjąć decyzję, aby spędzić dzień na wsi, żeby wprawić się w lepszy nastrój. Jeśli jesteśmy ponurzy i bez natchnienia, spotkanie z osobą, która dzieli nasze ideały i aspiracje, pozwoli ujrzeć

życie w znacznie lepszym świetle. Biorąc bardziej aktywny udział w radzeniu sobie z naszymi wrażeniami zmysłowymi, możemy skuteczniej zapanować nad ogarniającymi nas uczuciami. W zasadzie można by stwierdzić, że to właśnie powinno być celem wyjazdu na odosobnienie medytacyjne. Ośrodek medytacyjny to środowisko poświęcone koncentrowaniu swoich energii i kierowaniu ich w stronę osiągnięcia wyższych stanów świadomości oraz subtelniejszych i bardziej pozytywnych emocji. Dostosowanie się do braku rozrywek, do których jesteśmy tak przyzwyczajeni w codziennym życiu, zajmie trochę czasu, ale kiedy już się zaadaptujemy do tej sytuacji, w naszym umyśle pojawi się stan znacznie większego zadowolenia, a nawet szczęścia, dzięki uproszczeniu wrażeń zmysłowych i ograniczeniu czynności, na które zwykle trwonimy energię. Czasami prosi się medytujących o zachowanie okresowego milczenia i ludzie często są zdumieni widząc, że w rezultacie mają znacznie więcej energii niż zwykle, i co dziwne, poziom ich komunikacji z innymi wcale nie uległ osłabieniu – jest to dobra podstawa, aby sięgnąć do głębszych źródeł inspiracji, które umożliwia medytacja. Z odosobnień niezmiennie wracamy naładowani energią. (Nawiasem mówiąc, jest to też jeden z powodów zachowywania celibatu. Mówi się, że nawet sportowcy oszczędzają w ten sposób swoją energię, a niektórzy twierdzą, że jest to niezbędne, jeśli chce się wejść na głębsze poziomy doświadczeń medytacyjnych). Spokój i prostota odosobnienia stanowi idealną podstawę do utrzymania podwyższonej i stałej pozytywności emocjonalnej. Natomiast, kiedy nie jesteśmy na odosobnieniu, jednym z najskuteczniejszych sposobów gromadzenia energii i zapobiegania jej wyciekowi jest regularny tryb życia, który pozwala, by płynęła nieprzerwanie tymi samymi kanałami. Regularny sen, dieta, stałe godziny pracy i medytacji – wszystko to razem pomaga oczyścić i skoncentrować nasze energie, łącząc je harmonijnie, aby służyły naszym wyższym aspiracjom.

Jednak warunki zewnętrzne to nie wszystko. Nawet jeśli wyjedziemy na samotne odosobnienie i znajdziemy się w idealnych warunkach, wolni od wszystkich zewnętrznych czynników, które mogłyby rozproszyć naszą energię, z mnóstwem czasu na medytacje i refleksje, nadal może nam brakować inspiracji do medytowania. W

takim przypadku nie możemy oczywiście winić środowiska – powód najwyraźniej jest w nas. Trzeba poszukać wyjaśnienia badając, co wzbudzi naszą reakcję emocjonalną. Jeśli pozostajemy obojętni na uduchowione myśli i wyższe aspiracje, prawdopodobnie odkryjemy, że kiedy umysł podsunie nam wizję obfitego posiłku lub pięknej osoby atrakcyjnej seksualnie, nagle się ożywimy. To raczej oczywiste – przecież jedzenie i seks wzbudzają zainteresowanie prawie wszystkich, a energia, która każe nam do nich dążyć, jest w zasadzie wszechobecna.

Nie można więc powiedzieć, że mamy energię lub nie mamy energii, w kategoriach absolutnych. Energii emocjonalnej nie da się zmierzyć w taki sam sposób, w jaki liczymy ilość wody lub ciepła, czy nawet potencjał energii do pracy fizycznej. Tutaj mamy do czynienia z poziomem inspiracji. Pytanie nie brzmi, **ile** energii możemy z siebie wykrzesać, tylko jak subtelna jest ta energia. Energia pojawia się w związku z obiektami, które dają przyjemność i budzą zainteresowanie, a nasz stosunek do nich bardzo dużo mówi o tym, kim jesteśmy. Możemy spojrzeć na życie duchowe jako umiejętność przekierowania naszej energii emocjonalnej z takich rzeczy jak jedzenie lub seks, piłka nożna czy boks, na przyjemności bardziej wyrafinowane – sztukę, muzykę, przyjaźń i medytację.

Zdarza się, że dopiero kiedy znajdziemy się na odosobnieniu, pozbawieni wszystkiego, co nas wspiera i bawi na co dzień, orientujemy się, co tak naprawdę pozwala nam żyć z dnia na dzień. Pewnie wyobrażamy sobie lub nawet jesteśmy przekonani, że największe spełnienie dają nam wyższe przyjemności, ale nasza zdolność do radowania się nimi na pewno nie jest rozwinięta w tym samym stopniu, co intelektualne zrozumienie, że są to dobre rzeczy. Innymi słowy, nasze duchowe ideały nie przesączyły się jeszcze w wystarczającym stopniu do głębszych pokładów emocji i woli – na razie więc nadal szukamy przyjemności w tych samych starych źródłach. Jest to normalny wzór życia duchowego – intelektualne zrozumienie zawsze będzie trochę wyprzedzało nasze zaangażowanie emocjonalne. Zwykle oscylujemy między względnie niewyszukanymi przyjemnościami a surową determinacją, aby zająć się praktyką

duchową – determinacją mającą w sobie niewiele ciepła i lekkości charakteryzujących prawdziwie pozytywne emocje.

Ale takiego stanu nie da się podtrzymywać w nieskończoność. Jeśli praktyka duchowa ma zmienić nasze życie, nie może ona być ciężką harówką, tylko czymś, co sprawia nam radość. To oznacza, że należy zadbać, aby nie było zbyt wielkiej sprzeczności pomiędzy zajęciami 'duchowymi' a codziennymi, i żeby znaleźć radość w obu. Jeśli znajdujemy choć trochę przyjemności w życiu codziennym, będziemy potrafili podejść równie pozytywnie do wykonywania pudży, studiowania Dharmy i medytacji. Alternatywa w postaci ponurego dnia zakończonego medytacją, która przychodzi z wielkim trudem, to niezbyt inspirująca perspektywa.

4.1.5. Praca z pragnieniem

Zapewne nigdy nie zostaniesz Bachem, ale możesz zostać Buddą.

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 pożądania cię 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 poskutkuje 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 liznęliśmy 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 Dharmą 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[146] 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 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.

4.1.6. Pragnienie wiecznego

Nieoświecone pragnienie jest w rzeczywistości szukaniem Oświecenia po omacku, szukaniem w złym kierunku stanu Buddy.

Pragnienie przemijającego musi prędzej czy później przynieść rozczarowanie. Chociaż można szukać takiego przedmiotu pragnienia i zdobyć go, to nie można utrzymać go na zawsze. Jedynie w pragnieniu wiecznego kryje się możliwość trwałego zadowolenia i wiecznej radości, ponieważ wieczne chętnie oddaje się tym, którzy chętnie oddają się jemu. Wszelkie nieoświecone pragnienie jest w rzeczywistości szukaniem Oświecenia po omacku, szukaniem w złym kierunku stanu Buddy. Jeśli więc nawet uda się nam zdobyć przedmiot nieoświeconego pragnienia, nie czujemy zadowolenia, ponieważ szukaliśmy czegoś innego. Natomiast, kiedy pragnienie wiecznego jest spełnione, jednocześnie spełnione są wszystkie inne pragnienia, ponieważ były tylko deformacjami pragnienia wiecznego. Taki jest sens [chrześcijańskiego] powiedzenia, że jeśli najpierw szukać będziemy Królestwa Bożego, to wszystkie rzeczy będą nam dodane; ale powinniśmy oczywiście szukać Królestwa Bożego przez wzgląd na nie samo, a nie przez wzgląd na to, co zgodnie z obietnicą będzie nam dodane. Inaczej nie uda się nam osiągnąć ani Królestwa Bożego, ani niczego innego. Współcześnie na Zachodzie trzeba, byśmy rozpoznali siebie jako istoty z gruntu duchowe i uznali, że osiągnięcie Oświecenia jest najwyższym celem ludzkiego życia. Inaczej dalej będziemy kręcili się w wirze egzystencji, nieświadomi, sfrustrowani, nieszczęśliwi.

4.1.7. Nie wyrzekanie się rzeczy, lecz wyrastanie z nich

Z buddyjskiego punktu widzenia powinniśmy nie tyle wyrzekać się rzeczy, co wyrastać z nich.

Wyrzeczenie może przyjąć różne formy. Nikt nie ma prawa twierdzić, że skoro ktoś nie porzucił tej lub tamtej konkretnej rzeczy, to nie jest praktykującym buddystą. Różni ludzie z początku porzucają różne rzeczy. Ale ostateczny rezultat musi być taki sam: prostsze, mniej zagracone życie. Większość z nas ma tyle rzeczy, których wcale nie potrzebuje. Gdybyście mieli teraz na kartce papieru spisać wszystkie niepotrzebne rzeczy, które macie w domu, pewnie wyszłaby wam z tego całkiem długa lista, ale też pewnie niełatwo by wam przyszło się rozstać z którąkolwiek z nich.

Ludzie traktują czasem praktykę wyrzekania się jak jakieś poświęcenie, rozstając się z przedmiotami w bólach, ale nie tak to powinno wyglądać. Buddyzm nie zaleca tego rodzaju wyrzeczenia. Z buddyjskiego punktu widzenia powinniśmy nie tyle wyrzekać się rzeczy, co wyrastać z nich. Dla dorosłego oddanie zabawek z dzieciństwa nie stanowi żadnego poświęcenia; tak samo dla duchowo dojrzałej osoby lub dla osoby, która przynajmniej zbliża się do duchowej dojrzałości, oddanie zabawek, którymi ludzie zwykle się bawią, nie powinno być poświęceniem. Nie sugeruję bynajmniej, żeby robić to w dramatyczny lub gwałtowny sposób. Nie jak mężczyzna, o którym niedawno usłyszałem w radiu, który wspiąwszy się na wieżę Eiffla, zrzucił swój telewizor z platformy widokowej – zaprotestował tak przeciw jakości programów francuskiej telewizji, ale jego czyn wskazywał przynajmniej na pewien stopień nieprzywiązania do telewizora! Chodzi mi bardziej o to, że jeśli choć trochę widzimy prawdziwą naturę egzystencji i faktycznie w pewnej mierze przekonaliśmy się o niedoskonałości rzeczy materialnych, nie będziemy wtedy do nich tak lgnąć i chętnie, a nawet z zadowoleniem pozbędziemy się przynajmniej niektórych z nich, pozostawiając sobie np. tylko **jeden** samochód.

4.1.8. Wspomnienie odosobnienia

Na skraju lasu samotna chata;

W niej cicha izba – i ja z przyjacielem.
Na stole parę tomików poezji;
Na półce sczerniałe od mrozu fiołki.
Całe godziny mijają bez słów;
Ja dzień po dniu szlifuję wiersz.
Kto by pomyślał, że w kilku rzeczach
Zawrze się świat pełen treści.

4.1.9. Praktyka cierpliwości

Możemy nauczyć się reagować inaczej.

Kszanti – należy je odróżnić od słowa *szanti,* oznaczajacego spokój – jest jednym z najpiękniejszych słów w całym buddyjskim słowniku. Łączy szereg powiązanych znaczeń, zatem w naszym języku nie mamy pojedynczego odpowiednika, który w pełni oddałby temu określeniu sprawiedliwość. Dosłownie oznacza ono cierpliwość, wyrozumiałość oraz cierpliwe znoszenie przeciwności losu lub trudnych sytuacji, i jest antidotum na gniew (jak *dana*, szczodrość, jest antidotum na neurotyczne pragnienie). Oprócz braku gniewu i braku chęci zemsty, w słowie kszanti pobrzmiewają miłość, współczucie, tolerancja, akceptacja i otwartość. Zawiera także takie znaczenia jak delikatność i uległość. A nawet sugeruje pokorę – lecz nie tę z gatunku fałszywych i sztucznych. Gdy Mahatma Gandhi założył jeden ze swoich aśramów w Indiach, sporządził listę cnót, które miały być praktykowane przez żyjących w niej pustelników. Była to długa lista, a na jej szczycie umieścił ‘pokorę’. Ktoś jednak mu zwrócił uwagę, że jeśli praktykuje się pokorę celowo i zbyt wiele o niej myśli, staje się ona nie pokorą lecz hipokryzją. Mahatma przekreślił więc słowo ‘pokora’ i dopisał na dole listy: „Wszystkie powyższe cnoty mają być praktykowane w duchu pokory” – co ma zupełnie inny wydźwięk.

Kszanti jako cierpliwe znoszenie trudnych sytuacji[147] ilustruje opowieść z życia samego Buddy, opisana w *Sutrze w czterdziestu dwóch rozdziałach*, która, nawiasem mówiąc, była pierwszym buddyjskim tekstem przetłumaczonym na język chiński. Oryginalna wersja – nie wiemy, czy napisana w języku palijskim czy w sanskrycie – nie zachowała się, ale z perspektywy historycznej sutra ta ma duże

znaczenie. W każdym razie, podobno przechadzając się któregoś dnia, Budda natknął się na człowieka – prawdopodobnie bramina, ale nie wiemy tego – który z jakiegoś powodu nie był nim zachwycony i natychmiast zaczął obrzucać go wyzwiskami. Często czytamy o czymś takim w Kanonie Palijskim – w swoich czasach Budda wcale nie cieszył się powszechną popularnością. Niektórym nie podobało się, że jak się niektórym zdawało, namawiał ludzi do opuszczania rodzin i zachęcał ich do myślenia o Nirwanie zamiast o zarabianiu pieniędzy.

Zatem ów człowiek stał tak przez dłuższą chwilę obrażając Buddę wszystkimi najgorszymi inwektywami, jakie znalazł w swoim słowniku. Budda jednak nic nie mówił. Po prostu czekał, aż tamten przestanie. I ostatecznie mężczyzna zamilkł – pewnie zabrakło mu tchu. Budda spytał cicho: „To wszystko?". Mocno zaskoczony, mężczyzna odparł: „Tak, to wszystko". Wtedy Budda rzekł: „Pozwól, że zadam ci pytanie. Załóżmy, że któregoś dnia przyjaciel przynosi ci prezent, ale nie chcesz go przyjąć. Jeśli go nie przyjmiesz, do kogo będzie należał?". Mężczyzna odpowiedział: „Cóż, jeśli go nie przyjmę, będzie należał do osoby, która próbowała mi go dać". Na co Budda odparł: „Cóż, próbowałeś zrobić mi prezent ze swoich obelg, ale odmawiam jego przyjęcia. Weź go, należy do Ciebie."[148]

Oczywiście, niewielu z nas byłoby zdolnych do tak wyważonej reakcji. Jeśli ktoś nas słownie obraża, mamy skłonność do zjadliwej riposty albo zachowujemy palącą zniewagę w pamięci i znajdujemy sposób by odpłacić się później. Ale możemy nauczyć się reagować inaczej. Jak? Wielki nauczyciel Śantidewa udziela kilku wskazówek. Mówi na przykład: załóżmy, że ktoś przyjdzie i zbije nas kijem. Jest to bolesne doświadczenie, ale nie usprawiedliwia naszego wybuchu wściekłości. Zamiast tego, trzeba spróbować zrozumieć, co się stało. Jeśli to przeanalizujemy, mówi, okazuje się, że po prostu spotkały się dwie rzeczy – kij i nasze ciało. A kto jest odpowiedzialny za to spotkanie? Ktoś bezsprzecznie podniósł na nas kij, więc jest częściowo odpowiedzialny. Ale my dostarczyliśmy ciało. A skąd się wzięło to ciało? Wzięło się z poprzednich *samskar*: z naszej ignorancji i rzeczy, które w wyniku tej ignorancji robiliśmy w poprzednich życiach. Dlaczego mamy się złościć na wroga, za to, że przyniósł kij, a nie na

siebie samych, za to, że dostarczyliśmy własne ciało?[149] W *Bodhiczarjawatarze* Śantidewa dzieli się szeregiem tego typu refleksji, mających nam pomóc ćwiczyć cierpliwość w znoszeniu trudnych sytuacji.

Oczywiście, nie jest to tylko kwestia cierpliwości w stosunku do ludzi, którzy zagrażają nam przykrym słowem lub kijem. Literatura buddyjska dzieli konteksty, w jakich powinno się praktykować kszanti, na trzy grupy.[150] Najważniejszą jest natura: otaczający nas materialny wszechświat, zwłaszcza w postaci pogody. Zazwyczaj jest nam albo za gorąco albo za zimno, zbyt wietrznie lub zbyt deszczowo, albo nie wystarczająco słonecznie. Wszystkie te zmiany klimatyczne wymagają pewnego stopnia cierpliwości. Dalej mamy tak zwaną siłę wyższą – katastrofy naturalne poza kontrolą człowieka, np. pożar, powódź, trzęsienie ziemi i uderzenie pioruna. Niekiedy musimy ćwiczyć cierpliwość w obliczu takich właśnie wydarzeń.

Po drugie, powinniśmy być cierpliwi względem własnego ciała, zwłaszcza, gdy jest chore lub cierpi. Nie należy się złościć na ciało i na jego wszystkie bóle i dolegliwości; nie powinniśmy bić „brata osła", jak powiedziałby święty Franciszek. W końcu sami sprowadziliśmy tu nasze ciało, sami jesteśmy za to odpowiedzialni. Choć zawsze powinniśmy starać się złagodzić cierpienia najlepiej jak potrafimy, czy to nasze własne czy innych osób, musimy zdać sobie sprawę, że pewnej ich części nie da się ulżyć i trzeba je znosić cierpliwie.

Nawet jeśli pozostaniemy zdrowi, prędzej czy później przyjdzie starość i śmierć. Współcześnie na Zachodzie wiele osób wzbrania się przed starzeniem się z wdziękiem, co ma niekiedy dość tragiczne konsekwencje. Na Wschodzie, a może ogólnie w społeczeństwach tradycyjnych, jest przeciwnie – ludzie często nie mogą doczekać się starości i postrzegają ją jako najszczęśliwszy okres w życiu. Wtedy mijają wszystkie namiętności i zawirowania emocjonalne młodości. Zdobywa się doświadczenie, a wraz z doświadczeniem może również odrobinę mądrości. A przekazawszy wszystko w ręce młodszego pokolenia ma się mniej obowiązków i mnóstwo czasu na refleksję, a nawet medytację. Śmierć to jednak inna sprawa; dla większości ludzi na całym świecie myśl o śmierci jest otrzeźwiającą refleksją. Ale czy

tego chcemy, czy nie, śmierć przyjdzie, a nam zaleca się rozwijać cierpliwość względem tej myśli.

Po trzecie, należy praktykować cierpliwe znoszenie innych ludzi. To jest oczywiście o wiele trudniejsze niż cierpliwość względem pogody, czy nawet własnych dolegliwości. Inni ludzie rzeczywiście potrafią być trudni. Jak znakomicie ujął to jeden z bohaterów dramatu Jean-Paula Sartre'a *Przy drzwiach zamkniętych*: „Piekło to inni". Można dodać, że niebo to też inni ludzie, ale to już inna historia.

4.1.10. Czy Dharma cię odżywia?

Kiedy stykasz się z prawdą, z nauką Buddy, czy czujesz się tak, jakby odświeżył cię ulewny deszcz?

Budda powiada, że gdziekolwiek na wielkim oceanie można nabrać garść wody i będzie ona mieć ten sam smak: smak soli. Analogicznie, jakiej części jego nauczania byśmy nie wzięli, będzie ono mieć jeden smak: smak wolności. Innymi słowy, niezależnie od tego, jakie praktykujemy aspekty nauk Buddy, mają one jedną istotę, jeden cel, jeden skutek – pomoc w uwolnieniu się od własnych uwarunkowań. Jest wiele różnych wyłożeń nauk Buddy. Są listy: Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, Pięć Duchowych Zdolności, Trzy Schronienia. Są nauki o cierpieniu, nietrwałości i braku trwałego 'ja'. I są najróżniejsze metody praktyki: uważność oddechu, rozwijanie *metty* (życzliwości), kontemplacja skalań, *brahma wihary*. Ale wszystkie te liczne nauki, tradycje i praktyki mają tylko jeden cel: pomóc pojedynczym ludziom uwolnić się od ich własnych uwarunkowań.

Wynika z tego ważny wniosek: nauczania Buddy nie należy utożsamiać z żadnym jego ujęciem. Nie można stwierdzić, że nauczanie Buddy to Szlachetna Ośmioraka Ścieżka i nic więcej, albo zawartość Kanonu Palijskiego i nic więcej. Nauczanie Buddy to nie tylko zen, nie tylko therawada, nie tylko to, co uważa Pan Profesor. Nie można utożsamić buddyzmu z żadnym konkretnym ujęciem, nie mówiąc już o poszczególnej szkole czy grupie. Nauczanie czy przekaz Buddy można jedynie utożsamić z owym duchem wyzwolenia, uwolnienia od warunkowości, który przenika wszystkie ujęcia, podobnie jak smak

soli przenika wszystkie wody oceanu. Czy będzie to nauka o Ośmiorakiej Ścieżce, czy o ideale bodhisattwy, czy będzie to taka czy inna praktyka medytacji, jeśli tylko pomaga nam to wyzwalać się z własnych uwarunkowań, jest niezbywalną częścią nauczania Buddy.

Zatem kiedy czytamy coś o buddyzmie, bardzo ważne jest nie tylko zapamiętanie, ale i realne odczucie tego; inaczej cała nasza wiedza i studia pójdą na marne. Czytając pisma lub słuchając o nauczaniu Buddy, nie wystarczy jedynie zważać na słowa, pojęcia i idee. Naprawdę liczy się odczucie tego, co za pośrednictwem pojęć, obrazów i symboli nadaje im wszystkim kształt i życie – doświadczenia uniezależnienia się od wszelkich uwarunkowań. Innymi słowy, staramy się poczuć, przynajmniej w pewnym stopniu, absolutną świadomość Buddy, oświeconą świadomość, z której wszystkie nauki pierwotnie się wywodzą.

Tłumacząc to na prostsze terminy, muszą nas żywić zarówno emocje, jak i rozum. Prezentacje buddyzmu na Zachodzie zwykle podkreślają aspekt racjonalny, a nawet tworzą wrażenie, że buddyzm jest wyłącznie racjonalny. Mówi nam się o buddyjskiej myśli i filozofii, buddyjskiej metafizyce, psychologii i logice; czasem brzmi to bardzo sucho i akademicko. Jednakże druga strona, strona reprezentowana przez mity, symbole, przez wyobraźnię, emocje i wizję, jest nie mniej ważna, a dla wielu ludzi nawet ważniejsza. Dlatego właśnie powinniśmy przyswajać teksty oddziałujące na nasze emocje, jak przypowieści, mity i symbole mahajany z *Sutry Białego Lotosu*.

Nie wystarczy rozumieć nauk Buddy intelektualnie. Każdy, kto posiadł zdolność czytania i ma inteligencję na umiarkowanym poziomie, potrafi to zrobić. Musimy raz za razem zadawać sobie nie tylko pytanie „Czy wiem? Czy rozumiem?”, ale też „Czy czuję? Czy wywołuje to we mnie oddźwięk?”. Możemy nawet siebie pytać: „Czy czuję się jak roślina przy końcu pory gorącej? Czy podobnie się czuję po dniu w pracy, czy tak, jakbym był zatopiony w zwykłym rozkładzie dnia? Czy czuję się suchy i zwiędły? Czy czuję potrzebę soków życiowych? Czy jestem gotów do przyjęcia czegoś?”. Kiedy wchodzisz w kontakt z prawdą, z nauczaniem Buddy, czy czujesz się odświeżony przez wielkie opady deszczu? Czy faktycznie czujesz, jakbyś miał napić się czegoś po długim okresie posuchy i pragnienia?

Ponadto, kiedy wchodzisz w kontakt z Dharmą, czy rzeczywiście masz poczucie, jakby wychodziło słońce? Podczas miesięcy zimowych nie jest niczym niezwykłym uczucie sterania i zmęczenia, a nawet smutku, bo jest zimno, a chmury i mgła zasnuwają niebo. Czeka się z utęsknieniem na wiosenne słońce, na letnie wakacje, na pierwszy piękny, ciepły i jasny weekend, gdy czujesz, że wiosna nadchodzi. Gdy widać otwierające się pąki i kwiaty zakwitające w parkach i ogrodach, prawie zawsze w sercu pojawia się uczucie radości. Czujemy, jakby ogarniał nas nowy duch.

Ale czy czujesz się tak, kiedy wchodzisz w kontakt z nauczaniem Buddy? Czy czujesz, jakbyś chłonął promienie duchowego słońca? Jeśli nie ma w tobie takiej reakcji, twoje podejście ciągle jest jedynie intelektualne. Ważne, by odczuwać życie, odczuwać wzrost tak, jak roślina pod wpływem deszczu i słońca.

4.2. Medytacja

4.2.1. Medytacja

Tutaj kadzidło tli się odwieczne;
Ku medytacji zwraca się serce,
Od namiętności wreszcie bezpieczne.
Pod powiekami obrazy lśniące;
Mocniej i piękniej niż zachód słońca,
Tysiąc odcieni i barw tysiące.
Myśli wzburzenie, niepokój duszy;
Wnet się zamieni w nicość i ciszę,
A wtedy spłyną moce lecznicze.
O świeżych siłach wstaniemy więc;
By w świat cierpiący ponownie wejść,
Tak jak na róże pada deszcz.

4.2.2. Odosobnienie w porze deszczowej

W czerwcu rozpoczęła się pora deszczowa. Szare chmury nadpłynęły znad równin, najpierw przemierzając równinę Teesta

luźnymi, oderwanymi masami, potem przemieszczając się nad wzgórzami zwartą ścianą deszczu, który czasem przesłaniał cały krajobraz. Góra Kanczendżunga była niewidoczna przez wiele dni. A nawet gdy niebo się przejaśniło, nad horyzontem wisiała tylko zbita, biała chmura. Choć czasem opady były dość obfite, w górach pora deszczowa przebiegała o wiele łagodniej niż na równinach. Między ulewami słońce było gorące i jasne, a niebo jaskrawo niebieskie, choć zbita, biała chmura prawie nigdy się nie ruszała – prawie nigdy nie odsuwała się na bok, aby ukazać śniegi Kanczendżungi skrzące się w powietrzu zmytym deszczem. To był czwarty rok mojego pobytu w Indiach. Nauczyłem się już lubić porę deszczową. Polubiłem ciężkie bębnienie deszczu o dach. Lubiłem odczuwać, jak rośliny łapczywie piją deszcz i rosną. Najbardziej jednak lubiłem to, jak deszcz oddzielał człowieka od reszty świata, tkając wokół niego srebrzystoszary kokon ciszy, wewnątrz którego siedziało się godzinami, spokojnie dumając. Nic dziwnego, że Budda radził swoim mnichom, żeby nie wędrowali podczas pory deszczowej, ale pozostali w jednym miejscu, w górskiej grocie, leśnej świątyni, albo w szopie w głębi czyjegoś ogrodu. Nic dziwnego, że, z wiekami, pora deszczowa uznana została za czas duchowego odosobnienia – czas intensywniejszego studiowania tekstów i intensywniejszej praktyki medytacji.

4.2.3. Pięć podstawowych metod medytacji

Medytacja jest nie tyle nauką, co sztuką, a w tej sztuce, podobnie jak we wszystkich innych, najważniejsze jest własne doświadczenie, a nie jakaś technika.

Chcę się tutaj skupić na pięciu metodach medytacji odpowiadających pięciu 'truciznom w umyśle', które oddzielają nas od naszego wrodzonego stanu Buddy.[151] Oświecenie jest w nas wszystkich, ale przesłania je duchowa niewiedza (*awidja*) – tak jak błękitne sklepienie nieba przesłaniają czasem od horyzontu po horyzont ciemne chmury. Gdy analizujemy ów zaciemniający czynnik, awidję, stwierdzamy, że składa się on z pięciu wyżej wspomnianych mentalnych trucizn.

Pierwsza trucizna to rozproszenie, niezdolność do kontrolowania błąkających się myśli, chaos w umyśle; antidotum na rozproszenie stanowi praktyka medytacji zwana uważnością oddychania. Druga trucizna to gniew, awersja lub nienawiść; antidotum na nie stanowi praktyka medytacji zwana w języku palijskim *metta bhawana*, czyli kultywowanie uniwersalnej życzliwości. Trzecią trucizną jest pragnienie, pożądanie, któremu przeciwdziała 'kontemplacja rozkładu ciała'. Czwarta trucizna to niewiedza, w sensie nieświadomości naszego uwarunkowania; przezwyciężyć ją można poprzez kontemplację dwunastu ogniw współzależnego powstawania. Piątą, ostatnią trucizną jest zarozumiałość, duma czy egotyzm – antidotum na nią jest analiza sześciu elementów (praktyka sześciu żywiołów).

Uważność oddychania

Uważność oddychania stanowi antidotum na mentalną truciznę rozproszenia, ponieważ eliminuje błądzące myśli. Między innymi z tego powodu uczy się ją początkujących; dopóki nie uzyskamy pewnego stopnia koncentracji, nie jesteśmy w stanie skutecznie praktykować żadnej innej metody.

W tej praktyce nie chodzi o koncentrację w sensie zawężonego skupienia uwagi na jakimś obiekcie siłą woli, lecz o stopniowe jednoczenie uwagi wokół niewymuszonego oddechu. Poprzez łagodne, acz wytrwałe powracanie uwagą do doświadczenia oddechu, harmonizujemy wszystkie procesy mentalne, emocjonalne i fizyczne. Rzecz w tym, żeby nie **myśleć** o oddechu ani niczego z nim nie robić, lecz jedynie być go świadomym. Ta praktyka ma cztery etapy. Początkujący powinni każdemu etapowi poświęcić mniej więcej pięć minut.

Siedząc nieruchomo, rozluźnieni, z zamkniętymi oczami zaczynamy od skierowania uwagi na oddech. Potem w myślach zaczynamy liczyć oddechy, po każdym wydechu, od jednego do dziesięciu, powtarzając te serie w kółko. Liczenie nie ma żadnego szczególnego znaczenia. We wczesnych etapach praktyki, kiedy umysł wciąż bardzo się rozprasza, pomaga nam ono pozostać uwagą przy oddechu. Przedmiotem wzrastającej koncentracji pozostaje oddech, a nie liczby.[152]

W drugim etapie nadal liczymy oddechy, ale teraz już nie po wydechu, lecz przed każdym wdechem. Pozornie nie ma większej różnicy między tymi dwoma etapami, ale w drugim chodzi o to, że jesteśmy uważni od samego początku każdego oddechu, dzięki czemu koncentracja bardziej się wyostrza. Pojawia się uczucie oczekiwania; zaczynamy być świadomi oddechu jeszcze zanim on nastąpi, a nie dopiero po jego zakończeniu.

Na trzecim etapie przestajemy wspierać się liczeniem i przechodzimy do ogólnej i ciągłej (przynajmniej na tyle ciągłej, na ile nas stać) świadomości całego procesu oddychania i wszystkich związanych z nim wrażeń. Nie badamy, nie analizujemy ani nie robimy niczego szczególnego z oddechem, a jedynie delikatnie podtrzymujemy uwagę, żeby mocniej się w niego zaangażowała. Gdy koncentracja się pogłębia, łatwiej jest utrzymać to zaangażowanie, a całe doświadczenie oddechu staje się coraz przyjemniejsze.

Na czwartym i ostatnim etapie mocniej skupiamy uwagę, kierując ją na wybrany punkt w cyklu oddechu. Punkt ten znajduje się w okolicy nozdrzy, gdzie czujemy wchodzący i wychodzący oddech. Uwaga musi być teraz uspokojona i wyczulona na subtelną grę wrażeń, nieprzerwanie i intensywnie skoncentrowana, w ciągłym kontakcie ze stale zmieniającymi się doznaniami oddechu w tym miejscu. Na sam koniec rozszerzamy świadomość tak, by ponownie objęła cały oddech, a następnie całe ciało. Po czym powoli kończymy medytację i otwieramy oczy.[153]

Metta bhawana (rozwijanie życzliwości)

Kultywowanie uniwersalnej życzliwości, czyli medytacji *metta bhawana*, stanowi antidotum na gniew i nienawiść. Metta, *maitri* w sanskrycie, to troska, ciepło, dobroć i miłość okazywana wszystkiemu, co żyje, całkowicie bezstronna życzliwość, pojawiająca się w sercu zawsze, gdy stykamy się z inną żyjącą istotą lub choćby o niej myślimy. Praktyka ta dzieli się na pięć etapów.

W pierwszym etapie rozbudzamy życzliwość do siebie samych, co wielu osobom przychodzi z wielkim trudem. Jednak jeśli nie potrafimy kochać siebie, z trudnością przyjdzie nam pokochanie innych;

będziemy jedynie projektować na nich swoje negatywne uczucia, lub wręcz nienawiść, do siebie. Dlatego próbujemy docenić w sobie wszystko, co się da, znajdować przyjemność z bycia ze sobą. Przywołujemy na myśl chwile, kiedy czuliśmy się szczęśliwi i zadowoleni z życia, lub też wyobrażamy sobie, że jesteśmy w sytuacji, w której odczuwalibyśmy głębokie szczęście z bycia sobą, a następnie próbujemy zestroić się z tym uczuciem. W naszym doświadczaniu siebie szukamy pozytywnych i przyjemnych elementów.

Następnie, w drugim etapie, rozwijamy mettę, czyli miłość, do bliskiego i drogiego nam przyjaciela. Powinien to być ktoś tej samej płci[154], aby zmniejszyć możliwość emocjonalnych projekcji – i ktoś, do kogo nie żywimy żadnych erotycznych uczuć, ponieważ w tej praktyce chodzi o to, aby stopniowo rozwijać skupienie na określonej pozytywnej emocji, bliższej przyjaźni niż erotycznej miłości. Z podobnych powodów osoba ta powinna wciąż znajdować się wśród żywych i być w mniej więcej tym samym wieku, co my. Wyobrażamy więc sobie tę osobę lub przynajmniej mamy poczucie jej obecności i zestrajamy się z uczuciem, które ona w nas budzi, oczekując, że pojawi się ta sama życzliwość, jaką rozwijaliśmy wobec siebie. Z oczywistych powodów, ten drugi etap zwykle jest najłatwiejszy.

Na trzecim etapie, utrzymując uczucie wewnętrznego ciepła, gorącą emocję, którą obudziliśmy do siebie i do swojego przyjaciela, wyobrażamy sobie, zamiast niego lub niej, jakąś ‘obojętną’, ‘neutralną’ osobę. Jest to ktoś, kogo twarz dobrze znamy, regularnie widujemy, ale do kogo nigdy nie żywiliśmy ani szczególnej sympatii, ani antypatii. Może to być ktoś, kogo rola w naszym życiu sprowadza się do pełnionej funkcji, jak listonosz, sklepikarz, urzędnik bankowy lub ktoś, kogo często widujemy w autobusie. Ku tej obojętnej osobie kierujemy tę samą życzliwość i troskę, jakie naturalnie żywimy do przyjaciela. Trzeba podkreślić, że w tej praktyce nie staramy się myśleć o odczuciach ku danej osobie, lecz rozwijać samo odczucie. Dla niektórych ludzi bywa to bardzo trudne, bo czują się wyjałowieni i stępiali. Są tak nieświadomi tego, co się dzieje w ich emocjach, że z początku nie mają do nich w ogóle dostępu. Jednak z czasem nabierają wprawy i przychodzi im to łatwiej.

Na czwartym etapie myślimy o kimś, kogo nie lubimy, nawet nienawidzimy – o wrogu, czy o kimś, kto wyrządził nam krzywdę lub nas zranił, choć na początek może lepiej jest przywołać na myśl osobę, z którą się po prostu nie zgadzamy. Jednocześnie świadomie otwieramy na nią swoje serce. Nie poddajemy się uczuciom nienawiści, niechęci czy urazy. Niekoniecznie musimy tej osobie przebaczać; może uznajemy jej zachowanie za godne krytyki, a nawet potępienia; zachowujemy jednak podstawową troskę o jej dobro. W ten sposób, dzięki temu, że podtrzymujemy przyjazne nastawienie nawet do wroga, nasze uczucie zaczyna podlegać przemianie ze zwykłej życzliwości w prawdziwą mettę.

Pierwsze cztery etapy stanowią wstęp do piątego. Na początku tego ostatniego etapu przywołujemy na myśl wszystkie cztery osoby tj. siebie, przyjaciela, osobę obojętną i wroga, i staramy się je potraktować z jednakową życzliwością. Potem robimy kolejny krok, rozszerzając zasięg swojej metty na wszystkie istoty, poczynając od tych bliskich nam, czy to emocjonalnie, czy geograficznie, a następnie obejmując coraz szersze kręgi ludzi i nikogo nie wykluczając. Przywołujemy na myśl wszystkich mężczyzn i wszystkie kobiety, ludzi w każdym wieku, wszystkich narodowości, ras i religii; pamiętając o zwierzętach, a może i o istotach wyższych od ludzi tj. aniołach i bogach[155], a nawet o jeszcze wyższych, czyli bodhisattwach i duchowych nauczycielach, buddyjskich i niebuddyjskich, i o każdym, kto wyróżnia się dobrymi cechami. Możemy również wyjść poza naszą planetę, wysyłając mettę do istot, które pewnie żyją w innych częściach wszechświata lub w innych wszechświatach. Odnajdujemy w sobie tę samą miłość do wszystkich żyjących istot.[156]

Możemy mieć przy tym wrażenie, jakbyśmy stawali się więksi niż nasze ciało i zataczali coraz większe kręgi, zapominając o sobie (czasem zupełnie dosłownie), ogarnięci stale poszerzającym się kręgiem miłości. Nawet dla osób praktykujących metta bhawanę stosunkowo krótko, może to być bardzo realne doświadczenie. Nie dla wszystkich, oczywiście: w ogromnym stopniu jest to kwestia osobowości. Niektórzy czują się w tej praktyce jak ryba w wodzie i już po kilku minutach daje im ona wielką radość. Inni muszą się wysilać,

żeby choć na chwilę wykrzesać iskierkę metty, a idea, żeby promieniować nią, wydaje się im żartem i niemożliwością. Ale nie jest to ani żart, ani niemożliwość. Wcześniej czy później, przy odrobinie praktyki i wytrwałości, praktyka zaczyna działać, metta się budzi. Jeśli wszyscy mamy w sobie potencjał stania się Buddą, to tym bardziej mamy też potencjał do rozwijania metty.

Kontemplacja rozkładu

Niewielu ludzi ma ochotę podejmować praktykę kontemplowania rozkładu lub nieczystości ciała, przeciwdziałającą pożądaniu, pragnieniu i przywiązaniu, aczkolwiek cieszy się ona popularnością w niektórych rejonach Wschodu. Występuje w trzech formach. Pierwsza i najbardziej radykalna polega na udaniu się na miejsce kremacji, przesiadywaniu wśród zwłok i zwęglonych szczątek. Takie działanie może nas uderzać swoją drastycznością, ale musi takie być, jeśli ma przezwyciężyć gwałtowną siłę pożądania. Uważnie obserwując, co dzieje się z ludzkim ciałem po śmierci, myślisz sobie: „Pewnego dnia to samo stanie się ze mną.”[157]

Nie ma w tym żadnej szczególnej nauki, niczego ezoterycznego lub trudnego do zrozumienia. Ta praktyka nie kryje w sobie żadnych wielkich sekretów. Stwierdzasz po prostu, że któregoś dnia twoje ciało tak samo spuchnie i będzie cuchnęło rozkładem, twoja głowa będzie zwisała, a ręce leżały bezwładnie jak te wokół, lub że pozostanie po tobie kupka prochu w urnie (należy tylko mieć nadzieję, że cenna dla kogoś).

Taki nas prawdopodobnie spotka koniec, więc czemu go nie uznać? Czemu nie stawić czoła faktowi? I czemu, po uwzględnieniu tego faktu, nie nadać swojemu życiu innego kierunku? W celu wzbudzenia w sobie podobnego ducha refleksji, mnisi na Wschodzie często zupełnie beztrosko udają się na miejsce kremacji, wynajdują i obserwują jedne zwłoki po drugich: te zupełnie świeże, niedawno jeszcze żywe; te lekko opuchnięte; lub inne, już mocno nadgnite. Kontynuują tak, aż dojdą do szkieletu, potem stosu kości, a w końcu kupki prochu. Przez cały czas w głowie krąży im jedna myśl: „Któregoś dnia też taki będę”. To

pożyteczna praktyka, skutecznie odcinająca przywiązanie do ciała, do przedmiotów zmysłów, do przyjemności cielesnych.

Jeśli jednak wydaje się ona komuś zbyt drastyczna lub nawet niemożliwa do zastosowania, można ją wykonywać w inny sposób. Zamiast iść dosłownie na miejsce kremacji, można się tam udać w wyobraźni i po prostu wyobrażać sobie różne etapy rozkładu zwłok. Lub jeszcze prościej: możecie zwyczajnie pamiętać i rozmyślać nad tym, że któregoś dnia umrzecie, że świadomość pewnego dnia musi się oddzielić od fizycznego organizmu. Któregoś dnia nie będziecie już widzieli, słyszeli, doznawali smaków ani czuli. Wasze zmysły odmówią posłuszeństwa, ponieważ zabraknie ciała. Będziecie samą świadomością, wirującą do końca nie wiadomo gdzie, być może w zamęcie, jakby w pustce.

Jeśli nawet ten tok refleksji wydaje się wam zbyt brutalny i przykry, możecie rozmyślać o nietrwałości ogólnie. Każda mijająca pora roku niesie ślady nietrwałości. Urok wiosny jest jeszcze intensywniejszy, jeszcze bardziej dojmujący z powodu swej ulotności: ledwie drzewa obsypią się kwiatami, a już zaczynają one przekwitać. Jesienią można oczywiście kontemplować obumieranie i kres wszystkiego, obserwując żółknące i opadające liście, pustoszejące ogrody. Ten rodzaj łagodnej, melancholijnej kontemplacji, często przywoływanej w angielskiej poezji, szczególnie w odach Johna Keatsa, a także w poetyckiej tradycji Japonii, również może odegrać pozytywną rolę w uwalnianiu nas w pewnym stopniu od nierealistycznego postrzegania solidności i trwałości rzeczy.

Pamiętajcie jednak, że nawet do najdrastyczniejszej z tych praktyk nie trzeba podchodzić w ponurym nastroju lub będąc przygnębionym, gdyż mają one jedynie służyć uwolnieniu od iluzji sprowadzającej cierpienie. Jeśli podejmiecie tę praktykę we właściwym czasie, przypomnienie sobie, że któregoś dnia uwolnicie się od ciała, powinno was wprawić w radosny nastrój.

Kiedy byłem młodym mnichem w Indiach, sam kiedyś wykonałem praktykę na miejscu kremacji. Udałem się tam nocą i przysiadłem na brzegu Gangesu. Na sporej połaci srebrzystego piasku, w pewnych odstępach od siebie, płonęły stosy pogrzebowe z ciałami; tu i ówdzie leżały czaszki, kości lub kupki prochów… Był to jednak bardzo piękny

widok, wszystko pokryte srebrną poświatą tropikalnego księżyca, a opodal leniwie płynący Ganges. Cała ta scena budziła nie tylko nastrój poważnej kontemplacji, ale również atmosferę wolności a nawet euforii.

Taki nastrój odzwierciedla zapewne fakt, że ta praktyka służy przezwyciężeniu lęku. Uważa się, że sam Budda używał jej w tym celu. Jeśli potraficie nocą zostać sami na cmentarzu pełnym zwłok, mało prawdopodobne jest, żebyście kiedyś jeszcze bali się czegokolwiek, ponieważ w zasadzie cały lęk jest lękiem przed utraceniem ciała, utraceniem siebie. Jeśli potraficie śmierci – własnej śmierci – spojrzeć prosto w oczy, jeśli potraficie przyjąć ją w całej rzeczywistości i wyjść poza nią, to nigdy już nie będziecie bali się niczego.

Jednak, co bardziej bezkompromisowe formy tej praktyki nie nadają się dla początkujących. Nawet za czasów Buddy zdarzyło się raz, że mnisi wykonujący ją bez odpowiedniego przygotowania i bez przewodnictwa, popadli w takie przygnębienie kontemplacją nieczystości i rozkładu ludzkiego ciała, że popełnili samobójstwo.[158] Dlatego zwykle radzi się najpierw praktykować uważność oddychania, potem metta bhawanę, a do kontemplowania zwłok przystąpić dopiero, gdy ma się oparcie w silnym doświadczeniu metty. Natomiast nikomu nie zaszkodzi przynajmniej wracać pamięcią do nietrwałości rzeczy tego świata i przypominać sobie, że kiedyś też się postarzejemy i pochorujemy, że też musimy umrzeć, tak samo jak kwiaty znikają z pól, a ptaki z powietrza, by zgnić i wrócić do ziemi.

Łańcuch nidan

Kontemplacja dwunastu ogniw łańcucha współzależnego powstawania traktowana jest jako antidotum na ignorancję (niewiedzę). W tej praktyce medytacji świadomie poddajemy refleksji współzależne powstawanie przy pomocy ilustrujących je obrazów, widocznych jako symboliczne ogniwa na zewnętrznym kręgu tybetańskiego Koła Życia. Występują one tam w następującej kolejności: (1) Ignorancję (sanskr.: *awidja)*: wyobraża ślepiec z kijem; (2) akty woli lub formacje karmiczne (*samskary)*: garncarz z kołem i garnkami; (3) świadomość (*widżniana)*: małpa wspinająca się na kwitnące drzewo (analogia do

naszej wspinaczki na gałęzie tego świata i sięgania po jego kwiaty i owoce); (4) umysł i ciało lub nazwa i forma (*nama-rupa*): łódź z czterema pasażerami, z których jeden, reprezentujący świadomość, steruje; (5) organy sześciu zmysłów (*sadajatana)*: dom z pięcioma oknami i z drzwiami; (6) kontakt zmysłowy (*sparsza)*: mężczyzna i kobieta w objęciu; (7) uczucie (*wedana*): mężczyzna ze strzałą w oku; (8) pożądanie (*tryszna*): kobieta podająca napój siedzącemu mężczyźnie; (9) lgnięcie (*upadana*): mężczyzna lub kobieta zbierająca owoce z drzewa; (10) stawanie się lub powstawanie (*bhawa*): kopulujący mężczyzna i kobieta; (11) narodziny (*dżati*): rodząca kobieta; (12) starość i śmierć (*dżara-marana*): zwłoki niesione na miejsce kremacji.

Mamy tutaj cały proces narodzin, życia, śmierci i odrodzenia, przedstawiony zgodnie z zasadą współzależnego powstawania. W rezultacie ignorancji oraz aktów woli opartych na naszej ignorancji w poprzednich żywotach, podlegamy narodzinom w tym świecie. Posiadamy świadomość obdarzoną psychofizycznym organizmem, a tym samym sześcioma zmysłami, które wchodzą w kontakt ze światem zewnętrznym. Wskutek tego kontaktu powstają doznania (odczucia) – przyjemne, bolesne i obojętne. Budzi się w nas pragnienie przyjemnych doznań i tym samym warunkujemy siebie w taki sposób, że nieuchronnie musimy ponownie się urodzić i umrzeć.

Tych dwanaście ogniw rozkłada się na trzy żywoty, ale można je również postrzegać jako zawarte w jednym życiu, a nawet w jednym momencie życia. Ukazują one (nieważne, czy rozłożone na trzy żywoty, dzień, godzinę, czy minutę) sposób, w jaki warunkujemy siebie; jak, poprzez nasze reakcje na to, czego doświadczamy, czynimy z siebie to, czym jesteśmy.

Patrząc na Koło Życia, patrzymy niejako w zwierciadło. We wszystkich jego kręgach i we wszystkich jego szczegółach odnajdujemy siebie. Kiedy w wizerunku węża ukazanym w centrum koła życia kontemplujemy gniew, nie zajmujemy się abstrakcyjnym pojęciem gniewu. Kiedy w podobiźnie koguta kontemplujemy chciwość, nie rozważamy uniwersalnego psychologicznego zjawiska znanego jako chciwość. Kiedy kontemplujemy ignorancję, przedstawioną w formie świni, nie studiujemy ledwie pewnej kategorii

buddyjskiej myśli. To my tam jesteśmy, nie kto inny: gniew, chciwość i ignorancja – wszyscy mamy je w sobie.

Widząc następnie krąg ludzi wznoszących się z niższego do wyższego stanu albo osuwających się z wyższego do niższego stanu, rozpoznajemy w nich siebie. Nigdy nie znajdujemy się poza kołem: w każdej chwili posuwamy się jedną albo drugą drogą, w górę lub w dół.

Patrząc na następny krąg, możemy wyobrazić sobie, że przynajmniej tutaj zajmuje nas wyobrażenie sześciu różnych i odrębnych obszarów egzystencji – i w pewnym sensie tak jest. Świat ludzi jest nam oczywiście najbliższy, w nim ludzie się porozumiewają, uczą, tworzą. Ale kiedy patrzymy na krainę bogów, odkrywamy tam swoje własne chwile i marzenia o błogości i radości, a w obszarze tytanów (*asurów*), własne ambicje i ducha rywalizacji. Ciężkie sapanie pasących się w stadzie zwierząt odzwierciedla nasz brak wizji, konsumpcjonizm, tępotę. W krainie głodnych duchów daremnie pragniemy trwałego zadowolenia z przedmiotów swoich pragnień. A w piekle odnajdujemy własne koszmary, chwile palącej złości i zimnej, wyrachowanej złośliwości, okresy życia przesycone nienawiścią i pragnieniem zemsty.

Na koniec, kontemplując dwanaście nidan zewnętrznego kręgu zaczynamy rozumieć, jak ten cały proces przebiega, poznajemy mechanizm rządzący całością. Widzimy siebie jako element mechanizmu zegarowego, od którego nasze zachowanie na ogół niezbyt wiele odbiega. Przez większość czasu wcale nie cieszymy się większą wolnością, spontanicznością i żywotnością niż dobrze zaprogramowany komputer. Z powodu swej nieświadomości jesteśmy uwarunkowani, a tym samym spętani łańcuchami. Dzięki tej praktyce zdajemy sobie sprawę ze swojego uwarunkowania, z mechanicznej, zaprogramowanej natury swojego życia, ze skłonności do automatycznego reagowania, zniewolenia przez samych siebie, braku spontaniczności i kreatywności – z naszej własnej śmierci, duchowej śmierci. Niemal wszystko, co robimy, jedynie zacieśnia pęta, przykuwając nas jeszcze mocniej do Koła Życia. Kontemplacja Dwunastu Nidan stanowi tradycyjne wsparcie dla uświadomienia sobie tych zjawisk.[159]

Praktyka Sześciu Elementów[160]

Analiza sześciu elementów stanowi antidotum na zarozumiałość, dumę i egotyzm: tzn. jest lekarstwem na poczucie: ja jestem tym 'ja' – to jestem ja, a to jest moje. Z pomocą tej praktyki próbujemy uświadomić sobie, że tak naprawdę nic do nas nie należy, że w rzeczywistości duchowo (choć nie empirycznie) jesteśmy niczym. Usiłujemy zdać sobie sprawę, że to, co uważamy za 'ja', ostatecznie (choć nie relatywnie) jest iluzją; że w absolutnej rzeczywistości nie istnieje (mimo iż oczywiście istnieje na swoim własnym poziomie).

Najpierw rozwijamy do pewnego stopnia medytacyjną koncentrację i wyrabiamy w sobie zdrową emocjonalną bazę dla praktyki, na przykład przy pomocy wstępnej sesji metta bhawany. Następnie kontemplujemy sześć elementów w porządku rosnącej subtelności: ziemię, wodę, ogień, powietrze, eter (przestrzeń) oraz świadomość.

Na początek ziemia – ziemia, na której stoimy lub siedzimy i 'ziemia' w formie drzew, domów, kwiatów, ludzi i naszego ciała. Na pierwszym etapie praktyki medytujemy nad owym elementem ziemi: „Moje ciało składa się z trwałych elementów – kości, mięśni itd. – ale skąd te elementy pochodzą? Pochodzą z jedzenia. Skąd pochodzi jedzenie? Jedzenie, z którego moje ciało w dużej mierze się składa, pochodzi przede wszystkim z ziemi. Włączyłem kawałek ziemi w swoje fizyczne ciało, ale on nie należy do mnie. Jedynie go pożyczyłem – lub raczej, on czasowo pojawia się w mojej formie. Twierdzenie, że należy do mnie, byłoby w pewnym sensie kradzieżą, ponieważ nie jest moją własnością. Któregoś dnia będę musiał go oddać. Ten kawałek ziemi, będący moim ciałem, nie jest mną, nie jest mój. Przez cały czas powraca do ziemi". Kiedy to do nas dociera w wystarczającym stopniu, przestajemy lgnąć do trwałych elementów swojego ciała. W ten sposób poczucie 'ja' zatraca wyraźne kontury.

Następnie element wody: „Ogromna część tego świata pokryta jest wodą: wielkie oceany i rzeki, strumienie, jeziora i deszcz. Również ogromna część mojego ciała to woda i płyny: krew, żółć, ślina itd. Skąd wziął się we mnie ten płynny element? To, co uważam za swoje, jedynie zapożyczyłem z wód całego świata. Któregoś dnia będę musiał to

oddać. To również nie jest mną, nie jest moje". W ten sposób 'ja' zaczyna się 'rozpuszczać'.

Teraz przechodzimy do jeszcze subtelniejszego elementu: ognia. W tym punkcie rozważamy jedyne źródło światła i ciepła całego systemu słonecznego – słońce. Medytujemy nad tym, że wszelkie ciepło w naszym ciele, jego temperatura ostatecznie pochodzą ze słońca. Kiedy umrzemy, ciało stanie się zimne, nieruchome i sztywne, a całe ciepło, które uważamy za własne, opuści je. Ciepło to powróci, oczywiście już nie do słońca, ale do wszechświata. W trakcie tej praktyki pragnienie, by być odrębnym 'ja', 'stygnie' nieco bardziej.

Następnie powietrze: myślimy o oddechu życia, o tym, że nasze życie zależy od powietrza. Ale powietrze w naszych płucach nie jest nasze – należy do atmosfery wokół nas. Przez jakiś czas będzie nam służyć, ale w końcu powietrze, z którego korzystamy tak swobodnie, nie będzie już dla nas dostępne. Gdy ostatni oddech opuści ciało, przestaniemy rościć sobie prawo do zawartego w powietrzu tlenu, choć tak naprawdę on nigdy nie był nasz. Przestajemy zatem utożsamiać się z powietrzem, które nawet w tym momencie wdychamy; przestajemy myśleć, nawet bez słów, że to jest **mój** oddech. Tym samym 'ja' stopniowo się 'ulatnia'.

Następny element w sanskrycie zwany jest *akasza,* termin który tłumaczy się jako 'przestrzeń', albo 'eter'. Nie jest to przestrzeń w naukowym sensie, już bardziej 'przestrzeń życiowa', w której wszystko co żyje, porusza się i istnieje. Medytujemy nad tym, że nasze ciała (składające się z ziemi, wody, ognia i powietrza) zajmują jakąś przestrzeń, i że kiedy te elementy składowe znów się rozejdą, w przestrzeni nie będzie już ciała, które ją wcześniej zajmowało. Ta pusta przestrzeń stopi się ponownie z przestrzenią wszechświata. Na tym etapie praktyki dostrzegamy wreszcie, że dla poczucia 'ja' dosłownie nie ma nawet miejsca.

W tym punkcie powinniśmy, przynajmniej teoretycznie, poczuć się całkowicie oddzieleni od swojego fizycznego ciała. Stąd szóstym i ostatnim elementem jest świadomość. W naszym obecnym stanie, świadomość związana jest z ciałem przy pomocy pięciu materialnych zmysłów oraz umysłu. Ale po śmierci nie jesteśmy już świadomi ciała, a świadomość nie jest już związana z materialnymi elementami ani z

fizyczną egzystencją, i rozpuszcza się w wyższej i obszerniejszej świadomości – świadomości nieutożsamionej z fizycznym ciałem.

Tę wyższą i obszerniejszą świadomość można urzeczywistnić na wielu różnych poziomach. Indywidualna świadomość, wolna od ciała, może się rozszerzyć, sięgając poziomu bardziej uniwersalnej, nawet zbiorowej świadomości; z niej dalej – poziomu *alaja-widżniany*, tzw. świadomości magazynującej[161]; a stąd może się nawet przedostać na obrzeża Absolutnego Umysłu. W ten sposób nasz nieznaczny indywidualny umysł rozpuszcza się w oceanie uniwersalnej świadomości, dzięki czemu całkowicie przekraczamy poczucie 'ja' i uwalniamy się od poczucia, że cokolwiek jest 'moje'.

Tych pięć podstawowych metod medytacji dzieli się zupełnie naturalnie na dwie ważne grupy (które w pewnym stopniu pokrywają się ze sobą). Uważność oddychania i rozwijanie życzliwości (metty) służą głównie rozwijaniu śamathy, czyli równowagi, spokoju i poszerzaniu zakresu umysłu. Do tej kategorii zaliczają się wszelkie techniki ćwiczenia się w koncentracji na jakimś prostym obiekcie lub rozwijania fundamentalnych pozytywnych emocji. Trzeba nadmienić, że niezbędne jest, abyśmy opanowali do pewnego stopnia takie techniki w praktyce, nim sięgniemy po bardziej złożone czy zaawansowane metody.

Pozostałe trzy podstawowe praktyki zaliczają się do kategorii *wipaśjany*, to znaczy służą rozwijaniu wglądu – głębokiego, supra-racjonalnego postrzegania rzeczywistości. Wszelkie praktyki wizualizacyjne i rytualne, jak i recytacja mantr również w znacznym stopniu służą temu celowi.

Samo bogactwo różnych technik medytacji, które można by opanować, wydaje się oszałamiające i kuszące. Jednakowoż powinniśmy ostrożnie podchodzić do samej idei 'techniki' medytacji. Wszystkie podstawowe metody medytacji wymagają stosowania pewnych sprawdzonych procedur i, jeśli mamy dokonać postępu w medytacji, trzeba się z nimi porządnie zapoznać. Nie znaczy to jednak, że praktyka medytacji sprowadza się do zastosowania określonej techniki. Medytacja jest nie tyle nauką, co sztuką, i w tej sztuce, podobnie jak we wszystkich innych, najważniejsze jest własne

doświadczenie, a nie jakaś technika. Możliwym jest opanowanie technik medytacyjnej koncentracji bez uchwycenia prawdziwego ducha medytacji. Znacznie lepiej zaś jest opanować do mistrzostwa ducha (oraz technikę) jednej praktyki, niż uprawiać medytacyjną żonglerkę tuzinem praktyk.

4.2.4. Miejsce do medytacji

Na Zachodzie często się zdarza, że początkujący kupuje sobie jakiś podręcznik i uczy się medytacji z książki, zaczynając praktykę samotnie w komfortowych, domowych warunkach – nie jest to jednak zalecane.

W *Sutcie Satipatthana* z Kanonu Palijskiego, ustaliwszy cztery podstawy uważności (uważność ciała, doznań, myśli i Rzeczywistości), Budda zaleca wyjątkowo przystępną metodę rozwijania uważności: uważność oddychania. Jej **przystępność** ma ogromne znaczenie. Prawda jest taka – i lepiej spójrzmy jej prosto w oczy – że rozwijanie dowolnego rodzaju uważności nie jest rzeczą łatwą. Dlatego Budda zachęca, aby rozpocząć od rozwoju świadomości tego aspektu naszych doświadczeń, który jest nam najbliższy – od ciała. Nawet to nie jest tak łatwe, jak by się wydawało. 'Świadomość ciała' jest pierwszą z czterech podstaw, ale trudno jest skupić uwagę na całym ciele – jest ono przecież tak bardzo złożone i dzieje się w nim tyle różnych procesów jednocześnie. Dlatego na drodze do świadomości ciała w całej jego złożoności najlepiej jest zacząć od skoncentrowania się na oddechu. Oddychanie jest prostą czynnością fizyczną i przez to może być względnie stabilnym obiektem uwagi, który nas nie tylko uspokaja, ale i jest w stanie utrzymać nasze zainteresowanie. Jest punktem wyjścia, z którego przechodzimy do świadomości doznań w ciele, a nawet uczuć i myśli, znacznie subtelniejszych i trudniejszych do obserwacji.

Oddech jest dla nas dostępny w każdej chwili życia i kiedy jesteśmy go świadomi, działa na nas uspokajająco w chwilach stresu, o czym dobrze wiemy dzięki popularnej w naszym kręgu kulturowym radzie: „Weź kilka głębokich oddechów". Jednak w buddyjskich krajach powszechnie praktykuje się bardziej systematyczną świadomość

oddechu w medytacji zwanej w języku palijskim *anapana-sati* – uważność (podczas) oddychania. Niektórzy twierdzą, że tę właśnie medytację praktykował Budda w momencie uzyskania Oświecenia. W *Sutcie Satipatthana*, Budda od razu przechodzi do opisu, jak mnich ma ją praktykować. Powinien udać się w głąb lasu albo znaleźć jakieś drzewo lub odosobnione miejsce. Następnie powinien usiąść w siadzie skrzyżnym, wyprostować plecy, „skupić czujną uwagę z przodu" i zacząć obserwować oddech. W ten sposób na samym początku dowiadujemy się, że trzy elementy – właściwe miejsce, właściwa pora i właściwa pozycja – są bardzo ważne dla udanej medytacji.

Wynika z tego, że właściwym miejscem jest takie, które zapewnia nam odosobnienie. W czasach Buddy oczywiście było mnóstwo miejsca w lasach, gdzie medytujący mogli spokojnie siedzieć przez długi czas i na pewno nikt im tam nie przeszkadzał, ale osobiście uważam, że instrukcja Buddy oznacza tu coś więcej. Trzeba sobie wyobrazić, z czym wiązało się podjęcie takiej praktyki, jeśli medytujący żył w tradycyjnej hinduskiej rodzinie, będącej ostoją społeczeństwa bramińskiego w czasach Buddy. Zgiełk i hałas panujący w indyjskich wioskach zdecydowanie nie sprzyjał rozwijaniu wewnętrznego spokoju, tak samo jak moralna i psychologiczna presja rodziny byłaby równie szkodliwa dla praktyki duchowej. Nawet w dzisiejszych Indiach, jeśli ktoś żyje w tradycyjnej wielopokoleniowej rodzinie, jest mu bardzo trudno pokierować swoim życiem wbrew dyktatowi rodziny. Dla wszystkich poszukujących przebudzenia do prawdy porzucenie domu i rodziny, pójście do lasu, aby zapewnić sobie spokojne i odosobnione miejsce, przynajmniej na jakiś czas, było i nadal jest poważnym wyzwaniem.

Na Zachodzie znalezienie odosobnienia w dzisiejszych czasach też jest wyzwaniem, chociaż 'odosobnienie' oznacza dla nas bardziej wytchnienie od świata i jego trosk niż dosłowne odizolowanie się od ludzi. W rzeczywistości, towarzystwo osób, które podążają tą samą duchową ścieżką, co my, jest wspaniałym źródłem wsparcia, zwłaszcza dla początkujących. Aby medytować w samotności, trzeba dobrze wiedzieć, co się robi, i mieć w sobie ogromną determinację. Inaczej bardzo szybko pojawiają się zniechęcające wątpliwości, czy dobrze medytujemy, a brak doświadczonego przewodnika może doprowadzić

do całkowitej utraty zainteresowania medytacją w ogóle. Chociaż polecenie znalezienia drzewa, pod którym można by usiąść, niewątpliwie sugeruje poszukanie miejsca, gdzie nikt nam nie będzie przez jakiś czas przeszkadzał, to niekoniecznie oznacza pójście w głąb lasu lub odseparowanie się od innych medytujących.

Nawet w czasach Buddy ludzie nie zawsze medytowali w samotności. W palijskich suttach znajdujemy imponujące opisy sytuacji, kiedy Budda siedział i medytował wspólnie ze swymi uczniami, czasami w towarzystwie ogromnej ich liczby. Natykamy się na taką scenę na początku *Sutty Sammańńaphala*. W noc pełni księżyca król Adżatasattu każe osiodłać pięćset słoni i wyrusza z królewską świtą w las na poszukiwanie Buddy. Podróż przez ciemny las się przedłuża i króla, który ma mocno nieczyste sumienie, dręczą różne obawy. Jednak wreszcie znajdują Buddę, siedzącego i medytującego w towarzystwie 1250 mnichów – wszyscy idealnie skoncentrowani i rozciągający się przed królem jak ogromne czyste jezioro. Jak mówi sutta, niezwykła cisza sprawiła, że pełnego poczucia winy króla (który zamordował ojca, aby objąć tron), ogarnęło nieopisane przerażenie, od którego włosy zjeżyły mu się na głowie. Poruszyła go na tyle mocno, że od razu poprosił Buddę, aby przyjął go na świeckiego ucznia.[162]

Od tamtej pory buddyści wszystkich tradycji – zwłaszcza w szkołach zen, które kładą szczególny nacisk na medytację – doceniają korzyści płynące ze wspólnego praktykowania. Na Zachodzie często się zdarza, że początkujący kupuje sobie jakiś podręcznik i uczy się medytacji z książki, zaczynając praktykę samotnie w komfortowych, domowych warunkach – nie jest to jednak zalecane. Z książki nie można się zorientować, jak doświadczony jest jej autor, żadna książka nie opisze też wszystkich ewentualności. Ponadto grozi to sytuacją, że skończy się na czytaniu o buddyjskiej medytacji i adept nigdy się do niej praktycznie nie zabierze. Z pewnością można nauczyć się z książki podstawowych technik, warto jednak, jeśli to tylko możliwe, poszukać sobie nauczyciela medytacji i innych osób, z którymi będzie można wspólnie praktykować.

Jeśli chodzi o instrukcję Buddy, mówiącą że mnich powinien siedzieć ze skrzyżowanymi nogami, postawa ta jest zalecana, ponieważ umożliwia lepsze, bardziej równomierne niż w innych

pozycjach rozłożenie ciężaru ciała, dzięki czemu jest stabilna i pozwala siedzieć wygodnie przez dłuższy czas. Niestety, o ile dla ludzi żyjących w czasach Buddy w tamtej kulturze siad skrzyżny na podłodze był czymś naturalnym, dla nas na Zachodzie jest to znacznie trudniejsze. W takim przypadku można usiąść na podłodze lub na krześle w dowolny sposób, byle był stabilny i wygodny. Nawiasem mówiąc, jest to kolejny powód, aby zgłosić się na kurs medytacji – otrzyma się tam pomoc w znalezieniu najlepszej dla nas pozycji medytacyjnej.

4.2.5. Szczęście i koncentracja

Medytacja nie polega na tłumieniu niektórych aspektów siebie po to, by zmusić się do powierzchownie pozytywnego stanu umysłu.

Wydawać by się mogło, że wiele buddyjskich praktyk polega na tym, że jest się pochłoniętym sobą w bardzo egocentryczny sposób, i w pewnym sensie jest to prawdą, zwłaszcza na tym etapie ścieżki (*samadhi* oznacza 'koncentrację na jednym punkcie'). Ale nie ma lepszej alternatywy, jeśli chcemy być skuteczni w świecie. Buddyjska medytacja to przygotowywanie pola do działania, transformacja negatywnych i niezbadanych stanów umysłu w zintegrowaną i uszlachetnioną energię, która ma służyć celowi wykraczającemu poza egocentryzm.

Jak Budda stwierdza w innym miejscu Kanonu Palijskiego, koncentracja jest naturalnym rezultatem duchowego szczęścia. Zwiększa się wraz z przyjemnością, a kiedy przyjemność zmienia się w uniesienie i potem w szczęście, ten proces pogłębiania i doskonalenia przyjemności skutkuje jeszcze większym pogłębieniem koncentracji. Samadhi pojawia się w naturalny sposób, kiedy czujemy się idealnie szczęśliwi. Kiedy nie jesteśmy szczęśliwi, to ruszamy na poszukiwanie czegoś, co by nas uszczęśliwiło. Innymi słowy, jesteśmy szczęśliwi w tym samym stopniu, w jakim jesteśmy skoncentrowani. Jest to bardzo ważna cecha samadhi, którą powinno się wyraźnie odróżniać od wymuszonego skupienia uwagi, które uważane jest za medytację.

Jest to kwestia motywacji. Jeśli szukamy w medytacji doświadczenia przyjemności, ekscytacji lub błogości, to rezultat

będzie równie powierzchowny jak nasza motywacja. Podobna różnica występuje przy motywacji w związkach seksualnych. Jest taki słynny fragment w średniowiecznym romansie „Śmierć Artura” Malory’ego, w którym autor lamentuje, jak bardzo zmieniły się czasy. Kiedyś, powiada, kochankowie byli sobie wierni przez siedem lat bez żadnej „rozpustnej żądzy”, a teraz jedyne, czego kochanek chce od ukochanej to błyskawicznie wciągnąć ją do łóżka. Najwyraźniej na tym froncie niewiele się zmieniło od czternastego wieku. I podobnie dzieje się w przypadku medytacji – ludzie chcą błyskawicznie dojść do pożądanego końcowego rezultatu, ale bez przechodzenia przez cały proces, więc oczywiście nigdy tego rezultatu nie osiągają.

Prawdopodobnie właśnie to Budda sobie uświadomił, kiedy wspominając doświadczenie z dzieciństwa, w którym spontanicznie osiągnął pierwszą *dhjanę*, zrozumiał, że było ono kluczem do Oświecenia. To punkt zwrotny w jego historii poszukiwania Oświecenia. Po wypróbowaniu wszystkich możliwych praktyk i metod, po medytacjach, postach i umartwieniach, przyszły Budda przypomniał sobie doświadczenie, które przeżył jako mały chłopiec. Siedząc na polu pod drzewem, spontanicznie wszedł w stan medytacyjnej koncentracji. Siedział tam cały dzień głęboko skoncentrowany i szczęśliwy. Wspomnienie tego zdarzenia było właśnie tą wskazówką, której potrzebował na progu Oświecenia. Ktoś mógłby się zdziwić, jakie znaczenie mogło mieć takie elementarne duchowe osiągnięcie dla człowieka tak zaawansowanego w medytacji, że pod kierunkiem swoich nauczycieli praktykował nawet bezforemne dhjany. Ale on wiedział, że nadal nie osiągnął celu, do którego aspirował, i teraz zrozumiał dlaczego. Uświadomił sobie, że jego poprzednie praktyki medytacyjne były wymuszone, nawet jeśli było to bardzo subtelne zmuszanie się, i dlatego w końcu okazały się bezużyteczne. Robił postępy, ale tylko część niego była zaangażowana w te postępy, ponieważ osiągał je wyłącznie dzięki silnej woli. To nie sama pierwsza dhjana była odpowiedzią, tylko naturalny sposób, w jaki ją osiągnął. Odpowiedź brzmiała – pozwól, aby rozwinięcie całej istoty odbyło się naturalnie, poprzez stałe praktykowanie uważności.

My również możemy skorzystać z tego ważnego wglądu. Stany umysłu, które stwarzamy naszymi działaniami w ciągu dnia i

generalnie w ciągu całego życia, niezależnie od ich charakteru, będą stanami umysłu, z którymi spotkamy się w naszej medytacji. Medytacja nie polega na tłumieniu niektórych aspektów siebie po to, by zmusić się do powierzchownie pozytywnego stanu umysłu. Jeśli jesteśmy roztargnieni, bezmyślni, nieumiarkowani i reaktywni w codziennym życiu, to jako osoby początkujące w medytacji prawdopodobnie będziemy się zmuszali do stanów przeciwnych, aby osiągnąć jakieś krótkotrwałe efekty, ale na dłuższą metę medytacja polega na tym, żeby zmieniać stany umysłu, a nie tłumić je lub ignorować.

4.2.6. Dlaczego tak łatwo się rozpraszamy?

Dlaczego tak łatwo się rozpraszamy? Z czego to wynika?

Przypuśćmy, że piszesz list, pilny list, który musisz wysłać przed zamknięciem poczty. Ale jak to często współcześnie się dzieje, dzwoni telefon i po drugiej stronie słyszysz przyjaciela, który chciałby sobie trochę pogadać. Nim się zorientujesz, wciąga cię w długą rozmowę. Gawędzicie sobie przez, powiedzmy, pół godziny i wreszcie rozmowa się kończy, odkładasz słuchawkę. Rozmawiałeś z przyjacielem o tylu sprawach, że całkowicie zapomniałeś o liście, a teraz po tak długiej rozmowie bardzo chce ci się pić. Idziesz więc do kuchni i nastawiasz czajnik, żeby zrobić sobie herbatę. Czekając, aż woda się zagotuje, zza ściany słyszysz ładną melodię. Kiedy uświadamiasz sobie, że to z radia, przychodzi ci do głowy, że też mógłbyś jej posłuchać. Szybko wchodzisz do sąsiedniego pokoju, włączasz radio i słuchasz. Kiedy piosenka się kończy, nadają następną i jej też słuchasz. A czas płynie i oczywiście zupełnie zapomniałeś o gotującej się wodzie. Pozostając w tym stanie rozmarzenia czy też stanie podobnym do transu, słyszysz rozlegające się pukanie do drzwi. Inny przyjaciel wpadł cię odwiedzić. Cieszysz się na jego widok i przyjmujesz serdecznie. Siadacie, żeby sobie porozmawiać i kiedy nadchodzi pora, proponujesz mu filiżankę herbaty. Gdy wchodzisz do kuchni, okazuje się, że pełno w niej pary. Wtedy przypominasz sobie, że jakiś czas temu nastawiłeś czajnik i to przypomina ci o liście. Ale już jest za późno. Pocztę zamknięto.

Oto przykład braku uwagi w życiu codziennym. Codzienne życie w przeważającej mierze składa się z tego rodzaju nieuwagi. Bez wątpienia wszyscy możemy rozpoznać siebie na tym portrecie i pewnie przyznamy, że przez większość czasu przeżywamy swoje życie w równie chaotyczny i nieuważny sposób. Przeanalizujmy teraz tę sytuację, aby lepiej zrozumieć naturę nieuważności. Przede wszystkim w naszym przykładzie widzimy oczywisty i prosty fakt roztargnienia, który stanowi bardzo ważny element nieuważności. Zapominamy o liście, który piszemy, kiedy rozmawiamy przez telefon i zapominamy o gotującej się wodzie, kiedy słuchamy radia.

Dlaczego tak łatwo zapominamy? Dlaczego tak często tracimy z oczu coś, o czym powinniśmy byli pamiętać? Dzieje się tak, ponieważ bardzo łatwo się rozpraszamy, nasze myśli bardzo łatwo zmieniają kierunek. Obserwuję to często podczas wykładu. Wszyscy słuchają uważnie i panuje absolutna cisza. Wtem drzwi się otwierają i ktoś wchodzi. I co się dzieje? Połowa głów obraca się, jakby należały do marionetek pociągniętych przez lalkarza. Ludzie tak łatwo się rozpraszają! Czasem odciąga ich uwagę mucha brzęcząca na szybie okna lub spadająca kartka z moimi notatkami. Takie sytuacje pokazują, jak łatwo tracimy uważność i co sprawia, że na ogół zapominamy o sprawach codziennego życia.

A dlaczego tak łatwo się rozpraszamy? Z czego to wynika? Dzieje się tak, ponieważ nasza koncentracja jest słaba. Zwykle tylko połowicznie zwracamy uwagę na to, co robimy, mówimy lub myślimy. A dlaczego tak słabo się koncentrujemy? Jest tak, ponieważ nie mamy stałego celu. Brak nam jednego nadrzędnego celu, który pozostałby niezmienny pośród wszystkich podejmowanych przez nas działań. Nieustannie przeskakujemy z jednej rzeczy na drugą, wiedzeni to tym, to tamtym pragnieniem, jak postać ze sławnej satyry Drydena:

> *Był wszystkim dorywczo, a niczym długo;*
> *Ale w czasie jednego obrotu księżyca*
> *Zdążył być aptekarzem, skrzypkiem, mężem stanu i bufonem.*

Ponieważ brak nam stałości w dążeniu do celu, nie posiadamy też prawdziwej indywidualności. Jesteśmy zbiorem znajdujących się

jeszcze w fazie embrionalnej osobowości, z których raz bierze górę ta, raz tamta. Nie rośniemy w sposób regularny, nie rozwijamy się naprawdę, nie ewoluujemy.

Niektóre podstawowe cechy nieuważności powinny stać się teraz jasne. Nieuważność to stan zapominalstwa, rozproszenia, słabej koncentracji, dryfowania i braku prawdziwej indywidualności. Uważność charakteryzują dokładnie odwrotne cechy: to stan pamiętania, nierozproszenia, koncentracji, stałości, nieugiętości w dążeniu do celu oraz nieustannie rozwijającej się indywidualności.

4.2.7. Japońska ceremonia parzenia herbaty

Jeśli japońska ceremonia parzenia herbaty odzwierciedla pewien poziom świadomości w codziennym życiu i pewien rodzaj kultury duchowej – w tym przypadku kultury dalekowschodniego buddyzmu, szczególnie zen – to jaka analogiczna ceremonia lub instytucja najlepiej ilustruje dzisiaj postawę Zachodu?

Japońska ceremonia parzenia herbaty z pozoru koncentruje się na zwykłej czynności, wykonywanej każdego dnia: na przygotowaniu i wypiciu filiżanki czy kubka herbaty. Wszyscy robiliśmy to setki, jeśli nie tysięcy razy, jednak w japońskiej ceremonii parzenia herbaty robi się to w zupełnie inny sposób – ze świadomością. Świadomie nalewamy wody do czajnika. Świadomie stawiamy go na piecyku na węgiel drzewny. Świadomie siedzimy czekając, aż woda się zagotuje, słuchając jej szumu i wrzenia, obserwując migotanie płomieni. Na koniec świadomie wlewamy gotującą się wodę do imbryczka, ze świadomością nalewamy herbatę, podajemy ją i pijemy, przez cały czas zachowując całkowite milczenie. Cała czynność jest ćwiczeniem się w świadomości. Jest zastosowaniem świadomości do spraw codziennego życia.

Podobnie powinniśmy się zachowywać przy wszystkich czynnościach. Cokolwiek robimy, powinno przebiegać to tak, jak w czasie japońskiej ceremonii parzenia herbaty: z uwagą i świadomością, a zatem ze spokojem, w ciszy i pięknie, jak również w poczuciu godności, wewnętrznej i zewnętrznej harmonii.

Jeśli jednak japońska ceremonia parzenia herbaty odzwierciedla pewien poziom świadomości w codziennym życiu i pewien rodzaj kultury duchowej – w tym przypadku kultury dalekowschodniego buddyzmu, szczególnie zen – to jaka analogiczna ceremonia lub instytucja najlepiej ilustruje dzisiaj postawę Zachodu? Co oddaje charakter naszej komercyjnej kultury? Po dłuższym zastanowieniu doszedłem do wniosku, że charakterystyczny dla naszej kultury jest *business lunch*. Podczas business lunchu próbuje się zrobić dwie rzeczy równocześnie: zjeść dobry posiłek i ubić dobry interes. Takie postępowanie, kiedy próbujemy naraz robić dwie sprzeczne rzeczy, stoi w niezgodzie z prawdziwą czy też głęboką świadomością. Wpływa również bardzo źle na trawienie.

Jeśli stale praktykuje się uważność ciała i jego ruchów, tempo życia spowalnia, staje się równiejsze i bardziej rytmiczne. Wszystko robimy wolniej i rozważniej. Nie znaczy to jednak, że wykonujemy mniej pracy. To błędne rozumowanie. Jeśli wszystko robisz powoli, ponieważ robisz to ze świadomością i rozwagą, możesz wykonać więcej pracy niż ktoś, kto wydaje się bardzo zajęty, bo stale gania w kółko, a jego biurko zawalone jest papierami i segregatorami, ale w rzeczywistości nie jest zajęty, tylko ma chaos w głowie. Ktoś, kto ma naprawdę dużo pracy, podchodzi do sprawy spokojnie i metodycznie, a ponieważ nie traci czasu na błahostki i niepotrzebną krzątaninę – i ponieważ pozostaje świadomy tego, co robi – na dłuższą metę zrobi więcej.

4.2.8. Uważność i spontaniczność

Tak, jakby istniała w spontaniczności pewna energia, która ulega stopniowo oczyszczeniu i staje się świadoma w miarę, jak rośnie nasza uważność.

Granicę 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 zluzować, 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 obserwujmy, do której skrajności nas ciągnie w danym momencie, i poprawiajmy 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, inni z kolei 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. Taki właśnie stan mam na myśli, tyle że podniesiony do znacznie wyższej potęgi intensywności. Czasem zdarza się to w sytuacji nagłej konieczności. Kiedy musimy coś zrobić szybko, mobilizujemy całą swoją energię, ale pozostajemy równocześnie bardzo świadomi i czujni – doskonale wiemy, co robimy. W sytuacji niebezpieczeństwa możemy działać szybko i spontanicznie, a jednocześnie bardzo efektywnie, z pełną świadomością sytuacji.

4.2.9. Jak odnieść sukces w medytacji

Czasem mawia się w Indiach, że gdyby ludzie poświęcali życiu duchowemu tyle samo energii i zainteresowania, ile poświęcają rzeczom materialnym, pomyślność mieliby zapewnioną.

Medytacja jest jak każdy inny aspekt życia: aby odnieść sukces, trzeba chcieć go odnieść, w przeciwnym razie nie zajdziemy daleko. Wielu ludziom podoba się pomysł zarabiania dużych pieniędzy, ale **tak naprawdę** nie chcą ich zarobić; nie są przygotowani dać z siebie wszystko, żeby zarobić milion dolarów przed trzydziestką. Ludzie, którzy robią pieniądze osiągają to poświęcając absolutnie wszystko. Dniami i nocami nie myślą o niczym innym, tylko o zarabianiu pieniędzy; całą swoją energię kierują w stronę tego celu. Tak samo jest z kimś, kto naprawdę chce zostać wielkim pisarzem albo wielkim muzykiem: poświęca się pisaniu lub muzyce bez reszty i w ten sposób przekonuje się czy faktycznie ma w sobie talent czy nie.

Jedyna różnica polega na tym, że w medytacji sukces jest gwarantowany. Można spędzić dziesięć lat tworząc epicki poemat, i może on okazać się drugim *Rajem utraconym* albo kompletną porażką. Jeśli jednak spędzimy dziesięć lat medytując i osiągniemy stany *dhjan*, nie ma mowy o tym, żeby te stany nie były właściwe. Porażka jest tu niemożliwa. Czasem mawia się w Indiach, że gdyby ludzie poświęcali życiu duchowemu tyle samo energii i zainteresowania, ile poświęcają rzeczom materialnym, pomyślność mieliby zapewnioną. I widzimy mnóstwo dowodów na prawdziwość tych słów. Czasem wyraźnie można zauważyć jak ktoś nabiera na powrót energii, kiedy pojawia się coś, czym jest zainteresowany. Ktoś, kto oświadcza, że jest zbyt zmęczony, by pójść na zajęcia studiowania Dharmy nagle ożywia się na myśl o wybraniu się na film, który chciałby obejrzeć. Jeśli jesteśmy czymś zainteresowani, znajdziemy energię, by się tym zająć; a jeśli nie ma w nas autentycznej chęci robienia tego, równie dobrze możemy sobie odpuścić.

Ale w jaki sposób przekształcić czysto intelektualne uznanie, że coś jest słuszne, w żarliwe pragnienie, by to osiągnąć? Jedynym sposobem jest znalezienie jakiegoś emocjonalnego powiązania; trzeba chcieć chcieć – co sprowadza nas z powrotem do tego samego problemu. Jedynym rozwiązaniem jest dowiedzieć się, czego naprawdę chcemy.

Wtedy możemy spróbować powiązać nasze pragnienie tego czegoś z aktywnością, zainteresowaniem czy celem, który tylko intelektualnie uważamy za wartościowy.

Na przykład, możemy być namiętnie zafascynowani rzeźbą. Jednocześnie intelektualnie wiemy, że buddyzm ma sens. Jak połączyć głos serca i głos rozumu? By zasypać przepaść pomiędzy nimi możemy szczególnie skupić się na studiowaniu rzeźby buddyjskiej: poznawać rzeźby gandharyjskie, chińskie i japońskie rzeźby drewniane, i tak dalej. To zainteresowanie może zbudować pomost pomiędzy tym, do czego robienia pałamy autentyczną chęcią, a tym, co w naszym przekonaniu powinniśmy robić. Byłoby nam bardzo trudno odłożyć na bok swoją fascynację rzeźbą i zamiast tego próbować zgłębiać buddyjską filozofię. Niektórzy ludzie potrafią zmusić się przez chwilę, by uczyć się rzeczy, które ich nie interesują lub robić rzeczy, których nie chcą robić, ale nikt nie jest w stanie wytrwać tak zbyt długo. W pewnym momencie pojawia się silna reakcja płynąca z tej części nas samych, która się nie angażuje i nie chce się angażować.

Zatem przede wszystkim należy zadać sobie pytanie: „Co naprawdę chcę robić? Medytować? Studiować Dharmę? Jeśli nie, to co naprawdę chcę robić? Gdybym miał całkowicie wolny wybór, co bym robił?”. Odpowiedź może nam przyjść do głowy dość łatwo; albo pytanie to nas pokona. Czasem trzeba się zatrzymać, nie robić nic i pozwolić by nasze prawdziwe pragnienia, zręczne czy niezręczne, wypłynęły na powierzchnię. Być może byliśmy tak zajęci, tak pochłonięci wirem życia, że nawet nie zapytaliśmy się, co naprawdę chcemy robić.

Samo zadanie sobie tego pytania nie oznacza, iż nieuchronnie pofolgujemy jakimś ponurym, niewypowiedzianym pragnieniom. Zwykle podejrzewamy, że jeśli pozwolimy swoim pragnieniom wyłonić się na powierzchnię, na pewno pojawi się coś okropnego. Może tak się stać – być może zaszokuje nas to, co się pojawi – ale po co robić takie założenie? Jest o wiele bardziej prawdopodobne, że to, co wypłynie na powierzchnię będzie jakąś nieszkodliwą, niewinną tęsknotą, której nigdy nie byliśmy w stanie zaspokoić. A nawet jeśli nasze pragnienia okażą się niezręczne, możemy zbudować pomost pomiędzy nimi a czymś zdrowszym, zręcznym lub dharmicznym. Moglibyśmy na przykład odkryć, iż nie lubimy ludzi do tego stopnia, że mamy do nich

destruktywne podejście. Oczywiście jest to niezręczne, ale można znaleźć sposób, by dokonać przeniesienia tej niechęci na pewne idee. Możemy skierować myśli na unicestwienie własnych błędnych poglądów, zapolować na *micza-ditthi* (to jest tradycyjny termin palijski oznaczający błędne poglądy) ukryte w głębi psychiki i to w nie wycelować swoją nienawiść i gniew. Niewiele pragnień jest tak nieodwracalnie i całkowicie negatywnych, że nie da się stworzyć mostu pomiędzy nimi a jakimś aspektem życia duchowego.

4.2.10. Nie samą medytacją człowiek żyje

Z moich obserwacji wynika, że w przypadku większości ludzi pozytywna zmiana środowiska prowadzi całkiem naturalnie do podniesienia ich poziomu świadomości – nawet bez żadnego dodatkowego wysiłku.

Niektórzy ludzie sądzą, że medytacja to jedyny istniejący sposób na podniesienie poziomu świadomości, rozumując tak, że poziom świadomości można podnieść albo przez bezpośrednią pracę z umysłem albo w ogóle. Zdarza się, że tacy ludzie utożsamiają medytację z życiem duchowym, a życie duchowe wyłącznie z medytacją. Powiedzieliby oni, że jeśli nie medytujesz, to nie prowadzisz życia duchowego, nie praktykujesz duchowo. Czasem nawet utożsamiają życie duchowe z określonego rodzaju medytacją lub określoną techniką koncentracji. Ten pogląd jest jednak zbyt ograniczony i nie oddaje sprawiedliwości temu, czym życie duchowe jest w swej istocie – a jest procesem podnoszenia poziomu naszej świadomości. (Nie oddaje też sprawiedliwości temu, czym w swej istocie jest medytacja.) Oczywiście zgadza się, że medytacja jest szczególnie skutecznym i ważnym sposobem podnoszenia poziomu świadomości. Niemniej istnieją inne metody, a zapominając o nich ryzykujemy, że nasze podejście do życia duchowego stanie się jednostronne i w dodatku będzie wykluczać ludzi o pewnym temperamencie, np. nieszczególnie zainteresowanych medytacją. Przyjrzyjmy się więc pokrótce niektórym z tych pośrednich metod podnoszenia poziomu świadomości.

Po pierwsze – zmiana środowiska. Świadomie stosujemy ją jako pośrednią metodę zmieniania i (miejmy nadzieję) podnoszenia naszego poziomu świadomości, kiedy wyjeżdżamy na odosobnienie, np. do znajdującego się na wsi ośrodka. Spędzamy tam kilka dni lub nawet tygodni, po prostu w przyjemniejszym, bardziej sprzyjającym środowisku, i nie musimy nic wielce szczególnego robić. To często daje więcej niż się sądzi, co wskazuje na niezbyt dobry wpływ środowiska, w którym żyjemy i pracujemy na co dzień. Z moich obserwacji wynika, że w przypadku większości ludzi pozytywna zmiana środowiska prowadzi całkiem naturalnie do podniesienia ich poziomu świadomości – nawet bez żadnego dodatkowego wysiłku.

Inną praktyczną i prostą, pośrednią metodą podnoszenia poziomu świadomości jest wg terminologii buddyjskiej 'właściwe zarobkowanie'. Praktycznie każdy musi chodzić do pracy, żeby zarobić na życie, a najczęściej wykonujemy tę samą pracę pięć dni w tygodniu, pięćdziesiąt tygodni w roku. Dzieje się tak przez pięć, dziesięć, piętnaście, dwadzieścia, dwadzieścia pięć lub trzydzieści lat, aż osiągniemy wiek emerytalny. Ta powtarzalność nieuchronnie wywiera wpływ na nasz stan umysłu, a jeśli nasza praca jest niezdrowa, czy to w umysłowym, czy w etycznym czy w duchowym sensie, to wpłynie na nas niekorzystnie. Dlatego jako buddyści powinniśmy praktykować właściwe zarobkowanie, a to oznacza zarabianie na życie w sposób, który nie tylko nie obniża naszego poziomu świadomości i nie przeszkadza w podnoszeniu go, ale który dodatkowo nie wyrządza krzywdy innym żyjącym istotom. Tradycja buddyjska podaje listę szkodliwych zajęć: praca rzeźnika, handlarza bronią, sprzedawcy alkoholu itd. Może się okazać, że zmiana sposobu utrzymania (zakładając, że obecny nie jest właściwy), wliczając w to zmianę środowiska i pokroju ludzi z którymi się zadajemy, a także czynności, które codziennie powtarzamy, wpłynie dodatnio na nasz poziom świadomości.

Silny skutek przynieść może również prowadzenie regularnego i zdyscyplinowanego trybu życia, choć z tego, co widzę, współcześnie ta metoda szybko traci na popularności. Taki tryb życia może polegać na przestrzeganiu i praktykowaniu pewnych etycznych zasad i wskazówek, na regularnych porach posiłków, pracy, rekreacji i

studiów, na umiarkowaniu w jedzeniu, spaniu i rozmawianiu, a nawet na poszczeniu od czasu do czasu lub na przestrzeganiu milczenia przez kilka dni lub tygodni. W pełni rozwiniętą formę tego regularnego, zdyscyplinowanego życia nazywamy życiem klasztornym. Widać wyraźnie, że ci którzy przez lata prowadzą takie regularne, zdyscyplinowane życie, nawet jeśli nie medytują, doświadczają zmiany w stanie czy poziomie świadomości.

Inne pośrednie metody, takie jak joga i tai chi działają **na umysł poprzez ciało** i bywają bardzo pomocne także dla ludzi medytujących regularnie. Nawet doświadczonemu medytującemu zdarza się czasem pod koniec dnia być zbyt zmęczonym lub przybitym, żeby usiąść do medytacji. W takim przypadku lepszym wyjściem może się okazać wykonanie kilku pozycji jogi dla uspokojenia i skoncentrowania umysłu. Jednocześnie człowiek uwalnia się od zmęczenia i czuje się wypoczęty jak po medytacji.

Ponadto mamy różne japońskie *do*, czyli 'drogi' – jak *ikebana*, kompozycja kwiatowa. Wydawałoby się, że ułożenie paru gałązek kwiatów w wazie w tradycyjny sposób to nic nadzwyczajnego, ale ludzie zajmujący się tym latami zdecydowanie doświadczają zmiany w swojej świadomości. Podobnie, obcowanie z wielkimi dziełami sztuki – poezją, muzyką i malarstwem – nieraz pomaga podnieść poziom świadomości, szczególnie jeśli dzieła sztuki powstają z wyższego stanu świadomości u samego artysty.

Kolejna, może bardziej praktyczna metoda, to zwyczajnie pomaganie innym ludziom. Niezależnie od tego, czy poświęcamy się wspieraniu chorych, ubogich, upośledzonych umysłowo, czy też odwiedzaniu ludzi w więzieniach, możemy włożyć w to najlepsze chęci i robić to z radością na twarzy, bez jakichkolwiek osobistych, egoistycznych powodów i nie zważając na własne samopoczucie i wygodę. W tradycji hinduistycznej takie postępowanie zwane jest *niśkama karma joga*, czyli joga bezinteresownego działania. To również pośredni sposób podnoszenia stanu świadomości.

Możemy także wykorzystać swoje związki z ludźmi o duchowych inklinacjach, szczególnie bardziej od nas duchowo zaawansowanymi. W niektórych tradycjach lub przez niektórych nauczycieli taki związek uważany jest za najważniejszą ze wszystkich pośrednich

metod. Indyjska literatura religijna i duchowa pełna jest wzmianek o *satsanghu*. *Sat* znaczy prawdziwy, rzeczywisty, autentyczny, duchowy – nawet transcendentalny, natomiast *sangh* to związek, łączność lub wspólnota. *Satsangh* zatem, to po prostu przebywaniem razem, któremu często towarzyszy szczęśliwy i beztroski nastrój, z ludźmi będącymi na duchowej ścieżce i zainteresowanymi sprawami duchowymi. Ich stan może się nam udzielić niemal bez żadnego wysiłku z naszej strony. A więc *satsangh* również jest pośrednim sposobem podnoszenia poziomu świadomości. W buddyzmie nazywamy go *kaljana mitrata,* czyli duchową przyjaźnią.

Poza tym istnieją recytacje i praktyki rytualne. Obecnie rytuał traktowany jest pogardliwie, szczególnie przez bardziej inteligentnych, lub może powinienem powiedzieć 'intelektualnych', ludzi, ale jest uświęconym tradycją sposobem podnoszenia poziomu świadomości. Nawet jeśli ofiarujemy jedynie kilka kwiatów albo zapalimy świeczkę i postawimy przed wizerunkiem lub obrazem, to wszystkie te czynności wpływają na nasz umysł, i z czasem jesteśmy zdumieni, jak jest on wielki. Po przeczytaniu niejednej książki o praktyce duchowej, spróbowawszy medytacji (i nawet odnosząc w niej sukcesy), możemy dojść do wniosku, że odprawienie prostej, ale znaczącej i nasyconej symboliką rytualnej czynności pomaga nam znacznie bardziej.

4.2.11. Medytacja tantryczna: jidam

Dla uczniów tantry cała Dharma jest zawarta i ucieleśniona w jidamie, w jednej postaci, z którą wchodzą w duchową zażyłość.

*Jidam t*o tybetańskie słowo znaczące dosłownie 'związany przysięgą'. Czasami tłumaczy się je jako 'gwarant', czyli ktoś gwarantujący, że uczeń osiągnie w końcu Oświecenie, i jest to ekwiwalent (chociaż nie dosłowne tłumaczenie) sanskryckiego terminu *iśta dewata*, który znaczy 'wybrane bóstwo'. *Jidam* to zatem szczególny aspekt Dharmy, poprzez który uczeń zbliża się do doświadczenia Oświecenia. *Jidam* to nie abstrakcyjne pojęcie czy idea – to postać buddy lub bodhisattwy ucieleśniająca konkretny aspekt lub

atrybut Oświecenia. Naszym *jidamem* mógłby być Amitabha, czerwony budda nieskończonego światła i wiecznego życia; albo Mandziughosza, złoty bodhisattwa mądrości dzierżący ognisty miecz; albo Tara wybawicielka, zwykle przedstawiana w kolorze białym lub zielonym, trzymająca kwiaty lotosu; albo Wadżrasattwa, uosobienie wrodzonej czystości własnego umysłu. Niezależnie od tego, czyja to będzie postać, dla nas jako uczniów tantry cała Dharma jest zawarta i ucieleśniona w naszym *jidamie*, i kierujemy całą swoją uwagę na niego. Nie przejmujemy się zbytnio pismami, analizami, naukami i doktrynami. W centrum naszej uwagi, duchowo rzecz biorąc, pozostaje postać *jidamu*, i usilnie staramy się wejść w duchową zażyłość z tą postacią.

Po raz pierwszy zaznajamiamy się z *jidamem* w trakcie inicjacji tantrycznej. Udzielając ci przykładowo inicjacji Tary, guru *de facto* przedstawia cię jej, mówiąc: „Taro, oto ten-a -ten", a tobie ją: „Oto Tara. Przedstawiłem was sobie, znacie się wzajemnie i istnieje między wami związek". Po nawiązaniu w ten sposób znajomości z *jidamem* nasza praktyka polega na utrzymywaniu go w centrum uwagi. Jedną z metod na to jest medytacyjna wizualizacja jego postaci. Okiem wewnętrznym widzimy przed sobą *jidam*, kontemplujemy tę postać, zaczyna nas ona absorbować i recytujemy mantrę danego *jidamu*. Kiedy stajemy się zaabsorbowani *jidamem*, tym samym absorbujemy duchowe właściwości, zasady i doświadczenia, które *jidam* reprezentuje i którymi jest. Wreszcie *jidam* nas pochłania, czy też my pochłaniamy *jidam*, stając się w pewien sposób jednością. Jeśli na przykład skupialiśmy się na Mandziughoszy, absorbujemy mądrość przezeń reprezentowaną, jeśli naszym *jidamem* jest Tara, rozwijamy czystość, czułość i współczucie, którymi Tara jest, a jeśli mieliśmy Wadżrapaniego jako *jidam*, nabywamy jego energię, siłę, odwagę, wręcz duchową dzikość, których jest on symbolem. Nasz *jidam* to dla nas cała Dharma, całe nauczanie wydestylowane do jednej postaci, która staje się dla nas intymnie bliska, której stajemy się niejako częścią.

Opowiem co nieco o niektórych z tych postaci. Najbardziej znaną spośród nich jest Awalokiteśwara. Jego imię oznacza 'Pan patrzący w dół', a nazywany jest tak dlatego, ponieważ spogląda na świat ze

współczuciem. Reprezentuje on współczujący aspekt Oświecenia. Wyobraźmy sobie ogrom błękitnego nieba, nieba, które jest zupełnie puste, nic, tylko błękit rozciągający się w nieskończoność. Następnie, na tym niebieskim niebie widzimy – nawet nie twarz, tylko ledwo widoczny zarys pełnego współczucia uśmiechu. To jest współczujący aspekt rzeczywistości; to jest Awalokiteśwara – choć oczywiście tam, gdzie istnieje współczucie, musi istnieć mądrość: jest to Awalokiteśwara, który pojawia się w *Sutrze serca*, serce doskonałości mądrości.

W ikonografii przedstawia się go w czystej białej barwie, trzymającego kwiaty lotosu, symbolizujące duchowe odrodzenie. Twarz ożywia mu słodki, współczujący uśmiech. W niektórych przedstawieniach, jedna jego stopa podciągnięta jest w postawie medytacyjnej, co pokazuje, że znajduje się on w głębokim stanie *dhjany*, podczas gdy druga stopa zwisa luźno, wykazując gotowość zstąpienia w dowolnym momencie w wir świata, aby pomóc żywym istotom. Jak widzieliśmy, dla bodhisattwy wewnętrzny spokój i zewnętrzna aktywność nie są ze sobą sprzeczne, ale stanowią różne aspekty tego samego.

Łącznie istnieje 108 form Awalokiteśwary. Jedną z najbardziej znanych jest postać o jedenastu głowach i tysiącu ramion. Może się nam wydawać groteskowa, ale jej symbolika jest bardzo ciekawa. Mówi się, że pewnego dnia Awalokiteśwara rozważał smutki świata, nędzę czujących istot, ich cierpienia z powodu pożarów, powodzi, głodu, żałoby, rozłąki, wojen, katastrof morskich, i tak dalej. Przytłoczony ogromnym współczuciem łkał i łkał tak gwałtownie, że jego głowa rozprysła się na jedenaście fragmentów, z których każdy stał się twarzą. Jest ich jedenaście, ponieważ istnieje jedenaście kierunków przestrzeni (północ, południe, wschód, zachód, cztery punkty pośrednie, góra, dół i środek), a współczucie spogląda we wszystkich kierunkach jednocześnie. To nie wszystko; ma on tysiąc ramion – a przynajmniej w ikonografii tyle ich mieć powinien. W rzeczywistości bodhisattwa współczucia ma miliony ramion, z których każde wyciągnięte jest do jakiejś żywej istoty, by pomóc jej w ten czy inny sposób. Żaden człowiek w dowolnej sytuacji historycznej nie byłby w stanie zrobić wszystkiego, co konieczne, ale każdy może

obudzić w sobie ducha bodhisattwy i na własny sposób wyrażać go w swoim życiu. Każdy może mieć aspirację, żeby być jednym z tysiąca ramion Awalokiteśwary.

Kolejnym bodhisattwą jest Mandziughosza, który reprezentuje aspekt mądrości w Oświeceniu. Ma on piękny złoty, pomarańczowy lub płowy kolor – jest złoty mądrością Oświecenia, która rozprasza niewiedzę, jak słońce rozprasza ciemności – i ma przy sobie miecz i księgę. Płonący miecz w jego prawej ręce symbolizuje mądrość; wywija nim nad głową siekąc na strzępy pęta ignorancji i karmy, wszystkie splątane supły, powodujące nasze potknięcia. A księga, którą trzyma w drugiej ręce to *Sutry doskonałości mądrości*, i trzyma ją blisko serca. Jego nogi są skrzyżowane w pozycji medytacyjnej, ponieważ, jak naucza *Dhammapada,* źródłem mądrości jest medytacja.[163] Mandziughosza jest bóstwem patronującym wszystkim naukom i sztukom. Jeśli ktoś zamierza napisać kiążkę, namalować obraz, lub skomponować utwór muzyczny, tradycyjnie przywołuje Mandziughoszę, a jego mantrę powtarza się, by zyskać lepszą pamięć, zrozumienie Dharmy, elokwencję, daru mowy itd.

Dalej mamy Wadżrapaniego, który w Oświeceniu reprezentuje aspekt mocy – nie mocy w sensie politycznym, ani w sensie władzy nad innymi ludźmi, ale w znaczeniu mocy duchowej. Mimo, że ma on również łagodną formę, Wadżrapani przedstawiany jest zazwyczaj jako gniewna postać – obraz wściekłej energii mającej zmiażdżyć ciemne siły ignorancji. Gniewny Wadżrapani ma kolor granatowy i nie jest szczupły, smukły ani pełen wdzięku, ale posiada tęgie ciało, wydatny brzuch i grube, krótkie kończyny. Jego oblicze wyraża skrajny gniew, ma też długie białe zęby oraz kły. Jest niemal nagi, przyodziany jedynie w ozdoby z ludzkich kości i skórę tygrysa. W jednej ręce trzyma wadżrę – piorun, którym niszczy moce ignorancji. Ta przerażająca postać nosi koronę z pięciu czaszek, reprezentujących pięć mądrości. Jego jedna noga jest uniesiona, by zgnieść i zdeptać wszystkie siły uwarunkowanej egzystencji, które oddzielają nas od światła prawdy, a całą jego postać otacza aureola płomieni. Tak wygląda bodhisattwa Wadżrapani, niszczący i burzący uwarunkowaną egzystencję,

rozdzierający zasłonę ignorancji i rozpraszający wszystkie siły ciemności mocą swojej duchowej energii.

Następnie, dla kontrastu mamy Tarę, która pojawia się w formie żeńskiej. Tara to duchowa córka Awalokiteśwary. Jest zazwyczaj biała lub zielona, i według pewnej pięknej legendy narodziła się z łez Awalokiteśwary, gdy ten płakał nad smutkiem egzystencji. Po środku wielkiego jeziora jego łez pojawił się biały lotos. Lotos otworzył się i oto była w nim Tara – esencja, wręcz kwintesencja współczucia.

Często nosi niebieski lub biały kwiat lotosu, a w swej białej postaci ma siedmioro oczu – dwoje zwykłych oczu i trzecie na czole, oraz dwoje oczu na dłoniach i dwoje na podeszwach stóp. Nie ma nic ślepego, sentymentalnego czy głupiego we współczuciu – jest ono natchnione przez świadomość, uważność i wiedzę. Czasami to, co uchodzi za współczucie jest w rzeczywistości niczym więcej niż litością, która tylko pogarsza sprawę.

Jeśli obok kluczowych postaci opisanych do tej pory mam wymienić jeszcze jednego archetypowego bodhisattwę, niechaj to będzie Wadżrasattwa. Reprezentuje on czystość: nie czystość fizyczną, moralną ani nawet duchową; żadną czystość, którą można by osiągnąć. Wadżrasattwa reprezentuje pierwotną, przedwieczną nieskazitelną czystość umysłu, niezanieczyszczoną i nietkniętą czystość, która nie ma początku. Nie możemy oczyścić umysłu poprzez praktykę duchową. Możemy oczyścić niższy umysł, ponieważ niższy umysł może ulec zanieczyszczeniu, ale nigdy nie oczyścimy ostatecznego umysłu, ponieważ ostateczny umysł nigdy nie staje się nieczysty. Oczyszczamy się autentycznie budząc się do faktu, że nigdy nie byliśmy nieczyści, że przez cały czas byliśmy czyści. Właśnie tę ostateczną, immanentną czystość umysłu, ponad i poza czasem, ponad i poza możliwością zanieczyszczenia, reprezentuje Wadżrasattwa.

Wadżrasattwa jest czysty, oślepiająco biały, niczym światło słoneczne odbite od śniegu. Czasem przedstawiany jest zupełnie nagi, a czasem ma na sobie jedwabie i klejnoty bodhisattwy. Jego licząca sto sylab mantrę, recytujemy i kontemplujemy, by oczyścić się z wad, a raczej by oczyścić siebie z nieczystości poglądu, że nie jesteśmy sami w sobie z natury rzeczy czyści.

4.2.12. Biała Tara

Z otchłani nieba cicho się wyłania,
Jasna, odziana w biel, bogini,
I niczym księżyc na świat rzuca
Srebro swych błogosławieństw.
Na twarzy, czole, dłoniach i stopach,
Oczy patrzące ze Współczuciem:
Siedem nieskazitelnie czystych
Zwierciadeł Świadomości.
Dłoń uniesiona w geście mądrości,
Bez słów przekazuje trzy tajemnice;
Druga, na prawym kolanie, otwarta,
Z nieskończonego słynie dawania.
Na wysokości ramienia ma lotos,
Wypuszczający pąk, kwiat oraz owoc;
Siedzi bez ruchu jak przystało
Na samą córkę Absolutu.
Jakby mówiła: „Przestań śnić! Rusz się!
Nie idź już więcej na lep namiętności!”
I jakby w dążeniach tych chcąc dodać sił,
Posyła nam swój doskonały uśmiech.

4.3. Wiara, oddanie i rytuał

4.3.1. Z Lamą Govindą w klasztorze Ghoom

Kiedy unieśliśmy ciężką filcową zasłonę zakrywającą wejście, ujrzałem ogromną siedzącą w półmroku figurę, złotą twarz błyszczącą pod wielką wysadzaną klejnotami tiarą. Mniejsze figury połyskiwały zza szklanych drzwi gablot i pałały przygaszonym bogactwem z krytych freskami ścian, jak odbicia widziane w głębokiej wodzie. Z różańcami w dłoniach Lama Govinda i Li Gotami poruszali się wokół sali zgodnie z ruchem wskazówek zegara, zatrzymując się na chwilę przed każdym wizerunkiem (*thanką*) i recytując odpowiednią mantrę, ja zaś podążałem za nimi. Niektóre mantry były dla mnie nowe, a

wśród nich szczególnie dwie, mantra Śakjamuniego i mantra Padmasambhawy, nie tylko brzmiały dziwnie znajomo, ale wywoływały rezonans, który odczuwałem w najodleglejszych zakątkach mojej duszy. Całe to doświadczenie poruszyło mnie głęboko. Najpierw sama prostokątna sala słabo rozjaśniona z góry przez światło docierające z jakiegoś świetlika, następnie tajemnicza obecność wizerunków, z kolosalnym Maitreją cicho dominującym nad resztą, i wreszcie dźwięk mantr powtarzanych przez dwie ciemne postacie w *czubach*, krążące z pochylonymi głowami wokół sali. Jednak najbardziej poruszyło mnie wyraźne oddanie, z jakim Lama Govinda i Li Gotami recytowali mantry i sposób, w jaki zdawali się wyczuwać za każdym wizerunkiem żywą duchową obecność, której każdy wizerunek był wyobrażeniem lub wręcz prawdziwym ucieleśnieniem.

Nic więc dziwnego, że ze wszystkich dyskusji, jakie prowadziłem z Lamą Govindą w Kalimpongu i Ghoom, jedyna która wyraźnie wbiła mi się w pamięć i nie zlała z innymi wspomnieniami, miała miejsce po naszej wizycie w klasztorze w Ghoom. Dotyczyła ona medytacji, w szczególności medytacji z różnymi buddami i bodhisattwami. Słuchałem zafascynowany, jak Lama Govinda wyjaśniał, iż uczeń podejmuje najpierw jednego rodzaju duchową praktykę, potem kolejną, zgodnie z potrzebami wynikającymi z jego duchowego rozwoju. Jednak, podejmując nową praktykę nie porzuca starej i nie zostawia jej za sobą, tylko dodaje nową praktykę do starej, które od tej pory współistnieją w ramach wyższej jedności. W ten sposób jego medytacyjna czy duchowa praktyka z latami staje się coraz bogatsza i obrasta w kolejne warstwy. Słuchając Lamy Govindy, miałem wizję procesu dodawania kolejnych płatków lub faset, prowadzącego do powstania skończenie doskonałej róży o tysiącu płatków lub kryształowej kuli o tysiącu fasetach. Oczywiście Lama Govinda opowiadając o medytacyjnej czy duchowej praktyce (czy wręcz o kompletnym duchowym życiu), przedstawiał je jako proces stopniowego budowania mandali. Innymi słowy, umieszczał je nie tylko w kategoriach czasowych, ale i w kategoriach przestrzennych. Dotąd myślałem o praktyce jako o przechodzeniu przez kolejne etapy lub poziomy. Teraz dostrzegłem, że stanowi ona również wychodzenie

z centralnego punktu (którego centralność z czasem jeszcze się umacnia) i dodawanie ciągle nowych aspektów i wymiarów.

4.3.2. Natura buddyjskiej wiary

Rezygnacja z rytuału zamyka drzwi do jakiegokolwiek emocjonalnego zaangażowania w duchowy ideał.

Znałem ludzi zdumionych na wieść, że w buddyzmie istnieje coś takiego jak wiara. Zetknąwszy się początkowo z buddyzmem sądzili, że jest on z gruntu racjonalny i nie ma w nim miejsca na emocję. Źródło tej pomyłki tkwi w dwóch błędnych poglądach, mówiących że emocje są irracjonalne, oraz że wiara jest tym samym co ślepa wiara.

Ślepa wiara[164] – przyjmowanie za prawdę czegoś, czego nie jesteśmy w stanie sprawdzić lub czegoś, co jest w oczywisty sposób absurdalne – nie jest wiarą, przynajmniej w buddyzmie. W buddyzmie *śraddha,* czyli wiara, obejmuje całą sferę uczuć (w tym uczuć religijnych) w życiu duchowym. O wierze w buddyzmie nie da się powiedzieć, że jest sprzeczna z rozumem, albo że sięga dalej niż on. To, co rozumiemy dzięki swej inteligencji, powinniśmy również poczuć emocjami. Wiara jest emocjonalnym odpowiednikiem rozumu. Idą one ze sobą w parze i nie sposób ich od siebie oddzielić.

Śraddha w buddyzmie to wiara w Trzy Klejnoty: Buddę, Dharmę i Sanghę, ale przede wszystkim jest skierowana na Buddę, ponieważ (przynajmniej z naszego punktu widzenia) Budda był pierwszy. Chociaż Dharma reprezentuje odwieczną Prawdę, bez Buddy nigdy byśmy się o niej nie dowiedzieli. A już na pewno nie byłoby bez niego Sanghi. W buddyzmie wiara jest więc w pierwszym rzędzie wiarą w założyciela buddyzmu.

Nie mamy tu jednak do czynienia ze ślepą wiarą; czy nawet tylko z samym uczuciem. Wiara w Buddę to emocjonalny odzew, jaki pojawia się w nas w zetknięciu z ucieleśnieniem Oświecenia. A zetknąć się z nim możemy na różne sposoby. Naturalnie może to być osobiste spotkanie z żywym człowiekiem, ucieleśniającym w sobie Oświecenie. Możemy się z nim także zetknąć poprzez lekturę, czytając o kimś, kto był takim ucieleśnieniem, czy to w biografii samego Buddy, czy

wielkiego tybetańskiego jogina Milarepy albo Huinenga, szóstego patriarchy buddyzmu chan (czyli chińskiego zen). W przypadku obcowania z (historyczną lub legendarną) relacją z życia każdego wielkiego mistrza czy nauczyciela istnieje możliwość natychmiastowego emocjonalnego odzewu z naszej strony, odzewu nie sentymentalnego, lecz powodującego nasze zaangażowanie i pobudzenie, osobistego i prawdziwego.

Dalej możemy się zetknąć z artystycznym wizerunkiem (obrazem lub posągiem) przedstawiającym kogoś oświeconego. Przypomina mi się tutaj pewna francuska mniszka buddyjska, którą poznałem w Kalimpongu w latach pięćdziesiątych XX w. Opowiadała mi, że gdy studiowała w Paryżu, lubiła chodzić po muzeach i galeriach sztuki, i w ten sposób trafiła w końcu do Muzeum Sztuki Orientalnej Guimet'a. Była to bojowa, agresywna kobieta, która podobno nosiła przy sobie dwie łyżwy do obrony w razie ataku: „Pomyślałam sobie, że jak będę miała przy sobie te łyżwy, to mogę napastnika chlasnąć przez twarz ostrzami".

Ale gdy kroczyła galeriami Le Musée Guimet (zostawiwszy łyżwy w szatni), jak zwykle rzucając na lewo i prawo gniewne spojrzenia, natknęła się nagle na posąg Buddy. Z jej opisu wnoszę, że pochodził ze starożytnej Kambodży. Właśnie wyszła zza rogu i jej oczom ukazał się słynny uśmiech, delikatnie zarysowany i lekko wycofany – tak charakterystyczny dla khmerskiego stylu rzeźby. Wyraz twarzy tchnął wielkim spokojem.

Na widok tego posągu i jego twarzy stanęła jak wryta. Podobno stała nieruchomo, wpatrując się w nią, niemal bez mrugnięcia okiem, przez czterdzieści pięć minut. Nie mogła oderwać od niej oczu. Wrażenie spokoju, ciszy i mądrości, emanujących, niemal bijących od tych rysów, było tak silne, że nie była w stanie ruszyć się z miejsca. Nic jeszcze nie wiedziała o buddyzmie, ale gdy tylko zobaczyła ten posąg, musiała zadać sobie pytanie: „Co nadaje temu dziełu jego wyraz? Co próbuje mi ono przekazać? Z jakich głębi doświadczenia pochodzi? Czego ten rzeźbiarz doświadczył, że był w stanie oddać coś takiego?"

Konfrontacja z tym ucieleśnieniem Oświecenia wywarła na nią taki wpływ, że określiła dalszy bieg jej życia. W taki emocjonalny sposób możemy odpowiedzieć na ucieleśnienie Oświecenia wyciosane w

kamieniu, nie mówiąc już o tym, gdy pojawia się w formie żywej osoby. Taka odpowiedź czy odzew są równoznaczne z wiarą.

W rzeczywistości jest to odzew naszego potencjalnego Oświecenia, naszej głęboko ukrytej zdolności do jego osiągnięcia, na rzeczywiste Oświecenie, z którym jesteśmy skonfrontowani. W głębi siebie nosimy pokrewieństwo z tym, co osiąga pełnię urzeczywistnienia, pełnię wyrazu w tym ucieleśnieniu Oświecenia. Istnieje tego typu więź między nami a takim ucieleśnieniem. To tak, jak kiedy obok siebie znajdują się dwa instrumenty strunowe: wydobądź dźwięk na strunie jednego, a odpowiednia struna drugiego też zacznie delikatnie wibrować.

Ten odzew budzi w nas religijne uczucia oddania[165]. Oddanie można wyrażać na najróżniejsze sposobów, ale tradycyjnie składa się pokłony lub okazuje cześć, ofiarując kwiaty, paląc świece i kadzidła itd. Niektórzy ludzie Zachodu unikają buddyjskich praktyk rytualnych. Chcieliby widzieć buddyzm wolnym od tego rodzaju wyglądających na zabobony czynności, skoro uciekli od nich, porzucając chrześcijaństwo. Czują może, że to dobre dla dzieci, że czas już wydorośleć i przestać się kłaniać w pas, pokornie składać ofiary ze świeczek itp.

Jednak rezygnacja z rytuału zamyka drzwi do jakiegokolwiek emocjonalnego zaangażowania w duchowy ideał. Zdrowe życie duchowe, podobnie jak zdrowe życie psychiczne, powinno obejmować wyrażanie emocji. Należy jednak zachować umiar. Wiara i oddanie mogą przyjąć skrajne formy, stając się pożywką dla przesądów, fanatyzmu i nietolerancji. Właśnie z tego powodu, zgodnie z nauką o Pięciu Duchowych Zdolnościach, wiara – a właściwie cała emocjonalna i rytualna strona życia duchowego – powinna być zrównoważona przez mądrość.

4.3.3. Potrzeba zależności

Osiągnięcie Oświecenia nie jest tak łatwym przedsięwzięciem, abyśmy mogli je sobie dodatkowo utrudniać.

Są ludzie, w których idea jakiegokolwiek rodzaju zależności budzi najwyższą odrazę, i którzy z wielkim zapamiętaniem utrzymują, iż prawdziwy buddysta powinien być wolny od wszelkiej zewnętrznej pomocy. Należałoby to skwitować stwierdzeniem, że tacy ludzie nie zrozumieli Dharmy. Jedna z najważniejszych nauk Buddy głosi, że nic nie powstaje bez przynajmniej dwóch przyczyn; ta nauka jest równie prawdziwa w odniesieniu do obszaru umysłu, mentalnego, jak świata materialnego. Wchodzimy na kolejny etap ścieżki praktyki nie tylko bezpośrednio w rezultacie własnej woli, ale również w zależności od całego zbioru warunków, które tworzą etap poprzedzający. Gdybyśmy, dążąc do osiągnięcia Nirwany, polegali wyłącznie na samodzielnym wysiłku, bylibyśmy niczym człowiek, który próbuje podnieść się z ziemi, ciągnąc za sznurówki u własnych butów. Czy nam się to podoba czy nie, fakt że prowadzimy 'święte życie' jest możliwy dzięki obecności pewnych obiektywnych warunków. Przede wszystkim, gdyby Dharma nie była prawem wpisanym w naturę rzeczy, gdyby wszechświat nie był tak zorganizowany, że różne przyczyny przynoszą różne skutki, a określone działania – odpowiadające i równe im reakcje, i gdyby zamiast tego wszystko polegało na przypadku, czyli na niczym, wówczas ludzka istota nie posiadałaby większej możliwości rozwoju duchowego niż ptak, usiłujący latać w próżni, lub człowiek usiłujący chodzić, mimo że nie istnieje prawo grawitacji.

Ponadto, gdyby Budda nie objawił światu sekwencji warunków, od których zależy osiągnięcie Oświecenia, w najwyższym stopniu wątpliwe jest, czy komukolwiek z nas udałoby się odkryć je samemu. Niezależny duch tych, którzy pragną być całkowicie wolni od wszelkiej zewnętrznej pomocy z pewnością zasługuje na podziw, ale jeśli chcą być konsekwentni, to nie mogą być buddystami, ponieważ buddystą jest ten, kto przyjmuje Schronienie w Buddzie, Dharmie i Sandze, a takiego Schronienia nie można przyjąć bez wyrzeczenia się choćby odrobiny własnej niezależności. Co więcej, prowadzenie świętego życia zależy od wielu innych warunków, których taki duchowy indywidualista albo nie zauważa, albo je ignoruje. Zależy ono na przykład od posiadania ludzkiego ciała, w miarę dobrego zdrowia, od zmienności klimatu i pogody, od społecznego i politycznego środowiska, od tego, czy spotkamy na swej drodze duchowych

przyjaciół, czy też nie. Jeśli ktoś zamierza osiągnąć Nirwanę jedynie siłą własnej woli (w którym to przypadku upragnione osiągnięcie powinno nastąpić natychmiast), musi porzucić wszelkie zewnętrzne wsparcie.

Nie ma żadnej wątpliwości, że gdyby siła naszej woli była wystarczająco wielka, moglibyśmy osiągnąć Nirwanę w okamgnieniu. Jest jednak słaba i zamiast przebić się przez gęstą chmurę niewiedzy, przesłaniającą słońce boskiej mądrości, uderza w nią tylko anemicznie jak ćma trzepocząca o szybę okna. Zmusza nas to do podjęcia rozmyślań nad tym, jak usunąć niewiedzę; okazuje się jednak, że nawet to zadanie przekracza nasze możliwości; wskutek czego siłą rzeczy odkrywamy, że potrzebujemy najpierw uspokoić w punkcie równowagi wahadło własnego umysłu. To doprowadza nas stopniowo do polegania na najprostszych podporach życia w Dharmie: przestrzegania etyki, rytuałów i ceremonii, recytacji tekstów i mantr z użyciem koralików modlitewnych, i wielu innych skromnych, powszechnych praktyk religijnych, na które duchowy indywidualista spogląda z uśmieszkiem wzgardy, lecz które mimo to są pierwszymi niepewnymi krokami ludzkości na Ścieżce prowadzącej do Spokoju.

Niektórzy duchowi indywidualiści nie odrzucają co prawda zewnętrznych podpór religijnego życia jako całkowicie bezużytecznych i przyznają, że dla określonego typu ludzi mogą one być pomocne, a nawet konieczne; na ogół mówią to jednak tonem protekcjonalnym, nieuprzejmie zastrzegając, że stosowanie owych podpór stanowi ustępstwo wobec godnej ubolewania niemocy ludzi zbyt słabych, dziecinnych i duchowo nierozwiniętych, niemogących się bez nich obejść. Zapominają, że aby podążać Ścieżką do Nirwany potrzebna jest zewnętrzna pomoc i dziwna przewrotność każe im utrzymywać, że wyłącznie duchowy indywidualista jest prawdziwym buddystą, mimo iż słowa samego Buddy nie dają żadnej podstawy do tego rodzaju twierdzeń. Czy ktoś tymczasowo polega na medytacji, czy na obracaniu młynka modlitewnego, zależność w obu przypadkach jest faktem, a ponieważ obie te praktyki są środkami do celu, którym jest Oświecenie, żadnej z nich nie należy uważać za ‘lepszą’ lub ‘gorszą’ od jakiejkolwiek innej praktyki. To jedynie kwestia dogodności,

dostosowania określonego środka do określonego temperamentu danej osoby, na pewnym etapie jej duchowego rozwoju.

Podobnie, żadna metoda sama w sobie nie jest 'trudniejsza' ani 'łatwiejsza' od jakiejkolwiek innej. Ci, którzy wierzą, że podążają ścieżką polegania na sobie, ponieważ jest trudniejsza od alternatywnej ścieżki, jedynie się łudzą. Tak w życiu duchowym, jak i w każdym innym wymiarze życia, w naturalny sposób obieramy linię najmniejszego oporu. Osiągnięcie Oświecenia nie jest tak łatwym przedsięwzięciem, abyśmy mogli je sobie dodatkowo utrudniać. Gdyby zaś okazało się, że jedna ze ścieżek jest faktycznie mniej najeżona trudnościami od innych, jedynie duma lucyferycznych rozmiarów mogłaby skłonić nas do jej porzucenia na rzecz innej, bardziej najeżonej trudnościami. Z mojej perspektywy jest tak, że niektórzy ludzie wolą zachować za wszelką ceną swoją niezależność i pozostać w samsarze, niż wyrzec się jej choćby na chwilę i tym sposobem osiągnąć błogość i spokój Nirwany. W życiu duchowym musimy znajdować oparcie nie tylko we własnej woli czy we własnej sile, ale również w większej lub mniejszej ilości czynników zewnętrznych, z których większość (jeśli nie wszystkie), zaliczają się do któregoś z trzech etapów Ścieżki tj.: *sila*, *samadhi* i *pradżnia*. Nie istnieje ani absolutna zależność, ani absolutna niezależność, jedynie Droga Środka, unikająca tych skrajności i prowadząca w trzeci wymiar, gdzie tego typu przeciwstawność nie istnieje. Z tego względu Budda radził nam przyjmować Schronienie w Dharmie, oprócz przyjmowania go w sobie samych, zalecał także metaforycznie, by uznać Dharmę za [rozświetlające ciemności ignorancji] światło lub [dającą schronienie pośród powodzi] wyspę, a nie polegać jedynie, z wyniosłą niezależnością, na własnych samodzielnych wysiłkach.

4.3.4. Co próbujemy osiągnąć poprzez odprawianie rytuałów?

Szkoda, iż na Zachodzie lubimy myśleć o sobie, że już całkiem wyrośliśmy z rytuałów.

Daje się ostatnio zaobserwować dość znaczną negatywną reakcję wobec wszystkiego, co pachnie wiarą i oddaniem czemuś

wyższemu.[166] Częściowo wynika to z faktu, że powszechnie rozumiana wiara oderwała się od tego, co nazwałem „zdolnością do wyższego myślenia”, przez co stała się nie do przyjęcia dla intelektu, kompromitując całą ideę wiary i oddania, a razem z nimi praktyki rytualne. Trzeba niestety powiedzieć, że odrzucenie wiary, oddania i rytuału u większości ludzi nie jest rezultatem ich własnego wysiłku intelektualnego włożonego w szczere poszukiwania. Jest przeważnie akceptacją ogólnie przyjętego poglądu, częścią ich uwarunkowania, intelektualnie równie nieuzasadnionego jak ‘ślepa’ wiara, którą lekceważą.

Zanim odrzucimy rytuał, winniśmy się poważnie zastanowić, czym on właściwie jest. Co tak naprawdę oznacza? Co w rzeczywistości próbujemy przezeń osiągnąć? Istnieje tendencja do uważania za oczywiste, że rytuał jest naroślą na religii. Niektórzy ludzie mają dość uproszczony obraz historii religii, wyobrażając sobie, że na samym jej początku były jakieś nieskazitelne, proste, czysto duchowe nauki, które w ciągu kolejnych stuleci uległy degeneracji i zostały przeładowane takim mnóstwem niepotrzebnych rytuałów i dogmatów, że od czasu do czasu należałoby je z tych narośli oczyścić. Osoby wyznające taki pogląd nie traktują rytuału jako czegoś rzeczywiście należącego do istoty religii, tylko sądzą, że jest to późniejszy dodatek, bez którego można się doskonale obejść, ponieważ w gruncie rzeczy jest szkodliwy.

Dla innych rytuał jest z kolei czymś w rodzaju społeczno-kulturowego obyczaju, który przechował się od czasów prymitywnych. Zamazany obraz plemiennych dzikusów, wymachujących dzidami i tańczących nocą wokół ogniska, reprezentuje w ich wyobraźni podstawową, pierwotną formę rytuału, którego pozostałości przetrwały we współczesnym życiu i w bardziej rozwiniętych religiach. Zgodnie z takim poglądem tańce wokół ukwieconego pala w majowe święto w zasadzie niczym się nie różnią od udziału w kościelnej mszy.

Te dość lekceważące poglądy na temat rytuału zaczynają się zmieniać w niektórych radykalnych kręgach, ale nadal są rozpowszechnione i to nawet wśród buddystów, zwłaszcza tych na

Zachodzie. Co dziwne, niektórzy zachodni buddyści żywią nawet przekonanie, że w buddyzmie nie ma żadnych rytuałów. W rzeczywistości jest to główny powód, który przyciągnął ich do buddyzmu, a przynajmniej do tego, co uważają za buddyzm.

To prawda, że istnieją wyższe stany świadomości, w których potrzeba rytuału zanika, w których duchowa aspiracja staje się nieodłącznym elementem naszej istoty i jest tak wyrafinowana, że wyraża się w czysto duchowy i mentalny sposób, zostawiając plan fizyczny daleko w tyle. Jeśli osoby, które unikają brania udziału w rytuałach, osiągnęły takie stany, to wspaniale. Nie należy jednak mylić tego rodzaju wyższego pozytywnego rozwoju z o wiele powszechniejszymi przypadkami osób mających opory przed rytuałami z powodu wszelkiego rodzaju lęków i nieporozumień.

Podejście tradycyjnego buddysty na Wschodzie zaczyna się od oddania. Buddyści, którzy nie są nawet w stanie przestrzegać wskazówek etycznych, a co dopiero medytować lub praktykować refleksji nad Dharmą, potrafią przynajmniej wziąć udział w pudży i ofiarować Buddzie kwiaty. Jednak na Zachodzie przeważnie torujemy sobie drogę do praktyk rytualnych, zaczynając od medytacji i studiowania. Oczywiście należy przeciwstawiać się tanim emocjonalnym sztuczkom. Czasami może się okazać, że konieczne jest wycofanie się na jakiś czas z rytuałów religijnych, jeśli ktoś ma z nimi problem. Szkoda jednak, iż na Zachodzie lubimy myśleć o sobie, że już całkiem wyrośliśmy z rytuałów.

Rytuał jest integralną częścią buddyzmu – podobnie jak jest nią we wszystkich innych religiach – i integralną częścią każdej szkoły buddyjskiej, czy to buddyzmu tybetańskiego, zen czy therawady. Niektórzy lubią przeciwstawiać pod tym względem buddyzm therawadyjski na przykład buddyzmowi tybetańskiemu, sugerując, że w therawadyjskim nie ma żadnych rytuałów, a w tybetańskim jest ich całe mnóstwo (wychodząc przy tym z założenia, że rytuał jest objawem degeneracji). Jest to jednak pogląd całkowicie błędny. Therawada – jak każda inna forma buddyzmu – jest wysoce zrytualizowana. Pamiętam na przykład, że kiedy wiele lat temu odwiedziłem w Kandy na Sri Lance Świątynię Zęba Buddy, widziałem tam wyszukane rytualne ceremonie trwające cały poranek, odbywające się przed relikwią, którą jest

podobno ząb Buddy. Zen w Chinach i Japonii jest również wysoce rytualny – w tamtejszych klasztorach zen wcale się nie medytuje przez cały czas. Jest w nich bardzo dużo obrzędów – recytowania sutr, śpiewania mantr i mnóstwo bicia pokłonów. Dla wyznawców zen na Zachodzie jest to prawdopodobnie dość szokujące.

Oczywiście nie chcę przez to powiedzieć, że nie ma żadnych różnic między szkołami, jeśli chodzi o znaczenie przypisywane rytuałowi. Powiedziałbym, że zwłaszcza w buddyzmie tybetańskim rytuał ma o wiele większe znaczenie symboliczne i duchowe. Natomiast w krajach therawadyjskich jest z natury bardziej ceremonią niż właściwym rytuałem – nie jest tak dobrze zintegrowany z tradycją doktrynalną.

Chodzi mi przede wszystkim o to, że nie uciekniemy w buddyzmie od rytuału i nawet nie ma takiej potrzeby. Zamiast się od niego odwracać, powinniśmy starać się go zrozumieć, aby ujrzeć, czym naprawdę jest. Erich Fromm, który pierwszy wprowadził psychoanalityczne rozróżnienie między rytuałem racjonalnym i irracjonalnym, stworzył znakomitą definicję rytuału racjonalnego, twierdząc, że jest to „**wspólne działanie, wyrażające wspólne dążenia i wyrastające ze wspólnych wartości**”. Każde słowo tej definicji jest ważne i warte szczegółowego omówienia.

Przede wszystkim, rytuał jest „wspólnym działaniem”. Na fakt, że rytuał jest rodzajem działania, wskazuje tradycyjne buddyjskie słowo używane na oznaczenie rytuału – *krija,* – które de facto znaczy „działanie”, gdyż etymologicznie związane jest ze słowem *karma*, opisującym działanie w sensie bardziej etycznym i psychologicznym. A więc *krija*, czyli rytuał, jest czymś, co się wykonuje, jest działaniem, i już samo to wystarczy, aby przypomnieć nam, że religia, życie duchowe, nie jest tylko kwestią myśli i uczuć – jest także działaniem, zarówno etycznym, jak i rytualnym. Zgodnie z buddyjską tradycją ludzka natura składa się z trzech części – ciała, mowy i umysłu – które razem tworzą pełną osobowość. Dlatego religia, zajmując się całością naszej osobowości, musi zadbać o wszystkie jej trzy części – a żeby zaangażować ciało, musi dać mu do wykonania jakieś czynności.

Na Zachodzie nasze podejście do buddyzmu bywa zbyt jednostronne. Wybieramy sobie tylko to, co nam odpowiada – w rezultacie część naszej osobowości po prostu nigdy nie jest

zaangażowana w praktykę. Możemy medytować i studiować Dharmę, ale jeśli pominiemy rytuał, wiarę i oddanie, to nie jesteśmy zaangażowani całym sobą. Potrzebujemy na Zachodzie takiej tradycji buddyjskiej, która zajmie nie tylko głowę i serce, ale też ciało i mowę.

Rytuał nie jest tylko działaniem – jest działaniem wspólnym, wykonywanym razem z innymi ludźmi. Widać tu ważną różnicę między rytuałem irracjonalnym, który jest obsesyjno-kompulsywny, i rytuałem racjonalnym. Neurotyczny rytuał przeważnie izoluje nas od ludzi. Jeśli ktoś myje ręce co dziesięć minut, robi to w samotności i ta czynność nie zbliża go do innych osób – wręcz przeciwnie. Natomiast rytuał racjonalny naprawdę zbliża ludzi i to nie tylko w sensie fizycznym. Poczucie, że jest się razem, może również mieć, a w rzeczywistości nawet powinno mieć, wymiar duchowy. Wykonywanie rytualnych działań w towarzystwie innych osób powinno być celebrowaniem wspólnego duchowego podejścia. Dlatego konieczne jest poczucie braterstwa, które sprawia, że rytuał implikuje ducha *metty* (bezinteresownej życzliwości) i solidarności. Jeśli jest on obecny, wytwarza się niezwykle potężna duchowa atmosfera.

Definicja Fromma mówi następnie, że racjonalny rytuał „wyraża wspólne dążenia". Rytuał jest wyrazem dążeń. Jest czymś, co wymaga od nas podjęcia wysiłku, aby zrobić to samodzielnie – w każdym razie w buddyzmie. Nie jest czymś, co ktoś – powiedzmy ksiądz czy kapłan – robi za nas. Nie rozsiadamy się wygodnie, oglądając, jak ktoś go wykonuje za nas. Tego typu rytuał jest degeneracją. Znaczący rytuał wymaga dążenia i wysiłku. Jest częścią *sadhany*, duchowej praktyki, duchowego **trudu**, do którego obowiązany jest każdy buddyjski wyznawca. Rytuały nie są dla leniwych. Jeśli ktoś uważa rytuał za wygodny substytut bardziej wymagających metod praktyki duchowej, to znaczy, że nie doświadczył jeszcze, w jaki sposób należy go odprawiać.

Dobre przeprowadzenie rytuału jest co najmniej tak samo trudne jak powiedzmy wygłoszenie wykładu lub medytowanie, jeśli nie trudniejsze. Trzeba przy tym być bardzo świadomym i uważnym. Trzeba wypowiadać każde zdanie i wykonywać każdą czynność we właściwej kolejności, w prawidłowy sposób i z odpowiednim

naciskiem, często robiąc kilka rzeczy jednocześnie. Trzeba zachować trzeźwość umysłu.

Rytuał wymaga także dbałości o szczegóły – trzeba dopilnować, aby w obrzędowych miseczkach była woda, aby nie brakło kadzideł, aby paliły się świeczki i kwiaty były ułożone we właściwy sposób. Bardziej skomplikowane rytuały wymagają czasem eksperta. Kiedy mieszkałem w Kalimpongu, zaprosiłem kiedyś Dhardo Rinpocze, mojego przyjaciela i nauczyciela, aby przyjechał przeprowadzić mocno skomplikowany rytuał. Zgodnie ze zwyczajem, wszystkie dary powinny być przygotowane na ołtarzu przed jego przybyciem. Zwykle moi tybetańscy uczniowie sami czynili wszystkie przygotowania, ale tym razem nie byli ze swej pracy zadowoleni. Starannie poustawiali wszystkie ofiary na wielu małych stoliczkach – dużo małych lampek, torm itd. – ale potem poprosili lamę, by wszystko sprawdził, zanim przyjedzie Rinpocze. Lama zjawił się, rzucił okiem na misterną kompozycję i stwierdził: „Nie. To powinno być tam, tamto musi być tu, a to trzeba ułożyć odwrotnie…”. W pięć minut poczynił konieczne poprawki i upewnił się, że wszystko jest w należytym porządku. Od dobrego specjalisty od rytuału wymaga się tego typu dbałości o szczegóły.

Dobry rytuał powinien być nie tylko prawidłowo przeprowadzony, ale musi też być piękny. Jeśli nie będzie piękny, to nikogo nie zainspiruje – dlatego konieczne jest, aby miał wymiar estetyczny. W buddyjskiej świątyni lub sali do medytacji wszystko jest pięknie poukładane, czyste i jasne. Tak jest w Tybecie, Sri Lance i w ogóle we wszystkich buddyjskich krajach.

Jednak najważniejszą cechą dobrego specjalisty od rytuału jest zrozumienie znaczenia tego, co robi. Mechaniczne odbębnianie rytuału nie ma najmniejszego sensu. Wykonywanie tych wszystkich czynności bez zrozumienia, co się robi, byłoby rytuałem pustym.

I wreszcie powiedziałbym, że trzeba też mieć dużą wytrzymałość fizyczną. Czasami rytuał wymaga bardzo długiego siedzenia i recytowania mantr, przerywanego od czasu do czasu jakimiś rytualnymi czynnościami, i nieustannego zachowania przez ten czas pełnego gracji spokoju oraz właściwego ułożenia rąk, czyli *mudr*. Wymaga to sporej siły fizycznej.

Na Zachodzie czasami lubimy myśleć, że rytuał jest czymś w rodzaju przedszkolnego etapu w religii, takiej fazy dla początkujących. Ale Tybetańczycy tak nie uważają. W tradycji tybetańskiej długie i skomplikowane rytuały wolno wykonywać tylko ludziom zaawansowanym duchowo. Oczywiście, że każdy tybetański buddysta przeprowadza jakiś swój codzienny rytuał, ale do celebrowania tych długich i skomplikowanych są upoważnieni tylko wysocy lamowie, zwani rinpocze, lub generalnie ludzie bardziej rozwinięci, ponieważ zwykłym osobom brakuje wymaganej do tego uważności, zrozumienia i wytrzymałości.

Dhardo Rinpocze, który dobrze orientował się w filozofii buddyjskiej, był wspaniałym organizatorem i wielkim znawcą buddyjskiej jogi, był także mistrzem rytuału. Nieraz całymi godzinami obserwowałem, jak wykonuje pewne rytuały, i zastanawiałem się czasem, jak udaje mu się to wszystko skoordynować. Recytował mantrę przez pół godziny albo godzinę, jednocześnie dzwoniąc dzwoneczkiem i składając ofiary. Czasami w trakcie recytacji, kiedy zbliżał się do końca tekstu, zaczynał składać jedwabny materiał, którym owinięta była książka, tworząc precyzyjny wzór w bardzo wyszukany sposób. Zauważyłem, że kiedy cichł ostatni dźwięk dzwoneczka, recytowane było ostatnie słowo rytuału i rzucany ostatni kwiat – dokładnie w tym samym momencie składany był ostatni kawałek materiału. Wszystko było idealnie zsynchronizowane, wydawałoby się bez żadnego wysiłku, jak w utworze muzycznym, kiedy wszystkie elementy harmonijnie kończą się w ostatnim akordzie. Gesty jego rąk, czyli mudry, jak u wielu innych lamów, stanowiły iście piękny widok. Szkolił się w tych umiejętnościach całymi latami i osiągnął prawdziwe mistrzostwo.

Większości z nas nie uda się pewnie rozwinąć umiejętności rytualnych aż w takim stopniu, niemniej jednak powinniśmy pracować nad rytuałami, które wykonujemy na swoim poziomie, doskonaląc ich harmonię i ekspresję do najwyższego możliwego dla nas stopnia. W rytuale powinny się uwidaczniać nasze dążenia – nie tylko nasze własne, ale również **dążenia wspólne**. Jest to ważny punkt, a jego konsekwencją jest fakt, że praktykowanie rytuału jest możliwe tylko w obrębie duchowej społeczności. Jeśli wykonujemy go sami, nie jest

rytuałem w pełnym tego słowa znaczeniu. Możliwe że będzie dążeniem, ale nie wspólnym.

Rytuał w swym pełnym znaczeniu nie tylko z góry zakłada wspólne dążenie, ale jest również jego **ekspresją**. To jest z tego wszystkiego najważniejsze – rytuał jest ekspresją. Cytując dalej definicję Fromma, rytuał jest „symboliczną ekspresją myśli i uczuć poprzez działanie". A więc co dokładnie należy rozumieć przez „ekspresję"? W istocie oznacza to wydobycie czegoś na wierzch, nawet z dużych głębokości. Symboliczna ekspresja jest potrzebna, abyśmy mogli wyrazić to, co jest głęboko w nas. Sama ekspresja pojęciowa nie wystarcza, ponieważ wydobywa tylko to, co znajduje się na świadomym poziomie umysłu – a my mamy do zrobienia coś więcej. Musimy zapuścić sondę w głębiny kryjące się pod poziomem świadomym, znaleźć kontakt z tymi częściami naszej istoty, do których przemawia mit i symbol. W rzeczywistości moglibyśmy powiedzieć, że rytuał jest jakby odgrywaniem symbolu lub mitu. Dając wyraz temu, co jest głęboko w nas, uzewnętrzniamy to, widzimy i poznajemy. Dopiero wtedy możemy zacząć to rozumieć i włączać do naszej świadomości. W ten sposób wzbogacamy i integrujemy całą swoją istotę. Zmniejszamy napięcie między świadomym i podświadomym, dzięki czemu stajemy się pełniejsi.

Przez ekspresję rytuału nie tylko uświadamiamy sobie i uzewnętrzniamy swoje głębokie uczucia duchowe – również je wzmacniamy i intensyfikujemy. Dotyka to kolejnej przyczyny, dla której wiele osób waha się, jeśli chodzi o ekspresję siebie za pomocą rytualnych słów i działań. Po prostu nie są pewni, co czują. Niewykluczone, że u wielu z nas uczucia oddania dla ideału nadal są słabo rozwinięte. To wielki krok zaufać tym uczuciom, dać im przestrzeń do wzrostu i pozwolić im wpływać na świadome życie.

Wszystko to jest kwestią doświadczenia. Poznajemy rytuał uczestnicząc w nim, nieważne w jakim stopniu. Dzieje się to nawet, kiedy recytujemy Siedmioczęściową Pudżę[167] – o ile wykonujemy ją prawidłowo i odpowiednio skoncentrowani. W czasie rytuału wytwarza się bardzo specyficzny nastrój. Tak jak medytacja miewa swoją przepiękną atmosferę, jak w trakcie wykładu o Dharmie

powstaje pozytywny radosny nastrój, tak samo podczas wykonywania Siedmioczęściowej Pudży może się wytworzyć zupełnie wyjątkowa atmosfera, gdy jej uczestnicy sięgają swych najgłębszych aspiracji, uzewnętrzniają i uświadamiają je sobie.

Atmosfera ta czasami daje wyraźny i zauważalny efekt. Pamiętam, jak wkrótce po powrocie do Anglii w 1964 roku uczestniczyłem w letniej szkole Towarzystwa Buddyjskiego i byłem bardzo zdziwiony, że chociaż w programie było wiele wykładów i trochę medytacji, w ogóle nie przewidziano czasu na jakąkolwiek pudżę. Któregoś dnia zasugerowałem, że moglibyśmy na próbę zrobić wieczorem rytuał. Z początku odniesiono się do tej sugestii dość niechętnie. Powiedziano mi, że angielscy buddyści zupełnie nie interesują się rytuałami i wolą podejście racjonalne. Powiedziałem więc: „Nie szkodzi. Nawet jeśli zechce przyjść tylko pięć czy sześć osób, spróbujmy". Ogłoszono więc, że tego dnia, o dziewiątej wieczorem, osobiście poprowadzę krótką i prostą pudżę. Zamiast pięciu czy sześciu chętnych zjawiła się praktycznie cała letnia szkoła, około stu czterdziestu osób, i trudno było zmieścić ich wszystkich w jednej sali. Przychodzili systematycznie co wieczór i najwyraźniej bardzo im to przypadło do gustu. Wiele osób mówiło, że wytwarza się bardzo specyficzny nastrój. Nie wiedzieli, jak i dlaczego, ale czuli, że manifestowało się coś szczególnego, co wypływało z głębi i stwarzało wyjątkowo znaczącą i harmonijną atmosferę.

Czasami ludzie są zgłodniali tego typu rzeczy, ponieważ większość czasu mają do czynienia z podejściem wyłącznie pojęciowym, intelektualnym – książki, wykłady, idee, filozofia, teoria. Jest to brak równowagi, do którego zachęca się nawet w niektórych miejscach na Wschodzie. Poznałem therawadyjskich *bhikkhu*, którzy przepraszali za to, że w ogóle wykonują pudżę, usprawiedliwiając się, że jest ona wyłącznie dla świeckich, niewykształconych osób; mówili że intelektualiści – a ludzie z Zachodu byli oczywiście z automatu uważani za intelektualistów – jej nie potrzebują. Najważniejsze było intelektualne rozumienie Dharmy. Słyszałem nawet, jak buddyjscy *bhikkhu* mówili: „My, mnisi nie wykonujemy pudży". Ale chociaż podejście intelektualne wcale nie jest mniej potrzebne niż rytualistyczne i oparte na wyobraźni, prędzej czy później musimy w

ramach praktyki zacząć angażować to, co jest głęboko w nas – olbrzymie zasoby energii leżące w umyśle nieświadomym. Trzeba, byśmy przemówili do swej psychiki językiem mitów, symboli oraz obrazów i w ten sposób połączyli nieświadome ze świadomym. A w tym pomaga nam między innymi rytuał.

I wreszcie, według definicji Fromma, rytuał „wyrasta ze wspólnych wartości". Rytuał nigdy nie jest po prostu tylko rytuałem. Nie jest czymś wyizolowanym. Wypływa z całej religijnej filozofii, systemu wierzeń i wartości. Przestudiowawszy definicję rytuału Fromma, zastosujmy ją do prostego przykładu wziętego z buddyzmu – rytuału Pójścia po Schronienie, który jest bardzo podstawowy, ale jednocześnie niezmiernie ważny. Po pierwsze, jest działaniem. Mówimy *Buddham saranam gaććami*. *Gaććami* znaczy 'idę'. W języku palijskim i w sanskrycie czasownik jest bardzo mocno zaznaczony, ponieważ umieszcza się go na końcu. Formułkę tę często tłumaczy się jako 'Idę po Schronienie do Buddy', ale to tłumaczenie nabiera znacznie większej siły, gdy brzmi: „Do Buddy po Schronienie idę"[168] – kładzie ono nacisk na fakt, że Pójście po Schronienie jest działaniem, czynnością wykonywaną przez całą naszą istotę. Idziemy po schronienie ciałem, mową i umysłem. W tradycji tantrycznej uważa się, że mentalne i werbalne Pójście po Schronienie nie wystarcza. Trzeba to jeszcze zrobić fizycznie, dosłownie leżąc plackiem przed wizerunkiem Buddy. Jest to praktyka obejmująca wszystkie trzy aspekty, angażująca całą naszą istotę.

Oprócz tego, że jest to działanie, jest to działanie wspólne, ponieważ wersy o Schronieniu powtarzamy chórem. W tradycyjnych krajach buddyjskich najpierw są one recytowane przez *bhikkhu,* czyli mnicha, a potem powtarzane przez innych. Daje to efekt dialogu i wprowadza element omalże dramatyczny. Jest też podkreśleniem faktu, że nie robimy po prostu czegoś w taki sam sposób jak inne osoby, które przypadkiem znalazły się obok. Robimy to **razem** z nimi, sercem, umysłem i ciałem.

Następnie, Pójście po Schronienie jest wyrazem naszego wspólnego dążenia, czyli aspiracji zrealizowania wspólnego celu Nirwany, czy też Oświecenia. Wszyscy chcemy stać się jak Budda.

Wszyscy chcemy iść ścieżką Dharmy. Wszyscy chcemy pomagać i otrzymywać pomoc od innych członków Sanghi.

I w końcu, nasze dążenia wyrastają ze wspólnych wartości, wartości przenikających wszystkie nauki Buddy. Pójście po Schronienie nie jest czymś wyizolowanym – wyrasta z całości nauk i tradycji. Jeśli ktoś miałby szczegółowo objaśnić znaczenie Trzech Klejnotów, w których znajdujemy Schronienie, jego wykład musiałby obejmować cały buddyzm.

A więc podana przez Fromma definicja rytuału daje się łatwo zastosować do fundamentalnej buddyjskiej praktyki Pójścia po Schronienie i pomaga zrozumieć psychologię rytuału oraz docenić jego wartość. Jednak prawdziwym sposobem na docenienie wartości rytuału jest praktykowanie go.

4.3.5. Tajemne skrzydła

Płaczemy, żeśmy słabi, choć nie chcemy wcale
W ruch wprawić swych tajemnych skrzydeł;
Mroczny ten świat, bośmy ociemniali
Na iskrzący zewsząd gwiezdny blask.
Rwiemy z ciał swe tęczowe pióra, by
Niebiańskim pięknem ich ozdobić drzewce
Nocnych strzał – po czym narzekamy,
Że nie mamy na czym unieść się w powietrze.
Pod nosem mamroczemy, że w proch
Się obrócimy lub z mędrca drwiąc słowami:
‚No pokaż to słońce za zasłoną!“ -
– ostentacyjnie oczy zamykamy.
Do tych na górze i tych na dole sił
Ludzie o prawdę modły zwracają;
Ci sami ludzie, co w drodze światła
Stojąc, boją się cienia, który rzucają.
Zatem już nie płaczmy, żeśmy słabi,
Ale swe tajemne skrzydła wprawmy w ruch;
Świat jest pełen światła, bośmy odzyskali
Wzrok, na iskrzący zewsząd gwiezdny blask.

I poszybujmy na tęczowych piórach,
Aż do tej ziemi bliskiej-dalekiej,
Gdzie każda gwiazda słońcem stać się musi,
A Piękna oblicze widoczne jest na wieki.

4.3.6. Znaczenie duchowej otwartości

Idea modlitwy nie powinna szczególnie przerażać buddysty.

Duchowa otwartość[169] jest sprawą najwyższej wagi; bez niej po prostu nie da się podążać ścieżką duchowego rozwoju. Powinniśmy pozostawać otwarci naprawdę tak, jak kwiat otwiera się na promienie słoneczne. To właśnie oznacza duchowa otwartość: uwrażliwienie na wyższe duchowe wpływy płynące strumieniami przez wszechświat, z którymi zazwyczaj nie mamy łączności, gdyż zamykamy się na nie. Powinniśmy być gotowi w razie potrzeby odstąpić od tego, czego nauczyliśmy się do tej pory, co w żadnym razie nie jest łatwe, a także odstąpić od tego, czym **staliśmy się** do tej pory, co jest jeszcze trudniejsze.

Jak osiągnąć taką duchową otwartość? Na początek można się modlić. Idea modlitwy nie powinna szczególnie przerażać buddysty. Nie musi mieć teistycznych konotacji. Kiedy tybetański buddysta oddaje się aktywności, którą określa 'modlitwą', nie modli się do Boga, w sensie stworzyciela nieba i ziemi, ponieważ taka koncepcja nie jest elementem systemu wierzeń w buddyzmie tybetańskim. Modli się do Buddy, bodhisattwów lub dakiń.[170]

Modlitwa, w każdym razie modlitwa we właściwym tego słowa znaczeniu, nie jest prośbą o rzeczy materialne, ale o błogosławieństwo, o wyższe zrozumienie, o mądrość, o współczucie. Ma po prostu wyrażać fakt, że modlący się nie posiada tych przymiotów, a chciałby je mieć. Jeśli chcemy czegoś, w powszednim sensie, zwracamy się do kogoś mówiąc na przykład: „Proszę, podaj mi grzankę", „Proszę, daj mi trochę pieniędzy", czy cokolwiek akurat potrzebujemy. Buddowie i bodhisattwowie posiadają mądrość i współczucie, których nam brakuje, ale które chcielibyśmy mieć, więc nasze dążenie do rozwinięcia mądrości i współczucia przyjmuje formę proszenia ich, by dali nam te przymioty. Świadomy buddysta wie

doskonale, że mądrości i współczucia nie można wręczyć jak grzanki. A mimo to nadal używa języka petycji. Dlaczego?

Powodem jest to, że charakter języka niemal zmusza nas do myślenia o mądrości i współczuciu, jak o cechach, które można zdobyć lub otrzymać. Jeśli używamy języka modlitwy, robimy to, ponieważ ma on pewną wartość emocjonalną i wyraża otwartość oraz wrażliwość. Z pewnością takie postępowanie nie odzwierciedla dosłownego przekonania, że przymioty te można od buddów i bodhisattwów otrzymać. W każdym razie rozumiemy, iż owi buddowie i bodhisattwowie tak naprawdę nie są od nas odrębni. Możemy ich postrzegać jako symbol aspektów własnej psychiki, które to aspekty staramy się wywołać poprzez modlitwę.

Modlitwa rozumiana w ten sposób nie jest w buddyzmie czymś niestosownym. Jest ona bardzo odmienna od medytacji. I nie chodzi o to, żeby myśleć: „Stworzę pozory, że proszę, ale wiem, iż w rzeczywistości muszę osiągnąć to samodzielnie". Kiedy się modlimy, naprawdę **czujemy**, że nie posiadamy tego, czego pragniemy i dlatego musimy o to poprosić. Możemy rozumieć intelektualnie, iż to wszystko rozgrywa się w nas samych, ale nie tego doświadczamy w trakcie modlitwy. Jeśli odczuwamy pragnienie modlitwy, nie ma potrzeby powstrzymywać się na siłę przy pomocy czysto racjonalnego założenia, że buddów i bodhisattwów tak naprawdę 'tam na zewnątrz' nie ma.

Na przestrzeni lat od wielu osób słyszałem, iż chcieliby się czasem pomodlić do Buddy albo do bodhisattwów, ale zwykle świadomie hamują w sobie ten odruch, uważając wyobrażanie sobie, że buddowie i bodhisattwowie mogą komuś cokolwiek dać, za przejaw słabości i niezbyt buddyjskiego nastawienia. Przecież, mówią, każdy prawdziwie duchowy cel można osiągnąć wyłącznie własnym wysiłkiem. Zawsze odpowiadam, że jeśli ktoś odczuwa chęć modlitwy powinien to po prostu zrobić, a 'teologię' dorobi sobie później. Jeżeli chęć jest autentyczna, nie należy jej tłumić. Modlitwa jest co najmniej sposobem na skoncentrowanie naszej emocjonalnej energii. W każdym razie stwierdzenie, że buddowie i bodhisattwowie istnieją poza nami jest równie prawdziwe jak to, że istnieją w nas. Tak czy inaczej nadal operujemy tu w ramach dualizmu podmiot-przedmiot. Uważanie ich za

istniejących w głębinach naszego własnego jestestwa jest nie mniej zasadne niż uważanie ich za istniejących poza wszystkim, czego możemy doświadczyć lub co możemy sobie wyobrazić. Oba twierdzenia są równie rzeczywiste – lub równie nierzeczywiste. Czy myślimy o tej rzeczywistości (nie będącej ani podmiotem ani przedmiotem) jako o swego rodzaju nad-przedmiocie poza nami czy jak o nad-podmiocie wewnątrz nas, nie robi żadnej różnicy.

Wielu poetów przeżywa coś podobnego. Poetyckiego natchnienia można doświadczyć, jako tryskającego z wnętrza lub jako pochodzącego z zewnątrz. Niektórzy poeci autentycznie doświadczają odwiedzin Muzy, że tak powiem. Ale czy poetyckie natchnienie jest wewnętrznym wołaniem czy spływa na nas z góry, sprowadza się do tego samego. Język ma tu poważne ograniczenia. Staramy się wprowadzić do naszego doświadczenia w obrębie dualizmu podmiot-przedmiot coś, co poza ten dualizm wykracza i co można postrzegać albo jako coś wyłaniającego się z głębin naszego własnego jestestwa albo jako coś transcendentalnie oddalonego, do czego musimy skierować nasze modlitwy i dążenia.

4.3.7. „W lesie jest ich o wiele więcej”

Rzekł raz stojący na mym progu
Sprzedawca dzikich orchidei:
„W lesie jest ich o wiele więcej…
W głębokim mroku, w koronach drzew,
Zwisają niczym roje motyli,
Złote i białe orchidee,
W czerwone oraz czarne kropki.
Niektóre są wielkości ptaka
Bywają także małe jak pszczoły,
Nikt ich nie widzi nigdy prócz nas –
Zbieraczy dzikich orchidei,
Zapuszczających się dzień po dniu
W ciemnozielony gęsty mrok”.
Wziąłem od niego wszystkie kwiaty,
I zapłaciwszy, zamknąłem drzwi.

Kiedy mijałem półkę z książkami,
Mój wzrok padł najpierw na Nauki Buddy,
A chwilę potem na jego posąg,
Uśmiechający się z wnęki w ścianie.
Czyż to nie dziwne, że w owej chwili,
Gdy tak prześlizgnąwszy się mój wzrok
Przez moment spoczął na twarzy Buddy,
Pełnej spokoju i tak szlachetnej,
A ja trzymałem w swoich dłoniach
Kruche i chłodne orchidee,
Wtedy to w ciszy mego serca
Rozbrzmiały znów jak echo słowa:
„W lesie jest ich o wiele więcej…”

4.3.8. Wszelkie życie jest święte

Religia nie ogranicza się do określonych miejsc, ale nasyca i uświęca całą naturę.

Społeczeństwo, niestety, przyzwyczaiło się uważać pewne czynności, takie jak chodzenie do świątyni, kościoła lub meczetu albo odwiedzanie miejsc pielgrzymek, za religijne same w sobie, nie uwzględniając kontekstu kryjącej się za nimi świadomości. Podobnie uważa się, że pewne zawody lub powołania, takie jak mnich czy kapłan, posiadają, w niemalże magiczny sposób, szczególną prawość czy świętość. Dokładnie w ten sam sposób określone miejsca, budynki, stroje, książki, języki, kraje, kolory itd., są wynoszone jako święte ponad masę innych podobnych obiektów, uznanych za profanum. Rezultatem tego dychotomicznego rozdzielenia rzeczy na sacrum i profanum jest niezdrowy podział dokonujący się w zbiorowej czy społecznej świadomości, analogiczny do rozszczepienia tworzonego w indywidualnej świadomości przez jej arbitralne klasyfikowanie postępowania na ‘dobre’ i ‘złe’. Nie zaprzecza to faktowi, że pewne miejsca i obiekty niewątpliwie posiadają zdolność do wzbudzania w nas określonych stanów świadomości. Jest tak, ponieważ za sprawą świadomego indywidualnego wyboru albo biernej akceptacji kulturowych czy religijnych tradycji, w których się urodziliśmy – jakiś

materialny przedmiot zaczęliśmy uważać za symbol duchowej wartości. Jednak świętość czy świeckość tej rzeczy zależy od wzbudzanego przez nią stanu umysłu. Jeśli 'święty' obiekt nie budzi już świętych myśli, to przestaje być symbolem i staje się przesądem. Istota przesądu polega bowiem na uważaniu rzeczy – czy to określonych osób, miejsc czy praktyk – za święte same w sobie, bez uwzględniania towarzyszącego im stanu umysłu. Tylko ta myśl, słowo lub czyn jest święty, odnośnie którego idea, że „**ja** to zrobiłem" nie powstaje.

Najbardziej niefortunną konsekwencją uważania rzeczy samych w sobie za święte lub świeckie stanowi fakt, że ogromna masa ludzi czuje się całkowicie wyłączona z uczestniczenia w życiu religijnym. Uznają, że religia to coś uprawianego w świątyni lub kościele, a nie w domu; że należy ona do obowiązków kapłana, a nie człowieka świeckiego. Można ją znaleźć w jakiejś zatęchłej księdze, ale nie pośród świeżo kwitnących polnych kwiatów, ani tam, gdzie „lutnie szepczą łagodnie w komnatach". Kapłani i duchowe organizacje każdego religijnego wyznania nie tylko celowo popierały, ale nawet skwapliwie wpajały to złe nastawienie, żeby wzmocnić swoją pozycję i zwiększyć dochody. Ale tak naprawdę nie da się ujrzeć, że cokolwiek jest święte, dopóki nie ujrzymy, że wszystko jest święte. Różnice bywają użyteczne, czasem konieczne, na początku naszej drogi duchowej, ale nie należy do nich lgnąć. Kwiat jest święty, drzewo jest święte, jeśli patrzysz na nie oświeconym umysłem, tak samo jak praktyka religijna jest świecka, jeśli wykonujesz ją ogarnięty chciwością, złośliwością lub iluzją. Lepiej jest zamiatać podłogę pokornie, niż medytować z wyniosłym poczuciem, że „ja tu medytuję".

Przenosząc nacisk z zewnętrznego na wewnętrzne, z działania na myśl, z symbolu na rzecz symbolizowaną, możemy zobaczyć, że religia nie ogranicza się do określonych miejsc, ale że nasyca i uświęca całą naturę; że, właściwie rozumiana, dotyczy nie tylko nielicznych, ale nieuchronnie i niechybnie – wszystkich; i że dla oświeconego oka nie ma podziału między świętym i świeckim, ale że, słowami wielkiego poety, jasnowidza: „Wszelkie życie jest święte."[171]

4.3.9. Ceremonia w Lumbini

Kolumna Aśoki stała pod gołym niebem za niską żelazną poręczą. Na jej gładko wypolerowanej powierzchni starożytne bramińskie litery wycięte były głęboko i wyraźnie i nadal można było odczytać obwieszczenie: „Tu narodził się Błogosławiony". Z jakiegoś bliżej nieokreślonego powodu poczułem się tutaj nawet bardziej wzruszony niż przedtem w Sarnath lub Kushinagarze. Ścięta kamienna kolumna stała tak spokojnie i tak prosto pod bezchmurnym błękitnym niebem; wydawała się tak bezpretensjonalna, a jednocześnie znaczyła tak wiele. Kiedy Buddharakszita i reszta poszli dalej w kierunku kopców, pozostałem w tyle za nimi, zebrałem trochę małych białych kwiatków i z sercem przepełnionym uczuciami rozrzuciłem je u stóp kolumny ponad ogrodzeniem. Kiedy to zrobiłem, usłyszałem głos Buddharakszity: „Po co ty tam marudzisz z tymi kwiatami? – krzyknął szorstko – No chodź, nie będziemy czekać na ciebie cały dzień!"

4.3.10. Obudź w sobie, ile tylko potrafisz...

Miłość, szacunek i wiara już w nas są, tylko że uśpione – są to naturalne dary przyrodzone każdemu człowiekowi.

Obudź w sobie tyle miłości, szacunku i wiary, ile tylko potrafisz!

Pozbądź się zawadzających zanieczyszczeń i usuń wszystkie swoje skazy!

Słuchaj doskonałej mądrości łagodnych buddów,

Głoszonej dla dobra świata, przeznaczonej dla istot o duszach bohaterów![172]

Otrzymujemy tutaj radę i zarazem przestrogę: zastanówcie się, jaki jest wasz emocjonalny stosunek do tej sutry. Jeśli pierwszym celem Buddy jest wzbudzenie radosnej reakcji emocjonalnej, musimy przemyśleć na nowo całe nasze podejście do *Doskonałości mądrości*. Jeśli jej nie rozumiemy, to nie wystarczy po prostu stwierdzić, że widocznie nie dorastamy do niej intelektualnie. Pierwsze pytanie, jakie zadaje Budda, nie brzmi – „Mam nadzieję, że masz dość rozumu, by to pojąć", albo „Czy jesteś magistrem filozofii?", tylko – „Czy masz w sobie pozytywne emocje? Czy jesteś otwarty na Dharmę? I czy pozwalasz tej pozytywności i otwartości rozwijać się bez ograniczeń?".

Zwrot „obudź w sobie” sugeruje przecież, że trzeba sięgnąć do czegoś, co już w nas jest. Miłość, szacunek i wiara już w nas są, tylko że uśpione – są to naturalne dary przyrodzone każdemu człowiekowi. To tak, jakby Budda mówił – „Pozwól im się ujawnić, pozwól im się zamanifestować. One już są w tobie i są właściwymi emocjami, z jakimi należy podejść do *Doskonałości mądrości*. Nie ograniczaj ich, wyobrażając sobie, że musisz na nie najpierw ciężko zapracować. Jesteś o wiele lepszy niż ci się wydaje”.

Ta fundamentalna dla buddyzmu idea jest wbrew naturze tych z nas, którzy wyobrażają sobie, że nasze ucywilizowane ‘ja’ siedzi w gruncie rzeczy na mnóstwie nieciekawych, prymitywnych zwierzęcych popędów, i że jeśli puściłyby nam hamulce, to wylałyby się z nas wszelkiego rodzaju bardzo nieprzyjemne i negatywne emocje. Ale jest to jednostronny punkt widzenia, ponieważ tłumimy w sobie także ogromną ilość dobra i pozytywności. W społeczeństwie, które jest w przeważającej mierze świeckie, jest to prawdopodobnie wyjątkowo prawdziwe w odniesieniu do uczuć religijnych. Jeśli już nie wierzycie na przykład w błogosławioną dziewicę Maryję, to nie możecie zdobyć się nawet na zapalenie świeczki w kościele – i w ten sposób wasze pokłady miłości, szacunku i wiary pozostają niewykorzystane i stłumione. Możecie nawet dojść do wniosku, że w ogóle nie posiadacie w sobie żadnych uczuć religijnych. Znam dużo osób, ewidentnych intelektualistów, którzy dusili się w atmosferze religijnych wymagań chrześcijaństwa, ale kiedy zaczęli praktykować buddyzm, odkryli, że bycie osobą religijną przynosi im wiele radości. Ku swojemu zdziwieniu stwierdzili, że składanie kwiatów w ofierze i zapalanie świeczek sprawia im niekłamaną przyjemność, oraz że w rzeczywistości przyniosło im wielką ulgę poczucie, że mogą to wreszcie robić. A więc, obudźcie w sobie tyle miłości, szacunku i wiary, ile tylko potraficie.

4.4. Buddyzm i świat natury

4.4.1. Animizm a życie duchowe

Świat znany i kochany przez nas jako własna ojczyzna i folklor nastraja serce na najwyższe ideały, czyniąc z nich coś osobistego, coś ukochanego.

Słuchajcie tedy uważnie, wszystkie duchy.
Z miłością patrzcie na ludzki ród,
Bacznie stójcie na jego straży,
Składa wam bowiem ofiary dniem i nocą.[173]

Strofy te bez wątpienia odzwierciedlają animistyczny stosunek wobec natury. Z naszym chrześcijańskim warunkowaniem zapewne nie jest nam łatwo wyobrazić sobie tak silne uczucia wobec natury i zjawisk natury. Lud indyjski znajduje się znacznie bliżej swoich pogańskich korzeni: jeśli dać tamtejszym ludziom, zwłaszcza wieśniakom, jakąkolwiek szansę czczenia czegoś, z przyjemnością z niej skorzystają. Taki pogląd miał przynajmniej mój nauczyciel, bhikkhu Dżagdisz Kaśjap, który opowiedział mi raz o ciekawym przykładzie, który zaobserwował jako chłopiec w odległym zakątku indyjskiego stanu Bihar. Budowano tam nową drogę i znakowano ją kamieniami milowymi. Pewnego ranka zobaczył on kobietę idącą z wioski do najbliższego takiego kamienia; kobieta niosła tacę, na której umieściła trochę cynobru, trochę kwiatów i kilka kadzidełek. Doszedłszy do kamienia, namaściła go cynobrem, rozrzuciła wokół kwiaty i wsadziła kadzidełka w ziemię przed nim. Następnie ukłoniła się kamieniowi ze złożonymi dłońmi. Myślała, że to jakiś nowy rodzaj boga.

Postawa stojąca za taką nierozróżniającą dewocją jest u swych podstaw animistyczna, a z racji swej pierwotności i prostoty stanowi zdrową podstawę życia duchowego. Czujemy, że wszystko jest żywe; czujemy bliski związek z siłami natury i chcemy je sobie zjednywać, nawiązywać przyjazne relacje. Mechanistyczny materializm sugeruje, że wszystko jest jedynie martwą materią, ale na pewno lepiej myśleć, że wszystko – drzewa, kamienie, strumienie, chmury – jest żywe, nawet jeśli dosyć dziecinnie to personifikujemy.

Część zachodnich uczonych niepokoi fakt, że w pewnych tradycyjnych buddyjskich kulturach czystość nauk filozoficznych i etycznych uległa ich zdaniem zepsuciu z racji przemieszania się z dużą

dawką animizmu i kultu duchów. Ja sam nie podzielam tego niepokoju. Na pewnym poziomie **jesteśmy częścią natury**, otoczeni przez różne naturalne siły i energie, obecne również wewnątrz nas, i nie możemy uciec od ich odczuwania i doświadczania, choćby w postaci duchów i bogów nieba i ziemi. A jeśli doświadczamy ich właśnie w ten sposób, chcemy oczywiście utrzymać z nimi pozytywne relacje – składamy im ofiary, w zamian za co nas chronią.

W powyższym wersie z *Sutty Ratany* jej kompilator przyjmuje archaiczny, pogański, animistyczny punkt widzenia i nadaje mu szersze znaczenie. Powiada: „Bądź w przyjaznych relacjach z wszechświatem. Jeśli czujesz przyjaźń wobec wszechświata, wszechświat będzie czuł przyjaźń wobec ciebie". Jak gdyby wszechświat (w formie bogów) był gotów dobić z nami targu. Zgadzamy się czcić bogów i dostarczać im ofiary, a w zamian oni zgadzają się nas chronić. Dziś za bardziej realistyczne uchodzi uznawanie wszechświata za nieubłaganie wrogi i zagrażający, ale ten pogląd jest tak naprawdę bardziej paranoiczny, co jest naturalnym rezultatem życia we wszechświecie postrzeganym jako bezosobowy.

Trudno odczuwać dobrą wolę i miłość wobec czegoś, co uważa się za bezosobowe. By móc odczuwać pozytywne emocje wobec tego, trzeba najpierw to obdarzyć osobowymi cechami, co można zaobserwować w tym, że niektórzy kochają swoje samochody czy motory niemal tak, jakby były ludźmi. Nawiązanie żywotnej relacji z czymś, czego działanie bywa dla nas koniec końców nieco tajemnicze, wymaga spersonalizowania tego, użycia zaimków 'on' lub 'ona'. Może nas to doprowadzić do myśli w rodzaju: „Kiepsko się dziś miewa. Chyba nie bardzo jest zadowolona. Może nie służy jej zmiana pogody". Na podobnej zasadzie zaczniemy personalizować rzeczy w stopniu, w jakim odczuwamy pozytywne emocje do życia jako całości, przez co rzeczy będą nie tylko 'rzeczami', ale też 'duchami' – przynajmniej w sensie poetyckim. Jeśli chcemy nawiązać relacje z wszechświatem, jeśli chcemy go pokochać, musimy go postrzegać jako osobowy.

Przez całą buddyjską tradycję widać to samo poczucie ważności zjednywania sobie lokalnych duchów. Na przykład Milarepa w jednej ze swoich pieśni śpiewa:

Lokalne demony, duchy i bogowie,
Wszyscy przyjaciele Milarepy,
Pijcie oto nektar życzliwości i współczucia,
I wracajcie do swoich siedlisk.[174]

Można też postrzegać bogów, boginie i duchy jako reprezentacje różnych aspektów siebie. Fundamentalne energie, które zyskują naturalny wyraz w pierwotnym folklorze i rdzennych kulturach, istnieją także w nas, i nie możemy pozwolić sobie na ich ignorowanie i odcinanie się od nich. Powinniśmy je brać pod uwagę, przyswajać, zasymilować i odpowiednio nimi pokierować – tak Padmasambhawa miał okiełznać demony Tybetu. Obok ujarzmienia wewnętrznych popędów musimy też ujarzmiać te same siły wyrażające się w miejscowej kulturze. Przykładowo zamiast budować w Anglii dokładną replikę tybetańskiej czy japońskiej świątyni, co może wywoływać dziwne wrażenie, można by budować je w stylu angielskim. Dalej skupialibyśmy się na wyobrażeniach Buddy, ale moglibyśmy wprowadzić motywy i symbole o lokalnym znaczeniu. Na przykład zamiast liści z drzewa *bodhi* można by przyozdobić świątynię płaskorzeźbami z liśćmi dębu, budzącymi u Anglika głębokie skojarzenia. Druidzi czcili dąb i jemiołę, która na nim rośnie, zaś w czasach bliższych współczesności dąb kojarzył się z siłą i stabilnością („serca z dębu”[175]) co było oparte na nadzwyczajnym sukcesie angielskich statków zbudowanych z jego drewna. Cała energia płynąca z tych starych powiązań będzie mogła mieć wkład we wszystko, co robi się w świątyni.

W Indiach, gdzie tworzono pierwsze wyobrażenia Buddy, nie skazano na całkowitą banicję najważniejszych bogów miejscowej tradycji, Indry i Brahmy. Można na przykład zobaczyć na obrazach Buddy zstępującego z *dewaloki*, że towarzyszą mu te dwa bóstwa. Są znacznie mniejsi od samego Buddy, są właściwie członkami świty, ale ich nie wykluczono, mają swoje miejsce. Można powiedzieć, że czynnik etniczny został zintegrowany z czynnikiem uniwersalnym, niższy ideał z wyższym. Świat znany i kochany przez nas jako własna ojczyzna i folklor nastraja serce na najwyższe ideały, czyniąc z nich coś osobistego, coś ukochanego.

4.4.2. Poczucie, że wszechświat jest żywy

Pojęcia są bardzo ważne – tyle że nie wyczerpują całości tajemnicy życia.

W naszej dzisiejszej techno-naukowej kulturze potrafimy zrobić wszelkiego rodzaju rzeczy z przyrodą i przyrodzie, tylko że w rezultacie straciliśmy z nią powinowactwo. Wyobcowani z przyrody i niezdolni już dłużej doświadczać jej żywej obecności, pilnie potrzebujemy odzyskać poczucie, że bycie istotą ludzką oznacza bycie częścią przyrody.

To poczucie przychodziło rzecz jasna zupełnie naturalnie ludziom żyjącym w czasach wczesnego buddyzmu. Budda i jego uczniowie żyli otoczeni światem przyrody, wędrując przez osiem czy dziewięć miesięcy w roku z jednej wioski do drugiej i przemierzając pieszo dżungle północnych Indii. Dnie i noce spędzali w lasach, parkach, w górach lub nad rzekami, śpiąc pod gwiazdami wystawieni na warunki atmosferyczne. Ich świat był zaludniony nie tylko przez ludzi i zwierzęta, ale też przez bogów i duchy wzgórz, strumieni, drzew i kwiatów. Przez wszystkie najstarsze teksty tradycji buddyjskiej przewija się bardzo istotny wątek, pokazujący że środowisko fizyczne było odbierane jako żywa istota. Oprócz całej swej treści rzeczowej Kanon Palijski przypomina nam również, że świat nadnaturalny był dla wczesnych buddystów rzeczywistością. Można uznać, że stało się tak właśnie dzięki nieustającej obecności przyrody.

Wszystkie najważniejsze wydarzenia w życiu Buddy odbywały się w ścisłym związku ze światem przyrody, który aktywnie reagował na jego obecność. Przekaz mówi, że urodził się pod gołym niebem, a jego matka pomagała sobie przy porodzie trzymając się obsypanej kwiatami gałęzi. Osiągnął Oświecenie siedząc na trawie pod drzewem bodhi. A na koniec życia odszedł leżąc między dwoma drzewami *sal,* które w hołdzie obsypały jego ciało kwiatami, mimo iż nie była to ich pora kwitnięcia. Te fragmenty z Kanonu Palijskiego, które pozwalają nam poczuć ożywioną, tryskającą energią obecność przyrody, często są opuszczane w wyborach tłumaczeń. Wydawcy pozostawiają zarys nauk Buddy nietknięty, ale zamieszczają niewiele opisów świata, w

którym te wydarzenia miały miejsce. Nawet jeśli niektóre mityczne wątki zostały zachowane, współczesny czytelnik prawdopodobnie opuści opisy nagów, jakszów i innych nadnaturalnych istot, koncentrując się na sprawach 'realnych', na doktrynie. Jednak bogowie, boginie i wszelkiego rodzaju istoty inne niż ludzkie nie zostały tam umieszczone tylko dla ozdoby. Sama ich obecność jest częścią nauk. Umożliwiają nam wgląd w starożytny model ludzkiej świadomości w pełni zintegrowany z wszechświatem mającym wartość, znaczenie i cel. Jeśli tych innych istot nie zauważymy, to nie zauważymy poezji oraz najważniejszego przesłania nauk Buddy.

Dlatego, jeśli naprawdę chcemy pojąć, na czym polega kontemplacja czterech żywiołów tak jak nauczał jej Budda w sutcie *Satipatthana* (ziemi, wody, ognia, powietrza, a czasami dodatkowo przestrzeni i świadomości), musimy znaleźć sposoby, aby lepiej zrozumieć, czym dla wczesnych buddystów była ta metaforyka żywiołów, skąd wiedzieli o tych mitycznych formach i jaki mieli do nich stosunek. Pomocny będzie w tym miejscu powrót do terminu *mahabhuta*, którego znaczenie wskazuje na żywą, inherentnie niemożliwą do uchwycenia jakość tych żywiołów. *Mahabhuta*, czyli 'wielki duch', oznacza tajemniczą pozaziemską zjawę, która się jakoś pojawiła lub została wyczarowana. Uznanie czterech żywiołów za 'wielkie duchy' sugeruje, że nie mamy do czynienia z samymi pojęciami lub materią nieożywioną, tylko z żywymi mocami. Wszechświat jest żywy, wręcz magiczny, i nadprzyrodzone pojawienie się w nim czterech głównych żywiołów sprawia, że ich doświadczanie jest z natury tajemnicze i niedostępne zdefiniowanej wiedzy. Zamiast próbować szczegółowo analizować rzeczywistość w kategoriach technicznych i myślenia naukowego, buddyjska koncepcja czterech żywiołów pomaga doprowadzić do połączenia wiedzy obiektywnej i subiektywnej, umożliwiając nam, jak szekspirowskiemu królowi Lirowi, „wchłonięcie tajemnicy rzeczy".

Nie oznacza to, że buddyjska koncepcja żywiołów jest niejasna i nieprecyzyjna, ani że myślenie racjonalne nie jest już potrzebne. Pojęcia są bardzo ważne – tyle że nie wyczerpują całości tajemnicy życia. Uznanie czterech żywiołów za stany psychofizyczne, a nie substancje materialne lub stany materii, podważa konwencjonalne

pojmowanie, czym jest ciało. Przypomina, że podział na świat zewnętrzny i wewnętrzny jest skutkiem myślenia dualistycznego. Zamiast podziału między tym, co zwiemy materią, i tym, co zwiemy umysłem, lub też tym, co zwiemy ciałem, i tym, co zwiemy świadomością, jest łącząca to wszystko ciągłość – ciągłość naszej świadomości, przejawiającej się według różnych wzorców. Jeśli naprawdę to zrozumiemy, wtedy światy wewnętrzne i zewnętrzne połączą się w jedną głębszą i bardziej znaczącą wizję tego, czym jest życie.

Wszystko to jest sprzeczne ze sposobem, w jaki na Zachodzie nauczono nas doświadczać swego ciała oraz świata, którego jest ono częścią. Ale z pewnością lepiej jest – a przynajmniej zabawniej – być animistą i czuć, że cały świat jest ożywiony duchem wielu istot, niż wpatrywać się w świat martwej materii, która tylko od czasu do czasu przypadkowo ożywa, i w którym nawet nasze własne życie ostatecznie redukuje się do materii nieożywionej. Tak czy inaczej, nie jest nam łatwo rozwinąć w sobie autentyczne odczucie, że cząstki materialne są naprawdę bytami żyjącymi. I odwrotnie, zbyt łatwo poddajemy się fałszywej i sentymentalnej idei, że „wzgórza żyją", przypisując światu wszelkiego rodzaju cechy wyobrażone. Nie można wzbudzić w sobie wiary, powiedzmy w najady i driady, samą siłą woli, ani nie można też odrzucić całej naukowej wiedzy o tym, jak funkcjonuje wszechświat. Musimy jakoś spróbować złapać to autentyczne odczucie, że świat dokoła żyje, nawet z naszego wyszukanego punktu widzenia. Zaczyna się ono od wiedzy intuicyjnej, a nie od zbioru przekonań.

Jest tu też pewna hierarchia – skały nie są żywe w ten sam sposób, co rośliny, i rośliny nie żyją w ten sam sposób, co ludzie. Gdzieś trzeba narysować linię graniczną – ciężko byłoby uznać na przykład stal nierdzewną za substancję obdarzoną życiem. Każdy z nas ma jakiś punkt, w którym przestaje uważać inną istotę lub 'rzecz' za żywą, więc już jej nie szanuje, tylko używa zgodnie z własnymi potrzebami. Są nieszczęśnicy, którzy stosują tę granicę nawet wobec niektórych ludzi – jest to oczywiście nieszczęście także dla osób, które się z nimi stykają. Na przeciwnym krańcu możliwych zachowań są Tybetańczycy, którzy kiedyś odmawiali wydobywania minerałów z ziemi. Dopuszczali wypłukiwanie złota w strumieniach, ale nie chcieli – tak

jak robią to teraz w Tybecie Chińczycy – zakłócać spokoju ziemi i smokom, które, jak wierzyli, strzegą złota ukrytego w głębi ziemi.

Posunąłbym się nawet do stwierdzenia, że jeśli wszechświat miałby być martwy, nie byłoby w nim szansy na uzyskanie Oświecenia. (A czy macie taką szansę w żywym wszechświecie – to już oczywiście zależy tylko od was). Nam, dzisiaj, jest dość trudno powrócić do takiego widzenia świata, który dla naszych przodków był zupełnie naturalny, ale poeci od zawsze upierali się widzieć wszechświat jako żywy. Z pewnością żaden poeta nie ma całkowicie newtonowskich poglądów – takiego podejścia, które Blake nazwał „pojedynczą wizją" i „newtonowskim snem". Na przykład Milton uważał, że idea kopalni zrodziła się w piekle – w *Raju utraconym* diabły zaczynają wykopywać minerały potrzebne im do stworzenia artylerii przeciwko niebu. Cały ruch Romantyzmu można by nawet zinterpretować jako wyraz wielkiego protestu przeciwko newtonowskiej wizji przyrody oraz jako umocnienie zasadniczo pogańskich wartości.

4.4.3. Tradycyjne społeczeństwo

Dla współczesnego człowieka w jego codzienności nic nie wskazuje na coś spoza spraw tego świata.

W tradycyjnej cywilizacji każda gałąź wiedzy i każdego rodzaju aktywność powiązana jest z koncepcjami metafizycznego porządku. Każdemu aspektowi życia, nawet najniższemu i najbardziej przyziemnemu, nadaje się transcendentalne ukierunkowanie, dzięki czemu może on stanowić ogólne wsparcie, jeśli nie dla faktycznego życia duchowego, to przynajmniej dla mniej lub bardziej stałej pamięci o istnieniu wartości duchowych. W takiej cywilizacji od religii (by użyć wąskiego współczesnego terminu) nie da się uciec, nawet jeśli ktoś by tego chciał; człowiek styka się z nią na każdym kroku, poprzez znajome domowe sprzęty i rutynowe codzienne zajęcia. W takim otoczeniu, w którym cała egzystencja jawi się jako jedna wielka Tablica Szmaragdowa, nieustannie przypominająca, że „rzeczy poniżej są kopiami", a oryginały znajdują się powyżej, wrażliwe serca i umysły stają się jeszcze subtelniejsze i wrażliwsze. Dla nich „skały, kamienie i

drzewa”, i inne naturalne obiekty, nie są jedynie bryłami materii różnych kształtów i rozmiarów, lecz „potężnymi, niejasnymi jak obłoki symbolami jakiejś wzniosłej, romantycznej opowieści” prowadzonej, nie „magiczną dłonią przypadku”, lecz przez niepowstrzymany palec wszechobecnego duchowego prawa. Natura nie jest martwa, lecz rozbrzmiewa wieloma głosami, a dla oka nawykłego widzieć i słyszeć rzeczy, które wskazują poza siebie same, nawet:

Stara sosna głosi mądrość,
A dziki ptak wyśpiewuje prawdę.

Jednak w oderwaną od tradycji cywilizację współczesnego Zachodu druzgocące uderzenia nauki wbiły klin, który grozi rozłupaniem całej struktury. ‘Religijne’ i ‘świeckie’, ‘święte’ i ‘ziemskie’ interesy oraz działania ostro się rozróżnia i bezwzględnie od siebie oddziela. Sfera ‘religii’ stopniowo się skurczyła, tak iż ma niewielki lub żaden związek ze zdecydowaną większością czynności, w jakie człowiek obecnie się angażuje. Nie można już dłużej porównywać jej do dna oceanu, wspierającego (słowo *Dharma* wywodzi się z rdzenia znaczącego ‘wspierać’) olbrzymie masy wód toczące się powyżej, już prędzej do wulkanicznej wysepki, chwiejącej się i trzęsącej pod nieustającym naporem wrogiego elementu, który ją otacza i niemal podtapia. Dla współczesnego człowieka w jego codzienności nic nie wskazuje na coś spoza spraw tego świata; nie doświadcza on – niczym poświaty księżyca padającej na drżące liście – trwałego blasku Wieczności w migotliwym upływie jego dni. Zaprawdę jest on potomkiem Petera Bella, w którym Wordsworth, piszący, gdy dym rewolucji przemysłowej zaczął już zaciemniać niebo nad Anglią, zobrazował typ coraz powszechniejszego obecnie człowieka:

Pierwiosnek przy brzegu rzeki
Żółtym pierwiosnkiem dla niego był
I niczym ponadto.

Religia, pozbawiona wpływów i zapomniana przez ludzi, przesiaduje ponura i samotna w świątyni. Życie płynie, lub wydaje się

płynąć, jak dawniej; ale tego, co było „życiem życia”, już nie ma, i trudno powiedzieć, jak długo ta jego upiorna podobizna będzie kontynuować swe błazeństwa.

Takie pozbawienie cywilizacji jej odwiecznego oparcia w wartościach duchowych i wynikające z tego zerwanie więzi między ‘religijnymi’ i ‘świeckimi’ aspektami życia, nie tylko nieuchronnie znajdzie odzwierciedlenie w życiu ucznia, ale i w jego podejściu do studiowania buddyzmu. Wychowany w nietradycyjnym środowisku, w którym jedynie nieliczne przedmioty i działania zachowały jakiekolwiek znaczenie poza samymi sobą, potraktuje studiowanie buddyzmu jako jedno z wielu zajęć, bez potrzeby zastanawiania się, jak studiowanie buddyzmu i inne zajęcia wzajemnie na siebie oddziałują. W tradycyjnym społeczeństwie takie zaniedbanie nie niosłoby zbyt poważnych konsekwencji, ponieważ, jak już zostało powiedziane, w takim społeczeństwie wszystko jest docelowo ukierunkowane na wymiar transcendentalny i jedynie prawdziwie niemoralne zajęcia mogłyby poważnie zaszkodzić studiowaniu buddyzmu. ‘Życie duchowe’ i studiowanie ‘religii’ wskazują w tym samym kierunku, co ‘światowe’ życie i jego obowiązki; ale jedno wskazuje bezpośrednio, drugie pośrednio.

Tymczasem w nietradycyjnym społeczeństwie trwają ciągłe zmagania pomiędzy tymi aspektami życia, których więź z transcendentalnym została zerwana, a odosobnionymi pozostałościami tradycji. Nawet najszczerzej oddany buddyzmowi uczeń nie jest się w stanie całkowicie wycofać z podejmowania nietradycyjnych zajęć, w zasadzie (lub właśnie dlatego, że brak im zasady) niezgodnych z właściwą metodą studiowania Dharmy. Życie jego, z braku wspólnej przewodniej zasady kierującej wszystkimi jego zajęciami, będzie do pewnego stopnia poddane dezintegracji. Będzie jak człowiek, który rozpaczliwie trzymając się głazu pośrodku rzeki, czuje potężny napór wody próbującej oderwać go od jego schronienia i cisnąć w wir. Aby zintegrować swoje życie i mocniej uchwycić się niewzruszonej skały Dharmy, student będzie musiał wycofać się z możliwie wielu świeckich aktywności, i wzmocnić nie tylko te elementy tradycji, które stanowią podporę nie tylko dla jego życia, ale, w miarę możliwości także te, które są podporą również dla

społeczeństwa. Powinien uczestniczyć, i zachęcać innych do brania udziału, we wszelkiego rodzaju tradycyjnych buddyjskich praktykach; starając się najpierw zrozumieć ich znaczenie i wartość. Oddawanie czci wizerunkowi Buddy przy pomocy tradycyjnych ofiar z kwiatów, lampek i kadzideł; składanie hołdu w tradycyjny sposób nauczycielom duchowym, świętym przedmiotom i budowlom, oraz starszym i członkom buddyjskiego zakonu; noszenie tradycyjnych szat (w społeczeństwach, w których nadal się ich używa); uczestniczenie w uroczystościach np. odprawianych dla uczczenia Oświecenia Buddy – i na wiele różnych innych sposobów, poprzez pomnażanie okazji do kontaktu z Tradycją i wynikającej z tego kontemplacji Dharmy, można przynajmniej częściowo poddać integracji nie tylko własne życie, ale również (choć w mniejszym stopniu) życie tych, z którymi się stykamy.

Nie mniej istotne dla pomyślnego studiowania Dharmy jest powstrzymywanie się od uczestniczenia we wszelkiego rodzaju nietradycjonalnych zajęciach, szczególnie od form rozrywki obliczonych na pobudzanie zmysłów i stymulowanie niższych instynktów. Jeśli uczeń zamierza studiować Dharmę, ale wydaje mu się, że wystarczy, jeśli poświęci na to godzinę dziennie, lub dwie albo trzy w tygodniu, a pozostały czas może spędzać grając w różne gry, czytając marne powieści lub pozostając pod hipnotycznym działaniem najnowszego popularnego filmu, sądząc, że to nie wpłynie na stan jego umysłu, to popełni wielki błąd. Nie przypadkiem słowa ‘cały’ i ‘święty’[176] są w języku angielskim etymologicznie powiązane, a jedna z definicji słowa ‘święty’ brzmi ‘duchowo cały’[177]. Poszukiwanie świętości, któremu służy studiowanie Dharmy, jest poszukiwaniem duchowej całości, pełnej integracji ‘osobowości’, nie tylko z jakimiś subiektywnymi zasadami, ale z samą Rzeczywistością. Z im większym oddaniem ktoś studiuje buddyzm, tym trudniej przyjdzie mu pozostawić poza kręgiem jego wpływów nawet zajęć o pomniejszym znaczeniu. Jedynie z intelektualnego lub dogmatyczno-naukowego punktu widzenia można traktować buddyzm jako jeden spośród setek innych możliwych przedmiotów badań naukowych i prac doktorskich. Komuś, kto go studiuje, próbując zbliżyć się do całkowicie tradycyjnej

metody, opisanej powyżej, może on jawić się tylko jako to, czym naprawdę jest – jako czynnik dominujący i kontrolujący całe życie.

4.5. Przyjaciele i nauczyciele

4.5.1. Po co Buddzie przyjaciel?

W duchowej przyjaźni czerpiemy radość z duchowego piękna przyjaciela.

Chociaż Budda miał pewne trudności ze znalezieniem zadowalającego osobistego towarzysza, Ananda bynajmniej nie spieszył się z podjęciem tego zadania. Chyba zdawał sobie sprawę, że niełatwo być stałym towarzyszem oświeconego. Życie duchowe Anandy rozwijało się stabilnie. Bez wątpienia był 'Wchodzącym w Strumień', a więc brakowało już przeszkód na jego drodze do pełnego Oświecenia. Ale nie był Buddą. Nawet dla kogoś takiego jak Ananda, nawet dla Wchodzącego w Strumień, nawet dla kogoś, kto dorastał z Buddą, perspektywa bycia jego stałym towarzyszem, bycia z nim za dnia i w nocy, w pogodę i niepogodę, rok po roku, budziła lęk. Dlatego Ananda bardzo skrupulatnie rozważał tę kwestię. Widział kilku wcześniejszych towarzyszy Buddy, którym się nie powiodło, i nie chciał mu przysporzyć kolejnych kłopotów.

W końcu jednak postanowił podjąć wyzwanie, ale postawił pewne warunki, z których kilka ma tutaj istotne znaczenie. Jednym z nich była odmowa udziału w ofiarach i zaproszeniach, wystosowanych do Buddy. Dowodził, że gdyby ludzie zobaczyli, że odnosi korzyści z ofiar składanych Buddzie (nowych szat itd.), to mogliby pomyśleć, że został towarzyszem Buddy ze względu na to, co może z tego mieć. Następnie zdawał sobie sprawę, że czasem będzie musiał oddalić się od Buddy, coś załatwiając, odbierając wiadomości itd. Kiedy go nie będzie, ktoś może przyjść do Buddy i poprosić o naukę. Skutkiem tego, pod jego nieobecność Budda może wygłosić mowę, może nawet udzielić ważnej nauki. Postawił zatem kolejny warunek, żeby Budda powtarzał mu każdą naukę, jakiej udzieli pod jego nieobecność.

Budda przystał na te warunki, i tak Ananda stał się jego stałym towarzyszem na dwadzieścia lat. Jak udany był ten układ pokazuje wydarzenie, mające miejsce na krótko przed *parinibbaną*, czyli ostatecznym odejściem Buddy. Ananda przeżywał głęboko perspektywę utraty przyjaciela. Z tego co wiemy, stał oparty o drzwi, płacząc. Przez łzy powiedział: „Ciągle jestem niestety uczniem i mam jeszcze tyle do zrobienia, a mój Mistrz bezpowrotnie odejdzie, **on, który był dla mnie taki dobry**". Takie właśnie wrażenie pozostało Anandzie po dwudziestu latach stałego, codziennego przebywania z Buddą. Nie, że Budda był mądry albo energiczny, ale że był dobry.

Na szczęście, wiemy również, co Budda sądził o Anandzie. Kiedy dowiedział się, że Ananda płacze na zewnątrz, posłał po niego i dla dodania mu otuchy wypowiedział następujące słowa:

> Anando, przez długi czas przebywałeś w obecności Tathagaty, wykazując się życzliwością w działaniach ciała, mowy i umysłu, niosłeś pożytek i radość, byłeś w tym szczery i szczodry.[178]

Zatem dominujące wrażenie, jakie Ananda wywarł na Buddzie, także było takie, że Ananda był dobry, że służył mu z życzliwością ciałem, mową i umysłem, niczego dla siebie nie zatrzymując, całkowicie się poświęcając. Relacja między Buddą i Anandą sprowadzała się więc do wzajemnej życzliwości, mimo że Budda pozostawał duchowo o wiele bardziej rozwinięty.

Taka wzajemna życzliwość może się wydawać czymś niewiele znaczącym, ale jeśli dobrze się zastanowić, to dojdziemy do wniosku, że w rzeczywistości ma to ogromne znaczenie. Wzajemna życzliwość nigdy ich nie zawiodła, nigdy, ani przez chwilę jej między nimi nie zabrakło. Kiedy dwóch ludzi stale ze sobą przebywa, i kiedy ich relacja odznacza się niesłabnącą wzajemną życzliwością, można jedynie stwierdzić, że są **przyjaciółmi**. A właściwie, że są **przyjaciółmi duchowymi**, ponieważ niezawodna wzajemna życzliwość, utrzymująca się przez tak długi czas, może mieć wyłącznie głęboko duchowe źródło.

Niektórym ludziom wyda się dziwne, że Budda i Ananda się przyjaźnili. Dziwne, że Budda miałby mieć przyjaciela. Mogą się wręcz zastanawiać, czy Budda w ogóle potrzebuje przyjaciela. Ale to zależy od naszej koncepcji Oświecenia. Ja mogę dać tutaj tylko pewną wskazówkę.

Oświecenie nie jest doświadczeniem samowystarczalnym, działającym w jedną stronę. Jego niezbędnym elementem jest komunikowanie się, a zatem duchowa przyjaźń, nawet przyjaźń transcendentalna, przyjaźń na najwyższym możliwym poziomie. Tak zapewne można wytłumaczyć fakt, że Budda miał stałego towarzysza. Na pewno zaś nie chodziło Buddzie o podkreślenie swej 'godności'. Ananda nie był kimś w rodzaju odźwiernego i prywatnego sekretarza w jednej osobie. Fakt, że dotrzymywał towarzystwa Buddzie, oznacza, iż w doświadczeniu Oświecenia, w samym sercu Rzeczywistości, istnieje element komunikacji, element duchowej przyjaźni, istnieje coś, co znalazło wyraz w późniejszej historii buddyjskiej myśli jako owiana tajemnicą koncepcja *sambhogakaji*.

To, jak Budda i Ananda współpracowali jako przyjaciele, ukazuje opowieść o tym, jak pewnego razu natknęli się na chorego mnicha. Przyłączamy się do nich, kiedy chodzą właśnie po kwaterach grupy mnichów:

> Wzniosły w towarzystwie Anandy obchodził kwatery i doszedł do kwatery owego brata.

Należy zwrócić tutaj w ogóle uwagę na fakt, że Budda obchodził **kwatery**. W oryginale słowem oznaczającym 'kwaterę' jest *wihara*, i takie właśnie jest znaczenie *wihary*. Nie wyobrażajmy sobie, że Budda robił obchód po okazałym, przypominającym pałac i dobrze wyposażonym klasztorze. Wspomniane kwatery najpewniej były skupiskami słomianych chat, rozrzuconych po terenie parku, znajdującego się kilka mil za bramami miasta.

Budda robił **obchód** tych kwater. Inaczej mówiąc, osobiście interesował się mnichami. Jak sobie radzą? Co porabiają? Jak spędzają czas? Oczywiście, nie wchodziło w grę, że wylegują się na leżakach przed chatami, czytając gazetę albo słuchając radia czy oglądając

telewizję, mogli jednak robić coś nieodpowiedniego. Może trzeba było im dodać animuszu do praktyki, udzielić jakiejś nauki lub nawet upomnieć. Budda chciał się przekonać na własne oczy. W ten sposób razem z Anandą dotarli do „kwatery owego brata”:

> Budda zobaczył tego brata, leżącego tam, gdzie upadł, we własnych odchodach i widząc go, podszedł i spytał:
>
> – Bracie, co ci dolega?
>
> – Mam dyzenterię, Czcigodny.
>
> – Ale czy ktoś się tobą opiekuje, bracie?
>
> – Nie, Czcigodny.
>
> – A dlaczego bracia się o ciebie nie troszczą?
>
> – Jestem dla braci bezużyteczny, o Czcigodny, dlatego o mnie nie dbają.”[179]

Należy tutaj zwrócić uwagę na kilka kwestii. Budda zbliża się do chorego mnicha, pyta, co mu dolega i bardzo szybko dociera do sedna sprawy, szczególnie w ostatniej odpowiedzi chorego mnicha: „Jestem dla braci bezużyteczny, o Czcigodny, dlatego o mnie nie dbają”.

To tak wiele mówi. Jest to szokujące i straszne stwierdzenie. Oczywiście, opieramy się tylko na słowach z zadrukowanej strony. Nie wiemy, jak zostały one wypowiedziane, a to wiele zmienia. Czy Budda spytał: „Dlaczego bracia się o ciebie nie troszczą?” z oburzeniem, troską czy ze smutkiem? I czy chory mnich odpowiedział z godnością, z rezygnacją, ze znużeniem czy w rozgoryczeniu i gniewie? Nie wiemy tego. Mamy samo to smutne i szokujące stwierdzenie: „Jestem dla braci bezużyteczny, o Czcigodny, dlatego o mnie nie dbają”.

Jakkolwiek jednak te słowa zostały wypowiedziane, niestety wskazują na to, że ludzie interesują się kimś tylko tak długo, jak długo jest dla nich użyteczny, tylko tak długo, jak długo mogą coś z tego mieć. Oznacza to, że widzą w drugiej osobie nie człowieka, ale przedmiot. Jeśli traktujemy kogoś jak przedmiot, to postępujemy nieetycznie. A tak najwyraźniej pozostali mnisi traktowali chorego mnicha. Nie było z niego pożytku, więc przestali się nim interesować i pozostawili leżącego we własnych odchodach. Nikt o niego nie zadbał.

Między chorym a innymi mnichami zabrakło tej życzliwości, która była między Buddą i Anandą. Zabrakło zwykłej ludzkiej przyjaźni – nie mówiąc już o przyjaźni duchowej; nie było też wzajemnego zrozumienia, wrażliwości ani świadomości. Nie mogło ich nawet być, ponieważ takie nastawienie można mieć tylko, kiedy się kogoś postrzega jako człowieka. Pozostali mnisi wcale zaś nie postrzegali chorego mnicha jako człowieka. Był dla nich niczym stara wyświechtana miotła albo pęknięty garnek. Stał się bezużyteczny, więc przestali o niego dbać.

Nam też zdarza się zachowywać podobnie i to wcale nie należy do rzadkości. Często patrzymy na ludzi przede wszystkim pod kątem ich użyteczności. Zdarza się to nawet w społeczności duchowej. Czasem bardziej nas interesują czyjeś uzdolnienia i kompetencje, czy to jako murarza, księgowego czy wykładowcy – niż to, kim dana osoba jest sama w sobie. Jeśli człowiek jest traktowany w ten sposób, wówczas, kiedy już dłużej nie potrafi albo nie chce wykorzystywać swoich zdolności, może doznać rozczarowania odkrywając, że nikt nie chce go już znać, ani się z nim 'przyjaźnić'. Dlatego powinniśmy nauczyć się widzieć ludzi jako ludzi, odnosić się do siebie nawzajem z życzliwością. Niech między nami zapanuje taka przyjaźń duchowa, jak między Buddą i Anandą. Okazujmy sobie zrozumienie i wrażliwość, bądźmy siebie wzajemnie świadomi.

We wzajemnej relacji osób, traktujących siebie jak ludzi, znajdziemy dwa podstawowe aspekty, stanowiące o istocie przyjaźni: **komunikację i przyjemność**[180]. Nawet w przypadku zwykłej przyjaźni wiele pożytku i szczęścia daje możliwość dzielenia się z innym człowiekiem własnymi myślami i uczuciami. Odsłonięcie siebie, pozwolenie, żeby druga osoba nas poznała oraz świadomość tego, że nas zna – są niezbędne dla naszego zdrowia i szczęścia. Jeśli zamykamy się w sobie, nie mamy możliwości komunikacji z drugim człowiekiem, zdrowia ani szczęścia na długo nam nie starczy. W przypadku przyjaźni duchowej dodatkowo dzielimy się naszym doświadczeniem Dharmy. Dzielimy się entuzjazmem, inspiracją i zrozumieniem. Dzielimy się nawet błędami – w tym przypadku komunikacja przybiera formę wyznania.

Aspekt przyjemności lub zachwytu w przyjaźni oznacza, że nie tylko postrzegamy drugą osobę jako człowieka, ale także sprawia nam przyjemność to, co widzimy, czerpiemy z tego radość, tak jak w przypadku pięknego obrazu czy wiersza – tyle, że tutaj obraz czy poemat jest żywy: obraz może do ciebie przemówić, a piękny wiersz – odpowiedzieć! Czyni go to tym bardziej ekscytującym i stymulującym. Widzimy, lubimy, kochamy i cenimy drugą osobę wyłącznie ze względu na nią samą, a nie ze względu na to, czy mamy z niej jakiś pożytek. Do pewnego stopnia zachodzi to także w zwykłej przyjaźni, ale w o wiele większym – w przyjaźni duchowej, czyli *kaljana mitracie*. Podstawowe znaczenie słowa *kaljana* to 'piękny'. W duchowej przyjaźni czerpiemy radość z **duchowego piękna** przyjaciela lub przyjaciółki; cieszą nas jego lub jej zalety.

4.5.2. Sieć związków

Choćbyśmy nie wiadomo jak spokojni, dobrzy i mądrzy czuli się w głębi duszy lub w zaciszu medytacji, prawdziwa próba tego, jak bardzo rozwinęliśmy te cechy, następuje w zetknięciu z realiami życia reprezentowanymi przez wyzwania, jakie stawiają nam 'inni ludzie'.

Ułożone przeze mnie wersy, służące poświęceniu buddyjskiej sali praktyk, zawierały taką oto aspirację: „Obyśmy poprzez wzajemną komunikację, stworzyli Sanghę". Odzwierciedlają one ogromne znaczenie, jakie buddyzm zawsze przywiązywał do jakości komunikacji międzyludzkiej, zarówno w przypadku członków Sanghi, jak i w kontekście wszelkich związków buddysty z innymi ludźmi. Budda na temat komunikacji wypowiadał się wielokrotnie, mówił m.in. o znaczeniu szczerej, przyjaznej, sensownej i harmonijnej mowy oraz generalnie o konieczności zwracania uwagi na swoje związki z ludźmi, bacząc, żeby odnosić się do innych w sposób zgodny z buddyjskimi zasadami.

Wynika to z całkiem oczywistych powodów. Człowiek żyje w relacjach z innymi ludźmi. Nie da się żyć w izolacji; nasze wysiłki nakierowane na indywidualny rozwój, co rusz wystawiane są na próbę w ogniu naszych związków z innymi ludźmi. Choćbyśmy nie wiadomo

jak spokojni, dobrzy i mądrzy czuli się w głębi duszy lub w zaciszu medytacji, prawdziwa próba tego, jak bardzo rozwinęliśmy te cechy, następuje w zetknięciu z realiami życia reprezentowanymi przez wyzwania, jakie stawiają nam 'inni ludzie'.

Pierwszą osobą w życiu, z jaką jesteśmy związani, jest oczywiście matka. Łączący nas z nią związek jest bardzo bliski, wywiera na nas wpływ przez resztę życia. Następnie pojawiają się kolejne relacje – z ojcem, być może również z rodzeństwem, a także dziadkami, jeśli nam się poszczęści. Nieco później uświadamiamy sobie również istnienie dalszych ciotek, wujków i kuzynostwa. Tak daleko sięga najczęściej nasz krąg rodzinny. Ale mamy też sąsiadów: w bloku, za miedzą albo na osiedlu, a od czwartego lub piątego roku życia – także nauczycieli oraz kolegów i koleżanki ze szkoły. Później może się pojawić w naszym życiu mąż lub żona, urodzą się pewnie dzieci. Poza tym nawiązujemy kontakty z pracodawcami i kolegami z pracy, a może nawet z osobami, które my zatrudniliśmy. Prędzej czy później zdarza nam się wejść w oficjalne związki z urzędnikami, funkcjonariuszami państwowymi, a nawet władcami, jeśli nie we własnym kraju, to za granicą. Osiągając wiek dojrzały, odnajdujemy się w istnej sieci związków obejmującej dziesiątki lub setki ludzi, nie licząc pośrednich lub dalszych powiązań, których jest jeszcze więcej.

Owa sieć powiązań stanowi temat buddyjskiego tekstu zatytułowanego *Sutta o Sigalace*[181], znajdującego się w zbiorze *Digha Nikaja*, (*Zbiorze długich mów*) Kanonu Palijskiego. Jest to stosunkowo wczesny tekst, którego główne przesłanie niemal na pewno pochodzi od samego Buddy. Tytuł *Sutta o Sigalace* wywodzi się stąd, że zawiera przemowę Buddy wygłoszoną dla młodzieńca zwanego Sigalaka. Pewien tłumacz określił tę suttę jako „radę dla ludzi świeckich". Budda ustanawia w niej wzór dla różnego rodzaju związków, wyjaśniając jak powinny wyglądać. Wszystko to wyłożone jest tak jasno i zwięźle, że do dzisiaj pozostaje bardzo interesujące.

Sigalaka jest młodym braminem, a to znaczy, że należy do kasty kapłanów, najwyższej i najbardziej wpływowej kasty społeczeństwa indyjskiego. We wprowadzeniu do sutty dowiadujemy się, że Budda spotkał Sigalakę wczesnym rankiem. Z szat i włosów Sigalaki wciąż

ścieka woda po rytualnej kąpieli oczyszczającej. (Do dziś można zobaczyć braminów stojących w świętej rzece Ganges w Waranasi, zanurzających się w wodzie i recytujących mantry.) Po kąpieli Sigalaka oddaje cześć sześciu kierunkom: północy, południu, wschodowi, zachodowi, zenitowi i nadirowi.

Robi to, jak wyjaśnia Buddzie, zgodnie z zaleceniem przekazanym mu przez umierającego ojca, żeby ochronić się przed wszelką szkodą, jaka mogłaby nadejść z któregoś z tych sześciu kierunków. Na to Budda mówi Sigalace, że chociaż oddawanie czci sześciu kierunkom jest rzeczą słuszną i właściwą, to nie robi on tego we właściwy sposób, jeśli pragnie, by taka ceremonia skutecznie go chroniła. Następnie wyjaśnia mu, co sześć kierunków naprawdę reprezentuje.

Wschód, mówi mu, oznacza matkę i ojca (w językach indyjskich matka zawsze poprzedza ojca), ponieważ bierzemy z nich swój początek. tak jak słońce (lub przynajmniej dzień), bierze swój początek na wschodzie. A więc pierwszym związkiem, o jakim mówi Budda, jest związek między rodzicem i dzieckiem. Pozostałe kierunki odnoszą się do innych kluczowych związków w życiu: południe do związku między uczniem i nauczycielem; zachód – między mężem i żoną; północ – do przyjaciół i towarzyszy; nadir – do związku między „panem i sługą" (we współczesnej terminologii: pracodawcą i pracownikiem); natomiast zenit do związku między ludźmi świeckimi a „ascetami i braminami".

Prawdziwe oddawanie czci sześciu kierunkom, wyjaśnia dalej Budda, polega na wypełnianiu swoich obowiązków w ramach tych sześciu kategorii związków. Etyczne postępowanie w naturalny sposób prowadzi do szczęścia, i to w tym sensie chronimy się dzięki takiemu „oddawaniu czci". Budda ukazuje w sutcie jednostkę znajdującą się w centrum sieci związków, z których wymienia tylko sześć. Wydaje się kłaść jednakowy nacisk na tych sześć głównych związków, reprezentujących szeroki wachlarz ludzkich interakcji, i w tym względzie nie odbiega od kultury północno-wschodnich Indii w VI w. p.n.e.

Jednak większość kultur kładzie większy nacisk na jeden rodzaj związku, kosztem innych. Dla przykładu, podobną listę do tej, jaką Budda przekazał Sigalace, znajdziemy w konfucjanizmie. Wyróżnia ona

pięć głównych związków: między władcą i poddanym (czasem określanymi jako książę i minister), między rodzicem i dzieckiem, między mężem i żoną, między braćmi oraz między przyjaciółmi. Ale w starożytnych Chinach szczególny akcent zawsze kładziony był na związek między rodzicami i dziećmi, a zwłaszcza na obowiązki dzieci wobec rodziców. Według niektórych pisarzy konfucjańskich, synowskie/córczyne oddanie jest największą ze wszystkich cnót, a w klasycznych czasach synowie i córki, którzy byli jego wybitnymi przykładami, oficjalnie otrzymywali od rządu tytuł szlachecki, darowiznę sporego kawałka ziemi, albo nawet stawiano na ich cześć pomnik. Cała ta idea może się wydawać dość dziwna nam, żyjącym w zupełnie odmiennej epoce, kiedy to dla większości ludzi celem stała się niezależność od rodziców.

Starożytna Grecja nie pozostawiła nam w spadku żadnej specjalnej listy znaczących związków międzyludzkich. Jednak, jeśli przytoczone przez Platona nauki Sokratesa, uznamy za wzór najwyższych greckich ideałów, jasne jest, że dla Greków najwięcej znaczył związek między przyjaciółmi. Dobitnie uwidacznia się to w poruszającym opisie śmierci Sokratesa. Jakiś czas przed śmiercią dość formalnie żegna się z żoną i dziećmi, którzy mimo to, według opisu, gorzko płakali. Potem odprawia ich i ostatnie godziny poświęca filozoficznej dyskusji z przyjaciółmi.

Z drugiej strony, w średniowiecznej Europie nacisk położony został na związek między panem i sługą, szczególnie między panem feudalnym a wasalem. Ten związek miał tak kluczowe znaczenie, że zbudowano wokół niego cały system społeczny. W systemie feudalnym wielką cnotą była lojalność, zwłaszcza wobec osoby znajdującej się szczebel wyżej w porządku społecznym. Dla wielkiego pana, był to król; dla drobnego właściciela ziemskiego – lokalny pan; a w przypadku zwykłego służącego lub pańszczyźnianego chłopa, był to rycerz. I każdy był gotowy i chętny umrzeć za swego feudalnego zwierzchnika.

Współcześnie na Zachodzie główny nacisk kładzie się oczywiście na związek seksualny czy romantyczny. Nawet jeśli zmieniamy partnerów, to mimo wszystkich wzlotów i upadków, obecny związek seksualny pozostaje dla większości ludzi związkiem najważniejszym,

nadającym ich życiu sens i urok. Związek oparty na romantycznej miłości stanowi główny temat filmów, powieści, sztuk i wierszy, a jako ideał jest niepohamowany – kochankowie nieustannie wyznają sobie, że nie mogą bez siebie żyć, i że gotowi są dla siebie umrzeć. Zatem dla większości osób w naszej kulturze związek seksualno-romantyczny jest tym głównym i najważniejszym – co w starożytności ludzie uznaliby prawdopodobnie za absurd. Niekoniecznie mieliby rację, ale dzięki temu wiemy przynajmniej, że ludzkie odczucia na ten temat nie zawsze pokrywały się z obecnymi.

Obecnie na Zachodzie cierpią na tym inne związki, ponieważ zwyczajnie nie przywiązuje się do nich tej samej wagi. Na ogół zaniedbujemy swoje kontakty z rodzicami i przyjaciółmi, rzadko traktując je z równą powagą, co związki oparte na miłości romantycznej. Uważamy, że tak właśnie powinno być. Sądzimy, że przywiązywanie tak olbrzymiego znaczenia do tego typu związku, a mniejszego do innych związków, jest czymś najzupełniej normalnym, że zawsze i wszędzie tak było. Ale, jak widzieliśmy, to wcale nie tak. Przeciwnie, nasze podejście jest zdecydowanie nienormalne – żadne inne społeczeństwo w historii nie wynosiło tak wysoko ponad niebiosa związków seksualnych.

Oprócz zaniedbywania innych związków, nasze podejście ma jeszcze ten nieszczęsny skutek, że wiążemy z miłością nadmierne nadzieje. Po partnerze lub partnerce spodziewamy się znacznie więcej, niż jest nam w stanie dać. Łatwo się zatracić w drugiej osobie, oczekując, że stanie się dla nas partnerem seksualnym, przyjacielem, towarzyszem, matką, ojcem, doradcą, opiekunem, źródłem poczucia bezpieczeństwa – po prostu wszystkim. Związek ma nam dać miłość, bezpieczeństwo, szczęście, spełnienie, a na dokładkę nadać naszemu życiu sens. To tak, jakby puścić przez kabel elektryczny prąd o zbyt wielkiej mocy, w rezultacie czego przepala się bezpiecznik – podobnie ów nieszczęsny związek załamuje się pod nadmiernym obciążeniem. Rozwiązaniem jest oczywiście praca nad rozwinięciem szerszego wachlarza związków – branie ich na poważnie, poświęcanie równej troski i uwagi.

Ale da się do tej kwestii podejść również z odwrotnej strony. To nie tylko tak, że przywiązywanie najwyższej wagi do związku seksualnego

lub małżeńskiego przyczynia się do osłabienia innych związków. Prawdą jest również, że obecnie te inne związki stały się trudniejsze lub uległy zawieszeniu. Związki nauczyciel-uczeń, pracodawca-pracownik i władca-poddany stały się zupełnie bezosobowe – często uważa się, że są to relacje, które nie powinny zawierać żadnego osobistego elementu. Ale w dawniejszych społeczeństwach było inaczej. Wieki temu, a na niektórych obszarach Europy zaledwie sto pięćdziesiąt lat temu, służący lub czeladnik mieszkałby najpewniej pod jednym dachem ze swym panem. Uczestniczyłby w jego codziennym życiu, jedząc przy tym samym stole, stając się niejako członkiem rodziny, choć jednocześnie znałby swoje miejsce. W tradycyjnym systemie nauki zawodu między panem i służącym, lub mistrzem i czeladnikiem (czy, zgodnie ze współczesną terminologią, między pracodawcą i pracownikiem), mógł się wytworzyć bardzo bliski osobisty związek.

Powieści Dickensa z lat 40. XIX wieku, kiedy era przemysłowa rozwijała się już pełną parą, wciąż ukazywały relację między panem i sługą w zdecydowanie feudalnych realiach, ponieważ dla wielu ludzi te realia wciąż były rzeczywistością. Kiedy w *Klubie Pickwicka* Sam Weller, wierny sługa pana Pickwicka, chce się ożenić, pan Pickwick naturalnie proponuje mu, że zwolni go ze służby. Sam wyraża chęć pozostania z panem Pickwickiem, który mówi na to: „Mój drogi, musisz wziąć pod uwagę również tę młodą niewiastę". Ale Sam odpowiada, że ona chętnie będzie na niego czekała. „Bo jeśli nie, to nie jest tą młodą niewiastą, za jaką ją brałem i z ochotą ją porzucę". Jego obowiązkiem, jak mówi, jest służenie panu Pickwickowi.

W tej scenie pobrzmiewają echa czasów, kiedy służono potężniejszemu od siebie feudalnemu panu, idącemu zawsze na czele do bitwy i dającemu w codziennym życiu ochronę, wobec którego było się bezwarunkowo lojalnym. To oddanie sprawiało, że ów związek nabierał prawdziwie osobistego charakteru, stając się bardzo często – nawet emocjonalnie – najważniejszym związkiem w życiu, dla którego w razie potrzeby poświęcano inne związki.

Taka postawa była w pewnym stopniu wciąż widoczna w Indiach, kiedy przebywałem tam w latach 50-tych poprzedniego stulecia. W Kalimpongu zdarzało mi się zatrudniać tybetańskich lub nepalskich

kucharzy, ‘złote rączki’ lub ogrodników, którzy zauważalnie i szybko stawali się wobec mnie bardzo lojalni. Nie byli zainteresowani samą wypłatą z końcem miesiąca. Niektórzy w ogóle nie chcieli pracować za pieniądze; znacznie bardziej zależało im na przyzwoitych relacjach z dobrym panem.

Obecnie, niestety albo stety, wszystko to zanika, gdyż coraz mocniej wdzierają się zachodnie wartości. Dziś samo słowo ‘pan’ (*master*) budzi w ludziach lekki niepokój. Skutkiem tego, rzadko się zdarza, by ktoś utrzymywał naprawdę osobiste relacje ze swoim pracodawcą. Nie pracujemy dla swego pana, lecz dla działu w spółce. Naszą pracę nadzorują ludzie, którzy posiadają wprawdzie większą władzę niż my, ale lojalności ani oddania dla nas już żadnej. Jedynie w miejscach takich, jak wojsko, gdzie zachowała się archaiczna struktura i gdzie lojalność oraz oddanie służbie decydują o sukcesie, uda nam się odnaleźć coś przypominającego związek tego typu. Podobnie zdystansowane i bezosobowe relacje utrzymujemy z ludźmi, mającymi z założenia bronić naszych interesów, i nie przeszłoby nam przez myśl, że winniśmy im służyć. Raz czy dwa razy w życiu zdarzy się nam wymienić uścisk dłoni z lokalnym politykiem, ale na jakieś większe zbliżenie z nim nie mamy co liczyć.

Można by sądzić, że między nauczycielem i uczniem w sposób naturalny powstaje osobisty związek; i faktycznie tak bywa w ramach indywidualnego systemu nauczania na niektórych uniwersytetach. Jednak poza tym nauczanie sprowadza się na ogół do urzędowego przesyłania uczniów od jednego nauczyciela do drugiego w nadziei, że doprowadzi to do obiektywnego przyswojenia faktów. Przy powszechnym podziale uczniów na klasy jeden nauczyciel musi czasem pracować aż z czterdziestoma uczniami, po czym idzie uczyć kolejną dużą grupę. Związek z konieczności jest rzeczą indywidualną, a w takich warunkach praktycznie niemożliwe jest stworzenie takiego związku z każdym uczniem. Nie wolno też mieć swoich ulubieńców, gdyż ktoś inny mógłby się obrazić.

Tak czy inaczej, większość z nas ma kontakt z nauczycielami tylko w młodości, skutkiem czego ten związek nigdy nie ma okazji dojrzeć. Generalnie nie myślimy o uczeniu się czegokolwiek ponad to, co jest konieczne do zdobycia kwalifikacji – i na tym kończy się związek

nauczyciel-uczeń w naszym życiu. Chociaż może się zdarzyć, że w późniejszym okresie życia, w innego typu relacji ktoś nieoficjalnie wejdzie w rolę naszego mentora, co może mieć głęboki wpływ na nasz rozwój.

Współcześnie od związków między przyjaciółmi, przynajmniej w przypadku mężczyzn, oczekuje się, że pozostaną powierzchowne, a przez to nieproblematyczne. Na ogół utrzymujemy takie związki na wyluzowanym, niezobowiązującym poziomie, częściowo prawdopodobnie z lęku przed homoseksualizmem. Każdy silny emocjonalny związek między ludźmi tej samej płci, szczególnie między mężczyznami, łatwo wzbudzi podejrzenia.

Da się zauważyć, że związki między braćmi i siostrami również mocno straciły na znaczeniu. Jednym z oczywistych powodów jest to, że niektórzy z nas wychowali się bez rodzeństwa. Wśród dzieci pojawia się znacznie więcej jedynaków, niż w dawnych czasach (zwłaszcza przed pojawieniem się państwa opiekuńczego), kiedy to duża rodzina dawała gwarancję, że jej członkowie zadbają o siebie w potrzebie.

Fakt, że relacje międzyludzkie stały się bardziej powierzchowne, oznacza, że obecnie pozostały nam tylko dwa autentyczne związki. Starożytni Hindusi mieli ich sześć, starożytni Chińczycy pięć, a my praktycznie zostaliśmy z dwoma: związkiem rodzic-dziecko oraz związkiem mąż-żona (chłopak-dziewczyna). Z tych dwóch, to ten ostatni jest dla większości ludzi znacznie ważniejszy.

Rzecz jasna w związkach seksualnych istnieją różne komplikujące czynniki, z których najbardziej oczywistym jest sam seks. W warunkach współczesnego życia potrzeby seksualne mają charakter nie tylko biologiczny, lecz również psychologiczny. Na przykład współczesny mężczyzna będzie w mniejszym stopniu kojarzył ekspresję swej męskości z aktywnością w świecie, niż z aktywnością seksualną – stanie się tak szczególnie wtedy, jeśli ma bezsensowną i mało wymagającą pracę.

Innym komplikującym czynnikiem, podobnie jak w większości cywilizacji, jest zinstytucjonalizowanie związku między mężczyzną a kobietą, czy to jako małżeństwo, czy jako konkubinat. Poza związkiem między rodzicem a dzieckiem, (opartym zresztą na zupełnie innej

podstawie), małżeństwo jest jedynym związkiem, który legalizujemy i instytucjonalizujemy w ten sposób. Nie jest to tylko osobiste porozumienie między dwojgiem ludzi; wymaga ono prawnego zobowiązania, które w pewnych okolicznościach może być nawet wyegzekwowane w sądzie. W takim związku nie zawsze łatwo jest wprowadzić jakieś zmiany, a to z kolei może prowadzić do problemów.

Konflikt pomiędzy własną potrzebą rozwoju, a potrzebami partnera w związku, może spowodować narastanie psychologicznego napięcia i związanego z nim cierpienia. Właściwie w każdej osobistej relacji może dojść do prób blokowania próby duchowego rozwoju. To swego rodzaju paradoks. Z jednej strony, związki z ludźmi są czymś niezbędnym dla naszego rozwoju. Z drugiej strony, jeśli zaangażowani jesteśmy w rozwój duchowy, znacznie łatwiej jest być w związku z osobą, która również podjęła duchową praktykę. Problemy często powstają (szczególnie w kontekście związku seksualnego), kiedy jedna osoba pragnie się zaangażować w praktykę duchową, a druga nie. Trudno się je rozwiązuje, ponieważ my sami pewnie nie jesteśmy w pełni przekonani co do duchowej praktyki. Część nas, by tak rzec, może wziąć stronę drugiej osoby w związku i opowiedzieć się przeciw naszym własnym duchowym aspiracjom, skutkiem czego możemy na przykład uznać, że przeznaczanie czasu na medytację jest egoistyczne.

Niektórzy ludzie zauważają, iż po rozpoczęciu praktyki duchowej ich stare relacje tracą na znaczeniu, przynajmniej na jakiś czas. Może to być bardzo trudne do zaakceptowania. Stwierdzenie, że praktyka oddala nas w jakimś sensie od rodziny i przyjaciół, brzmi niewymownie brutalnie. Ale czego się spodziewać? W końcu praktyka duchowa wymaga tego, co tradycja buddyjska określa mianem ‘odejścia’. Skoro zainteresowaliśmy się sprawami, o których nasi dotychczasowi przyjaciele i rodzina wiedzą tyle co nic, albo ich one nie obchodzą, to nie mamy innego wyjścia, jak poluzować kontakty z nimi.

Jednak co ciekawe, wiele osób odkrywa, że w miarę dojrzewania w praktyce duchowej, ich coraz pozytywniejszy stosunek do świata, zwiększająca się wrażliwość i wzmożone uczucie wdzięczności prowadzą do ponownego zbliżenia się i pogłębienia ich związków (zwłaszcza tych z rodziną). To znak, że zmierzamy w dobrym kierunku

i należy świadomie nad tym pracować. Ostatecznie, jak Budda przypomniał Sigalace, rodzice dali nam to życie, którego sens i wartość odczuwamy z coraz większą mocą; należy im się za to z naszej strony wielka miłość i szacunek, niezależnie od tego, co mogło wydarzyć się później w życiu. Jednocześnie, kiedy wejdziemy głębiej w praktykę duchową, w naszym życiu pojawią się nowe relacje z ludźmi praktykującymi, czyli inaczej mówiąc, staniemy się częścią społeczności duchowej lub będziemy ją współtworzyć.

4.5.3. Znaczenie duchowej przyjaźni

Prawdziwe znaczenie głębokich osobistych kontaktów wynikających z Pójścia po Schronienie w sandze kryje się w prostym psychologicznym fakcie: najlepiej poznajemy siebie w relacjach z innymi.

Powiedziano, że historię buddyjskiej filozofii można streścić jako walkę między buddyzmem a abstrakcyjnym rzeczownikiem. A więc, aby uchronić się przed wszechobecnym wrogiem – abstrakcją, powinienem się upewnić, że poruszając temat społeczności duchowej, nie mówię o jakimś eterycznym bycie, odrębnym od ludzi, którzy go tworzą. Przynależność do społeczności duchowej oznacza związek z ludźmi z tej społeczności. Ale w jaki sposób wejście w związek z innymi ludźmi, wyznającymi ten sam ideał i wspólnie podążającymi ścieżką, miałoby nam pomóc w duchowej praktyce?

W sumie sprowadza się to do prostego powiedzenia: „Ciągnie swój do swego". Umożliwia to przetrwanie. Pewnego razu Budda zwracał się do Wadzianów, zagrożonego przez sąsiadów szczepu z obszaru Waiśali. Zapewnił ich m.in., że będzie im się dobrze powodziło, dopóki będą się wszyscy spotykać na regularnych zgromadzeniach, prowadząc swoje sprawy w harmonii i rozchodząc się w harmonii. Później te same kryteria zastosował, mówiąc o duchowym przetrwaniu sanghi.[182]

Sercem sanghi jest *kaljana mitrata* – to przepiękny, nawet nie tyle filozoficzny, co poetycki zwrot. *Kaljana* znaczy piękny, czarujący, pomyślny, pomocny, etycznie dobry. Pobrzmiewają tu więc zarówno konotacje estetyczne, jak i etyczne oraz religijne. Ten termin określa

mniej więcej to samo, co greckie wyrażenie *kalon kai agathos*, czyli ‘dobry i piękny’. Słowo *mitrata* z kolei tłumaczy się po prostu jako przyjaźń lub koleżeństwo. *Kaljana mitrata* zatem to coś w rodzaju ‘pięknej przyjaźni’ lub ‘etycznie dobrego koleżeństwa’ – lub też w moim przekładzie: ‘duchowa przyjaźń’. Sławetna wymiana zdań pomiędzy Buddą a jego uczniem Anandą ukazuje znaczenie, jakie Budda przypisywał tego rodzaju przyjaźni. Ananda był kuzynem Buddy, pełniącym przez ostatnie dwadzieścia lat życia Mistrza rolę jego nieodłącznego towarzysza. Mieli umowę, że w tych rzadkich przypadkach kiedy z jakiejś przyczyny Ananda będzie nieobecny, podczas głoszenia Dharmy przez Buddę lub dyskusji nad nią, to, gdy tylko znowu się zejdą, Budda powtórzy Anandzie wszystko, słowo w słowo. Ananda posiadał fenomenalną pamięć; z przekazów wynika, że był ludzkim odpowiednikiem urządzenia do rejestracji dźwięku. Uważa się wręcz, że to jemu zawdzięczamy przetrwanie nauk Buddy. Ponieważ uważał za swój obowiązek przysłuchiwać się wszystkim wypowiedziom Buddy, gromadząc je w pamięci, aby móc później odtworzyć z korzyścią dla innych, jego świadectwo stało się pieczęcią autentyczności nauk zachowanych po śmierci Buddy.

Tym razem Budda i Ananda byli jednak sami. Ananda przerwał ciszę, wypowiadając myśl, która najwyraźniej chodziła mu od jakiegoś czasu po głowie. Powiedział, „Czcigodny, sądzę, że kaljana mitrata to połowa życia duchowego”. Po czym, przypuszczalnie przyjąwszy wygodną pozycję, czekał na jakieś pełne uznania potwierdzenie ze strony Buddy. Zdawało mu się, że temu, co powiedział, nie sposób zaprzeczyć: praktykowanie w otoczeniu ludzi podobnie myślących, również stawiających na rozwój, musi być połową zwycięstwa. Budda skwitował to jednak słowami: „Mylisz się, Anando. Kaljana mitrata to nie połowa, lecz całe życie duchowe.”[183]

Czemu tak odpowiedział? Bo oczywiście uczymy się poprzez przebywanie z ludźmi, szczególnie z dojrzalszymi od nas, a jeśli mamy poczynić w życiu duchowym postępy, to ważne jest, abyśmy mieli ku temu okazje. Na czym jednak w rzeczy samej polega ‘postęp w życiu duchowym’? Czego tak naprawdę się uczymy, jakiego rodzaju wiedzę nabywamy? Wiedza, której potrzebujemy najbardziej, to wiedza o

sobie. A prawdziwe znaczenie głębokich osobistych kontaktów wynikających z Pójścia po Schronienie w sandze kryje się w prostym psychologicznym fakcie: **najlepiej poznajemy siebie w relacjach z innymi**. Gdyby ktoś spędził większość życia na bezludnej wyspie, w dużej mierze by siebie nie poznał. Wszyscy znamy to uczucie, gdy poprzez dyskusję uzyskujemy jasność swoich poglądów, albo wręcz odkrywamy, że wiemy więcej, niż sądziliśmy – a wszystko to dzięki zwykłej wymianie myśli. To tak, jakby w kontakcie z drugim człowiekiem aktywizowała się w nas wiedza, pozostająca dotąd w ukryciu, albo nawet ukazywała się naszym oczom jakaś nieznana strona naszej osobowości, możliwa do odkrycia jedynie w ten sposób. Jeśli stać nas na podjęcie wyzwania prawdziwej komunikacji, lepiej poznamy siebie.

Nie chodzi tylko o zaktywizowanie tego, co wiemy. Bywa, że zetknięcie z kimś porusza w nas jakąś głęboko skrywaną cechę. Mówi się, że niektórzy ludzie 'wydobywają z nas to, co najgorsze'. Nawet nie odzywając się, są w stanie ugodzić nas w czuły punkt. Możemy doznać szoku, widząc jak pod wpływem tej osoby zachowujemy się w sposób – jak nam się wydaje – sprzeczny z naszym charakterem; to uczucie łatwo może się obrócić w nienawiść i pogardę dla osoby, która wywołała to nietypowe zachowanie. Prawdę mówiąc, owa nieprzyjemna cecha zawsze w nas była, ale dopiero tej osobie udało się ją wydobyć na powierzchnię. W tego typu pozornie negatywnych – ale w rzeczywistości duchowo wysoce korzystnych – sytuacjach, ludzie pokazują nam, jacy jesteśmy. Nie zmienimy się, dopóki nie uświadomimy sobie w pełni, co drzemie w naszych sercach.

I na odwrót, niektórzy ludzie 'wydobywają z nas to, co najlepsze'. Też niekoniecznie muszą się odzywać, samo bycie z nimi sprawia, że robi nam się lżej na sercu, radośniej, czujemy przypływ energii i pozytywności. Zdarza się, że ktoś uruchomi w nas takie zasoby dobroci i szlachetności, jakich się po sobie nie spodziewaliśmy. A mówiąc w kontekście buddyjskim, trafiamy czasem na ludzi, którzy siłą swojej wiary w praktykę zdolni są ożywić naszą wiarę, dać impuls do jej przebudzenia.

Podsumowując, potrzebujemy sanghi, ponieważ relacje z ludźmi są nam niezbędne do rozwoju. Sprawdza się to na wszystkich poziomach

– kulturowym, psychologicznym i duchowym. Nie mam wątpliwości, iż w zdecydowanej większości przypadków człowiek rozwija się najszybciej (a zarazem najłatwiej), mając towarzystwo innych ludzi lub przynajmniej będąc z nimi w kontakcie. Nie znaczy to bynajmniej, że rozwój w pojedynkę jest niemożliwością; w buddyzmie istnieje nawet określenie na ludzi, którym się to udaje: są to *pratjeka-buddowie*, czyli odosobnieni Buddowie. Ale chociaż wzmiankuje się o nich w źródłach kanonicznych, to nie bez powodu opowieści o tych samotnych Buddach sięgają odległej i legendarnej przeszłości. Nieznane mi są żadne przykłady z historii.[184]

Ogólnie rzecz biorąc, ludzie zmierzający w tym samym kierunku, co my, zaspokajają naszą potrzebę stymulacji, dają wsparcie, udziela nam się ich entuzjazm. Wspólnota zainteresowań stymuluje nas w naturalny sposób. Chociaż wysiłek z naszej strony jest nadal konieczny, to przynajmniej nie tracimy z oczu sensu naszych działań, łatwiej opieramy się wątpliwościom. Przynależność do sanghi daje nam również możliwość służenia innym, znalezienia ujścia dla naszej szczodrości i uczynności. Nawet coś tak banalnego, jak zrobienie herbaty i wyłożenie na talerzu herbatników dla uczestników buddyjskiego święta w ośrodku, pomaga nam uruchomić swoje pokłady szczodrości, altruizmu i ogólnie pozytywnego nastawienia do świata.

Wiemy więc już, że dzięki sandze poznajemy siebie i możemy wyrażać siebie lepiej. Dzieje się tak, ponieważ każdy praktykujący wyznaje ideał Buddy jako człowieka, który poznał siebie w najwyższym i najgłębszym sensie, oraz ideał Dharmy, będącej sumą zasad oraz praktyk, umożliwiających takie samopoznanie. Oddanie wobec pierwszych dwóch Schronień stanowi więź łączącą członków duchowej społeczności. Wszyscy podążamy tą samą ścieżką, na różnych jej etapach, do tego samego ostatecznego celu.

Z tego powodu, jeśli ktoś nie zmierza do Oświecenia i nie stara się praktykować Dharmy, to co by nie mówił o swoim oddaniu tym ideałom, nie staje się członkiem sanghi bardziej niż osioł, który idąc za stadem krów, uważa się za członka tego stada. Takiego porównania użył Budda, dodając że: „Osioł może powtarzać: ‘Ja też jestem krową! Ja

też jestem krową!' [...] ale, co by nie mówił, ani jego rogi, ani kopyta nie przypominają rogów czy kopyt krowy". Podobnie, samo recytowanie Trzech Schronień nie czyni z kogoś członka sanghi. Więź między członkami sanghi jest wewnętrzna i duchowa.[185]

Na pewnym etapie rozwoju, niezależnie od tego ile medytujemy i czytamy książek o praktyce duchowej, musimy zrozumieć, że to nie wszystko. Bez wątpienia wiele można się nauczyć w pojedynkę. Ale jeśli chcemy, by nasz duchowy rozwój odbywał się w sposób zrównoważony, to wcześniej czy później musi do nas dotrzeć, jak istotną rolę odgrywa w nim kontakt i komunikacja z ludźmi. Poniższe wersy pochodzą z *Dhammapady*, bardzo wczesnego zbioru nauk Buddy, i zacytuję je tutaj najpierw w oryginale, czyli w języku palijskim:

> *Sukho buddhanamuppado,*
> *sukha saddhammadesana.*
> *Sukha sanghassa samaggi,*
> *samagganam tapo sukho.*[186]

Pierwszy wers znaczy: „Pojawienie się Buddów (*buddhanamuppado*) daje szczęście / błogość / lub: przynosi błogosławieństwo (*sukho*)". Czyli kiedy ktoś staje się Buddą, jest to szczęśliwe zdarzenie dla ludzkości. Drugi wers można by przełożyć następująco: „Głoszenie prawdziwej nauki daje szczęście". Czyli nauki Dharmy są błogosławieństwem dla ludzkości. Trzeci wers mówi: „Duchowa społeczność podążająca wspólną ścieżką daje szczęście". W czwartym wersie słowo *tapo* znaczy 'ciepło' i odnosi się do praktyk duchowych, które są niczym ogień spalający wszystkie nieczystości. Otrzymujemy więc wers brzmiący: „Duchowy ogień praktykujących na tej samej ścieżce, niesie ze sobą szczęście i błogosławieństwo."

Nie wystarczy mieć nikłą ideę Oświecenia, poznać naukę Buddy w teorii lub zapisać się do buddyjskiej organizacji. Buddyzm nie ma przyszłości bez prawdziwie zjednoczonej, oddanej ideałowi i wspólnej praktyce, duchowej społeczności. A kiedy buddyści gromadzą się w duchu prawdziwej sanghi, mogą wtedy, choć przez chwilę, znaleźć się w *dharmadhatu*, sferze Dharmy. W tej sferze praktykujemy wyłącznie

Dharmę, mówimy wyłącznie o Dharmie, a kiedy jesteśmy spokojni i wyciszeni, razem rozkoszujemy się Dharmą w tym spokoju i ciszy. Znikają chmury napięcia i stresu, tak często wiszące na niebie naszego codziennego życiem, a źródła inspiracji w naszych sercach stają się na powrót krystalicznie czyste.

4.5.4. Przyjaźń: całe życie duchowe?

Nikt nie będzie za nas praktykować Dharmy; musimy robić to sami, ale niekoniecznie w pojedynkę.

Przyjaźń stała się współcześnie chyba najbardziej zaniedbanym ze wszystkich relacji międzyludzkich. Jednocześnie, jak widzieliśmy, sam Budda podkreślał jej bezpośredni związek z życiem duchowym. Przedstawiając tę kwestię Sigalace, stwierdził, że przyjaciołom i towarzyszom należy służyć i troszczyć się o nich na pięć sposobów.[187] Innymi słowy, mamy pięć obowiązków wobec przyjaciół i jeśli chcemy utrzymywać swoje przyjaźnie w kwitnącym stanie, to powinniśmy się z nich wywiązywać.

Po pierwsze, obowiązek szczodrości, dzielenia się z przyjaciółmi wszystkim, co mamy. Najlepiej potraktować to dosłownie. Niektóre buddyjskie wspólnoty mieszkaniowe (*communities*) zrzucają się do jednej kasy i wspólnie korzystają ze wszystkich zasobów. Oczywiście nie każdemu przychodzi to łatwo, czasem trudno jest nawet rozstać się z ulubioną książką, żeby ją komuś pożyczyć, ale ukazuje to idealny związek między przyjaciółmi. W idealnym przypadku przyjaciel nie musiałby nas prosić o pieniądze, domyślilibyśmy się, że jest w potrzebie. Jeśli poważnie traktujemy zasadę dzielenia się, to dzielmy się swoim czasem, pieniędzmi, zainteresowaniem, energią – wszystkim, czym dysponujemy. Niczego nie zatrzymujmy dla siebie.

Drugi obowiązek dotyczy nie zwracania się do przyjaciół szorstko, przykro lub złośliwie, lecz zawsze życzliwie i z empatią. W buddyzmie traktuje się mowę bardzo poważnie. Pięć podstawowych buddyjskich wskazówek etycznych obejmuje co prawda tylko jedno wskazanie dotyczące mowy, dotyczące powstrzymywania się od mówienia nieprawdy. Jednak fakt, że mówienie prawdy nie wyczerpuje tematu,

widoczny jest w przypadku dziesięciu wskazówek, przyjmowanych przez niektórych buddystów. Zawierają one aż cztery wskazania dotyczące mowy, wychodzi się bowiem z założenia, że niewiele trzeba, aby swoimi słowami kogoś zranić, zniszczyć przyjaźń, czy choćby odezwać się obojętnie, bezmyślnie a nawet bezdusznie.

Trzecim obowiązkiem wobec przyjaciół jest troska o ich pomyślność, zwłaszcza pomyślność duchową. Tak jak przejmujemy się ich zdrowiem oraz sytuacją ekonomiczną i pomagamy przy wszelkich życiowych trudnościach, podobnie powinniśmy ich ze wszelkich sił wspomagać w ludzkim rozwoju.

Po czwarte, powinniśmy przyjaciół traktować tak samo, jak traktujemy siebie. To naprawdę bardzo ważne, ponieważ oznacza zniszczenie bariery oddzielającej nas od innych. Jeden z najważniejszych tekstów mahajany, *Bodhiczarjawatara* Śantidewy, bardzo głęboko i szczegółowo omawia to zagadnienie.[188]

I po piąte, dotrzymywanie obietnic dawanych przyjaciołom. Powinniśmy dotrzymywać słowa. Jeśli powiemy, że zrobimy coś dla przyjaciela, po prostu to zróbmy, choćby nie wiem co. Zwykle nie wywiązujemy się z obietnic, ponieważ składamy je bezmyślnie. Z tego względu mamy obowiązek składać obietnice świadomie i traktować je jak poważne zobowiązania. Gdy raz daliśmy słowo, klamka zapadła.

Tak jak my mamy tych pięć obowiązków wobec przyjaciół, tak oni mają te same obowiązki wobec nas; działa to w obie strony. Przyjaciele i towarzysze służą nam pomocą i odwzajemniają naszą przyjaźń. Dlatego wymieniwszy nasze obowiązki wobec przyjaciół, *Sutta Sigalaka* przechodzi do przedstawienia pięciu sposobów, w jakie nasi dobrzy przyjaciele dbają o nas. Po pierwsze, opiekują się nami, gdy jesteśmy chorzy. Po drugie, strzegą naszej własności, kiedy ją zaniedbujemy; inaczej mówiąc, troszczą się o nasz dobytek bardziej niż my sami – to pewna oznaka przyjaźni. Po trzecie, są dla nas schronieniem w momentach strachu: uspokajają, gdy się czymś denerwujemy, lub jeśli mamy faktyczne powody do obaw, pomagają nam poradzić sobie z sytuacją. Po czwarte, nie opuszczają nas w kłopotach, jak w przysłowiu: „Prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie”. I na koniec, okazują zainteresowanie osobami znajdującymi

się na naszym utrzymaniu. Jeśli mamy dzieci, przyjaciel zatroszczy się o nie podobnie jak my, i to samo tyczy się uczniów, jeśli tak się składa, że ich mamy.

Tak pokrótce przedstawiają się obowiązki idealnego przyjaciela. Oczywiście ustawiają one poprzeczkę przyjaźni bardzo wysoko i warto je poddać wnikliwej rozwadze. W tym miejscu chciałbym zwrócić waszą uwagę jedynie na parę istotnych kwestii. Rzuca się na przykład w oczy, że pierwsze cztery obowiązki pokrywają się z inną znaną listą, zajmującą poczesne miejsce w buddyzmie mahajany, mianowicie z czterema *samgrahawastu*, co zwykle tłumaczy się jako Cztery Elementy Nawrócenia.[189] Wchodzą one w skład siódmej *paramity*, czyli siódmej z Dziesięciu Doskonałości praktykowanych przez bodhisattwę. Owa siódma paramita to *upaja-paramita*, doskonalenie *upaji*, czyli zręcznych środków. Zatem cztery samgrahawastu stanowią aspekt zręcznych środków bodhisattwy.

Fakt, że te 'elementy nawrócenia' przypominają pierwsze cztery obowiązki przyjaciela, mówi coś bardzo znaczącego o prawidłowo działającej sandze. Sugeruje, że jeśli chcemy kogoś nawrócić, to najlepiej jest się z tą osobą zaprzyjaźnić. Niektórzy próbują niemal na siłę nawracać innych na swój punkt widzenia lub religię, ale to obca buddystom metoda. Buddyści powinni nawracać ludzi – jeśli 'nawracanie' to w ogóle właściwe słowo – odnosząc się do nich przyjaźnie. Wystarczy się zaprzyjaźnić, nie trzeba wygłaszać kazań ani pukać do drzwi, pytając: „Czy słyszeliście słowo Buddy?"

Nie jest rzeczą właściwą dla buddysty myśleć o 'nawracaniu kogoś czy nakierowywaniu w jakikolwiek sposób na ścieżkę, którą sami podążamy. Bądźmy po prostu przyjaźni, szczodrzy, dzielmy się tym, co mamy, posługujmy się życzliwą i serdeczną mową, wykazujmy zainteresowanie tym, jak się naszym przyjaciołom wiedzie, szczególnie pod względem duchowym, traktujmy ich tak, jak traktujemy siebie i dotrzymujmy danego im słowa.

To, że te cztery obowiązki przyjaźni są elementami nawrócenia znaczy, iż stosując je przekazujemy Dharmę. Praktykując tego rodzaju przyjaźń, przekazujemy Dharmę. Można posunąć się nawet do stwierdzenia, że **przyjaźń to Dharma**. William Blake, wielki

angielski poeta, artysta i mistyk, powiedział: „Religia to polityka”. Dodając jednak: „A polityka to braterstwo.”[190] Zatem religia to braterstwo. Idąc za nim, możemy stwierdzić, że Dharma to przyjaźń. Praktykując przyjaźń, nie tylko sami praktykujemy Dharmę, lecz również ją przekazujemy.

Kolejna kwestia wynikająca z obowiązków przyjaźni ma szczególnie ważne implikacje. Dotyczy ona czwartego obowiązku: traktowania przyjaciół i towarzyszy tak, jak siebie samych. Wyrażone jest to sanskryckim terminem *samanarthata* – gdzie słowo *saman* znaczy ‘równy’. Przyjaciel to ktoś, kogo traktujemy na równi. Ale co to znaczy? Wskazówkę znajdujemy w etymologii słowa ‘przyjaciel’ (*friend*), które jest podobno spokrewnione ze słowem ‘wolny’ (*free*). Przyjaźń to związek, który może zaistnieć tylko między wolnymi ludźmi, czyli ludźmi, którzy są równi. Zdając sobie z tego sprawę, starożytni Grecy utrzymywali, że nie może być przyjaźni między wolnym człowiekiem i niewolnikiem.

Można to rozumieć zarówno przenośnie, jak i dosłownie. Przyjaźń nie może się nigdy opierać na władzy. Związek między panem i niewolnikiem oparty jest na władzy, a tam, gdzie ktoś ma jakąś władzę nad drugim, nie ma mowy o przyjaźni. Jest tak, ponieważ przyjaźń wyrasta z miłości, przy czym słowa ‘miłość’ używam tutaj w rozumieniu palijskiej *metty*, a nie *pemy*, będącej zupełnie odmiennym rodzajem miłości – lgnącym i zaborczym przywiązaniem. Emocja zwana pemą jest z gruntu egoistyczna i łatwo obraca się w nienawiść; jak nikomu nie trzeba chyba tłumaczyć, miłość seksualna często jest napędzana pemą. Metta natomiast to emocja bezinteresowna i wolna od przywiązania, charakteryzuje się troską o szczęście i pomyślność drugiego człowieka.

Palijskie słowo na przyjaciela, *mitta* (w sanskrycie: *mitra*), jest etymologicznie blisko spokrewnione z terminem *metta* (skr. *maitri*). Przy pomocy praktyki medytacji metta bhawana możemy rozwinąć w sobie przyjazne nastawienie. Inaczej mówiąc, możemy przejść od działania opartego na władzy do działania opartego na miłości. Istnieje wiele odmian działania opartego na władzy – to znaczy, koncentrowania się na zdobywaniu tego, czego chcemy, w sytuacji

obejmującej innych ludzi. Zwykle, gdy jesteśmy wystarczająco bystrzy, nie musimy używać siły. Dyskretnie i okrężną drogą manipulujemy ludźmi w taki sposób, żeby robili to, co chcemy, nie dla ich dobra, lecz dla własnych celów. Niektórzy ludzie są w tym bardzo dobrzy. Działają subtelnie, są na pozór bezinteresowni i szczerzy, wskutek czego zupełnie nie zdajemy sobie sprawy, iż nami w zawoalowany sposób manipulują, a nawet oni sami niekoniecznie zdają sobie z tego sprawę. W taki czy inny sposób zdarza się nam zwodzić innych i siebie samych, co do naszych prawdziwych motywacji. Oszukujemy, kłamiemy, dopuszczamy się emocjonalnego szantażu. Ale w przypadku przyjaźni i metty takie zachowania nie występują, a obie strony pragną dla siebie nawzajem tylko tego, co najlepsze.

Przyjaźń posiada więc niewątpliwie duchowy wymiar. Ukazuje to czwarty rozdział *Udany*, w którym widzimy Buddę przebywającego w miejscu zwanym Ćalika ze swoim towarzyszem, którym w owym czasie był mnich o imieniu Meghija. Pewnego dnia, gdy zostają tam sami, Meghija, który jak się można domyślać był świeżo upieczonym mnichem, spostrzega przypadkiem uroczy gaj drzew mango. W Indiach często spotyka się je na skraju wsi; przepiękne, gęsto pokryte ciemnozielonymi liśćmi drzewa rosną blisko siebie, dzięki czemu oprócz tego, że rodzą owoce mango, dają też chłodny cień podczas upalnego indyjskiego lata.

Meghija myśli sobie: „Jaki piękny gaj drzew mango! A przy tym, co za wspaniałe miejsce na medytację – chłodne i orzeźwiające!” Zatem pyta Buddę, czy może pójść tam na jakiś czas. Budda jednak prosi go, by poczekał trochę, aż przybędą inni mnisi, ponieważ z takiego czy innego powodu potrzebuje, żeby ktoś przy nim pozostał. Ale Meghiji nie interesuje, czego potrzebuje Budda. Wysuwa za to pozornie sprytny argument nie do odrzucenia. Mówi: „Tobie to dobrze – osiągnąłeś cel Oświecenia – ale przede mną jeszcze wiele do zrobienia w praktyce. A to taki piękny gaj drzew mango, aż się chce tam pójść i pomedytować”. Ostatecznie Budda musi się zgodzić i Meghija odchodzi, zostawiając go samego. Jednak chociaż Meghija dostaje to, czego chciał, a gaj drzew mango zgodnie z jego oczekiwaniami okazuje się wspaniałym, spokojnym miejscem, to stwierdza, że w ogóle nie potrafi wejść w medytację. Pomimo wcześniejszego entuzjazmu i

energii, gdy tylko siada do medytacji, jego umysł zalewają fale chciwości, zawiści, gniewu, pożądania i błędnych poglądów, z którymi nie potrafi sobie w ogóle poradzić.

W końcu ze zwieszoną głową wraca do Buddy i opowiada o swej żałosnej porażce. Budda nie robi mu wymówek, tylko udziela nauki. Mówi tak: „Meghijo, pięć rzeczy pomoże osobie niedojrzałej w osiągnięciu duchowej dojrzałości. Pierwsza z nich to duchowa przyjaźń. Druga – praktyka etyki, a trzecia – poważne dyskusje o Dharmie. Po czwarte, należy poświęcać energię na usuwanie negatywnych stanów umysłu i rozwijanie pozytywnych. A po piąte – rozwijać wgląd, czyli głęboko zrozumieć nietrwałość wszystkich rzeczy.”[191]

Budda oczywiście dał Meghiji do zrozumienia, że jako osoba duchowo nierozwinięta powinien spośród tych pięciu rzeczy na pierwszym miejscu postawić duchową przyjaźń. Duchowych przyjaciół (czy to Buddę, czy kogoś mniej wyjątkowego) nie należy lekceważyć tak bezmyślnie, jak Meghija zlekceważył Buddę. Jednak, podobnie jak do Meghiji, często nie dociera do nas, w jakim stopniu jesteśmy duchowo zależni od osobistego kontaktu z duchowymi przyjaciółmi, szczególnie z bardziej od nas rozwiniętymi. A bez nich bardzo trudno będzie nam dokonać jakichkolwiek postępów w duchowej praktyce. Buddy co prawda już tu nie ma, ale nawet gdyby był, to i tak większość z nas, jak Meghija, nie sprostałaby takiemu przyjacielowi. Pewnie wycięlibyśmy Buddzie podobny numer, jak on.

To prawda, że nie mamy Buddy, ale mamy za to siebie nawzajem. Wzajemna pomoc i zachęcanie się do praktyki Dharmy; wyznawanie sobie błędów i potknięć, dzielenie się swoim zrozumieniem, a także wychwalanie zasług członków sanghi – wszystko to są sposoby na uczynienie z przyjaźni duchowej praktyki.

Nikt nie będzie za nas praktykować Dharmy; musimy robić to sami, ale niekoniecznie w pojedynkę. Możemy ją praktykować w towarzystwie podobnie myślących i idących w tym samym kierunku ludzi. Jest to najlepszy – a w rzeczywistości, jedyny skuteczny – sposób praktykowania.

Kilka lat po historii z Meghiją, w miejscu zwanym Sakka, Budda miał powiedzieć do swojego ucznia i zarazem kuzyna Anandy: „Duchowa przyjaźń jest całym życiem duchowym”. Jak mamy to rozumieć? Nawet jeśli zgodzimy się, że przyjaźń jest czymś ważnym, to pogląd, iż przyjaźń, nawet ta duchowa, miałaby być całym życiem duchowym, może być dla nas trudny do przyjęcia. Przyjrzyjmy się nieco bliżej, o czym tu mowa.

Palijskie wyrażenie, które przełożyłem jako ‘życie duchowe’, to *brahmaćarja*, co czasem oznacza celibat lub czystość (w sensie powstrzymywania się od aktywności seksualnej), ale w niniejszym kontekście ma ono znacznie szersze znaczenie. Mamy tutaj dwa słowa składowe. *Brahma* to wysoki, szlachetny, najlepszy, wzniosły albo rzeczywisty; może również znaczyć boski, ale nie w teistycznym sensie, tylko w sensie ucieleśnienia najlepszych i najszlachetniejszych właściwości i cnót. A *ćarja* znaczy iść, praktykować, doświadczać a nawet żyć. Stąd złożenie *brahmaćarja* oznacza coś w stylu ‘praktykujący to, co najlepsze’ lub ‘żyjący idealnie’; można by je nawet przełożyć jako „boskie życie” lub po prostu ‘życie duchowe’.

Termin *brahmaćarja* ma jeszcze dodatkowy aspekt, pozwalający lepiej zrozumieć, co on oznacza w tym kontekście. We wczesnym buddyzmie występuje cała seria terminów rozpoczynających się od *brahma*, a jednym z nich jest *brahmaloka*, czyli doskonały lub boski świat albo po prostu świat duchowy w najwyższym sensie. *Brahmaćarja* jako życie duchowe zatem, to sposób życia, prowadzący do *brahmaloki,* czyli świata duchowego. Jak to jest możliwe? Po odpowiedź sięgnijmy do innego wczesnego tekstu buddyjskiego pt *Sutta Mahagowinda*. Nie wnikając w pochodzenie tej sutry (to długa historia), znajdziemy w niej pytanie: „Jak śmiertelna istota może osiągnąć nieśmiertelny świat brahmy?”. Inaczej mówiąc, jak możemy przejść od tego, co przemija do tego, co wieczne? Odpowiedź, która pada w sutcie, jest zwięzła i prosta: „Świat brahmy osiąga się poprzez porzucenie zachłannych myśli, wszystkich myśli o sobie i o tym, co do nas należy”. Innymi słowy, brahmalokę osiąga się poprzez porzucenie egoizmu i samolubstwa, porzucenie wszelkiego poczucia ‘ja’[192].

Teraz bliskie pokrewieństwo pomiędzy duchową przyjaźnią a życiem duchowym zarysowuje się już wyraźniej. Przyjaźń duchowa to ćwiczenie się w bezinteresowności, w altruizmie. Dzielenie się wszystkim z przyjacielem lub przyjaciółmi. Mówienie do nich życzliwie i serdecznie, okazywanie troski o ich pomyślność, szczególnie pomyślność duchową. Traktowanie ich jak siebie samych – to znaczy traktowanie na równi ze sobą. Kierowanie się w relacjach z nimi mettą, a nie tym, kto ma większą władzę. Oczywiście jest to bardzo trudne; przeciwne naszemu usposobieniu, ponieważ z natury jesteśmy istotami egoistycznymi. Bardzo trudno rozwija się duchową przyjaźń. Bardzo trudno prowadzi się życie duchowe. Bardzo trudno jest być buddystą – tj. prawdziwym buddystą. Potrzebna nam pomoc.

Pomoc tę otrzymujemy nie tylko od nauczycieli, ale również od siebie nawzajem. Przebywać przez cały czas ze swoim duchowym nauczycielem pewnie się nie da, ale spędzać cały swój czas (lub przynajmniej jego większość) z przyjaciółmi duchowymi, już można. Nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy się z nimi regularnie spotykali, może wspólnie pracowali albo razem zamieszkali. Spędzając czas z duchowymi przyjaciółmi, poznamy ich lepiej, a oni nas. Staniemy się bardziej otwarci i szczerzy, skonfrontujemy się ze swoimi słabościami, a przede wszystkim zderzymy się ze swoją skłonnością do działania w oparciu o władzę. Duchowi przyjaciele będą się starali sami nie odnosić do nas w ten sposób, a jednocześnie będą oczekiwać, że my również będziemy działali w oparciu o miłość, odnosili się do nich z mettą. Kiedy już takie odnoszenie się do przyjaciół wejdzie nam w krew, to stopniowo zaczniemy reagować bezinteresowne i z mettą w naszych relacjach z całym światem. W ten oto sposób możemy powiedzieć, że duchowa przyjaźń jest całym życiem duchowym.

4.5.5. Czy guru jest potrzebny?

Na temat guru istnieje wiele błędnych koncepcji, ale tylko jedna prawdziwa.

Czy guru jest potrzebny? Takiego pytania na pewno nie zadawał sobie nikt za czasów Buddy; wtedy pierwszą rzeczą, o jaką by spytali,

byłoby: „Kto jest twoim nauczycielem?”, a nie: „Czy uważasz, że nauczyciel jest potrzebny?” Prędzej czy później jednak to pytanie będzie musiał sobie zadać każdy współczesny człowiek, który próbuje się autentycznie rozwijać jako jednostka, chce być naprawdę sobą. W szczególności może ono się pojawić, kiedy świadomie podążamy tym, co zwykle nazywa się ścieżką duchową, a jeszcze usilniej będzie ono domagało się odpowiedzi, kiedy spróbujemy podążać tą ścieżką w którejś z jej orientalnych form.

Jednak, nim zajmiemy się tą kwestią, chciałbym rozwiać mgiełkę fantastycznych wyobrażeń, gromadzących się wokół magicznego słowa ‘guru’. Muszę niestety rozproszyć wizję lśniącego błękitnego nieba, pięknych ośnieżonych szczytów i leżących tuż nad linią śniegu przytulnych jaskiń, które w popularnym wyobrażeniu stanowią naturalną siedzibą tego rzadkiego stworzenia pod nazwą ‘guru’. Zejdźmy na ziemię z owych niedostępnych dolin Szangri-La, w których łagodni mędrcy o długich siwych brodach i promiennym wzroku przekazują tajemnicę najwyższych nauk nielicznym oddanym uczniom. Odrzućmy bezlitośnie wszelkie wyobrażenie o tych szczęśliwcach, bez trudu wznoszących się do Nirwany dzięki temu, że uzyskali najbardziej zaawansowane techniki od najbardziej ezoterycznego dzierżyciela linii.

Kwestię guru należy rozważyć tak trzeźwo i rzeczowo, jak tylko się da, i spróbować zrozumieć, kim guru jest, a kim nie. Dzięki temu powinno stać się jasne, w jakim stopniu i w jaki sposób guru jest potrzebny (jeśli w ogóle). Możemy się również zastanowić nad postawą, jaką należy wobec guru przyjąć.

Zacznijmy od tego, kim guru nie jest. Przede wszystkim, guru nie jest przywódcą grupy religijnej. Oczywiście przez grupę religijną nie rozumiem społeczności duchowej, lecz raczej zgromadzenie pozbawionych indywidualności osób, mających swoje miejsce przyporządkowane w strukturze władzy, opartej o formy lub konwencje jakiejś religii. Istnieje wiele odmian grup religijnych – sekty, kościoły, klasztory itd. – a na czele każdej z nich stoi przywódca. Do takiego przywódcy pozostali członkowie grupy odnoszą się z wielką czcią, ale w tej czołobitności zwykle wyczuwa się jakiś fałszywy

ton, gdyż cześć oddawana jest komuś nie za to, co sobą reprezentuje jako człowiek, lecz za to, co symbolizuje.

Wydawałoby się oczywiste, że symbolizuje on coś duchowego; i w powierzchownym sensie tak jest. W rzeczywistości jest jednak reprezentantem samej grupy. Jego racja bytu zasadza się w tym, że przewodzi grupie. Łatwo się o tym przekonać; wystarczy zaczekać, aż przywódca grupy zostanie skrytykowany, a nawet oszkalowany, co z czasem niewątpliwie nastąpi. Członkowie grupy zwykle uważają, że atak na przywódcę grupy jest atakiem na nich. Brak szacunku okazany przywódcy grupy przez ludzi spoza niej, jej członkowie interpretują jako brak szacunku dla samej grupy.

Budda nie tolerował takiej postawy wśród swoim uczniów. *Sutta Brahmadżala* z *Digha Nikai* opowiada o tym, jak Budda ze sporą grupą uczniów szedł raz pieszo z Radżagryhy do Nalandy. W drodze napotkali wędrowca o imieniu Suppija oraz jego ucznia, młodego człowieka zwanego Brahmadatta. Ci dwaj zaczęli się sprzeczać w obecności Buddy i jego uczniów. Można przypuszczać, że temat ich sporu mocno zdenerwował niektórych uczniów Buddy. Suppija bowiem, jak mówi tekst, na wszelkie sposoby krytykował Buddę, Dharmę i Sanghę – natomiast Brahmadatta równie mocno je wychwalał. Wszyscy wędrowcy zatrzymali się na noc w tym samym miejscu, a Suppija i Brahmadatta wciąż się sprzeczali.

Nic dziwnego, że o świcie uczniowie Buddy zebrali się, by porozmawiać o irytującym zachowaniu towarzyszy podróży. Przyłączywszy się do nich, Budda spytał, o czym rozmawiają, a oni mu wszystko zrelacjonowali. Czytając między wierszami, nietrudno się domyślić, że niektórych uczniów rozdrażniło, a nawet rozeźliło to zdarzenie. Budda powiedział im na to: „Mnisi, gdy ktoś mówi w obraźliwy sposób o mnie, o Dhammie lub o Sandze, nie wpadajcie w złość ani irytację z powodu tej obrazy; byłoby to dla was tylko przeszkodą”.

Budda nie poprzestał na tym, lecz ciągnął dalej: „Jeśli ktoś obraża mnie, Dhammę lub Sanghę, a wy jesteście źli lub poirytowani, czy będziecie potrafili rozpoznać, czy to, co oni mówią, jest słuszne, czy nie?” Mnisi musieli przyznać, że w tych okolicznościach nie byliby w stanie myśleć obiektywnie.

Budda powiedział więc: „Jeśli ktoś obraża mnie, Dhammę lub Sanghę, wówczas objaśnijcie im, w czym się mylą, mówiąc: ‘Tu się mylicie, to nieprawda, my tak nie praktykujemy, to nie ma z nami nic wspólnego’.”[193]

Jeśli zastanowimy się nad tym epizodem, zauważymy, że Budda zwraca swoim uczniom uwagę na bardzo typową ludzką skłonność. Kiedy ogarnął ich gniew, mogli sądzić, że się zdenerwowali, bo krytykowano Buddę, ale znacznie bardziej prawdopodobne jest, że wpadli w gniew, ponieważ krytykowano grupę, do której należeli, a więc de facto **ich samych**. W takiej sytuacji uczeń mógł poczuć, że podważa się jego mądrość jako członka tej grupy i zwolennika osoby krytykowanej.

Przykłady takiej drażliwości nie ograniczają się bynajmniej do Kanonu Palijskiego. Spotkałem buddystów, którzy wyszukiwali niepochlebne uwagi o buddyzmie w pracach poświęconych religii porównawczej, słownikach religijnych i filozoficznych oraz tym podobnych książkach. Kiedy tego rodzaju uwagi znajdowali, pisali do wydawców, zwoływali publiczne spotkania, organizowali protesty i demonstracje. Wydawało się, że uspokoić by ich mogło chyba tylko powieszenie nieszczęśnika odpowiedzialnego za te obraźliwe komentarze. Najbardziej interesujące w tej całej sprawie było to, że buddyści, którzy tak pienili się i kipieli z wściekłości, byli niezmiennie przekonani, że w ten sposób demonstrują swoje oddanie dla Dharmy. W rzeczywistości wykazywali jedynie ducha grupy – rzecz, niemającą nic wspólnego z życiem duchowym ani nauką Buddy.

Dlatego guru nie jest przywódcą grupy religijnej. Nie jest też duchownym przełożonym, kimś, kto zajmuje wyższą pozycję w strukturze władzy grupy religijnej. Czasem przed przybyciem znaczących osobistości religijnych ze Wschodu rozpowszechnia się materiały reklamowe, z których dowiadujemy się, iż ta szczególna osobistość zarządza ważną grupą klasztorów lub jest zastępcą opata starożytnej i historycznej świątyni. W Indiach mówi się czasem wprost, że to wielki bogacz. Kiedyś, podczas mojego pobytu w Kalkucie, trwały właśnie przygotowania do wizyty mnicha ze sławnej świątyni na Sri Lance. Główny mnich świątyni, w której przebywałem,

zalecił mi pójść na spotkanie z nim, jako ważnym i wpływowym człowiekiem. Naturalnie zapytałem: „Dlaczego jest ważny?” Główny mnich odpowiedział mi na to: „Jest najbogatszym mnichem na Sri Lance”. I z takiego powodu miałem pójść, złożyć mu uszanowanie.

To skrajny przykład, ale dobrze ukazuje powszechne oczekiwanie, że ludzie znajdujący się wyżej w klasztornej strukturze będą nam imponować i będziemy ich uważać za swoich guru. Ale guru bynajmniej nie jest tego rodzaju postacią. Fakt, że ktoś jest ważną lub wpływową figurą w jakiejś organizacji, nie czyni jeszcze z niego guru.

Guru nie jest również nauczycielem – to stwierdzenie może nas zaskoczyć. W miarę łatwo zrozumieć, że guru nie jest przywódcą grupy religijnej, ale powszechnie uważa się, że guru jest właśnie nauczycielem duchowym. Kim zatem jest nauczyciel? Nauczyciel to ktoś, kto przekazuje informacje. Nauczyciel geografii uczy faktów i danych dotyczących ziemi; nauczyciel psychologii uczy faktów i danych dotyczących ludzkiego umysłu. W ten sam sposób nauczyciel religii może uczyć historii religii świata albo teologii, czy też systemu doktrynalnego jakiejś konkretnej tradycji. Ale guru nie uczy religii. Niekoniecznie w ogóle uczy czegokolwiek.

Ludzie mogą zadawać pytania, a on może na nie odpowiadać – od niego zależy, czy to robi, czy nie. Ale nie ma w tym własnego interesu, by nauczać. Gdyby nikt nie stawiał mu pytań, nie zadawałby sobie trudu, żeby mówić cokolwiek. Sam Budda postawił tę sprawę bardzo jasno. W kilku miejscach w Kanonie Palijski przytacza się jego wypowiedź o tym, iż nie ma on żadnych *ditthi* – nie ma poglądów, nie stworzył filozofii ani systemu myśli. „Wielu innych nauczycieli” – mówi – „posiada jakiś system myśli, który wyjaśniają, lub filozofię, której uczą; ale ja niczego takiego nie mam. Nie mam poglądów do przekazania. Tathagata (Budda) wolny jest od poglądów, uwolnił się od doktryn oraz filozofii.”[194]

W pismach spoza Kanonu Palijskiego Budda dodatkowo mówi, że nie ma żadnej Dharmy do przekazania. Epizod z wielkiej *Sutry diamentowej* ukazuje niezliczonych bodhisattwów i uczniów oczekujących, aż Budda wygłosi dla nich Dharmę. Ale Budda mówi im, „Nie mam niczego do przekazania.”[195] W innym sławnym

mahajanistycznym tekście, *Sutrze Lankawatara*, Budda stwierdził wręcz, że nigdy niczego nie uczył. „Czy słyszeliście mnie wypowiadającego jakieś słowa, czy nie, prawda jest taka, że od nocy mojego Oświecenia, przez całe czterdzieści pięć lat, aż do nocy mojej Parinirwany, mojego odejścia ze świata, nie wypowiedziałem ani jednego słowa.”[196] A więc Budda, najwyższy buddyjski guru, nie ma żadnego poglądu, żadnej nauki do przekazania. Nie jest nauczycielem.

Kolejna rola niesłusznie przypisywana guru wiąże się z jednym z najbardziej uderzających faktów dotyczących ludzkiej rasy jako całości – większość jej członków nie rozwija się. Oczywiście rozwijają się fizycznie; rozwijają się także intelektualnie w tym sensie, że uczą się coraz spójniej porządkować swoją wiedzę. Ale nie rozwijają się duchowo, a nawet emocjonalnie. Na ogół pozostają emocjonalnie niedojrzali, wręcz infantylni. Pragną polegać na kimś silniejszym od siebie, kimś, kto jest gotów absolutnie i bezwarunkowo kochać ich i ochraniać. Nie chcą być odpowiedzialni za siebie. Chcą, by jakiś autorytet albo system podejmował za nich decyzje.

W młodości jesteśmy zależni od rodziców, ale później zwykle potrzebujemy znaleźć dla nich jakieś substytuty. Wielu ludzi znajduje taki substytut w romantycznym związku, co stanowi jeden z powodów, dla których małżeństwo jest tak popularne, a często również tak trudne. Inni namiastkę rodzica znajdują w koncepcji osobowego Boga. Można nawet powtórzyć za Freudem, że Bóg jest substytutem ojca w kosmicznej skali. Wierzący oczekuje od Boga tego rodzaju miłości i ochrony, jakiej dziecko oczekuje od swoich rodziców. To niezwykle znaczące, że w chrześcijaństwie Bóg nazywany jest ‘naszym Ojcem’.

Guru – czy raczej pseudo-guru – często odgrywa rolę substytutu ojca. Mahatma Gandhi, na przykład, był wielkim indyjskim politykiem, myślicielem, aktywistą, nawet rewolucjonistą, ale uderza fakt, że jako postać religijną przez większość życia nazywano go Bapu, czyli ‘Ojcem’. I w takim tytule nie było niczego niezwykłego, jak na ówczesne Indie. Kiedy tam żyłem, miałem kontakt z licznymi grupami religijnymi i ich guru, z których wielu chciało, by nazywać ich Dadadżi, czyli ‘Dziadkiem’. Wyglądało na to, że uczniowie bardzo chętnie wypełniali to życzenie.

Bawiła mnie ta postawa, i kiedyś w Kalimpongu z ciekawości zapytałem swoich uczniów (w większości byli to co prawda Nepalczycy, nie Hindusi), za kogo mnie uważają. Miałem wówczas około trzydziestki, a oni mieli mniej więcej dwadzieścia lat, więc kiedy złożywszy dłonie, z wielką żarliwością odpowiedzieli: „Pan jest dla nas jak dziadek!", ogarnęło mnie zdumienie.

W Indiach spotkałem również żeńskie guru, które niezmiennie nazywano Matadżi, ('Matka'), lub nawet Ma ('Mamusia'). Jedną z nich, wówczas kobietę w średnim wieku, otaczał krąg młodych uczniów, z których większość, jak się później dowiedziałem, straciła matkę. Wieczorami zbierali się w sali zgromadzeń, siadali wpatrując się w 'Mamusię' i skandując chórem słowo Ma – nic innego, tylko godzinami, bez przerwy: „Ma!, Ma!, Ma!, Ma!, Ma!", przy akompaniamencie bębnów i cymbałów. Wierzyli, że stworzony przez nich Ma-izm, był zupełnie nowym zjawiskiem w historii religii i że oddawanie czci Matce, a w każdym razie tej szczególnej matce, stanie się przyszłą religią ludzkości. Wcale się nie zdziwiłem, gdy odkryłem, że między uczniami panowała zawiść i silna rywalizacja, tak jakby starali się zostać ulubionym albo jedynym synem. Przebijało od nich również lekceważenie innych grup. Tak samo jak dzieci mówią: „Mój tato jest o wiele silniejszy/bogatszy niż twój!" albo „Nasz dom jest większy niż twój", utrzymywali, że w porównaniu z ich guru, inni guru się nie liczą.[197]

Na szczęście znałem guru, którzy potrafili sobie znacznie lepiej radzić ze swoimi uczniami – wyróżniłbym tu w szczególności niektórych guru tybetańskich. Ilustracją tego niech będzie historia trzech wielkich lamów, których poznałem w Kalimpongu. Każdy z nich był wybitną postacią, posiadającą głębokie i autentyczne doświadczenie duchowe, i każdy miał wielu uczniów. Choć wszyscy należeli do głównej tradycji 'czerwonych czapek', mocno różnili się od siebie charakterami. Jeden nosił barwioną na czerwono szatę z owczej skóry i stale gdzieś wędrował, więc trudno go było zastać. Drugi żył z żoną i synem, i udzielał tysiącom ludzi inicjacji o szczególnej mocy. Trzeci był uczonym opatem liczącego się klasztoru.

Jeden z ich wielu wspólnych uczniów opowiadał mi, że kiedyś wybuchł wśród nich spór o to, który z trzech guru jest największy. W końcu jakiś śmielszy uczeń zebrał się na odwagę, poszedł do jednego z tych guru i powiedział: „Długo dyskutowaliśmy o tym, jaką pozycję każdy z was przypisuje sobie w stosunku do pozostałych. Wszyscy otaczamy was trzech ogromną czcią, ale bylibyśmy wdzięczni, gdybyś mógł wyjaśnić ten problem: Który z was jest największy? Który zaszedł najdalej? Który jest najbliżej Nirwany?”. Guru uśmiechnął się i odpowiedział: „Dobrze, powiem ci. To prawda, że jeden z nas trzech jest znacznie bardziej rozwinięty niż dwaj pozostali. Ale nikt z was nigdy się nie dowie, który to”.

Prawdziwy guru nie gra roli ojca. Nie znaczy to, że ludziom nie przydaje się czasem substytut ojca. Tego typu projekcja może być niezbędna w danej fazie czyjegoś psychologicznym rozwoju. Należy również przyznać, że funkcja guru jest analogiczna do funkcji prawdziwego ojca: guru pełni tę samą funkcję na poziomie duchowym, co ojciec biologiczny na zwykłym ludzkim poziomie. Ale guru nie jest substytutem ojca, tam gdzie ojca brakuje, lub gdzie wciąż jest potrzebny.

Nie należy również widzieć w guru specjalisty od rozwiązywania problemów. Moim zdaniem, w tym punkcie pomoże wprowadzenie rozróżnienia między problemem a trudnością. Różnica jest taka, że jeśli włożymy w to energię, to trudność da się przezwyciężyć lub rozwiązać, natomiast problem nie. Im więcej starań włożymy w rozwiązanie tego, co nazywam problemem, tym bardziej problematyczny on się stanie. To tak, jakbyśmy zauważyli węzeł na sznurku i chcąc go rozwiązać, zaczęli ciągnąć za dwa końce sznurka. Choćbyśmy ciągnęli najmocniej, jak potrafimy, zdołamy tylko zacieśnić węzeł. Autentyczny guru może pomóc ludziom przezwyciężać trudności, ale nie będzie próbował zmagać się z ich problemami.

Zasadniczo istnieją dwa rodzaje problemów: problemy doktrynalne i problemy osobiste, zwykle psychologiczne. Ludzie Zachodu na ogół mają problemy drugiego rodzaju, natomiast ludzie Wschodu przeważnie miewają problemy doktrynalne – pragną rozwiązać techniczne kwestie dotyczące Nirwany, *skandh*, *samskar* itd. Jednak

nawet takie problemy doktrynalne zwykle mają podłoże psychologiczne. Nawet najbardziej abstrakcyjne teoretyczne pytanie ostatecznie zadajemy z osobistych psychologicznych powodów, choć zwykle nie zdajemy sobie z tego sprawy.

Problem zawiera w sobie wewnętrznie sprzeczną sytuację; nie można rozwiązać go według jego własnych reguł. Ale jeśli zwracamy się z nim do guru, w istocie prosimy go o rozwiązanie problemu według jego własnych reguł. Na przykład kobieta przychodzi w wielkiej rozpaczy, tak zdenerwowana, że ledwie może wydobyć słowo. W końcu mówi guru, że nie może już dłużej żyć ze swoim mężem. Ma dość. Jeśli będzie musiała dalej go znosić, to kompletnie oszaleje. Po prostu musi odejść. Ale problem w tym, że jeśli zostawi męża, będzie musiała również zostawić dzieci – ponieważ nie można ich odebrać ojcu – a zostawienie dzieci jest równie niemożliwe jak dalsze życie z mężem. Oszaleje, jeśli będzie musiała zostać z mężem, ale również oszaleje, jeśli będzie musiała zostawić dzieci. „Co mam zrobić?”, pyta, spoglądając na guru wyczekująco.

Potem przychodzi inny delikwent i uskarża się na brak energii: „Zawsze jestem zmęczony”, mówi. „Cały czas czuję się wyczerpany, stale jestem osłabiony, zupełnie wypluty. Nie potrafię nic zrobić, niczym się zainteresować; cały dzień leżę tylko jak wyżęta szmata. Starcza mi sił tylko, żeby pooglądać telewizję albo posłuchać radia, ale to wszystko. Stale czuję wycieńczenie. Wiem, że jest mi w stanie pomóc tylko jedno: medytacja. Medytacja da mi energię – tego jestem pewien”. A więc guru pyta: „To dlaczego nie medytujesz?” A ów nieszczęsny uczeń odpowiada znużonym głosem: „Brak mi energii”.

Gdyby guru miał odesłać tę osobę z jej problemem wciąż nierozwiązanym, to w pogotowiu czekałyby kolejne. Weźmy kolejny przykład – ktoś przychodzi i mówi, że po prostu chce być szczęśliwy. Nie chce od życia nic poza tym. I czuje, że mógłby być w pełni szczęśliwy, gdyby tylko ktoś dał mu przekonujący powód do szczęścia. Zbadał wszak wszystkie powody podawane przez religie, filozofie i przyjaciół, ale żaden z nich go tak naprawdę nie przekonał. Czy guru może podać lepszy powód? Jeśli ktoś zna odpowiedź, to z pewnością guru. Przecież guru jest po to, żeby rozwiązywać wielkie problemy. Oczywiście guru znakomicie zdaje sobie sprawę, że jakikolwiek powód

nie poda, zostanie on odrzucony jako niezadowalający. Ale ów człowiek domaga się podania powodu.

Gdybyśmy zapytali tych ludzi, czego naprawdę szukają, odpowiedzieliby jak jeden mąż, że chcą znaleźć rozwiązanie dla swojego problemu. Po to przecież przyszli do guru. Mocno wierzą, że jeśli tylko zechce, rozwiąże ich problem. Ale w rzeczywistości, wcale nie o to im chodzi. Tak naprawdę, ci ludzie chcą pokonać guru. Przedstawiają swój problem w taki sposób, że guru nie da rady go rozwiązać bez ich zgody – a oni nie mają zamiaru iść na żadną współpracę.

Tacy ludzie bywają przebiegli. Szczególnie na Wschodzie robią przed guru wielki pokaz oddania i pokory, przynosząc prezenty, składając ofiary, nisko się kłaniając i deklarując swą niewzruszoną wiarę w niego. Mówią: „Przedstawiałem swój problem wielu innym guru, najsławniejszym nauczycielom i mistrzom, i żaden z nich nie zdołał go rozwiązać. Tyle jednak o tobie słyszałem, iż nabrałem pewności, że jedynie ty możesz tego dokonać”.

Tylko niedoświadczony albo fałszywy guru nabierze się na tę sztuczkę. Prawdziwy guru od razu ją przejrzy i nie zgodzi się odgrywać roli specjalisty od rozwiązywania problemów, mimo że osoba mająca problem najpewniej odejdzie niezadowolona i zacznie rozpowiadać, że ów guru nie jest prawdziwy, ponieważ brakuje mu elementarnego współczucia, by zająć się problemami uczniów. Niektórzy guru za odmowę bawienia się w takie gierki płacą mocno nadwątloną reputacją.

Usłyszeliśmy dotąd, że guru nie jest ani przywódcą grupy religijnej, ani nauczycielem, ani substytutem ojca, ani specjalistą od rozwiązywania problemów. Co nie znaczy, że nie występuje czasem w takich, czy wielu innych, rolach. Może z powodzeniem pełnić rolę lekarza, psychoterapeuty, artysty, poety, muzyka lub nawet przyjaciela. Nie będzie się jednak utożsamiał z żadną z tych ról.

Guru może stać na czele grupy religijnej, choć rzadko się to zdarza, ponieważ cechy predestynujące kogoś do zostania guru, nie pomagają piąć się po szczeblach eklezjastycznej kariery. Znacznie częściej, zwłaszcza w buddyjskich sanghach, guru bywa nauczycielem – to znaczy funkcjonuje na zewnątrz jako nauczyciel. Ważne jednak, aby

umieć odróżnić nauczyciela od guru. Niektórzy guru są nauczycielami, ale bynajmniej nie wszyscy nauczyciele są guru. Nawet jeśli guru funkcjonuje tymczasowo jako substytut ojca lub specjalista od rozwiązywania problemów, to nacisk spoczywa na słowie 'tymczasowo'. Najszybciej, jak tylko się da, porzuci tę rolę i powróci do funkcjonowania po prostu jako guru.

Jednak, jeśli guru nie pełni żadnej z tych ról, to kim jest? Powiada się, że złym można być na wiele różnych sposobów, ale dobrym tylko na jeden (i z tego właśnie powodu niektórym ludziom dobro wydaje się czymś nudnym). Można również stwierdzić, że na temat guru istnieje wiele błędnych koncepcji, ale tylko jedna prawdziwa. Dlatego wiele da się powiedzieć o tym, kim guru nie jest, ale stosunkowo mało o tym, kim jest. Co nie znaczy, że jest to mniej ważna kwestia. Wręcz odwrotnie – z duchowego punktu widzenia, im coś jest ważniejsze, tym mniej da się na ten temat coś powiedzieć.

Guru to przede wszystkim osoba, znajdująca się na wyższym poziomie istnienia i świadomości niż my, bardziej rozwinięta, słowem, bardziej świadoma. Ponadto, guru to ktoś, z kim stale mamy kontakt. Ten kontakt może mieć miejsce na różnych poziomach. Jeśli odbywa się na wyższym poziomie duchowym, stanowi bezpośredni telepatyczny kontakt umysłu z umysłem. Do kontaktu między guru i uczniem może dochodzić w snach lub podczas medytacji. Ale dla zwykłego ucznia generalnie ma on miejsce na poziomie fizycznym, tzn. zupełnie zwyczajnie, na zwykłej towarzyskiej płaszczyźnie. Stosunkowo mało rozwinięty duchowo uczeń potrzebuje regularnego i częstego bezpośredniego kontaktu z guru. Zgodnie ze wschodnią tradycją, w idealnym przypadku uczeń powinien kontaktować się ze swoim guru codziennie, a nawet mieszkać pod jednym dachem.

Kontakt między guru i uczniem powinien mieć charakter 'egzystencjalny' – to znaczy, powinna między nimi zachodzić prawdziwa komunikacja. Nie chodzi mi tu tylko o wymianę myśli, idei, uczuć czy doświadczeń, nawet tych duchowych, lecz o komunikowanie się całym sobą lub wzajemne oddziaływanie na siebie całą swoją istotą. Guru i uczeń powinni we wzajemnych relacjach pozostawać jak najbardziej sobą. Zadaniem guru nie jest nauczenie ucznia niczego, lecz po prostu bycie sobą w relacjach z nim. Ani też zadaniem uczniów, nie

jest uczenie się czegokolwiek. Mają się po prostu wystawić na działanie guru, pozwolić by mógł oddziaływać na nich samą swoją obecnością, a jednocześnie pozostać sobą w relacjach z nim.

Duchową komunikację (podobnie jak integrację), można podzielić na dwa rodzaje: 'poziomą' ('horyzontalną') i 'pionową' ('wertykalną'). Komunikacja pozioma ma miejsce między dwiema osobami, które stoją na mniej więcej tym samym poziomie świadomości. Ponieważ stan umysłu stale fluktuuje, czasem jedna z tych osób będzie w lepszym stanie umysłu, ale następnego dnia może być odwrotnie. Z kolei komunikacja pionowa zachodzi między ludźmi, z których jeden znajduje się na znacznie wyższym poziomie świadomości niż drugi, i żadne wahania stanu umysłu tego nie zmieniają. Właśnie taki pionowy rodzaj komunikacji ma miejsce między guru i uczniem.

W każdym rodzaju komunikacji, czy to poziomej, czy pionowej, dochodzi do wzajemnej modyfikacji świadomości. W przypadku komunikacji poziomej korygują się wszystkie jednostronne lub niezrównoważone aspekty charakteru. Ludzie, którzy komunikują się ze sobą autentycznie, stopniowo zaczynają podobnie patrzeć na świat, reagować w jednym duchu na różne wydarzenia; stopniowo coraz więcej ich łączy. Jednocześnie, choć może brzmieć to paradoksalnie, stają się coraz bardziej sobą.

Przypuśćmy, że bardzo racjonalna osoba wchodzi w autentyczną komunikację z osobą bardzo emocjonalną. Jeśli utrzymają tę komunikację dostatecznie długo, osoba emocjonalna staje się bardziej racjonalna, a osoba racjonalna bardziej emocjonalna – wywierają na siebie wzajemnie wpływ. Jednocześnie, osoba racjonalna nie czerpie swojej emocjonalności z zewnątrz. Komunikowanie się z osobą emocjonalną pozwala jej rozwinąć własną nierozwiniętą emocjonalność, niejako utajoną dotąd pod powierzchnią. Ujawniają się właściwości, które zawsze w niej drzemały czy pozostawały nieaktywne. Dzięki tej komunikacji staje się w większym stopniu sobą, staje się pełniejsza. Oczywiście analogiczny proces zachodzi u osoby emocjonalnej.

Komunikacja pionowa jest czymś innym. Uczeń rozwija się w kierunku wyższego poziomu istnienia i świadomości guru, lecz guru nie upodabnia się do ucznia. Zasada wzajemnej modyfikacji

świadomości nie oznacza, że guru cofa się w swym rozwoju na skutek komunikowania się z kimś mniej rozwiniętym. Nie spotyka się z uczniem w połowie drogi. Intensywność kontaktu z guru w pewnym sensie zmusza ucznia do rozwoju. Nie ma wyboru, co najwyżej może zerwać ten związek, ale uczeń z prawdziwego zdarzenia tego nie zrobi. Mówi się, że dobry uczeń jest jak szczenię buldoga. Mały buldożek chwyci zębami ręcznik i nie puści go; nawet jeśli się go podniesie z ziemi, to jego szczęki pozostaną zaciśnięte. Prawdziwy uczeń też ma w sobie taką nieustępliwość.

W rezultacie pionowej komunikacji z uczniem, guru również rozwija się duchowo. Jedynym guru, którego to nie dotyczy, jest Budda, w pełni i doskonale oświecona istota, jednak Budda jest niezwykłą rzadkością nawet pośród guru. W tantrycznych kręgach istnieje powiedzenie, że guru dla swego dalszego rozwoju potrzebuje uczniów, że nic mu nie pomaga tak bardzo jak dobry uczeń. Taki, który naprawdę angażuje się w komunikację i chce się rozwijać, a nie posłuszny i potulny jak baranek. Dobry uczeń może sprawić guru sporo kłopotów, czasem więcej niż pozostali uczniowie razem wzięci. Niekiedy zdarza się również, że uczeń przerasta guru i dochodzi do zamiany ról. Podobna sytuacja nie stanowi takiego problemu, jak mogłoby się z zewnątrz wydawać, ponieważ ten związek nie opiera się na autorytecie lub władzy, lecz na miłości i przyjaźni.

Czy guru jest więc potrzebny? Bez kontaktu z guru rozwój duchowy jest niezwykle utrudniony. Uogólniając, można powiedzieć, że w przypadku większości ludzi rozwój duchowy nie posuwa się do przodu, jeśli nie są obecne przynajmniej dwa czynniki: doświadczenie cierpienia i kontakt z wyżej rozwiniętą osobą czy osobami. Dlaczego? Ponieważ człowiek potrzebuje do rozwoju bliskich związków i autentycznej komunikacji. Więcej nawet – potrzebujemy autentycznej komunikacji zawierającej element wertykalny. W kontakcie z przyjaciółmi rozwijamy się horyzontalnie – stajemy się pełniejsi, prawdziwsi. Ale według mnie, większość ludzi potrzebuje kontaktu z guru, by móc się wznieść na wyższy poziom istnienia i świadomości. Tak jak dziecko dorośleje głównie poprzez kontakt z rodzicami, tak samo dla naszego rozwoju duchowego potrzebujemy regularnego kontaktu przynajmniej z jedną osobą wyżej rozwiniętą od nas. Nie

twierdzę, że bez kontaktu z taką osobą postęp jest wykluczony, ale tego rodzaju kontakt na pewno przyspiesza i intensyfikuje ten proces.

Jeśli guru jest potrzebny, to jak go wybrać? Skąd mamy wiedzieć, że dana osoba jest od nas bardziej rozwinięta? Ważne, by w tej kwestii nie popełnić błędu. Problem tylko w tym, że bez długiego kontaktu z kimś, naprawdę trudno, a może nawet niemożliwe jest, by stwierdzić, czy ktoś jest duchowo zaawansowany. Niektórzy guru na Wschodzie są zdania, że uczeń nie tylko nie może wybrać guru, ale że byłaby to z jego strony wielką arogancją, gdyby uważał, że potrafi to zrobić lub rozpoznać osobę bardziej od niego rozwiniętą. W rzeczywistości, mówią, to guru wybiera ucznia. Może nam się wydawać, że wybieramy guru, ale w istocie możemy wybrać co najwyżej grupę religijną (na czele której stoi guru) lub nauczyciela religijnego albo substytut ojca, czy specjalistę od rozwiązywania problemów. Nie wybieramy guru jako takiego, ponieważ brakuje nam umiejętności potrzebnych do rozpoznania jego duchowych osiągnięć.

W jakiej sytuacji nas to stawia jako potencjalnych uczniów? Jedyne, co możemy zrobić, to samemu starać się poczynić największe postępy, na jakie nas stać, abyśmy mogli rozpoznać społeczność duchową (w odróżnieniu od grupy religijnej) i nawiązać z nią kontakt. A wtedy pozostaje tylko mieć nadzieję, że jakiś członek tej społeczności uzna nas za przyjaciela lub poleci komuś innemu, kto się z nami zaprzyjaźni. Tak czy siak, powinniśmy być zawsze gotowi i otwarci na pojawienie się guru.

W pewnym sensie nie da się przecenić guru. Nie ma nic cenniejszego od osoby, która pomaga nam się rozwinąć duchowo. Mimo to, faktycznie na Wschodzie guru przeważnie się przecenia, a na Zachodzie nie docenia. Na Wschodzie ludzie niekiedy napompowują balonik guru, błędnie go oceniając. W Indiach powiada się czasem, że guru jest Bogiem. I nie traktuje się tego jako figury retorycznej, lecz jako całkiem dosłownie twierdzenie. Siedząc przed guru, nie patrzymy po prostu na człowieka siedzącego na poduszce. Siedzimy przed samym Bogiem, a właściwie przed wszystkimi bogami zebranymi w jednym, samym wszechmocnym i wszechwiedzącym. Nawet jeśli wygląda jak zwykła ludzka istota, to i tak wie wszystko, co dzieje się w każdym zakamarku wszechświata, łącznie z tym, co się wydarza w

naszym umyśle. Nasze myśli są dlań otwartą księgą. Jeśli mamy problem, nie musimy mu mówić – on już o nim wie. Może zrobić, co chce; pobłogosławić nas, obdarzyć bogactwem, dać awans, sławę, dzieci, obsypać nas błogosławieństwami. Jeśli zechce, da nam nawet samo Oświecenie. Wszystko jest w jego rękach – wszystko jest 'łaską guru', jak mówią.

Wystarczy, że uczeń uwierzy w guru; musi uwierzyć, że jest on Bogiem. Jeśli uczeń ma wystarczająco silną wiarę, guru uczyni dla niego cuda. Dlatego taka wiara uchodzi za sprawę najwyższej wagi. Pojawiają się oczywiście drobne zgrzyty. Zdarza się, że guru czegoś nie wie albo zapomni, o czym mu mówiliście i trochę was to zaniepokoi. Ale prawdziwy uczeń wcale się tym nie przejmuje, bo wie, że te pozornie ludzkie ograniczenia lub niedociągnięcia są jedynie testem wiary. Guru tylko udaje, że coś mu wyleciało z pamięci, sprawdza tak, czy wasza wiara jest wciąż silna i głęboka, podobnie jak garncarz ostukuje wypalony garnek, szukając w nim pęknięć.

Nic dziwnego, że z biegiem lat uczeń zaczyna żyć w świecie fantazji, postrzegając wszystkie wydarzenia jako przejaw 'łaski' i woli guru. Jeśli guru nie jest uważny, może również zacząć żyć w tym świecie fantazji, szczególnie, jeśli nie jest prawdziwym guru. W końcu, niełatwo jest uciec z takiego świata fantazji, jeśli samemu jest się w jego centrum. Kiedy ktoś przychodzi i mówi, że dzięki twojemu błogosławieństwu wyzdrowiało mu dziecko, możesz nie mieć ochoty tego podważać, nawet jeśli nie poświęciłeś temu dziecku w myślach ani sekundy.

Z punktu widzenia guru problem w tym, że prędzej czy później co bardziej spostrzegawczy uczniowie dostrzegą wreszcie, że nie jest on naprawdę Bogiem. Nie kwestionując jego głębokiego wglądu i duchowego doświadczenia, widać przecież gołym okiem, że nie imają się go pewne bardzo ludzkie słabostki. Spostrzegłszy to, uczniowie prawdopodobnie dojdą do wniosku, że ten guru wcale nie jest prawdziwy i pójdą poszukać sobie innego, który **jest prawdziwy** i który **jest Bogiem**. Jeśli do tego dojdzie, historia nieuchronnie się powtórzy. Zaczną zauważać drobne sprzeczności i rozczarują się widząc, że ten guru również jest 'tylko' człowiekiem. I tak to się będzie kręcić bez ustanku.

Do pewnego stopnia to samo dzieje się wśród buddystów. Mój tybetański przyjaciel, lama i guru żyjący w Kalimpongu, wspominał, że kiedy przybył tam po raz pierwszy, okoliczni buddyści nepalscy schodzili się tłumnie, przynosząc mu wspaniałe ofiary i prosząc o inicjacje. Ale po kilku latach trochę im przeszło. Nadal przychodzili składać mu uszanowanie, ale z rozbawieniem zauważył, że nie przynosili już tak wielkich ofiar jak przedtem. Wtedy na scenie pojawił się nowy lama (przyjaciel tego pierwszego) i wyznawcy hurmem pobiegli po inicjacje do niego, opuszczając mojego przyjaciela – i ku rozbawieniu obu lamów. Wreszcie, kiedy chińscy komuniści przejęli władzę w Tybecie, i w mieście zaczęło się pojawiać coraz więcej napływowych lamów, wprawiło to społeczność lokalnych buddystów w ogromną konsternację. Ledwie co rozpoznali guru o wielkich mocach i pospieszyli złożyć mu ofiary, już przybywał następny – według opinii niektórych, jeszcze wybitniejszy i bardziej urzeczywistniony. Odwiedzili ze dwudziestu guru szukając tego 'prawdziwego'.

Widać więc wyraźnie, że na Wschodzie guru jest przeceniany, ponieważ uważa się go za wyidealizowaną postać rodzica: wszechwiedzącą, wszechmocną, obdarzoną nieograniczoną miłością i tolerancją. W takich przypadkach uczeń przyjmuje postawę dziecięcej zależności. Guru cieszą się zwykle w Indiach wielką popularnością, ale niezależnie od wszystkiego wymaga się od nich, żeby zawsze byli mili i serdeczni, przemawiali łagodnie i spokojnie. W porównaniu z tym, to czego uczą i jak żyją, to już kwestie uboczne.

Na Zachodzie mamy tradycję wpadania w drugą skrajność. Dalecy od przeceniania guru, nie mamy o nich właściwie żadnego pojęcia. Bez wątpienia w znacznym stopniu wynika to z wpływów chrześcijaństwa. Z jednej strony mamy wiarę w Boga z jego różnymi atrybutami, a z drugiej podporządkowanie się głowie grupy religijnej, naszego kościelnego przełożonego – nie ma tu miejsca dla guru w prawdziwym sensie.

Guru, którzy się mimo wszystko pojawiają, i których ewentualnie uznaje się za świętych, zwykle podlegają władzy Kościoła. W średniowieczu nawet wielcy święci musieli się czasem podporządkować złemu papieżowi. Być może świętemu nie przynosiło

to zbyt wielkiej szkody, ale na pewno było szkodliwe dla papieża i dla całego Kościoła. Ale nie zapominajmy, że poza tradycją chrześcijańską na Zachodzie znane były także inne tradycje duchowe. Nie powinniśmy też bezkrytycznie przyjmować założenia, w myśl którego koncepcja guru jest obca zachodniej mentalności. Starożytna Grecja i Rzym niewątpliwie mieli swoich guru – na przykład Platona, prowadzącego coś na wzór szkoły lub akademii, Pitagorasa, który zakładał społeczności duchowe, Apoloniusza z Tiany, a moim zdaniem, przede wszystkim Plotyna. Z pracy Porfirusza o życiu Plotyna, szczególnie z opisu jego późniejszych lat w Rzymie, wyraźnie wyłania się obraz społeczności duchowej funkcjonującej bardziej na zasadach indyjskiego aszramu, niż kojarzącej się z instytucją charakterystyczną dla późnego cesarstwa rzymskiego.[198]

Owe wielkie postacie czasów klasycznych byli guru w prawdziwym sensie tego słowa. A w naszej post-chrześcijańskiej epoce na Zachodzie istnieją oznaki powrotu do doceniania znaczenia guru, nawet pomimo istniejących również demokratycznych i egalitarnych uprzedzeń, pomimo współczesnego przekonania, że nikogo nie należy uważać za lepszego. Nawet we współczesnych kulturach, tak wrogo nastawionych do możliwości rozwoju duchowego, widać oznaki, że ludzie powoli dostrzegają znaczenie ludzi wyżej rozwiniętych od przeciętnego człowieka.

Jako buddyści powinniśmy podążać drogą środka. Musimy przede wszystkim zrozumieć, że możemy ewoluować dalej niż nasz obecny stan świadomości, w kierunku pełnego rozwoju samoświadomości, a nawet do urzeczywistnienia świadomości transcendentalnej – i dalej – aż do osiągnięcia, niemożliwej do ogarnięcia rozumem, świadomości absolutnej. Aby tego dokonać, potrzebujemy też zrozumieć, że ludzie znajdują się na różnych etapach tego wielkiego procesu duchowego rozwoju. Jedni niżej od nas, inni wyżej, a nawet znacznie wyżej. Przyjmijmy, że ci, którzy znajdują się wyżej na skali ewolucji ludzkości, są w stanie nam pomóc, i że poprzez kontakt z nimi się rozwiniemy. To właśnie w tym sensie powinniśmy uznać, że guru są od nas wyżsi. Nie potrzebujemy guru, którym przypisujemy nierealistycznie zawyżoną wartość, i na których projektujemy swoje pragnienia wyidealizowanej

postaci ojca. To wielki błąd oczekiwać od guru tego, co w ostatecznym rozrachunku, możemy sobie dać tylko my sami.

Budda nie wymagał od nikogo, żeby uważać go za boga lub Boga. Nigdy nie żądał, żeby ktoś w niego wierzył, a tym bardziej, wierzył absolutnie. To bardzo ważny aspekt buddyzmu. Budda nigdy nie mówił, że jeśli chcemy osiągnąć wyzwolenie lub urzeczywistnić własną prawdziwą naturę, to musimy uwierzyć w niego i w to, co mówi. Według pism buddyjskich wielokrotnie powtarzał za to: „Niech każdy rozsądny człowiek, który pragnie się uczyć, przyjdzie do mnie; a nauczę go Dharmy."[199] Chciał jedynie, żebyśmy myśleli racjonalnie i mieli otwarty umysł. Wymagał tylko rozsądku i receptywności w kontakcie z drugim człowiekiem. Był, jak się zdaje, przekonany, że może każdego wprowadzić w duchowe życie nie odwołując się do absolutnej wiary i oddania, lecz sięgając jedynie po racjonalne i empiryczne środki. Opierając się wyłącznie na nich, potrafił uświadomić każdemu prawdę, że ścieżka do Oświecenia jest najcenniejszą rzeczą, jakiej możemy się poświęcić.

4.5.6. Hierarchia duchowa

Właśnie tego rodzaju spontaniczne emocje tworzą duchową hierarchię: spontaniczne uczucie oddania, gdy stajemy wobec czegoś wyższego; spontaniczne okazywanie współczucia, gdy znajdziemy się w obliczu cierpienia lub trudności innych ludzi; spontanicznie wzbierająca miłość i zrozumienie, gdy jesteśmy pośród osób nam równych.

Według Kanonu Palijskiego Budda, zaraz po tym, gdy osiągnął Oświecenie – czy raczej, gdy nadal badał różne aspekty tego doświadczenia, o którym zwykliśmy myśleć ogólnie jako o pojedynczym wydarzeniu – poczuł bardzo silne dążenie. Wiedział, że musi znaleźć kogoś lub coś, co mógłby czcić i szanować. Najwyraźniej jego podstawowym impulsem, tak wcześnie po doświadczeniu Oświecenia, było poważać: spoglądać w górę, nie w dół. Po namyśle zrozumiał, że osiągnąwszy Oświecenie nie może patrzeć na żadnego człowieka jako wyższego od siebie, bo nikt inny nie osiągnął tego, co on. Ale zrozumiał też, że może patrzeć z podziwem na Dharmę,

wspaniałe prawo, na mocy którego osiągnął Oświecenie. Dlatego postanowił poświęcić się czczeniu Dharmy.[200]

Należy ciągle wracać do tego zdarzenia, zwłaszcza dlatego, że stoi ono w sprzeczności ze współczesną tendencją, wedle której nie chcemy nikogo honorować ani nikomu i niczemu być dłużnym. Jesteśmy czasem aż nazbyt skłonni patrzeć na innych z góry, ale nie chcemy patrzeć z podziwem, a nawet czujemy się dotknięci, gdy inni wydają się od nas w jakikolwiek sposób lepsi. Generalnie wystarczy nam do szczęścia obdarzanie podziwem, a nawet czcią, doskonałej wytrzymałości fizycznej, bystrości wzroku i woli zwycięstwa u sportowca, ale rzadko i niechętnie podziwiamy lub czcimy zalety, które są doskonałe z punktu widzenia duchowości.

Ktoś kiedyś zauważył, że w każdej kulturze, gdzie jakaś zasada ma tak fundamentalne znaczenie, że uważana jest za oczywistą, na jej określenie nie istnieje żadne słowo w lokalnym języku. Całkiem interesującym odzwierciedleniem tej uwagi jest fakt, że w buddyzmie nie istnieje zwyczajowy termin odpowiadający 'tolerancji'. To tak, jakby dało się docenić tolerancję buddyzmu tylko patrząc na nią z punktu widzenia tradycji i kultury, która **nie jest tolerancyjna**. Buddyzm tradycyjnie nie uważa siebie za tolerancyjny. Nie promuje tej koncepcji, nie poleca siebie jako tolerancyjnej religii; nigdy nie osiągnął tego rodzaju samoświadomości w odniesieniu do własnej natury.

Tak samo jest z hierarchią. Tradycyjnie przenika ona buddyzm do tego stopnia, iż buddyści niemal nie są w stanie stanąć z boku i dojrzeć w nim hierarchiczności. Sam fakt, że ścieżka duchowa składa się z szeregu kroków lub serii etapów pokazuje, jak głęboko zasada hierarchiczności osadzona jest w buddyzmie. W rzeczywistości, samo życie duchowe jest z tą zasadą nierozerwalnie związane. Istnieje hierarchia mądrości: mądrość, o której słyszymy lub czytamy (*śruta-maji-pradźnia*), mądrość rozwijana poprzez refleksję (*ćinta-maji-pradźnia*) oraz, jako forma najwyższa, mądrość rozwijana poprzez medytację (*bhawana-maji-pradźnia*).[201] Występuje hierarchia różnych poziomów kosmosu, od *kamaloki* po *rupalokę* i *arupalokę*[202]. Mamy też oczywiście hierarchię osób: zarówno *arija-puggalowie*[203] therawady

jak i bodhisattwowie mahajany zorganizowani są w hierarchie. Trudno podważyć fakt, że pojęcie hierarchii ma w buddyzmie fundamentalne znaczenie; bez niego buddyzm, jaki znamy, nie mógłby praktycznie istnieć. I być może właśnie z tego powodu nie ma tradycyjnego słowa lub pojęcia oznaczającego hierarchię. Istnieją pewne słowa, które wyrażają ideę sekwencji rosnących wartości w określonym kontekście, ale nie ma generalnego, uogólnionego pojęcia obejmującego wszystkie różnorodne, bardziej szczegółowe hierarchie.

Jednak kiedy my, ludzie Zachodu, podchodzimy do buddyzmu niejako z zewnątrz, z pewnością uderza nas jego hierarchiczny charakter, i niektórzy z nas muszą się z tym zmagać w sposób nieznany wschodnim buddystom, mającym inne uwarunkowania kulturowe i psychologiczne. Z kolei moje zmagania, po wielu latach bycia buddystą, polegają raczej na próbie sympatyzowania z koncepcjami równości nie-hierarchicznymi czy też anty-hierarchicznymi, które wydają mi się bardzo ograniczone i ograniczające. Według mnie, nierówność jest jedną z najbardziej uderzających w życiu faktów.

Oczywiście istnieją hierarchie prawdziwe i fałszywe. W osiemnastowiecznej Europie, zwłaszcza we Francji, społeczna i kościelna hierarchia opierały się na fałszu; zupełnie nie przystawały do faktów ani do realiów życia. Na przykład ulubieńcom dworu, nie mającym najmniejszych skłonności do pobożności, przyznawane były biskupstwa. Gdy Ludwikowi XV zaproponowano mianowanie pewnego dworzanina na arcybiskupa Paryża, monarcha zaoponował: „Nie, nie, arcybiskup Paryża powinien przynajmniej wierzyć w Boga!” – co pokazuje, jak daleko sprawy zaszły. Z kolei biedny Ludwik XVI, którego zgilotynowano, w rzeczywistości najbardziej interesował się ślusarstwem i najczęściej zajmował się właśnie konstruowaniem zamków. Nie miał pojęcia o rządzeniu; inaczej mówiąc, nie był królem w prawdziwym tego słowa znaczeniu.

Ostatecznie nastąpił wielki wstrząs w postaci Rewolucji Francuskiej i fałszywe hierarchie zostały obalone zarówno w kościele i jak i w państwie. Ale negując hierarchie fałszywe ludzie domagali się nie hierarchii prawdziwej, ale braku hierarchii czy też anty-hierarchii: stąd słynne hasło „Wolność, Równość, Braterstwo”. W kategoriach politycznych, społecznych, intelektualnych i duchowych wiele

dziedziczymy po tamtym okresie. W szczególności odziedziczyliśmy skłonność do anty-hierarchii – sprzeciw nie tylko wobec hierarchii fałszywych, ale wobec hierarchii w ogóle. To niefortunne. Można zrozumieć, że ludzie w ogarniętej rewolucją Francji nie byli w stanie lub nie chcieli odróżniać hierarchii prawdziwych od fałszywych. Nie chcieli dawać fałszywej hierarchii w ogóle żadnego powodu do istnienia. Ale w spokojniejszych czasach nie powinniśmy wylewać dziecka z kąpielą, odrzucając w ten sposób samą ideę hierarchii.

Czasami mówi się, że nikt nie jest lepszy od innych „jako człowiek". Można dyskutować z tym założeniem. Określenie 'człowiek' nie odnosi się do czegoś statycznego, stojącego w miejscu. Ludzie różnią się między sobą stopniem rozwoju, a to znaczy, że niektórzy są lepsi od innych.

Celem takiej obrony hierarchii nie jest ustawianie ludzi na swoich miejscach. Wręcz przeciwnie, gdyż nie mamy tu do czynienia z jakąś ustaloną raz na zawsze hierarchią. Właściwie zrozumiana zasada hierarchiczności powinna stanowić zachętę do rozwoju, jak i podważać z góry ustalone poglądy na temat naszej wartości jako ludzi. Nasza wartość wynika ze starań, które podejmujemy na takim poziomie rozwoju, na jakim się w danym momencie znajdujemy, a nie z jakiejś ustalonej pozycji zajmowanej w zamkniętej hierarchii. Jeśli zrobimy wszystko, co w naszej mocy, nie może nas dotknąć żadna krytyka.

Wydaje się również, że współzawodnictwo pomaga ludziom dawać z siebie wszystko, osiągać wyżyny własnych możliwości, **być najlepszą wersją siebie**. W jednej z mów Budda wymienia każdego ze swoich najbliższych uczniów po kolei, opisując, który jest w czym najlepszy. I chyba rzeczywiście każdy mógł być uznany za najlepszego w takiej lub innej dziedzinie. Jeden był najlepszy w przemawianiu, kolejny w medytacji, a jeszcze inny w gromadzeniu jałmużny. Każdy się w czymś wyróżniał.[204]

Mimo to, słowo hierarchia zrobiło się bardzo niepopularne, a definicja słownikowa – „grupa kapłanów sprawujących władzę" – bynajmniej nie czyni tego terminu bardziej pociągającym. Jednak w swoim pierwotnym sensie hierarchia oznaczała coś w rodzaju ucieleśnienia (w wielu ludziach), różnych stopni manifestowania się

rzeczywistości. Możemy więc mówić na przykład o hierarchii form życia – niektóre są niższe, wyrażają lub manifestują rzeczywistość w mniejszym zakresie, inne wyższe, wyrażają lub manifestują rzeczywistość w zakresie większym. Istnieje ciągła hierarchia form życia od ameby, aż po ludzi – im wyższy poziom, tym większy stopień wyrażania się rzeczywistości.

Istnieje też inna hierarchia form życia: od nieoświeconej istoty ludzkiej, aż po oświeconego Buddę. Odpowiada ona temu, co w innych kontekstach opisałem jako 'wyższą ewolucję'. Podobnie jak nieoświecony człowiek ucieleśnia lub manifestuje rzeczywistość i prawdę w większym zakresie niż ameba, tak człowiek oświecony poprzez swoje życie i pracę ucieleśnia lub wyraża rzeczywistość w większym zakresie niż nieoświecony. Człowiek oświecony jest jak czyste okno, przepuszczające światło rzeczywistości, przez które to światło można zobaczyć niemal takim, jakie jest. Albo możemy powiedzieć, że człowiek taki jest jak kryształ lub diament, skupiający i odzwierciedlający to światło.

Pomiędzy człowiekiem nieoświeconym a oświeconym (Buddą) istnieje wiele stopni pośrednich, ucieleśnianych przez różnych ludzi na różnych etapach rozwoju duchowego. Większość ludzi jest wciąż mniej lub bardziej daleka od Oświecenia, a jednocześnie nie są oni całkowicie nieoświeceni. Stoją gdzieś pomiędzy stanem nieoświeconym i stanem pełnego Oświecenia, a tym samym tworzą duchową hierarchię, której wierzchołki możemy określić mianem hierarchii bodhisattwów. Wiemy być może wystarczająco dużo o bodhisattwach, by docenić intensywność ich dążeń i zaangażowania w życie duchowe. Ale nawet wśród bodhisattwów istnieją stopnie osiągnięć w rozwoju duchowym.

Zasada duchowej hierarchii ma duże znaczenie. Jako istoty ludzkie jesteśmy związani z ostateczną rzeczywistością, zarówno bezpośrednio jak i pośrednio. Bezpośrednio jesteśmy związani z rzeczywistością w tym sensie, że w głębi naszej istoty istnieje coś, co cały czas nas z nią łączy, rodzaj złotej nici, która, choćby nawet była cieniutka niczym pajęczyna, zawsze tam jest. W przypadku niektórych ludzi ta nić staje się nieco grubsza, nieco silniejsza, w innych umacnia się tworząc niemal linę, zaś w przypadku tych, którzy są Oświeceni, ta

łącząca nić w ogóle nie musi istnieć, ponieważ pomiędzy głębinami ich psychiki a głębią rzeczywistości nie ma żadnej różnicy. Zatem w głębi naszej istoty połączeni jesteśmy z rzeczywistością, choć większość z nas nie zdaje sobie z tego sprawy. Chociaż nie widzimy, że cienka złota nić lśni w nas pośród ciemności, owa nić tam jest.

Niebezpośrednio związani jesteśmy z rzeczywistością na dwa sposoby. Po pierwsze wiąże nas to, co reprezentuje niższy stopień manifestacji rzeczywistości niż reprezentujemy my sami. Jesteśmy związani z naturą: ze skałami, wodą, ogniem, oraz z różnymi formami życia roślinnego i zwierzęcego, które na skali ewolucji znajdują się niżej niż my. Zależność tę można porównać do oglądania światła przez grubą zasłonę; czasami ta zasłona wydaje się tak gruba (szczególnie w przypadku form materialnych), że w ogóle nie jesteśmy w stanie dostrzec światła.

Pośrednio związani jesteśmy z rzeczywistością także przez te formy, które reprezentują wyższy stopień manifestacji rzeczywistości niż my sami. To jakby oglądać światło przez cienką zasłonę, przejrzystą niczym babie lato. I nawet czasami, bardzo rzadko, fragmenty tej zasłony opadają pozwalając nam oglądać światło rzeczywistości bezpośrednio, takie jakie jest, bez konieczności wchodzenia w stan medytacji. Można powiedzieć, że ta cienka zasłona, przez którą widzimy światło rzeczywistości, jest duchową hierarchią, szczególnie hierarchią bodhisattwów.

Jest niezwykle ważne, żebyśmy byli w kontakcie z ludźmi, którzy są przynajmniej trochę dalej na ścieżce rozwoju duchowego niż my, przez których światło rzeczywistości świeci trochę jaśniej, niż świeci przez nas. Tacy ludzie znani są w tradycji buddyjskiej jako nasi duchowi przyjaciele, nasi *kaljana mitrowie*, i będą dla nas ważniejsi nawet niż Budda. Jeśli zdarzyłoby się nam spotkać Buddę, prawdopodobnie nie bylibyśmy w stanie zrobić większego użytku z tego spotkania, ani nawet uświadomić sobie natury stojącego przed nami człowieka. Dużo bardziej skorzystamy z kontaktu z osobami, które są tylko trochę bardziej rozwinięte duchowo niż my.

Nawiązuje do tego piękny fragment *Ozdoby drogocennego wyzwolenia* Gampopy – wspaniałego tybetańskiego tekstu, będącego

klasyką duchowości. Mówiąc o duchowych przyjaciołach, Gampopa pisze:

> Ponieważ na początku naszej drogi życiowej nie możemy nawiązać kontaktu z buddami lub bodhisattwami, żyjącymi na wyższym poziomie duchowości, musimy spotykać się ze zwykłymi ludźmi – naszymi duchowymi przyjaciółmi. Gdy tylko rozświetli się ciemność spowodowana przez nasze czyny, na wyższym poziomie duchowości spotkamy bodhisattwów. Następnie, gdy wzniesiemy się ponad Wielką Przygotowawczą Ścieżkę, spotkamy nirmanakaję Buddy. Wreszcie, gdy już będziemy żyć na wysokim poziomie duchowym, możemy spotkać jako duchowego przyjaciela jego sambhogakaję.
>
> Należy zapytać, kto z owych czterech jest naszym największym dobroczyńcą. Odpowiedź jest taka, że na początku naszej ścieżki duchowej, kiedy wciąż żyjemy więzieni przez nasze czyny i emocje, nie staniemy nawet w obliczu wyższego duchowego przyjaciela. Zamiast tego musimy szukać zwykłego człowieka, który światłem mądrej rady rozjaśni drogę, jaką musimy podążać, by następnie spotkać istoty na wyższym poziomie duchowego rozwoju. Dlatego największym dobroczyńcą jest duchowy przyjaciel w postaci zwykłego człowieka.[205]

Na własną rękę daleko nie zajdziemy. Jeśli tygodniami, czy nawet latami, nie mielibyśmy dostępu do zajęć z medytacji, jeśli nigdy nie spotkalibyśmy innej osoby, która byłaby zainteresowana buddyzmem, jeśli nie moglibyśmy nawet przeczytać jakiejś książki (bo czytanie właściwych książek jest również rodzajem duchowej komunikacji), gdybyśmy byli całkowicie zdani na siebie, to nie zaszlibyśmy zbyt daleko, niezależnie od tego, jak wielki byłby nasz początkowy entuzjazm i szczerość. Zyskujemy zachętę, inspirację i wsparcie moralne dzięki obcowaniu z ludźmi, mającymi podobne do nas ideały i żyjącymi w podobny sposób. Jest tak szczególnie w przypadku, gdy wiążemy się z osobami na nieco wyższym poziomie duchowego

rozwoju niż my, lub, mówiąc prościej, z osobami, które mają po prostu nieco więcej ludzkich cech, niż większość ludzi – są nieco bardziej świadome, nieco życzliwsze, nieco wierniejsze, i tak dalej.

W praktyce oznacza to, że powinniśmy starać się być chłonni i otwarci wobec tych, których uważamy za znajdujących się wyżej od nas w duchowej hierarchii, którzy wyraźnie lepiej rozwinęli wgląd, zrozumienie, empatię, współczucie i inne pozytywne przymioty. Powinniśmy być gotowi od nich czerpać, tak jak kwiat otwiera swoje płatki, by czerpać światło i ciepło słońca. Wobec tych, którzy są, o ile możemy to stwierdzić (i pamiętając, że możemy się mylić), niżej niż my w duchowej hierarchii, winniśmy przyjąć postawę pełną szczodrości, życzliwości i uczynności – zachęcać ich do praktyki, sprawiać, że poczują się mile widziani [np. w ośrodku buddyjskim] i tak dalej. A w stosunku do tych, którzy wydają się być mniej więcej na tym samym poziomie co my, powinniśmy przyjąć postawę wspólnoty, dzielenia się, wzajemności.

Te trzy postawy odpowiadają trzem wielkim pozytywnym emocjom buddyjskiego życia duchowego. Przede wszystkim mamy *śraddhę.* Często tłumaczy się to słowo jako ‘wiara’ czy ‘przekonanie’, ale tak naprawdę oznacza ono rodzaj oddania, wrażliwości na światło spływające niejako z góry. Po drugie mamy współczucie, które jest rozdawaniem wszystkiego, co otrzymaliśmy z góry tym, którzy znajdują się niższej w duchowej hierarchii. I po trzecie mamy miłość lub mettę, którą dzielimy się z ludźmi, będącymi na tym samym poziomie co my.

W *Ozdobie drogocennego wyzwolenia* Gampopa mówi dalej: „Oświecenie buddy osiąga się służąc duchowym przyjaciołom” – to mocne słowa, delikatnie mówiąc, i być może trudne do przyjęcia. Cała koncepcja służenia innym jest nam raczej obca. Obeznani jesteśmy z ideą poświęcenia się opiece nad własnymi dziećmi, albo zajmowania się rodzicami, kiedy się zestarzeją, ale nie zawsze jest nam łatwo przenieść te uczucia na inne sytuacje. Ma to ogromny związek z upadkiem idei duchowej hierarchii, lub jakiejkolwiek hierarchii. Jeśli wszyscy jesteśmy równi, dlaczego mielibyśmy robić coś dla innych? Dlaczego oni nie mieliby zrobić czegoś dla nas? Albo dlaczego nie

można robić czegoś dla nich na zasadzie wymiany? „Zrobię to dzisiaj dla ciebie, jeśli jutro ty zrobisz to dla mnie”.

Aby stanąć w pozycji służenia komuś trzeba uznać, że osoba, której służymy, jest od nas pod pewnymi względami lepsza. Właśnie tego wielu ludzi nie chce zrobić. Ale jeśli nie potrafimy tego uznać, nie możemy rozwijać się duchowo. ‘Służąc duchowym przyjaciołom’ wzrastamy, by stać się tacy jak oni – a następnie odkrywamy, że istnieją inni duchowi przyjaciele, którym też można służyć. Nawet gdy stajemy się rozwiniętymi bodhisattwami odkrywamy, iż wszechświat pełen jest buddów, którym możemy wiernie służyć. Zawsze jest ktoś, komu można służyć.

Gampopa mówi również, że należy „myśleć o duchowym przyjacielu jak o buddzie”. Nie chodzi o to, żeby obarczać przyjaciela (będącego zwykłym człowiekiem) myślą, że jest on buddą, ani o usilne przekonywanie samego siebie, iż rzeczywiście nim jest, kiedy rozum podpowiada nam, że nie jest. Nie trzeba traktować wszystkiego, co robi lub mówi jak działań buddy. Ważne jest to, że choć nasz duchowy przyjaciel może być bardzo daleki od stanu buddy, jest przynajmniej trochę bardziej rozwinięty duchowo niż my sami. To tak, jakby za naszym przyjacielem stał jego nauczyciel, za tym nauczycielem następny, a dalej, dalej, za nimi wszystkimi stał Budda. Zatem Budda niejako świeci przez tych wszystkich ludzi, którzy osiągnęli różny stopień przepuszczalności światła.

Taki jest przynajmniej jeden ze sposobów interpretacji porady, by „myśleć o duchowym przyjacielu jak o buddzie”. Jednak Gampopa, który należał przede wszystkim do tradycji tantrycznej i był guru tybetańskiej szkoły kagju, a także jednym z głównych uczniów Milarepy, mógł również zakładać, że stwierdzenie to zostanie potraktowane całkiem dosłownie. W wadżrajanie kluczowe znaczenie ma koncepcja, iż każdy z Trzech Klejnotów posiada swój aspekt ezoteryczny. I choć tak bardzo ezoteryczna, myśl ta ma głęboko praktyczny wymiar. Wadżrajaniści uważali, iż Oświecenie Buddy, jego nauczanie prawd, które odkrył oraz rozszerzenie się kręgu jego oświeconych zwolenników – owe Trzy Klejnoty czczone przez wieki w tradycji buddyjskiej – wszystko to wydarzyło się bardzo dawno temu. My sami nie możemy mieć z nimi bezpośredniego kontaktu ani odnieść

korzyści z ich bezpośredniego oddziaływania. W rezultacie potrzebujemy znaleźć własne Trzy Klejnoty. Pytanie, gdzie je znaleźć. Odpowiedź do jakiej doszła wadżrajana brzmi: powinniśmy traktować naszego nauczyciela Dharmy, naszego guru, jak buddę, widzieć w nim nasz osobisty wzór Oświecenia. Podobnie należy postrzegać nasz *jidam* (buddę lub bodhisattwę, którego medytację praktykujemy) jako ucieleśnienie samej prawdy. A pojmowane ezoterycznie schronienie, jakim jest sangha, to grono dakiń, z którymi, według tradycji wadżrajany, można mieć żywy kontakt. W naszym określonym osobistym kontekście guru lub nauczyciel ma oznaczać dla nas Buddę, a nawet – w kontekście tantrycznym – jest Buddą.

Innym sposobem podejścia do maksymy Gampopy jest refleksja nad nauką, że każdy człowiek jest potencjalnie buddą. Według niektórych szkół buddyjskich, jeśli przypatrzymy się temu wystarczająco intensywnie, to dostrzeżemy, iż każdy człowiek w rzeczywistości **jest buddą**, niezależnie od tego, czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy nie. W duchowym przyjacielu, ponieważ on przynajmniej trochę upodobnił się do buddy, łatwiej dostrzec tę elementarną naturę buddy, którą wszyscy posiadamy.

Gampopa zaleca dalej, że nie powinniśmy po prostu służyć naszym duchowym przyjaciołom, ale starać się ich usatysfakcjonować. Oznacza to, że powinniśmy dać im powód do radowania się z zalet, których rozwój w nas dostrzegają. Jeśli w ten sposób usatysfakcjonuję duchowego przyjaciela, a on usatysfakcjonuje mnie, razem osiągniemy stan współodczuwania radości (*mudita*), dojdzie do swobodnego przepływu komunikacji między nami. On będzie w stanie mnie uczyć, a ja będę w stanie uczyć się od niego.

W interesującym fragmencie Wielkiego Rozdziału *Sutta Nipaty* opisano pewnego bramina, który nie ma pewności, czy Budda jest w rzeczywistości Buddą, Oświeconym, czy po prostu wielkim człowiekiem, ‘supermanem’ – *mahapurisą.* Ale okazuje się, że bramin ów słyszał o sposobie, by się tego dowiedzieć. Słyszał, iż buddowie ujawniają swoją prawdziwą naturę, kiedy się ich chwali.[206] Chwalenie powiązane jest ze wspomnianą powyżej satysfakcją – to swego rodzaju satysfakcjonowanie za pomocą słów. Gdy chwalimy buddę, nie ma on

innego wyjścia, jak tylko odsłonić swą prawdziwą naturę. I odwrotnie, nawet budda nie może ukazać swojej prawdziwej natury jeśli sytuacja nie jest na tyle pozytywna, by mu to umożliwić.

Bardzo podobnie, choć na innym poziomie, ma się sprawa z duchowym przyjacielem. Jeżeli go usatysfakcjonujemy, komunikacja między nami się polepszy, natomiast jeśli go nie usatysfakcjonujemy stworzymy w tej komunikacji barierę. 'Satysfakcjonowanie' nie oznacza tutaj podbudowywania czyjegoś ego, lecz odnoszenie się do duchowego przyjaciela w sposób otwarty, swobodny, szczery, autentyczny, ciepły, pełen metty i współradości (mudity, czyli radowania się z zalet) oraz odznaczający się równowagą umysłu. Jeśli satysfakcjonujemy duchowego przyjaciela, jest mu łatwiej wejść z nami w komunikację, łatwiej mu ukazać swoją prawdziwą naturę. I to my na tym korzystamy; to my w dłuższej perspektywie zyskujemy.

Chociaż wspomniałem o tych, którzy są 'wyżej' i tych, którzy są 'niżej', nie ma mowy o żadnej oficjalnej gradacji. Jeśli zaczniemy choćby myśleć w kategoriach bycia wyżej lub niżej niż inni ludzie, nie uda nam się uchwycić istoty duchowej hierarchii. Wszystko powinno być naturalne i spontaniczne; odpowiednie emocje, czy to oddanie, współczucie, czy miłość, powinny wypływać z nas śmiało w reakcji na każdego, kogo spotykamy.

Wspólnie z moimi tybetańskimi przyjaciółmi – byli to zarówno lamowie jak i ludzie świeccy – odwiedzałem przeróżne klasztory i świątynie. Bardzo ciekawe było obserwowanie ich reakcji, gdy wchodzili do takich miejsc. Kiedy na Zachodzie udajemy się do miejsca kultu, wielkiej katedry, czy czegoś takiego, czasem nie do końca wiemy jak się zachować, jak reagować, co czuć. Ale kiedy odwiedzałem świątynie z moimi tybetańskimi przyjaciółmi, nie okazywali oni tego rodzaju zakłopotania ani wewnętrznego konfliktu. W momencie gdy patrzyli na wizerunek Buddy, mogłem niemal dostrzec wzbierające w nich uczucia oddania, czci i szacunku. Kładli ręce na czole i często po trzykroć padali płasko na posadzkę. W ogóle się przy tym nie krępowali; było to dla nich naturalne ze względu na kontekst, w jakim się wychowali (kontekst, który obecnie w dużej mierze uległ zniszczeniu).

Właśnie tego rodzaju spontaniczne emocje tworzą duchową hierarchię: spontaniczne uczucie oddania, gdy stajemy wobec czegoś wyższego; spontaniczne okazywanie współczucia, gdy znajdziemy się w obliczu cierpienia lub trudności innych ludzi; spontanicznie wzbierająca miłość i zrozumienie, gdy jesteśmy pośród osób nam równych. Są to emocje, które powinny oddziaływać na całą społeczność buddyjską. Ludzie w takiej społeczności są niczym róże w różnych stadiach wzrostu, kwitnące na jednym krzaku, albo jak duchowa rodzina, której głową jest Budda, a wielcy bodhisattwowie starszymi braćmi i siostrami. W takiej rodzinie każdy dostaje to, czego potrzebuje; młodzi ludzie są pod opieką starszych, każdy daje to, co może, i cała rodzina jest przeniknięta duchem radości i wolności, ciepłem i światłem.

Hierarchia bodhisattwów skupia to wszystko w jednym centralnym punkcie o olśniewającej intensywności. Ma swoje stopnie oraz swoje promienne postacie, znajdujące się na wyższych i coraz wyższych etapach rozwoju duchowego, aż po samego Buddę.

4.5.7. Wdzięczność

Być może dotychczas nie zdawaliśmy sobie sprawy z tego, że świeżo oświecony Budda był wdzięcznym Buddą.

Zwykle, pod wpływem książek czy nawet pism buddyjskich, uważamy, że Oświecenie Buddy miało miejsce w określonym czasie, około 2500 lat temu – i oczywiście, w pewnym sensie, tak było. Na ogół myślimy również, że nastąpiło ono określonego dnia, o określonej godzinie, nawet w określonej minucie, w chwili, kiedy Budda przedarł się z uwarunkowanego do Nieuwarunkowanego.

Ale wystarczy trochę się nad tym zastanowić i trochę wnikliwiej przestudiować pisma, by stwierdzić, że to nie zdarzyło się w ten sposób. Możemy się tutaj posłużyć rozróżnieniem między *ścieżką wizji* i *ścieżką transformacji*, zwykle mającym zastosowanie do Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. Na ścieżce wizji doświadczamy transcendentalnego, głębokiego wglądu w prawdziwą naturę Rzeczywistości, który sięga daleko poza zwykłe intelektualne

zrozumienie. Następnie ów wgląd stopniowo przenika i przemienia każdy aspekt naszego istnienia – nasze ciało, mowę i umysł, by użyć tradycyjnej buddyjskiej klasyfikacji. Poddaje transformacji wszystkie nasze działania. Transformuje nas i przemienia w kogoś zupełnie innego – mądrzejszego i bardziej współczującego. Ten proces zwany jest ścieżką przemiany lub transformacji.

Coś podobnego dokonuje się w duchowym życiu każdego z nas. I widzimy, że to samo działo się, na znacznie wyższym poziomie, w przypadku Buddy. Wizja Buddy była nieograniczona, absolutna i wszechogarniająca, stąd też transformację jego ciała, mowy i umysłu można scharakteryzować jako całkowitą, a nawet nieskończoną. Ale tak czy inaczej, musiało upłynąć trochę czasu, nim ta ostateczna przemiana się dokonała. Według tradycji buddyjskiej, Budda spędził siedem (lub dziewięć, w zależności od opisu) tygodni w pobliżu drzewa Bodhi, pod którym osiągnął Oświecenie. Każdy tydzień przynosił ważne wydarzenia. Doświadczenie Oświecenia Buddy przenikało stopniowo jego istotę, aż z końcem ostatniego tygodnia (siódmego albo dziewiątego) proces transformacji się dopełnił.

Jednego tygodnia zerwała się wielka burza i według przekazu, król wężów Muććalinda ochronił medytującego Buddę przed deszczem, rozpościerając nad jego głową swój siedmiowarstwowy kaptur. Innego tygodnia, Brahma Sahampati, władca tysiąca światów, poprosił Buddę, by nauczał Dharmy, mówiąc, że przynajmniej niektóre istoty na świecie będą w stanie ją zrozumieć, gdyż ich oczy pokrywa zaledwie niewielka ilość pyłu. Budda ze współczucia zgodził się nauczać.

Jednak tutaj chciałbym skupić się na innym epizodzie, który zdarzył się wkrótce po osiągnięciu Oświecenia przez Buddę – według jednego ze źródeł, w drugim tygodniu. Zgodnie z tą tradycją, Budda, zwrócony twarzą na północny-wschód, stał nieopodal drzewa Bodhi i trwał tak przez tydzień, patrząc bez mrugnięcia okiem na drzewo.[207]

Wieki później wzniesiono tam stupę, aby zaznaczyć miejsce, w którym Budda patrzył na drzewo Bodhi. Nazwano ją „stupą niemrugających oczu". Widział ją wielki chiński pielgrzym Hsuan Tsang, gdy w VII w. odwiedził Indie. We wspomnieniach, podyktowanych na starość uczniom w Chinach, opisał ją następująco:

„Po lewej stronie drogi, na północ od miejsca, gdzie Budda chodził, znajduje się ogromny kamień, na którym, jako że znajduje się on w wielkiej wiharze, stoi posąg Buddy z oczami podniesionymi i patrzącymi w górę. Tutaj w dawnych czasach Budda siedział [on mówi „siedział", choć tekst źródłowy mówi, że „stał"] przez siedem dni kontemplując drzewo Bodhi."[208]

Nie wiemy, czy Budda faktycznie stał czy siedział przez cały tydzień, ale możemy przyjąć, że patrzył na drzewo Bodhi przez bardzo długi czas. Tekst źródłowy wyjaśnia, dlaczego. Zrobił to, ponieważ był wdzięczny drzewu za to, że chroniło go w czasie, gdy osiągnął Oświecenie. Zgodnie z pismami Budda okazywał wdzięczność również na inne sposoby. Po tym, jak Brahma Sahampati poprosił go o nauczanie Dharmy, Budda zdecydował się na to, lecz zastanawiał się, kogo ma uczyć. Pierwsza jego myśl pobiegła ku dwóm starym nauczycielom, u których wkrótce po opuszczeniu domu nauczył się medytować. Uznawszy ich naukę za niewystarczającą, opuścił ich, ale na określonym etapie jego rozwoju pomogli mu i po Oświeceniu pamiętał o tym. To tak jakby czuł, że ma im do spłacenia duchowy dług. Jednak szybko uświadomił sobie, że jego starych nauczycieli nie ma już wśród żywych.

Potem przypomniał sobie o swoich pięciu dawnych towarzyszach. Ich również znał z wcześniejszego okresu duchowych poszukiwań, z czasu ascetycznych eksperymentów. Po opuszczeniu dwóch pierwszych nauczycieli praktykował skrajne samoumartwianie. Towarzyszyło mu w tym pięciu przyjaciół, którzy zostali jego uczniami i traktowali z wielkim podziwem, gdyż w umartwianiu się posunął się dalej niż ktokolwiek z mu współczesnych. W końcu przyszły Budda ujrzał jednak daremność ascezy i zrozumiawszy, że nie tędy prowadzi droga do Oświecenia, porzucił ją. Kiedy ponownie zaczął przyjmować stały pokarm (wprawdzie było to jedynie kilka garści ryżu dla wzmocnienia), pięciu ascetów opuściło go z odrazą, mówiąc: „Śramana Gautama wrócił do życia w luksusie". Budda nie rozpamiętywał teraz tego rozstania. Kiedy tylko uświadomił sobie, że jego dwaj starzy nauczyciele nie żyją, pomyślał: „Tych pięciu ascetów okazało mi wielką pomoc, kiedy czyniłem pokutę. Chciałbym ich nauczyć

Dharmy”. Tak też uczynił. Odnalazł ich i uczył Prawdy, którą urzeczywistnił, tak że w końcu oni także ją urzeczywistnili. A wszystko to z wdzięczności.

Być może dotąd nie zdawaliśmy sobie sprawy z tego, że świeżo oświecony Budda był Buddą **wdzięcznym**. Jest dla nas czymś normalnym myśleć o Buddzie, jako o kimś wszechwiedzącym, współczującym, umiejącym się odnaleźć w każdej sytuacji, ale już jako o kimś, kto jest wdzięczny – niekoniecznie. A jak widzieliśmy, jedną z pierwszych rzeczy, jakie Budda zrobił po osiągnięciu Oświecenia, było okazanie wdzięczności tym, którzy mu pomogli. Nawet drzewu.

Już ten incydent daje do myślenia. Pisma buddyjskie zawierają wiele komentarzy pokazujących, że Budda wraz z uczniami nie traktowali drzew i kamieni jak nieożywionej, martwej materii. Uważali je za coś żywego. Nawiązywali z nimi nawet kontakt, np. mówiąc do drzew lub kwiatów, a raczej do zamieszkujących je duchów, tzw. *dewatów*. Z pewnością znacznie lepiej jest mieć nastawienie animistyczne, niż uważać, że drzewa, kwiaty, skały i kamienie są jedynie martwą materią. Budda na pewno nie myślał w taki sposób, i dlatego mógł być wdzięczny nawet drzewu.

Biorąc pod uwagę takie podejście Buddy, nic dziwnego, że wdzięczność zajmuje poczesne miejsce w jego etycznej i duchowej nauce. Zetknąć się z nią można, dla przykładu, w *Sutcie Mangala*, czyli „Sutcie błogosławieństw i pomyślnych znaków”. Ta króciutka sutta z Kanonu Palijskiego powszechnie uważana jest za podsumowanie wszystkich obowiązków, jakbyśmy mogli to nazwać, poważnego buddysty, a wdzięczność figuruje pośród nich jako jeden z tzw. pomyślnych znaków. Według *Sutty Mangala* okazywanie wdzięczności jest zatem znakiem duchowego postępu.[209]

Ale czym jest wdzięczność? Co mamy na myśli, kiedy używamy tego słowa? Żeby się przekonać, wystarczy sięgnąć do słownika – i oczywiście nasza wdzięczność należy się ich twórcom! Osobiście wiele zawdzięczam doktorowi Samuelowi Johnsonowi. W swoim gabinecie zawsze mam pod ręką jego wiekopomny słownik, a kiedy piszę, bywa że zaglądam do niego po kilka razy dziennie. Johnson definiuje wdzięczność jako: „obowiązek wobec dobroczyńców” i jako

„pragnienie odwzajemnienia dobra”. Nieco bardziej współczesny słownik, *Concise Oxford* podaje: „bycie wdzięcznym; gotowość do okazania uznania za dobroć i odpłacenia jej”, a *Collins:* „uczucie wdzięczności lub uznania, na przykład za dary lub przysługę”.

Te definicje dają nam pewne pojęcie o tym, czym jest wdzięczność. Ale z buddyjskiego punktu widzenia musimy pójść dalej i przyjrzeć się palijskiemu słowu, które tłumaczy się jako wdzięczność, czyli: *katańńuta*. *Kata* oznacza to, co zostało zrobione, szczególnie to, co zostało dla nas zrobione; a *ańńuta* znaczy uświadamiać sobie lub doceniać; a więc katańńuta znaczy uświadamiać sobie i doceniać fakt, że coś zostało zrobione dla naszego dobra. Te definicje wskazują, że konotacje słowa palijskiego mocno się różnią od konotacji jego tłumaczenia na języki zachodnie. Konotacja słowa ‘wdzięczność’ jest emocjonalna – mówimy przecież o **uczuciu** wdzięczności. Natomiast konotacja słowa katańńuta jest bardziej intelektualna i kognitywna. Jasno pokazuje, że to, co nazywamy wdzięcznością, zawiera w sobie element **wiedzy**: wiedzy o tym, co zostało zrobione nam lub dla nas czy dla naszego dobra. Jeśli nie wiemy, że coś przyniosło nam pożytek, nie będziemy wdzięczni.

Budda wiedział, że drzewo bodhi ochraniało go i wiedział też, że jego pięciu dawnych towarzyszy pomagało mu, więc odczuwał wobec nich wdzięczność. Co więcej, dał wyraz temu uczuciu. Kierowało ono nim, kiedy przez cały tydzień po prostu patrzył na drzewo bodhi, a potem kazało mu wyruszyć na poszukiwanie swoich pięciu dawnych towarzyszy, by przekazać im odkrytą prawdę. Te zachowania Buddy zawierają ważną informację: uczucie wdzięczności za otrzymane dobro jest czymś zupełnie naturalnym.

Jednak najpierw trzeba rozpoznać dobro jako dobro. Jeśli nie czujemy, że ktoś (lub coś) rzeczywiście wyświadczył nam dobro, nie będziemy czuli dla niego wdzięczności. Powinniśmy wobec tego starać się zrozumieć, z czego odnieśliśmy prawdziwy pożytek, oraz co pomogło nam rosnąć i rozwijać się jako ludzkie istoty. Powinniśmy również pamiętać, kto (lub co) przyniósł nam pożytek, i że zrobił to dla nas – inaczej uczucie wdzięczności się nie pojawi.

W buddyzmie tradycyjnie wyróżnia się trzy główne obiekty wdzięczności: rodziców, nauczycieli i przyjaciół duchowych.

Zatrzymajmy się przez chwilę nad wdzięcznością w odniesieniu do każdego z nich.

Kiedy po dwudziestu latach spędzonych na Wschodzie na studiach, praktyce i nauczaniu Dharmy, wróciłem do Anglii, dostrzegłem wiele zmian. Zaskoczyło mnie sporo rzeczy, z którymi nie stykałem się w Indiach, a przynajmniej nie w takim stopniu. Byłem na przykład autentycznie zdumiony tym, jak wielu ludzi (przynajmniej wśród moich znajomych), miało złe stosunki ze swoimi rodzicami. Może zwróciłem na to szczególną uwagę, ponieważ miałem kontakt z ludźmi interesującymi się rozwojem duchowym i dążącymi do uporządkowania swojego życia pod względem psychologicznym i emocjonalnym.

Jeśli ktoś ma złe stosunki z rodzicami, to coś naprawdę nie gra. Nie przesadzę raczej, jeśli powiem, że taki stan rzeczy prawdopodobnie wpływa (przynajmniej pośrednio), na całe życie emocjonalne takiej osoby. Dlatego generalnie zachęcam ludzi, którzy z jakiegoś powodu zerwali kontakt z rodzicami, żeby go odnowili. Zachęcam ich do większej otwartości wobec rodziców i rozwijania wobec nich pozytywnych uczuć. Okazuje się to potrzebne zwłaszcza w związku z praktyką medytacji *metta bhawana*, rozwijaniem życzliwości. W jej trakcie rozwija się mettę (życzliwość) także do swoich rodziców, a ludziom, którzy mieli trudne dzieciństwo lub nacierpieli się przez rodziców, wcale nie przychodzi to łatwo. Ale nawet pomimo to, dla własnego emocjonalnego i psychologicznego dobra oraz ze względu na rozwój duchowy, warto pracować nad przezwyciężeniem w sobie wszelkich uczuć goryczy i żalu.

Odkryłem, że niektóre osoby uciekają się do przeróżnych sposobów na obwinianie swoich rodziców – postawę tego typu ukazuje wiersz Philipa Larkina zatytułowany „*This Be The Verse*”. Posługując się dość ordynarnym językiem, Larkin wyraża w nim swoje zdanie o krzywdach wyrządzanych dzieciom przez rodziców. W ostatniej zwrotce wysnuwa przygnębiający wniosek:

> Z rodziców na dzieci w spadku przechodzi udręka,
> Od pokoleń coraz głębsza – jak przybrzeżny szelf.
> Wynieś się z domu, jak najszybciej możesz,
> I koniecznie zrezygnuj z własnego potomstwa.

Cóż za ponure i paskudne wierszydło! A jednak w 1995 roku zostało uznane w rankingu za jeden z ulubionych angielskich wierszy, znalazłszy się między „*I remember, I remember*” Thomasa Hooda i „*The Snake*” D.H. Lawrence’a. To, że wiersz Larkina jest tak popularny wśród inteligentnych czytelników poezji, daje do myślenia, sugerując, że negatywne postawy wobec rodziców bardzo rozpowszechniły się w społeczeństwie.

Budda miał wiele do powiedzenia na temat stosunków z rodzicami. W *Sutcie Sigalowada* czytamy o pięciu sposobach, na jakie syn powinien dbać o ojca i matkę. Powinien sobie powtarzać: „Otrzymywałem od nich wsparcie, więc teraz ja też ich będę wspierał oraz przejmę ich obowiązki. Podtrzymam tradycję rodzinną. Będę godny mojego dziedzictwa. Po śmierci rodziców rozdam dary w ich intencji.”[210] Wiele można by powiedzieć o powyższych pięciu sposobach dbania o rodziców. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na coś jeszcze bardziej fundamentalnego – do tego stopnia, że Budda zupełnie to pomija, zapewne jako rzecz zupełnie oczywistą. Pewną sugestię odnajdujemy jednakowoż w metaforyce sutty. Budda wyjaśnia mianowicie Sigalace, że hołd we wschodnim kierunku[211] składa się poprzez dbanie o rodziców na pięć sposobów. Ale dlaczego we wschodnim?

Powód jest być może oczywisty. Słońce wstaje na wschodzie, na wschodzie, by tak powiedzieć, bierze swój początek, i podobnie my bierzemy swój początek z naszych rodziców (pomijając kwestię karmy, której rodzice są zapewne tylko instrumentami). Gdyby nie rodzice, nie byłoby nas tutaj teraz. Dali nam życie, dali nam ludzkie ciało, a w buddyzmie ludzkie ciało uważane jest za rzecz niezwykle cenną. Jest ono cenne, ponieważ tylko w ludzkim ciele można osiągnąć Oświecenie. Dając nam ludzkie ciało, rodzice dają nam tym samym możliwość osiągnięcia Oświecenia i powinniśmy być im za to ogromnie wdzięczni, szczególnie jeśli faktycznie praktykujemy Dharmę.

Rodzice nie tylko dają nam ludzkie ciało; wbrew temu, co twierdzi Larkin, wychowują nas najlepiej jak potrafią. Zapewniają nam środki do życia, kształcą. Może nie zawsze są w stanie nam zapewnić wyższe

wykształcenie itp., ale uczą nas przecież mówić, a mowa leży u podstaw większości rzeczy, których uczymy się później. Zwykle to od matki nabywamy pierwsze słowa, i stąd w języku angielskim wyrażenie ‘mother tongue’ (język ojczysty, dosł. ‘język matczyny’). Dzięki temu matczynemu czy ojczystemu językowi zyskujemy dostęp do całej napisanej w nim literatury, a fakt, że poznaliśmy ten język we wczesnym dzieciństwie, a nie w późniejszym okresie życia, pozwala nam w pełni się nią rozkoszować.

Nie każdy oczywiście gotów jest uznać swój dług wobec rodziców. Nieco później zastanowimy się nad tym, dlaczego ludzie bywają tak niewdzięczni. Najpierw jednak zajmijmy się drugim podstawowym obiektem wdzięczności w buddyzmie: nauczycielami. Mówiąc o nauczycielach nie mam tutaj na myśli nauczycieli Dharmy, ale wszystkich tych, od których otrzymujemy świeckie wykształcenie i kulturę. I oczywiście szkolni nauczyciele zajmują tutaj poczesne miejsce. To od nich otrzymaliśmy podstawy wiedzy (niezależnie od tego, ile dodaliśmy do niej potem), i powinniśmy być im za to wdzięczni. Faktem jest, że jedynie niewielką część tego z tego, co wiemy – lub co wydaje nam się, że wiemy – odkryliśmy dzięki własnym wysiłkom. Praktycznie wszystkiego, co wiemy, nauczyliśmy się od innych. Jeśli weźmiemy dla przykładu pod uwagę znajomość nauk ścisłych lub historii, to ilu z nas przeprowadziło eksperyment naukowy, którego nikt inny wcześniej nie przeprowadził lub odkryło jakiś historyczny fakt, którego nikt przed nami nie odkrył? Całą pracę na tym polu wykonali za nas inni ludzie. Skorzystaliśmy z ich wysiłków, a nasza wiedza świeci światłem odbitym od ich wiedzy.

Tak, jak uczymy się od żyjących nauczycieli, tak też uczymy się od ludzi, którzy nie żyją od setek lat, czytając pozostawione przez nich teksty oraz zapisy wypowiadanych przez nich słów. Nie chodzi tylko o uczenie się od nich w czysto intelektualnym sensie w celu uzyskania informacji. Wśród tych ksiąg są dzieła wyobraźni – poematy, powieści, dramaty. Te dzieła są źródłem nieskończonego bogactwa, bez którego bylibyśmy nieporównywalnie ubożsi. Pogłębiają i poszerzają naszą wizję tego, czym jest życie. Powinniśmy być zatem wdzięczni ich wielkim twórcom i twórczyniom. Wdzięczność należy się od nas Homerowi i Wergiliuszowi, Dantemu i Miltonowi, Ajschylosowi i

Kalidasie, Szekspirowi i Goethemu. Nie zapominajmy też o wdzięczności wobec Murasaki Shikibu, Cervantesa, Jane Austen, Dickensa, Dostojewskiego i setek innych, którzy wywarli na nas większy wpływ, niż możemy sobie wyobrazić. Amerykański krytyk, Harold Bloom, posunął się nawet do stwierdzenia, że Szekspir ukształtował ludzką naturę, jaką znamy – mocne stwierdzenie (choć Bloom podaje ku temu uzasadnienia).

Bez wątpienia gromadzimy doświadczenie i poszerzamy swoje perspektywy także poprzez kontakt ze sztukami wizualnymi oraz z muzyką. Wielcy malarze, rzeźbiarze i kompozytorzy również są naszymi nauczycielami. Powinniśmy być wdzięczni za to, jak wzbogacili nasze życie. W tym kontekście nie wymienię żadnych nazwisk, ponieważ lista twórców starożytnych i współczesnych, wschodnich i zachodnich jest zbyt długa, ale nie dlatego, żebym wielkich artystów i kompozytorów uważał za mniej ważnych od wielkich poetów, pisarzy i dramaturgów.

Zatem poprzez 'nauczycieli' rozumiem wszystkich tych, którzy stworzyli nasze zbiorowe kulturowe dziedzictwo, ponieważ bez niego nie bylibyśmy w pełni ludźmi. Pamiętając, co im zawdzięczamy i czując wdzięczność dla wielkich artystów, poetów i kompozytorów, nie tylko rozkoszujmy się ich dziełami, ale również czcijmy ich pamięć i dzielmy się swoim entuzjazmem z przyjaciółmi.

Zanim przejdziemy do trzeciego głównego obiektu wdzięczności, duchowych przyjaciół, chcę zaznaczyć ogólnie, iż nie powinniśmy tych trzech obiektów wdzięczności uważać za całkowicie odrębne i różne od siebie. Pierwszy i drugi obiekt oraz drugi i trzeci częściowo się pokrywają. Rodzice są w pewnym stopniu dla nas także nauczycielami. W tradycji buddyjskiej rodziców nazywa się *porana-ćarijami*, co znaczy 'wcześniejsi (lub starożytni) nauczyciele'. Zwie się ich tak, ponieważ są naszymi pierwszymi w życiu nauczycielami, choćby ta nauka ograniczała się do zaledwie kilku słów. Rodzicom możemy być wdzięczni nie tylko za to, że dali nam życie, ale również za to, że dali nam przynajmniej podstawy wiedzy i wprowadzili nas w początki naszego kulturowego dziedzictwa.

Podobnie funkcje, jakie pełnią nauczyciele i duchowi przyjaciele w pewnym stopniu się pokrywają. Najwięksi poeci, artyści i

kompozytorzy inspirują w nas wartości duchowe, pomagają nam wznieść się na duchowe wyżyny. Ostatnie kilkaset lat to czas wielkich przemian, przynajmniej na Zachodzie. Dawniej chrześcijaństwo reprezentowane przez Kościół było głównym, a czasem jedynym nośnikiem wartości duchowych. Obecnie wielu ludzi straciwszy wiarę w chrześcijaństwo, gdzie indziej szuka sensu i wartości, znajdując je w wielkich dziełach sztuki: w dramatach Szekspira, poezji Wordswortha, Baudelaire'a i Rilkego, w muzyce Bacha, Beethovena i Mozarta, u wielkich malarzy i rzeźbiarzy włoskiego renesansu. W taki oto sposób ci wielcy mistrzowie stali się dla nas duchowymi przyjaciółmi, szczególnie jeśli stale utrzymujemy kontakt z nimi poprzez ich dzieła. Ucząc się ich podziwiać i kochać, odczuwamy ogromną wdzięczność za to, co nam dali. Zaliczają się do naszych duchowych przyjaciół w najszerszym sensie tego określenia.

Przejdźmy teraz jednak do 'właściwych' duchowych przyjaciół. Tutaj, podobnie jak w przypadku słowa wdzięczność, potrzebujemy wrócić do sanskryckich słów kryjących się za ich polskimi odpowiednikami. Jak już widzieliśmy, sanskrycki zwrot tłumaczony jako 'duchowy przyjaciel' to *kaljana mitra*. *Mitra* wywodzi się ze słowa *maitri* (lub *metta* w palijskim), a *maitri* to silna, bezinteresowna, aktywna miłość, wyraźnie odróżniana w buddyjskiej tradycji od *premy* (czy też *pemy*) oznaczającej miłość seksualną lub przywiązanie. A więc mitra, czyli przyjaciel, to ktoś, kto odczuwa do kogoś silną, bezinteresowną, aktywną miłość. Natomiast znaczenie *kaljana* to po pierwsze 'piękny, czarujący', a po drugie 'pomyślny, pomocny, moralnie dobry'. Zatem złożenie kaljana mitra ma znacznie bogatszą konotację niż nasz zwrot 'duchowy przyjaciel'.

Przyjaciółmi duchowymi są dla nas wszyscy ci, którzy są od nas bardziej duchowo doświadczeni. A więc w pierwszym rzędzie buddowie, jak również arhaci i bodhisattwowie, wielcy buddyjscy nauczyciele dawnych czasów z Indii, Chin, Tybetu i Japonii – wszyscy oni są naszymi przyjaciółmi duchowymi. Są też nimi ci, którzy nauczyli nas medytacji, tak jak i ci, z którymi studiujemy buddyjskie teksty oraz ci, którzy udzielają nam buddyjskiej ordynacji. Powinniśmy być im wszystkim z całego serca wdzięczni – nawet bardziej niż naszym nauczycielom.

Dlaczego? Ponieważ od przyjaciół duchowych otrzymujemy Dharmę. Nie odkryliśmy ani nie wynaleźliśmy Dharmy. Otrzymaliśmy ją jako dobrowolny dar od duchowych przyjaciół, przekazywany od czasów Buddy aż po nasze czasy. W *Dhammapadzie* Budda mówi: „Największym ze wszystkich darów jest dar Dharmy."[212] Im większy dar, tym większą powinniśmy odczuwać wdzięczność. Powinniśmy nie tylko czuć wdzięczność w naszych sercach; powinniśmy dawać jej wyraz w słowach i działaniach. Możemy to robić na trzy sposoby: mówiąc dobrze o swoich duchowych przyjaciołach, praktykując Dharmę, którą nam dali oraz, w miarę możności, przekazując ją dalej.

Największym spośród naszych duchowych przyjaciół jest Budda Śakjamuni, który odkrył (lub ponownie odkrył) ścieżkę, którą jako buddyści podążamy dzisiaj. To do niego idziemy po Schronienie; próbujemy praktykować Dharmę, której on nauczał; a praktykować ją możemy dzięki wsparciu Sanghi, którą założył. Dlatego mamy dobre powody do wdzięczności, w zasadzie większe niż wobec kogokolwiek innego. Rodzice dali nam życie, lecz czym jest życie bez daru Dharmy? Nauczyciele dali nam wiedzę, wykształcenie i kulturę, ale jaką mają wartość bez Dharmy? To z powodu swej ogromnej wdzięczności dla Buddy buddyści odprawiają poświęcone mu pudże oraz czczą pamięć zdarzeń z jego życia podczas różnych buddyjskich świąt.

Jednak odczuwanie wdzięczności wobec rodziców, nauczycieli, czy nawet przyjaciół duchowych nie zawsze przychodzi nam łatwo. Ważne, byśmy właściwie zrozumieli naturę tej trudności. Wdzięczność jest w końcu ważną duchową cechą, cnotą, której przykład dawał, i o której znaczeniu mówił nie tylko Budda, ale i wielu innych. Cycero, wielki rzymski mówca i filozof, utrzymywał, że wdzięczność jest nie tylko największą z cnót, ale matką wszystkich pozostałych. Wynika z tego, iż niewdzięczność stanowi bardzo poważną wadę. Przy pewnej okazji Budda zauważył, że niewdzięczność stanowi jedno z czterech poważnych wykroczeń, prowadzących do *niraji*, czyli odrodzenia w stanie cierpienia – takie stwierdzenie z ust Buddy, to nie byle co.[213]

Dlaczego jednak bywamy niewdzięczni wobec rodziców, nauczycieli i duchowych przyjaciół? Można by sądzić, że jako buddyści będziemy wręcz tryskać wdzięcznością do wszystkich tych ludzi.

Wskazówkę znajdujemy w palijskim słowie *katańńuta*, tłumaczonym jako wdzięczność. Jak widzieliśmy, oznacza ono, że uświadamiamy sobie lub doceniamy to, co zostało zrobione dla naszego dobra. Podobnie, *akatańńuta* (gdzie '*a*' to przedrostek przeczący), czyli niewdzięczność, oznacza, że nie uświadamiamy sobie lub nie doceniamy tego, co zostało zrobione dla naszego dobra.

Istnieje wiele powodów niewdzięczności. Po pierwsze, możemy nie rozpoznawać dobra jako dobra. Niektórzy ludzie nie uznają samego życia za dobro, dlatego też nie odczuwają wdzięczności dla rodziców za wydanie ich na świat. Słyszy się czasem coś w stylu: „Nie prosiłem się na świat". Jeśli wierzyć w naukę o karmie i odradzaniu się, nie jest to rzecz jasna całkowita prawda, no ale ludzie mówią, co mówią. Możliwe, że niektórzy nie uważają życia za dobro, ponieważ doświadczają je jako coś bolesnego, nawet jako jedno pasmo udręk; trudno im wtedy docenić jego wartość, zdać sobie sprawę z ogromnego potencjału drzemiącego w ludzkiej egzystencji. Ujmując to w buddyjskich kategoriach, ludzie tacy nie rozumieją, że człowiek, i tylko człowiek, może osiągnąć Oświecenie lub przynajmniej się doń zbliżyć.

Podobnie, bywa że ludzie nie uważają otrzymanej wiedzy, wykształcenia lub kultury za dobro. Nie czują wdzięczności wobec nauczycieli; mogą się nawet poczuć urażeni, że ktoś próbuje ich czegoś nauczyć. Czują, że wykształcenie czy kultura zostały im narzucone. Mało prawdopodobne, by tacy ludzie weszli w kontakt z duchowymi wartościami, z Dharmą lub z duchowymi przyjaciółmi, a jeśli już, to tylko w sposób powierzchowny. Nie będą potrafili rozpoznać ich prawdziwej wartości. Może się nawet zdarzyć, że swoich potencjalnych duchowych przyjaciół zaczną postrzegać jako wrogów, a uczucie wdzięczności pozostanie im obce.

Nie inaczej sprawy miały się za czasów Buddy. Reakcją na jego słowa i nauki nie zawsze była wdzięczność. Za życia, wielu uważało go za ekscentrycznego, nieortodoksyjnego nauczyciela i z całą pewnością nie usłyszał on z ich ust podziękowań za dar Dharmy. Czasem go oczerniano, a niektórzy posuwali się nawet do próby morderstwa.

Idąc dalej, może być tak, że rozpoznajemy dobro jako takie, a nawet uznajemy, że pochodzi ono od innych ludzi, ale uważamy je za rzecz

oczywistą. Nie rozumiejąc, że to są dobrowolne dary, możemy utrzymywać, że nam się należą, że mamy do nich prawo, i w pewnym sensie stanowią już naszą własność, a więc nie wymagają wdzięczności.

Współcześnie ta postawa stała się powszechna. Ludzie skłonni są uważać, że wszystko im się należy i że mają do wszystkiego prawo. Rodzice, nauczyciele, państwo mają obowiązek zaspokoić wszystkie ich potrzeby. Mogą tego oczekiwać nawet od przyjaciół duchowych. Jeśli na żądanie nie dostaną od przyjaciela duchowego, nauczyciela czy od swojego guru, czego chcą, odejdą i spróbują u kogoś innego. Tu także wdzięczność nie ma jak zaistnieć. Jasne, że rodzice, nauczyciele i przyjaciele mają obowiązek obdarzać nas dobrem wedle możliwości. Ale my ze swej strony powinniśmy zdawać sobie sprawę, że to dobro zostało nam **dane**, i że właściwą reakcją jest wdzięczność.

Kolejnym powodem niewdzięczności jest egoizm. Egoizm przyjmuje wiele form i ma wiele aspektów. Tutaj przez egoizm rozumiem postawę notorycznego indywidualizmu: odseparowywanie się oraz przekonanie, że od nikogo nie zależymy i nikomu nic nie zawdzięczamy; poczucie, że nie mamy wobec nikogo żadnych zobowiązań, ponieważ wszystkiego możemy dokonać sami. W literaturze roi się od przykładów tego typu zachowań: pan Bounderby z *Ciężkich czasów* Dickensa, Szatan w *Raju utraconym* Miltona i ‘Czarne Zbawienie’ w *Życiu i wyzwoleniu Padmasambhawy*. Ludzie będący egoistami w takim sensie są niezdolni do odczuwania wdzięczności i nie potrafią uznać, że ktoś wyświadczył im dobro. Nawet gdy nie mówią o tym wprost, jak wyżej wspomniany pan Bounderby, to tak myślą.

Ta postawa znajduje czasem wyraz w sztuce. Niektórzy pisarze i artyści nie chcą uznać, że zawdzięczają coś swoim poprzednikom. Ponieważ chcą być oryginalni, stworzyć zupełnie nowy styl, nie przyjmują do wiadomości, że istnieje coś takiego jak kulturowy dorobek czy kanon literacki. W niektórych kręgach ta postawa przyjmuje skrajne, albo wręcz zjadliwe formy, prowadzące do odrzucenia znaczącej części literackiego i artystycznego dziedzictwa ze względów ideologicznych. To w najwyższym stopniu niefortunny, a

nawet potencjalnie zgubny trend, któremu należy się ze wszystkich sił przeciwstawiać.

Egoizm w takim sensie, w jakim tutaj używam tego słowa, znajduje odbicie również w sferze religii. Zachodzi to wówczas, gdy nie uznajemy źródeł swojej inspiracji albo kiedy próbujemy przekazywać jako własne nauki lub praktyki coś, co w rzeczywistości otrzymaliśmy od duchowych przyjaciół.

Czwartą i ostatnią przyczyną niewdzięczności, o której pragnę tutaj wspomnieć, jest niepamięć. Są dwa główne powody niepamiętania o otrzymanym dobru. Pierwszym jest upływ czasu. Być może owe dobro zostało nam wyświadczone dawno temu – tak dawno, że zatarło się nam ono już w pamięci i poczucie wdzięczności wobec tego, kto je nam wyświadczył, wcześniej jeszcze żywe, teraz zupełnie wygasło. To chyba główny powód, dlaczego nie odczuwamy wielkiej wdzięczności wobec rodziców. Z upływem lat tyle się w naszym życiu wydarzyło; późniejsze wspomnienia przesłoniły wcześniejsze, inni ludzie stali się dla nas ważniejsi, a dodatkowo oddaliliśmy się być może od rodziców, geograficznie, społecznie lub kulturowo. W rezultacie, praktycznie rzecz biorąc, zapomnieliśmy o nich. Zapomnieliśmy, ile dobrego doświadczyliśmy od nich w dzieciństwie i młodości, i przestaliśmy odczuwać wdzięczność. Innym możliwym powodem, dla którego ‘zapominamy’ być wdzięczni jest to, że nie odczuwaliśmy zbyt mocno skutków dobra nawet w momencie, gdy je otrzymaliśmy, i dlatego nie odczuwaliśmy wdzięczności zbyt silnie. W takich okolicznościach uczucie wdzięczności z łatwością wygasa i możemy zupełnie o nim zapomnieć.

Takie zatem generalnie są cztery główne powody niewdzięczności: 1) nierozpoznawanie doświadczonego dobra jako dobra, 2) uważanie go za rzecz oczywistą, 3) egoizm i 4) niepamięć. Praktykującym buddystom niestety także zdarza się przejawiać brak wdzięczności, chociaż trzeba powiedzieć, że jest to możliwe tylko do pewnego punktu w duchowym rozwoju człowieka. Np. w przypadku ‘Wchodzącego w Strumień’ brak wdzięczności jest już fizyczną niemożliwością – praktykującego takiego kalibru przepełnia wdzięczność wobec rodziców, nauczycieli i przyjaciół duchowych. Ale

dopóki nie osiągniemy tego punktu, zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że o wdzięczności zapomnimy.

Przez ponad trzydzieści lat (w chwili pisania tych słów), odkąd stworzyłem nowy ruch buddyjski, otrzymałem tysiące listów od ludzi, którzy trafili na Dharmę w jednym z naszych ośrodków lub poprzez kontakt z członkami naszej wspólnoty. Z każdym rokiem otrzymuję tych listów coraz więcej. Przychodzą one od ludzi młodych i starych, od ludzi pochodzących z różnych środowisk, z różnych kultur i narodowości. Przez wszystkie te listy przewija się (między innymi) jeden wątek. Autorzy listów wyrażają radość z odkrycia Dharmy. Co więcej, pragną wyrazić swą wdzięczność dla Trzech Klejnotów, dla naszego ruchu buddyjskiego oraz dla mnie osobiście za jego zapoczątkowanie. Czasem z tych wyrazów wdzięczności przebija wielka siła. Ludzie piszą, że Dharma zmieniła ich życie, nadała mu znaczenie, uchroniła ich przed rozpaczą, a nawet przed samobójstwem.

Takie wyrazy wdzięczności docierają do mnie niemal co tydzień i pozwalają mi sądzić, że nie zmarnowałem tych lat. Ale zauważyłem także, że podczas gdy jedni ludzie (zapewne większość) wyrażają swą wdzięczność – a nawet że ona z czasem się nasila – to w przypadku innych (co prawda nielicznych), z przykrością stwierdzam, że uczucia wdzięczności w nich słabną. Stopniowo zapominają o dobru, jakiego doznali, a nawet zaczynają powątpiewać, czy to naprawdę było coś dobrego. A kiedy już nie uświadamiają sobie lub nie doceniają tego, co zostało dla nich zrobione, stają się niewdzięczni. Kierują swą niewdzięczność w stronę swoich duchowych przyjaciół, doszukując się w nich błędów, co jest rzeczą bardzo smutną. Zastanawiając się nad tym w ostatnich latach, doszedłem do pewnych wniosków odnośnie tego, dlaczego tak się dzieje.

Wydaje mi się, że ludzie zapominają o dobru, jakie otrzymali, ponieważ już go naprawdę nie czują. A nie czują go już, ponieważ z jakiegoś powodu doprowadzili się do takiego stanu, w którym nie potrafią go przyjąć. Podam konkretny przykład. Przypuśćmy, że uczęszczamy na kurs medytacji. Nauczyliśmy się medytacji i do czegoś w niej doszliśmy. Zaczynamy praktykować w domu. Ale pewnego dnia, z takiego czy innego powodu, przestajemy uczęszczać na zajęcia, a potem stopniowo przestajemy również praktykować w domu.

Zarzucamy medytację całkowicie. Jakiś czas później zapominamy, jak to było, medytować. Zapominamy, ile nam to dawało spokoju i radości. Zapominamy o pożytkach płynących z praktyki. Przestajemy czuć wdzięczność dla tych, którzy nas w tę praktykę wprowadzili. Tak samo może być z grupowymi odosobnieniami, studiowaniem Dharmy, spędzaniem czasu z duchowymi przyjaciółmi, uczestniczeniem w pudżach i świętach buddyjskich. Ludzie tracą kontakt. Zapominają, jak wielką korzyść kiedyś z tego odnosili i przestają odczuwać wdzięczność dla tych, którzy im to umożliwili.

Zdarza się, że ktoś po jakimś czasie wraca; nawet po wielu latach zapisuje się znowu na odosobnienie lub zaczyna uczęszczać na kurs medytacji. Znałem ludzi, którzy wznowili kontakt nawet po dwudziestu dwóch latach – to szmat czasu w życiu człowieka. Nieodmiennie padają wtedy te same słowa: „Zapomniałem, jakie to było dobre". I znowu wzbiera w nich wdzięczność.

Tak właśnie powinno być. Powinniśmy być wdzięczni i doceniać dobro, którego doświadczyliśmy. Powinniśmy być wdzięczni swoim rodzicom, mimo ich wszystkich wad i niedostatków – rodzice nie są doskonali, podobnie jak ich dzieci. Powinniśmy być wdzięczni naszym nauczycielom, przyjaciołom duchowym i tradycji buddyjskiej. A przede wszystkim, powinniśmy być wdzięczni Buddzie, dla którego wdzięczność, jak widzieliśmy, była czymś całkowicie naturalnym i instynktownym.

CZĘŚĆ PIĄTA:

144 List do Rzymian 7:19.

145 Sublime = wzniosły, wysublimowany, idealny [przyp. red.].

146 Ten fragment pochodzi z książki pt. *Odmieniaj siebie i świat*, omawiającej *Sutrę Złotego Światła*, stąd odniesienie do 'złotego światła' [przyp. red.].

147 Użyte tutaj słowo angielskie, to *forbearance*, które oznacza wyrozumiałość, ale w tym kontekście także cierpliwe znoszenie bólu, przeciwności losu lub trudnych sytuacji, dlatego użyliśmy obu tych wariantów na jego tłumaczenie [przyp. red.].

148 Zob. J. Blofield (Chu Ch'an) (tłum.), *The Sutra of Forty-two Sections and Two Other Scriptures of the Mahayana School*, Buddhist Society, London 1977, część 8, s. 13.

149 Śantidewa, *Bodhiczarjawatara*, rozdział 6, werset 43, [w:] *Przewodnik na Ścieżce Bodhisattwy*, op. cit.

150 Zob. Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, op. cit., s. 209-213.

151 Nanamoli, s. 131; Udana iv.1; *Anguttara-nikaja* ix.3.

152 W przypadku, gdy się rozproszymy i przerwiemy liczenie w jakimkolwiek momencie, zawsze powracamy do liczenia oddechów od początku tj. od jedynki w momencie, gdy odzyskamy uważność. [przyp. red.].

153 Kanoniczny opis uważności oddychania, zob. Nanamoli, s. 122-123; *Madźdźhima Nikaya* 62.

154 To zalecenie, podobnie jak poniższe odnoszące się do osób żywych i będących w podobnym wieku, dotyczy tylko początkowej fazy uczenia się tej praktyki [przyp. red.].

155 W rozumieniu kosmologii buddyjskiej [przyp. red.].

156 Opis tej medytacji znajduje się w: *Visuddhimagga* Buddhaghośy, tłum., Pe Maung Tin, Pali Text Society, London 1975, s. 342-343.

157 Nanamoli, s. 242; *Sutta Mahasatipatthana (Digha Nikaja)*, woluminy 6-10.

158 Opisane jest to w Paradżice [Parajika]: tłum. I.B. Horner, *Book of the Discipline*, część I, Pali Text Society, London 1949, s. 117.

159 Ta praktyka medytacji jest rekapitulacją procesu jaki Budda, zgodnie z jego słowami, przeszedł tuż przed Oświeceniem. „Myślałem: Dzięki czemu powstają starość i śmierć? Jaki jest konieczny warunek dla ich zaistnienia? Wtedy wskutek ukierunkowanej uwagi zrozumiałem, że starość i śmierć powstają przez narodziny; narodziny są koniecznym warunkiem dla ich zaistnienia". W ten sposób wywiódł wszystkie kolejne ogniwa uwarunkowanego współtworzenia. Zob. Nanamoli s. 25-27; *Samjutta Nikaja* xii.65.

160 Kanoniczna wzmianka o Praktyce Sześciu Elementów znajduje się w: Nanamoli, s. 214-215; *Madźdźhima Nikaja* 62.

161 Wyjaśnienie *alaja-widżniany* zob. Sangharakszita, *The Meaning of Conversion in Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1994, rozdz. 4.

162 *Sutta Samańńaphala*, Digha Nikaja 2, na przykład w: *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. Maurice Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 99 i następne.

163 Zobacz na przykład: *Dhammapada,* werset 23, [w:] *Dhammapada. Ścieżka Prawdy Buddy,* op. cit.

164 W org. b*elief* i *faith*, tu i dalej przetłumaczone jako *ślepa wiara* i *wiara* [przyp. red.].

165 Org. ang. *devotion* [przyp. red.].

166 Pojawiające się często w tym rozdziale angielskie słowo *devotion* tłumaczymy z oczywistych względów na polski nie dosłownie, lecz jako *oddanie* lub podobnie [przyp. red.].

167 Siedmioczęściowa Pudża to rytuał w formie tekstu, gdzie każda z części (kilka do kilkunastu linijek), wyraża jakąś aspirację w życiu i praktyce buddyjskiej. Wersy Siedmioczęściowej Pudży recytowanej w ośrodkach Wspólnoty Buddyjskiej Triratna pochodzą z tekstu mahajany pt. *Bodhiczarjawatara* autorstwa Śantidewy.

168 W jęz. ang. odpowiednio *I go for refuge to the Buddha* oraz *To the Buddha for refuge I go.* W jęz. polskim postawienie tutaj czasownika *idę* na końcu zdania nie dodaje tłumaczeniu siły i brzmi dziwacznie. Lepiej brzmiałoby *Do Buddy po schronienie wyruszam* (lub coś podobnego), ale zostawiliśmy tutaj wersję oryginalną dla jasności wywodu [przyp. red.].

169 W org. ang. *receptivity* czyli wrażliwość, otwartość, chłonność [przyp. red.].

170 W tradycji tybetańskiej dakini ('podniebna tancerka') jest żeńską postacią reprezentującą energię Oświecenia.

171 'All that lives is holy', William Blake [przyp. red.].

172 Sutra Ratnaguna-samćajagatha [przyp. red.].

173 *Sutta Ratana* znajduje się w *Sutcie-Nipacie* 2.1. Powyższe tłumaczenie (na angielski) jest autorstwa Sangharakshity, *Complete Poems 1941-1994*, Windhorse Publications, Birmingham 1995 (*Complete Works*, t. 15).

174 „The Tale of Red Rock Jewel Valley", [w:] *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, Shambala, Boulder and London 1999, s. 5.

175 *Heart of Oak* to oficjalny marsz Royal Navy, czyli Królewskiej Marynarki Wojennej [przyp. tłum.].

176 *Holy* i *whole* [przyp. tłum.].

177 Ang. *spiritually whole* [przyp. tłum.].

178 *Sutta Mahaparinibbana* 5.14, Sutta 16 z: *Digha Nikaji*, tłum. Maurice Walshe, Wisdom Publications, Boston 1987, s. 265.

179 *Vinaja* I, 301 i następne.

180 Użyte tutaj w oryginale ang. wyrażenie *to take delight* oznacza zachwycanie się, rozkoszowanie się, czerpanie z czegoś radości lub przyjemności [przyp. red.].

181 Ang. Sigalaka Sutta, ze zbioru Digha Nikaja, 31 [przyp. red.].

182 *Digha Nikaja* 16. Cyt. w: Nanamoli, s. 286-289.

183 *Samjutta Nikaja* iii.18.

184 Więcej o praktje-kabuddach, zob. Reginald Ray, *Buddhist Saints in India*, Oxford University Press, Oxford 1994, rozdz. 7.

185 „Przypuśćmy, mnisi, że osioł idzie tuż za stadem krów, myśląc: Ja też jestem krową! Ja też jestem krową! Ale nie przypomina krowy ani kolorem, głosem, ani kopytami. On tylko idzie tuż za stadem krów, myśląc: Ja też jestem krową! Ja też jestem krową! Dokładnie tak samo, mnisi, mamy mnicha, który idzie tuż za Zakonem Mnichów, myśląc: Ja też jestem mnichem! Ja też jestem mnichem! Ale on nie pragnie podjąć treningu w wyższej moralności, którą mają inni

mnisi, ani w wyższej myśli, ani w wyższym wglądzie, który mają inni mnisi. On tylko idzie tuż za nimi, myśląc: Ja też jestem mnichem! Ja też jestem mnichem!" *Samjutta Nikaja* iii.9.81 w: *The Book of Gradual Sayings vol. 1*, tłum. F.L. Woodward, Pali Text Society, Oxford 1995, s. 209.

186 *Dhammapada* 194.

187 *Digha Nikaja* iii.190.

188 Śantideva, *The Bodhicaryavatara*, tłum. Kate Crosby i Andrew Skilton, Oxford University Press, Oxford 1995, rozdział 8, wersy 112 i dalej. (Po polsku: *Przewodnik po ścieżce bodhisttwy*) [przyp. red.].

189 Zob. na przykład, Sangharakszita, *Niepojęte Wyzwolenie* (*The Incoceivable Emancipation*), Windhorse, Birmingham 1995, s. 51-54.

190 William Blake, *Jerusalem*, ilustracja 57, wersy 10-11.

191 Udana, IV.1.

192 *Digha Nikaja* 19.

193 *Sutta Brahmadźala (Brahmajala);* Sutta nr 1 w zbiorze *Digha Nikaja*, tłum. Maurice Walshe, The Long Discourses of the Buddha, s. 67-68.

194 *Madźdźhima Nikaja* 72.

195 „Subhuti, jak sądzisz? Czy Tathagata osiągnął doskonałość Niezrównanego Oświecenia? Czy Tathagata ma naukę, którą mógłby wygłosić? – Subuthi odpowiedział: „Tak jak ja rozumiem myśl Buddy, nie istnieje żadne sformułowanie prawdy zwane doskonałością Niezrównanego Oświecenia. Co więcej, Budda nie ma żadnej sformułowanej nauki, którą mógłby wygłosić. Dlaczego? Ponieważ Tathagata powiedział, że prawdy nie można ująć ani wyrazić. Ona ani jest, ani nie jest". A.F. Price (tłum.), *The Diamond Sutra*, Shambhala, Boston 1990, s. 24.

196 Zob. *The Lankavatara Scripture* w *A Buddhist Bible*, Beacon Press, Boston 1970, s. 348.

197 Relacja spotkania Sangharakszity z Anandamaji, 'błogą matką', znajduje się w I. tomie jego autobiografii pt Rainbow Road [dostępna po polsku jako darmowy ebook pt. *Tęczowa droga* na www.buddyzm.info.pl – przyp. red.].

198 Porphyry, w *Plotinus*, tłum. A.H. Armstrong, Heinemann, London 1966. Tom. 1, s. 3 i nast.

199 *Digha Nikaja* 25, dział 22.

200 Zobacz: *Samjutta Nikaja* 6.2; *Anguttara Nikaja* 4.21. Pełniejsze omówienie, zobacz: Sangharakszita, *Kim jest Budda?*, op. cit., rozdział 5, „Od kultu bohatera do czci Buddy".

201 Są one wymienione (w języku palijskim) w *Sutcie Sangiti* (sutra 33), [w:] *The Long Discourses of the Buddha (Digha-Nikaja)*, op. cit., sekcja 1.9, punkt 43.

202 Loka oznacza 'miejsce', 'płaszczyznę' lub 'świat', a kosmologia buddyjska opisuje ich rosnącą hierarchię: na dole znajduje się sfera piekieł, wyżej siedziby ludzi (oraz różne siedziby istot nie będących ludźmi), a ponad nimi różne sfery niebiańskie. Kamaloka, płaszczyzna zmysłowego pożądania, obejmuje wszystkie sfery nie będące niebami oraz niektóre z niebios; wyższe niebiosa należą do rupaloki – płaszczyzny form archetypowych. Najwyżej znajduje się arupaloka – płaszczyzna bezforemna. Fakt, że utożsamia się rupalokę i arupalokę z pewnymi wyższymi stanami świadomości sugeruje, że tę 'kosmologię' można odnieść do wewnętrznej rzeczywistości psychologicznej i pozapsychologicznej, jak i do świata zewnętrznego.

203 Wczesna tradycja buddyjska opisuje hierarchię ośmiu *arija-puggalów* – ‘szlachetnych osób’ – często wyliczanych jako cztery pary osób: Wchodzący w Strumień i ten, kto zdobył owoce Wejścia w Strumień; Raz-Powracający (czyli ten, kto przeżyje jeszcze tylko jedno ludzkie życie przed osiągnięciem Oświecenia) i ten, kto osiągnął urzeczywistnienie tego etapu; Niepowracający (czyli ten, kto osiągnie Oświecenie w sferze niebiańskiej) i ten, kto osiągnął urzeczywistnienie tego etapu; oraz Arhant, który osiągnął Oświecenie, i ten, kto osiągnął owoce stanu Arhanta.

204 *Anguttara Nikaja* 1.14.

205 Zobacz: *Ozdoba drogocennego wyzwolenia*, op. cit., (tłum. własne); s.Gam.po.pa (Gampopa), *The Jewel Ornament of Liberation,* tłum. H.V. Guenther, Shambhala, Boston 1986, s. 32-33.

206 Fragment ten znajduje się w sutrze 7 (*Sutta Sela*) Wielkiego Rozdziału *Sutta Nipaty*. E.M. Hare (w *Woven Cadences of Early Buddhists*, Oxford, Londyn 1947, s. 87) podaje: „Słyszałem od wiekowych braminów, szacownych nauczycieli nauczycieli, że ci, którzy stali się mężami godnymi, całkowicie przebudzonymi, ujawniają swoją naturę gdy wypowiada się o nich pochwałę. Co by było, gdybym zaintonował odpowiednie wersy w obecności pustelnika Gotamy?”.

207 Zob. np. *Lalita-vistara* w *The Voice of the Buddha*, tłum. Gwendolyn Bays, Dharma Publishing, Berkeley 1983, tom. ii, s. 570; lub *Abhiniskramana Sutra* w *The Romantic Legend of Sakya Buddha*, tłum. Samuel Beal, Motilal Banarsidass, Delhi 1985 (pierwsze wyd. 1875), s. 237.

208 Huien Tsiang, [w:] *Buddhist Records of the Western World*, tłum. Samuel Beal, Motilal Banarsidass, Delhi 1981 (pierwsze wyd. 1884), część ii, s. 123.

209 „Szacunek, pokora, zadowolenie, wdzięczność i słuchanie Dhammy w odpowiedniej chwili; oto najbardziej pomyślne osiągnięcie”. *Mahamangala Sutta* w *Sutta-Nipata* wiersz 265; tłum. H. Saddhatissa, Curzon Press, London 1985, s. 29.

210 Z *Sutty Sigalaka*, *Digha Nikaja* iii.188. To tłumaczenie pochodzi z *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. Maurice Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 467.

211 Na początku sutty Budda zastaje Sigalakę oddającego rytualnie hołd sześciu kierunkom świata (cztery kierunki geograficzne plus góra i dół) według starobramińskiej tradycji i wyjaśnia mu, że właściwsze jest oddawanie hołdu sześciu kierunkom poprzez dbałość o sześć rodzajów związków międzyludzkich [przyp. red.].

212 *Dhammapada* 354.

213 *Anguttara Nikaja* IV.xxii.213.

BUDDYZM I ŚWIAT

5.1. Działanie ze współczuciem

5.1.1. Odpowiedź Bodhisattwy

Co masz do powiedzenia tym,
Których życie wyrasta ze szczeliny
Między nawykiem a przypadkiem,
Jak chwasty na betonie.
Tym, których życie wypaczone
Kwitnie gdzieś na uboczu piękna,
Karmiąc swój defekt brudem i śmieciami.
Co masz do powiedzenia im?
O, choćby ta kobieta, noc w noc
Sprzedaje swoje ciało, żeby mieć na chleb;
A tamten chłopiec, włosy natłuszczone,
Twarz, na której dawno zamarła już niewinność,
Musi nawilżać spasłe cielska
Panów w podeszłym wieku;
Oboje cały dzień udawać będą
Rozbawienie, by nie wpaść w obłęd –
Co masz do powiedzenia im?
Ci ludzie z otępiałym wzrokiem, stojący
Przy maszynach, aż sami będą
Jak maszyny, aż staną się trybami
W wielkiej machinie industrialnej,
Szyjąc ubrania, co nie są dla nich,
Produkty luksusowe, na które
Nigdy ich nie będzie stać –
Co masz do powiedzenia im?
Lub te wyblakłe cienie, z wioski wyrzutków,
Co bladozłotym tropikalnym świtem
Z koszem na głowie przemykają się,

By sprzątnąć nieczystości i odpadki;
Na ścianie rozpłaszczeni,
Z gardłem ściśniętym przerażeniem
Przed wzgardą bliźnich –
Co masz do powiedzenia im?
A zmarnowane życia, co zalegają
Na ulicach naszych miast;
Dusze ich, jak zdeptane niedopałki,
Ludzkie odpadki wyrzucone tam
Na chodniku skrzyżowania, gdzie
Spotykają się cywilizacje,
By mnożyć szpetnych –
Co masz do powiedzenia im?
„Nie powiem nic, jedynie wezmę i uścisnę
Ich kruchość w ramionach Współczucia,
Aż będzie silna moją siłą,
Ciała promienne moim pięknem,
Aż zajaśnieją mą mądrością dusze, albo
Dopóki ja nie stanę się jak oni –
Ziarnem w szczelinie między kamieniami
Nawyku i przypadku".

5.1.2. Współczucie: najważniejsza cecha

„Ponieważ nauczyłeś się współczucia – nadajesz się!"

W mahajanie, czyli buddyjskiej nauce „wielkiej drogi", do współczucia przywiązuje się najwyższe znaczenie. W jednej z sutr mahajany Budda mówi, że bodhisattwa, czyli ten, kto aspiruje do stanu buddy, nie musi wcale nabywać zbyt wielu umiejętności. Jeśli zostanie zapoznany ze współczuciem, nauczy się tylko współczuć – to w zupełności wystarczy. Nie musi bynajmniej zaprzątać sobie głowy uwarunkowanym współtworzeniem, madhjamiką, jogaczarą ani abhidharmą, a nawet Ośmioraką Ścieżką. Wystarczy tylko, że bodhisattwa ma serce wypełnione współczuciem. W innych tekstach Budda wspomina, że jeśli współczujemy innym żyjącym istotom w

cierpieniu, to we właściwym czasie pojawią się wszystkie pozostałe duchowe cechy i osiągnięcia, a nawet samo Oświecenie.

To podejście ilustruje poruszająca opowieść o młodym człowieku, wielkim utracjuszu, który żył w Japonii. Po tym, jak roztrwonił cały majątek poprzez hulaszczy tryb życia, popadł w rozgoryczenie i miał wszystkiego dość, łącznie z samym sobą. W tym nastroju uznał, że pozostało mu już tylko jedno – wstąpić do klasztoru zen i zostać mnichem. Chwycił się tego jako ostatniej deski ratunku. W sumie to nawet nie chciał zostać mnichem, ale jakie miał inne wyjście? Udał się zatem do klasztoru zen. Przypuszczalnie klęczał przed bramą w śniegu przez trzy dni, bo ponoć kandydaci na mnichów musieli klęczeć w ten sposób. Aż w końcu opat zgodził się go przyjąć. Był to ponury starzec. Wysłuchał wszystkiego, co miał mu do powiedzenia młody człowiek, sam nie mówiąc zbyt wiele, a kiedy ten skończył, rzekł: „Hm, dobrze… Czy jest coś – cokolwiek – w czym jesteś dobry?”. Młodzian po zastanowieniu odparł: „Tak, jestem niezły w szachach”. Opat wezwał swojego asystenta i polecił mu przyprowadzić pewnego mnicha. Mnich przybył. Był to stary człowiek, wyświęcony przed wielu laty. Następnie opat powiedział do asystenta: „Przynieś mój miecz”. Asystent przyniósł miecz i położył go przed opatem. Wtedy opat zwrócił się do młodego człowieka i starego mnicha: „Zagracie teraz w szachy. Temu, kto przegra, tym oto mieczem zetnę głowę”. Popatrzyli na niego i zrozumieli, że mówi zupełnie poważnie. Młody człowiek zrobił pierwszy ruch. Stary mnich, który sam był niezłym graczem, zrobił swój. Młody człowiek zrobił następny, to samo stary mnich. Wkrótce młody człowiek poczuł, jak ciurki potu spływają mu po plecach aż do pięt. Skoncentrował się więc, włożył całego siebie w tę grę i udało mu się odeprzeć atak starego mnicha na szachownicy. Głęboko odetchnął z ulgą: „No, nieźle mi idzie!”. Ale właśnie wtedy, kiedy był już w zasadzie pewny wygranej, podniósł wzrok na twarz starego mnicha. Jak powiedziałem, był on starym człowiekiem i od wielu lat mnichem – od dwadziestu lub trzydziestu, a kto wie, może nawet czterdziestu. Wiele w życiu przeszedł, dokonał wielu wyrzeczeń, spędził tysiące godzin w medytacji. Jego wychudzona twarz była poorana bruzdami i surowa. Młody człowiek nagle pomyślał: „Byłem wielkim utracjuszem! Z mojego życia nie ma żadnego pożytku dla

nikogo. Ten mnich prowadził takie dobre życie, a teraz czeka go śmierć". Podniosła się w nim fala wielkiego współczucia. Zrobiło mu się ogromnie żal starego mnicha, który grał swoją partię na rozkaz opata, a zaraz po przegranym pojedynku będzie musiał umrzeć. Jego serce wezbrało ogromnym współczuciem i pomyślał sobie: „Nie mogę na to pozwolić". Rozmyślnie zrobił błędny ruch. Mnich odpowiedział kolejnym ruchem. Młody człowiek umyślnie zrobił drugi błędny ruch i było jasne, że przegrywa i nie jest w stanie odzyskać swojej pozycji. Ale nagle opat wywrócił szachownicę, mówiąc: „Nikt nie wygrał, nikt nie przegrał". Następnie rzekł do młodego człowieka: „Nauczyłeś się dziś dwóch rzeczy: koncentracji i współczucia. Ponieważ nauczyłeś się współczucia – nadajesz się!".

5.1.3. Odpowiadanie na potrzeby innych

Znacznie trudniej jest troszczyć się o innych kierując się duchową motywacją niż wówczas, gdy łączy nas seks lub więzy rodzinne.

Nieczęsto widzimy ludzi po prostu jako ludzi. Zwykle postrzegamy ich jako środek służący do zaspokajania własnych potrzeb, a już doprawdy bardzo rzadko zadajemy sobie trud w czyjejś sprawie zupełnie bezinteresownie. Zdarza nam się to zrobić jeszcze w przypadku własnej matki lub dla ojca, przyjaciela, kochanka albo dziecka, ale przeważnie wszystko kręci się wokół nas samych. Dla mnichów i mniszek istnieje w tym względzie szczególne niebezpieczeństwo, ponieważ porzucili oni naturalne i biologiczne przywiązania, które zwykłą świecką osobę wyrywają z całkowitego egoizmu. To niebezpieczeństwo życia klasztornego dobrze ilustruje Mahawagga, dział Winai, w którym odnajdziemy opowieść o tym, jak Budda spotyka mnicha cierpiącego na dyzenterię, porzuconego przez innych mnichów.[214] Na pytanie Buddy, dlaczego nikt nie zatroszczył się o tego nieszczęśnika, mnisi odpowiadają okropnym stwierdzeniem: „Panie, on nie jest nam przydatny". Otrzymują należytą naganę i chociaż w Kanonie Palijskim nie pojawia się wzmianka o ideale bodhisattwy, to tutaj wyraźnie mamy z nim do czynienia, przynajmniej w zarodku. „Nie macie ojca ani matki, którzy by się o was zatroszczyli"

– mówi mnichom Budda. Stwierdza, że jako członkowie społeczności duchowej nie należą do żadnej naturalnej grupy, u której mogliby szukać pomocy ze względu na więzy krwi. Pomoc, jakiej sobie wzajemnie udzielą, może być motywowana jedynie czysto duchowym impulsem, poczuciem wspólnej przynależności do czysto duchowego grona.

Znacznie trudniej jest troszczyć się o innych kierując się duchową motywacją niż wówczas, gdy łączy nas seks lub więzy rodzinne. Jeśli twój syn potrzebuje nowych butów, chętnie zrezygnujesz z nowej koszuli dla siebie – a dzięki takim sytuacjom dojrzejesz jako człowiek. Dla społeczności klasztornej istnieje zatem znacznie większe ryzyko pogrążenia się w samolubstwie i zaabsorbowaniu sobą niż dla ludzi świeckich, którzy muszą troszczyć się o wszystkich krewnych i znajomych. Bycie mnichem lub mniszką ma oczywiście tę zaletę, że unika się nieświadomego wzajemnego wykorzystywania chowającego się pod płaszczykiem pełnej troski i zaangażowania relacji seksualnej.

Istnieje tylko **jedna potrzeba**, którą musimy zaspokoić, zanim będziemy mogli efektywnie zająć się potrzebami innych; i nie chodzi tu o potrzebę fizyczną ani materialną, lecz jedynie o pozytywne emocjonalne nastawienie i poczucie bezpieczeństwa. Potrzebujemy docenić siebie i czuć, że inni uznają naszą wartość, potrzebujemy kochać siebie i czuć, że inni nas kochają. W oparciu o to rozwiniemy wrażliwość i świadomość pozwalającą nam dostrzec prawdziwe potrzeby innych – nie tylko potrzeby materialne lub edukacyjne, ale potrzebę ideału, któremu mogą się poświęcić, ścieżki duchowej, którą mogą podążać. Jednocześnie grono ludzi, o których się troszczymy, może się stale rozszerzać, obejmując nie tylko rodzinę i przyjaciół, ale także ludzi spoza naszego środowiska, rasy, płci, a nawet żywiących inny światopogląd. Może nawet objąć zupełnie odmienne kategorie istot.

5.1.4. Wycofanie i zaangażowanie

Doświadczamy konfliktu – jeśli jesteśmy w stanie pomieścić w sobie taki konflikt.

Mówi się, że Wola Oświecenia (bodhiczitta) powstaje w rezultacie połączenia dwóch tendencji, powszechnie uważanych za sprzeczne. (W zwykłym życiu rzeczywiście są one sprzeczne w tym sensie, że nie można przejawiać ich obu jednocześnie). Możemy określić je jako: 1) tendencję do wycofania się i 2) tendencję do angażowania się.

Pierwsza tendencja przejawia się jako całkowite wycofanie ze spraw tego świata, czyli skrajne wyrzeczenie. Wycofanie się ze świata oznacza wycofanie ze światowych działań, myśli i świeckich związków. To wycofanie wspiera praktyka zwana refleksją nad wadami uwarunkowanej egzystencji. Rozważamy w niej fakt, że uwarunkowana egzystencja czy obracanie się w kole egzystencji jest głęboko niezadowalające. Wiąże się bowiem z wszelkiego rodzaju przykrymi przeżyciami: doświadczamy fizycznego bólu i niewygody, nie dostajemy tego, co byśmy chcieli, nie możemy być cały czas z ludźmi, których lubimy, musimy robić rzeczy, na które nie mamy ochoty. Do tego dochodzi jeszcze całe to nieszczęsne zarabianie na życie i codzienne obowiązki. Ciało też domaga się od nas uwagi – trzeba je karmić, leczyć, gdy zachoruje. Już nie wspominając o odpowiedzialności za osoby będące na naszym utrzymaniu. Czasem wszystko naraz zwala się nam na głowę i chcielibyśmy już tylko uciec jak najdalej. Zamienić zmienność i niestałość światowego życia na spokój i doskonałość Nieuwarunkowanego, na odpoczynek w niezmiennej Nirwanie.

Druga tendencja, tendencja do angażowania się, przejawia się troską o żyjące istoty. Myślimy: „Tak, fajnie byłoby zrezygnować z tego wszystkiego i po prostu się wycofać. To by mi odpowiadało najbardziej. Ale co z innymi ludźmi? Co **z nimi** będzie? Niektórzy radzą sobie w życiu znacznie gorzej niż ja i mają wszystkiego dość jeszcze bardziej niż ja. Jak mają się uwolnić, jeśli ich zostawię na pastwę losu? Tendencję tę wspomaga refleksja nad cierpieniem czujących istot. W przypadku tendencji do wycofania się, podejmujemy refleksję nad wadami uwarunkowanej egzystencji tylko, o ile dotyczą one nas, zaś w tym wypadku rozmyślamy nad nimi, ponieważ dotykają innych żyjących istot, a zatem rozmyślamy nad cierpieniem żyjących istot.

Wystarczy się rozejrzeć po swoich przyjaciołach i znajomych, po innych ludziach, których napotykamy: przez jakie kłopoty i trudności

przechodzą. Ktoś stracił pracę i nie wie, co dalej począć. Czyjeś małżeństwo się rozpadło. Ktoś inny załamał się psychicznie. Jeszcze inny jest pogrążony w żałobie po stracie kogoś bliskiego. Jeśli się nad tym zastanowić, odkrywamy, że nie znamy ani jednej osoby, która by w jakiś sposób nie cierpiała. Nawet jeśli ktoś jest szczęśliwy (w zupełnie zwyczajnym rozumieniu), to i tak wcześniej czy później będzie musiał znieść rozłąkę, chorobę, męczącą starość i idącą z nią w parze utratę sił, wreszcie niechcianą śmierć.

Jeśli rozejrzymy się szerzej, zobaczymy ogrom cierpienia w różnych rejonach świata. Wybuchają wojny. Zdarzają się różnego rodzaju katastrofy, powodzie i głód. Ludzie umierają czasem w straszliwy sposób. Idąc jeszcze dalej widzimy cierpienie zwierząt: padają one ofiarą kłów i pazurów innych zwierząt, ale cierpią także z ręki człowieka. Dostrzegamy, że cały świat żyjących istot pogrążony jest w cierpieniu. Poddając to wszystko refleksji dochodzimy do wniosku: „Jak mogę myśleć o tym, żeby ratować tylko własną skórę? Jak mógłbym nawet pomyśleć o tym, żeby się wydostać stąd samemu i odejść w jakąś osobistą Nirwanę? Co mi po jakimś osobistym duchowym doświadczeniu, na którym tylko ja skorzystam, ale które w niczym nie pomoże innym?”

Doświadczamy więc konfliktu – jeśli jesteśmy w stanie pomieścić w sobie taki konflikt, jeśli na tyle urośliśmy i jesteśmy na tyle bogaci wewnętrznie. Z jednej strony chcemy się stąd wydostać, z drugiej chcemy tu pozostać. Oczywiście najłatwiej jest wybrać jedną z tych możliwości. Niektórzy ludzie idą w duchowy indywidualizm, w osobiste doświadczenia duchowe. Inni pozostają w świecie, ale w zupełnie świeckim sensie, bez głębszej duchowej perspektywy. Jednak chociaż te tendencje są sprzeczne, obie trzeba rozwinąć w życiu duchowym. Można powiedzieć, że tendencja do wycofania się reprezentuje aspekt mądrości życia duchowego, natomiast tendencja do zaangażowania się reprezentuje aspekt współczucia.

Te dwie praktyki – refleksja nad wadami uwarunkowanej egzystencji i refleksja nad cierpieniami czujących istot – wchodzą w skład tradycyjnej metody stwarzającej warunki dla powstania bodhiczitty. Tej metody nauczał wielki indyjski, mahajanistyczny mistrz, Wasubandhu, żyjący według tradycji mahajany w drugiej

połowie V w. n.e. Wasubandhu przedstawił cztery praktyki, które tworzą podstawę do powstania bodhiczitty i stąd zwane są Czterema Czynnikami Wasubandhu. Pierwsze dwie, to widzenie wad uwarunkowanej egzystencji i refleksja nad cierpieniem żyjących istot – tendencje do wycofania i zaangażowania, które właśnie omówiliśmy – a trzecią i czwartą są: refleksja nad buddami i kontemplacja oświeconych cech tathagatów („Tathagata" to inne określenie na Buddę).

W refleksji nad buddami przywodzimy na myśl Buddę Śakjamuniego, historyczną postać która żyła w Indiach około dwa i pół tysiąca lat temu, oraz linię jego wielkich poprzedników, o których mówi tradycja buddyjska. W szczególności poddajemy refleksji fakt, że buddowie ci rozpoczynali swoją drogę duchową jako zwykli ludzie mający swoje ograniczenia i słabości charakteru, zupełnie jak my. Zatem, tak jak oni zdołali przekroczyć wszystkie ograniczenia, żeby stać się oświeconymi, tak samo my możemy to zrobić, jeśli tylko podejmiemy wysiłek. Czwartą praktykę, kontemplację oświeconych cech tathagatów, można wykonywać na kilka sposobów. Można rozpamiętywać życie oświeconego – duchową biografię na przykład Buddy lub Milarepy. Można też odprawiać pudżę przed ołtarzem lub po prostu usiąść i spoglądając na wizerunek Buddy próbować wczuć się w to, co on reprezentuje. Inną możliwością jest wykonywanie praktyki wizualizacji, w której – mówiąc w wielkim skrócie – tworzymy w umyśle wyraźny obraz określonego buddy lub bodhisattwy, ucieleśniający jakiś aspekt Oświecenia, taki jak mądrość, współczucie, energia lub czystość.

Możemy te cztery czynniki rozpatrywać jako pewnego rodzaju sekwencję. Najpierw, poprzez refleksję nad buddami nabieramy przekonania, że jesteśmy w stanie osiągnąć Oświecenie. Potem, widząc wady uwarunkowanej egzystencji, puszczamy nasze przywiązanie do niej, przez co nakierowujemy swoje istnienie na Nieuwarunkowane. Z kolei z obserwacji cierpienia czujących istot – czy w wyobraźni, czy bezpośrednio – rodzi się współczucie i pragniemy wyzwolić nie tylko siebie, ale również inne istoty z cierpienia. Następnie, kiedy kontemplujemy oświecone cechy tathagatów, stopniowo upodabniamy się do nich i zbliżamy do Oświecenia.

Ale chociaż możemy myśleć o tych czterech czynnikach jako o następujących po sobie, to bodhiczitta w rzeczywistości powstaje w oparciu o wszystkie cztery jednocześnie.

Nie możemy pozwolić, aby napięcie między dwiema wyżej wymienionymi tendencjami osłabło. Jeśli na to pozwolimy, to jesteśmy zgubieni. Choć te tendencje są sprzeczne, trzeba podtrzymywać obie jednocześnie. Trzeba odejść i pozostać, widzieć wady uwarunkowanej egzystencji, a jednocześnie odczuwać cierpienie czujących istot, rozwijać zarówno mądrość, jak i współczucie.

Kiedy podąża się za tymi dwiema tendencjami równocześnie, napięcie coraz bardziej wzrasta (oczywiście nie jest to napięcie psychologiczne, ale duchowe). Narasta ono aż do punktu, kiedy już nie możemy iść dalej. Kiedy osiągamy ten punkt, coś się wydarza. Trudno to opisać, ale tymczasowo możemy nazwać to eksplozją, co oznacza, że w rezultacie napięcia wytworzonego przez podążanie za obiema tymi tendencjami równocześnie następuje przedarcie się do wyższego wymiaru świadomości duchowej. W tym wymiarze obie tendencje – do wycofania i do zaangażowania – nie są już dwiema: nie dlatego, że zostały sztucznie połączone w jedną, ale dlatego, że poziom, na którym istniał ich dualizm albo na którym mogły być dwoma różnymi zjawiskami, został przekroczony.

Kiedy następuje ta eksplozja, doświadczamy jednoczesnego wycofania i zaangażowania, jesteśmy jednocześnie poza światem i w świecie. Mądrość i współczucie stają się niedwoiste, niedualistyczne, nierozdzielne (możemy powiedzieć, że stały się jednym, ale to nie jest arytmetyczna jedność). Kiedy następuje eksplozja, kiedy po raz pierwszy zarówno wycofaliśmy się, jak i pozostaliśmy zaangażowani, kiedy mądrość i współczucie nie stoją już „obok siebie", lecz są „jednością", wtedy powstaje bodhiczitta. Następuje przeistoczenie duchowego indywidualizmu w życie całkowicie bezinteresowne – a przynajmniej takie życie zostaje zapoczątkowane.

5.1.5. Dawanie: podstawowa cecha buddysty

Zgodnie z buddyjską nauką powinniśmy dawać w taki czy inny sposób, na tym czy innym poziomie, przez cały czas.

W pewnym sensie dana, czyli dawanie, jest podstawową buddyjską cnotą. Jeśli jej nie praktykujesz, nie możesz nazywać siebie buddystą. Dana stanowi nie tyle akt dawania, ile pragnienie dawania, pragnienie dzielenia się tym, co masz z innymi ludźmi. To pragnienie dawania lub dzielenia się często bywa pierwszym przejawem życia duchowego – pierwszą oznaką, że pożądanie i przywiązanie w jakimś stopniu osłabły. Buddyjska literatura obszernie omawia danę i wymienia wiele jej różnych form.

Po pierwsze, **dajemy rzeczy materialne**, czyli dzielimy się wszelkimi dobrami, jakie posiadamy: jedzeniem, ubraniami i tak dalej. Na Wschodzie niektórzy ludzie starają się każdego dnia dać coś materialnego: jedzenie żebrakowi, drobną sumę pieniędzy czy po prostu filiżankę herbaty.

Po drugie, **dajemy czas, energię i myśli**. Czas jest czymś niezmiernie cennym i jeśli poświęcamy swój czas, żeby pomagać innym ludziom, to również jest to forma dany.

Po trzecie, **dajemy wiedzę** w sensie dawania kultury i edukacji. Ta forma dany była zawsze bardzo wysoko ceniona w krajach buddyjskich. Zdobyczy intelektualnych nie należy zatrzymywać dla siebie, należy dzielić się nimi ze wszystkimi. Każdy powinien móc korzystać z ich dobrodziejstw. Szczególnie mocno podkreślano to w buddyjskich Indiach, ponieważ kasta braminów, kapłańska kasta hinduizmu, niezmiennie usiłowała monopolizować wiedzę i utrzymywać inne kasty w stanie ignorancji i służalczości. Buddyzm zawsze podkreślał, że wiedza, nawet świecka wiedza i świecka kultura, nie powinna stanowić monopolu żadnej określonej kasty lub klasy ludzi, ale powinna być rozpowszechniana w całym społeczeństwie.

Innym ważnym rodzajem dawania wspominanym w literaturze buddyjskiej jest **dawanie nieustraszoności**. Może się to wydawać dość dziwnym darem. Nie da się przecież nikomu podać nieustraszoności na talerzu ani zapakować w paczuszkę owiniętą wstążką. Ale można dzielić się swoją pewnością siebie z innymi ludźmi. Można tworzyć wśród ludzi uczucie nieustraszoności lub bezpieczeństwa samą swoją obecnością, swoją postawą. Buddyzm przywiązuje wielkie znaczenie do zdolności uspokajania ludzi samą

swoją obecnością. Zgodnie z buddyzmem ta forma dany jest ważnym wkładem w życie całego społeczeństwa.

Jeszcze inną formą dany wspomnianą w buddyjskiej literaturze jest **oddanie zdrowia i życia**. Dla dobra innych ludzi, dla dobra Dharmy, nauk Buddy, powinniśmy być gotowi na poświęcenie własnego zdrowia, a nawet własnego życia. Praktyka dany może się posunąć nawet do tego.

Wreszcie, za dar wyższy nawet od dawania własnego życia uznaje się w buddyzmie **dawanie daru Dharmy**: daru samej Prawdy, daru poznania czy zrozumienia drogi do Oświecenia, wyzwolenia, stanu buddy, Nirwany. Dar tego rodzaju poznania przewyższa wszystkie inne dary.

To tylko niektóre możliwości dawania i zapoznając się z nimi, zaczynamy rozumieć, jak ogromna i wszechstronna może być praktyka dany. Zgodnie z buddyjską nauką powinniśmy dawać w taki czy inny sposób, na tym czy innym poziomie, przez cały czas. Na buddyjskim Wschodzie dana, czyli dawanie, przenika i wypełnia wszystkie aspekty społecznego i religijnego życia. Jeśli idziesz na przykład do świątyni, to nie idziesz z pustymi rękami: bierzesz ze sobą kwiaty, świeczki i kadzidło, żeby móc je ofiarować. Podobnie, jeśli wybierasz się w odwiedziny do przyjaciela, nawet z nieformalną wizytą, zawsze masz ze sobą prezent. Kiedy mieszkałem w Kalimpongu, gdzie zadawałem się sporo z Tybetańczykami, zauważyłem, że im absolutnie nie wypadało inaczej. Przyjacielowi nawet nie przeszłoby przez myśl, żeby stanąć na twoim progu bez pudełka herbatników lub innego prezentu pod pachą. W ten sposób duch dawania przenika wszystkie aspekty życia w wielu krajach buddyjskich. Niewątpliwie czasem staje się to tylko zwyczajem i często pozbawione jest głębszego uczucia. Ale mimo to, jeśli przez cały czas w takiej czy innej formie dajemy, ma to pewien wpływ na umysł, nawet jeżeli robimy to tylko dlatego, że się od nas tego oczekuje. Przyzwyczajamy się do dawania, dzielenia się i do myślenia odrobinę o innych, a nie wyłącznie o sobie.

5.1.6. Altruistyczny wymiar Pójścia po Schronienie

Jeśli wykazujesz choć odrobinę szczodrości, wówczas jakkolwiek byś nie żył poza tym, z duchowego punktu widzenia jest dla ciebie nadzieja.

Dana (dosłownie: dawanie, szczodrość lub hojność) jest praktycznym, altruistycznym aspektem życia i aktywności bodhisattwy, oraz pierwszą z sześciu *paramit* (sześciu doskonałości, lub transcendentalnych jakości). Dana znajduje się na samym początku listy doskonałości z tego ważnego powodu, że naturalną ludzką skłonnością jest branie, a nie dawanie. Kiedy pada jakaś nowa propozycja, czy to w związku z pracą, czy z domem, aktywnością zawodową, sportem czy rozrywką, naszą zwykłą reakcją, przynajmniej półświadomie, jest: „A co ja z tego będę mieć?”. Ta tendencja do odnoszenia wszystkiego do siebie, ta zachłanność zawsze się w nas przejawia. To, że jest umieszczona w piaście symbolu koła życia, wynika z rozpoznania faktu, iż pożądanie – nie zwykłe, zdrowe pragnienie, ale pożądanie – zajmuje bardzo ważne miejsce w naszym życiu i działaniach. Tak naprawdę, ono dominuje w naszym życiu, przynajmniej nieświadomie. Wszyscy jesteśmy ogarnięci pożądaniem, napędzani i pchani siłą tego łaknienia. Wszystko, co robimy, wszystko, co nas interesuje, odnosimy przynajmniej w jakiejś części do siebie.

Jeśli chcemy zbliżyć się do Oświecenia, musimy odwrócić tę tendencję. Dawanie jest pierwszą paramitą, ponieważ jest bezpośrednim przeciwieństwem chciwości. To tak, jakby ta nauka mówiła nam: „Nie musisz być wzorem moralności. Może nawet nie jesteś w stanie usiąść na pięć minut do medytacji. Może przez cały rok nie zajrzałeś do tekstów buddyjskich. Ale jeśli pragniesz prowadzić coś na kształt wyższego życia, to chociaż cokolwiek dawaj”. Jeśli trudno jest nam oddać jakąś rzecz czy zatroszczyć się o potrzeby kogoś innego, to patrząc z duchowej perspektywy nie zajdziemy zbyt daleko. Z drugiej strony, jeśli wykazujemy choć odrobinę szczodrości, wówczas jakkolwiek byśmy nie żyli poza tym, z duchowego punktu widzenia jest dla nas nadzieja. Tak uczy mahajana. Szczodrość jednak nie jest wyłącznie kwestią oddawania swojej własności, ale przede wszystkim nastawieniem serca i umysłu, a nawet całej naszej istoty. Walt Whitman mówi: „Kiedy daję, daję siebie”[215] i jest to bardzo bliskie postawie bodhisattwy. Jeśli na chwilę zapomnimy o tradycyjnych

definicjach, to moglibyśmy bodhisattwę zdefiniować jako kogoś, kto daje siebie każdemu, przez cały czas.

Bodhisattwa w pewnych sytuacjach może być zmuszony nawet do oddania własnego życia. Ta forma dawania jest tematem wielu *dżatak* (dżataki to opowieści o wcześniejszych żywotach Buddy). Niektóre z tych historii mogą wydawać się ponure, melodramatyczne lub po prostu dziwaczne. Historia księcia Wessantary na przykład ukazuje bodhisattwę (w tym kontekście „bodhisattwa" odnosi się do przyszłego Buddy) oddającego swoją żonę i dzieci.[216] Sam fakt, że ktoś mógł wpaść na coś podobnego, może sprawić, że poczujemy wzburzenie albo nawet się w nas zagotuje. Może mamy w pamięci znane ze swojej kultury przypadki takich zachowań. Czy żona i dzieci były własnością bodhisattwy, że oddawał je jakby się dzielił własnym mieniem?! Oczywiście, zdarza się, że w naszym społeczeństwie mężczyźni – a rzadziej kobiety – porzucają swoje rodziny nie z jakichś szlachetnych lub altruistycznych porywów, ale jedynie w pogoni za własnym szczęściem.

Historia księcia Wessantary (pochodząca w końcu z kulturowego kontekstu bardzo odmiennego od naszego) pokazuje, że bodhisattwa może być zmuszony porzucić nawet tych, którzy naturalnie są mu najbliżsi i najdrożsi. Niektórym wyda się to jeszcze cięższą ofiarą niż ofiara z własnego życia – ofiara, którą bodhisattwa, bohater wielu dżatak także składa. Na przykład pewnego razu ofiarowuje swoje ciało głodującej tygrysicy, żeby mogła nakarmić swoje młode.[217] Raczej wątpliwe, byśmy kiedykolwiek znaleźli się w podobnej sytuacji, ale nie zapominajmy, że jeśli bierzemy swoją praktykę buddyzmu na poważnie, możemy w pewnych okolicznościach być zmuszeni do wielkich poświęceń dla naszych ideałów. Obecnie na Zachodzie, jeśli chcemy praktykować buddyzm, nikt nie może nas powstrzymać. Możemy studiować teksty, możemy medytować, możemy praktykować danę, odprawiać ceremonie, słowem możemy robić, co chcemy i mamy szczęście, że tak jest. Ale nie wszędzie na świecie panuje taka sytuacja, nawet obecnie. Powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, jakim szczęściem jest wolność religijna.

Może kiedyś będziemy musieli poświęcić swoje życie w imię swoich zasad. W obecnej sytuacji łatwo jest uczęszczać na kurs medytacji, ale przypuśćmy, że musimy tam zmierzać pod osłoną ciemności, wystrzegając się policji lub donosiciela. Gdybyśmy mieli medytować, ryzykując życiem lub czytać książkę o Dharmie, ryzykując życiem albo mówić o Dharmie, ryzykując życiem (a tak dzieje się w niektórych krajach na świecie), to czy nadal byśmy to robili? A może stwierdzilibyśmy: „Będę buddystą w następnym życiu; w tym życiu jest to zbyt trudne?" Nigdy nie wiadomo. Nie chcę przez to sugerować, że lekkomyślne lub ostentacyjne narażanie życia jest czymś dobrym, ale powinniśmy sobie zadać pytanie, czy bylibyśmy gotowi na takie poświęcenie, gdyby zaszła taka konieczność.

5.1.7. Czy ideał bodhisattwy jest realistyczny?

Jak możemy uznać ten ideał za aspirację wykonalną dla normalnego człowieka? Czasem nie chce się nam nawet pomóc przy zmywaniu naczyń!

Jako zwykli ludzie możemy pozwolić sobie na myślenie w kategoriach odrodzenia, a nawet w kategoriach serii odrodzeń ciągnących się przez bardzo długi czas. Możemy wyobrażać sobie, że kontynuujemy nasze duchowe życie przez szereg istnień. Ale czy w naszych kategoriach mieści się jeszcze myślenie kategoriami ścieżki bodhisattwy ciągnącej się przez trzy ery zwane *kalpami*? Kalpa to bardzo długi okres. Tradycyjny opis kalpy każe nam wyobrazić sobie skałę wysoką na milę, szeroką na milę i długą na milę. Potem wyobrażamy sobie, że raz na sto lat ktoś przybywa i jeden, jedyny raz przeciąga kawałkiem jedwabiu po skale. Kalpa to czas, jaki zajęłoby starcie całej skały w tym tempie.[218] To naprawdę niezmiernie długi okres.

Gampopa, wielki tybetański nauczyciel szkoły kagju żyjący mniej więcej w okresie podboju Anglii przez Normanów, w swej *Klejnotowej Ozdobie Wyzwolenia* cytuje *Bodhisattwa-bhumi*:

Będę radował się przebywaniem w piekle przez tysiące eonów tylko po to, by wybawić jedną istotę z cierpienia, nie wspominając nawet o dłuższych okresach i jeszcze większych cierpieniach. Taka jest zbroja stanowczości bodhisattwy.[219]

Najwyraźniej bodhisattwa gotowy jest dobrowolnie przebywać przez miliony lat w różnych piekłach, żeby pomóc jednej żyjącej istocie. Ale czy my naprawdę możemy sobie wyobrazić siebie w takiej sytuacji? Oczywiście żaden człowiek nie mógłby tego powiedzieć z pełnym przekonaniem. Jeśli próbujemy sobie wyobrazić, jakich męczarni doznalibyśmy w piekle, zdajemy sobie sprawę, że nie bylibyśmy w stanie znieść nawet setnej części takiego bólu. Jak możemy zatem uznać ten przykład za możliwą do zrealizowania przez rzeczywistą, żywą ludzką istotę aspirację? Czasem nie chce się nam nawet pomóc przy zmywaniu naczyń! Kiedy teksty mówią o bodhisattwie w ten sposób, najsensowniej jest uznać, że odnoszą się do jakiegoś kosmicznego trendu lub uznają, że osiągnięcie Oświecenia możliwe jest nawet w najbardziej niesprzyjających okolicznościach.

Budzącą podobny respekt perspektywę spotykamy w *Cennej girlandzie*, w której Nagardżuna mówi:

[Bodhisattwa] przebywa [w świecie] przez nieograniczony czas,
Dla niezliczonych ucieleśnionych istot szuka
Niezliczonych przymiotów Oświecenia
I czyni dobro bez granic.[220]

Po raz kolejny więc spotykamy się z tekstem mahajany opisującym bodhisattwę, ucieleśnienie ideału, do urzeczywistnienia którego jesteśmy zachęcani, choć dla nas wydaje się to czymś niemożliwym do spełnienia. Co więcej, sądząc po tym opisie, bodhisattwa w ogóle nie wydaje się być człowiekiem. Odnosimy wrażenie, że bodhisattwa wykraczając poza indywidualne istnienie, zgodne z naszym zwykłym zrozumieniem, staje się bezcielesną, bezosobową duchową energią.

W takim razie możemy uznać, że mahajana nie oczekuje od nas, żebyśmy zachowywali się w opisany sposób. Nie musimy wyobrażać

sobie, że spełnimy niezliczone dobre czyny, stworzymy krainy buddy, wyzwolimy niezliczone ilości istot… Rzeczą bardziej praktyczną jest uznać, że bodhisattwa reprezentuje uniwersalną, nawet wszechobecną duchową energię działającą we wszechświecie – energię, którą od czasu do czasu wyczuwamy. Nie możemy w sposób dosłowny myśleć o sobie jako o bodhisattwie, ale możemy być otwarci na ten ideał, starając się być w dostępnej nam sferze działania kanałem, przez który przepływa ta energia. To jest najbardziej realistyczne i najuczciwsze spojrzenie na tę kwestię. Nie traćmy z oczu naszej rzeczywistej sytuacji. Inaczej łatwo pogubimy się w nierealistycznych aspiracjach i popadniemy w teatralną przesadę (co czasem zdarza się w mahajanistycznych krajach buddyjskiego Wschodu). Therawada jest znacznie trzeźwiejsza, znacznie bliższa realiom.

Ale mahajana bardzo dobrze przekazuje ducha całego procesu: pokazuje, że zachodzi on w znacznie szerszym, nawet kosmicznym kontekście. W *Cennej girlandzie* Nagardżuna mówi:

> Dzięki wierze w mahajanę
> I dzięki praktykom, które ona wyjaśnia,
> Osiąga się najwyższe Oświecenie
> A przy okazji wszystkie przyjemności.[221]

Dlaczego „wszystkie przyjemności" miałyby pojawiać się przy okazji na ścieżce mahajany – w odróżnieniu od ścieżki „hinajany"[222]? Najprościej mówiąc, różnicę stanowi ideał bodhisattwy. „Hinajana" posługuje się bardziej kategoriami wyrzeczenia, narzucania sobie dyscypliny, pozbywania się pożądania itd. Jeśli w ogóle wspomina o celu, to zwykle określa go jako ustanie cierpienia lub ustanie pragnienia. Dla większości ludzi nie jest to zbyt zachęcająca perspektywa, a w każdym razie nie we wczesnych etapach ich duchowego życia. Mahajanistyczny ideał bodhisattwy jest po prostu bardziej inspirujący.

Za życia Buddy, gdy ten ideał był obecny w widocznej postaci samego Buddy, prawdopodobnie nie było potrzeby, by o nim zbyt wiele mówić. Ale kiedy Buddy już nie było, ideał, który reprezentował, trzeba było jakoś sformułować. Trzeba było stworzyć coś, co

zastąpiłoby konkretną obecność Buddy. Kiedy powstał ideał bodhisattwy, bodhisattwa zaczął reprezentować osobę, jaką należy się stać, jeśli chcesz być takim, jak Budda.

Chodzi o wizję. Jeśli mamy mieć na przykład inspirację do budowy buddyjskiego ośrodka, to powinniśmy otrzymać wizję tego, co będziemy tworzyć. Jeżeli wyobrażamy sobie piękne wizerunki Buddy, przestronne, spokojne pomieszczenia i wspaniałą społeczność, nawet jeśli właśnie tynkujemy sufit lub burzymy ścianę, będziemy mieli do tego inspirację. Gdyby ktoś przyszedł i powiedział tylko: „Zburz tę ścianę", odebralibyśmy to zupełnie inaczej. Jeśli robimy coś dla pozytywnego celu, pracujemy znacznie bardziej ochoczo. Wręcz mamy z tego nieustanną przyjemność.

A zatem powinniśmy odnaleźć równowagę między wizją a pragmatyzmem. Być może najlepszym rozwiązaniem jest utrzymywać obie naraz: mniejszą wizję na teraz, dla codziennej praktyki i kosmiczną wizję prowadzącą do ideału istniejącego poza przestrzenią i czasem, niezależnie od naszych pomniejszych wysiłków. Tak naprawdę nie potrzebujemy niczego innego poza wiarą, że duchowe wartości będą nadal istniały po śmierci. Mając tę wiarę, możemy być pewni, że jeśli tu i teraz będziemy praktykowali Dharmę, w przyszłości wszystko – czyli to, jak i gdzie się odrodzimy, czy staniemy się buddą w jakimś odległym systemie świata, czy nie – samo się ułoży. Realnie rzecz biorąc, raczej nie da się przyszłego stanu buddy uczynić celem swoich dążeń. Nie musimy sutr mahajany brać zbyt dosłownie; możemy uznać, że przekazują nam inspirujący przebłysk archetypowego świata, ale nie prezentują szczegółowego wzorca życia buddysty. Znacznie silniejsze odczucie takiego wzorca daje nam Kanon Palijski.

5.1.8. Jak możemy pomagać?

Możemy zrobić tak wiele, jeśli starczy nam tylko woli i chęci.

Nie możemy niczego dokonać razem z innymi ludźmi lub dla nich, jeśli nie kierujemy się przynajmniej w minimalnym stopniu ideałem bodhisattwy. W przeciwnym razie prędzej czy później pojawi się

przeciwstawna temu ideałowi reakcja. Gdy tylko poczujemy się niedocenieni, powstanie w nas uraza. Może nawet dojść do tego, że znienawidzimy tych, którym próbujemy pomóc. A co najmniej mocno się zestresujemy całą sytuacją. Ale bodhisattwa nie czuje napięcia ani stresu, ponieważ działa w oparciu o *bodhiczittę*.

Bodhiczittawiwarana mówi: „Ten, kto rozumie naturę bodhiczitty, widzi wszystko kochającym sercem, ponieważ miłość jest istotą bodhiczitty […]. Wszyscy bodhisattwowie znajdują swą rację bytu […] w tym wielkim kochającym sercu.”[223] To bodhiczitta czyni z kogoś bodhisattwę. Niezależnie od tego, jak bardzo ktoś jest czy próbuje być altruistyczny, nie jest bodhisattwą, jeśli ten transcendentalny wymiar nie przeniknął jego istoty. Można by nawet powiedzieć, że dopiero wówczas, gdy powstała w nas bodhiczitta, jesteśmy naprawdę na duchowej ścieżce; wcześniej tylko przygotowujemy grunt.

Ale czy bodhiczitta się pojawiła, czy nie, bez wątpienia bardzo wielu ludzi potrzebuje pomocy i nie powinniśmy z nią zwlekać, jeśli tylko jest to w naszej mocy. Pewne grupy ludzi szczególnie potrzebują pomocy: przede wszystkim potrzebna jest ona często starym ludziom. Nierzadko mieszkają oni w pojedynkę i czują się samotni i zaniedbani, w czym nie ma nic dziwnego. Jeśli regularnie zaoferujemy kilku staruszkom z sąsiedztwa odrobinę ciepłego, ludzkiego kontaktu, to może bardzo wiele zmienić w ich życiu.

Są też chorzy: nie tylko ci leżący przez kilka dni z grypą – choć i oni wymagają pomocy – ale szczególnie obłożnie chorzy, przebywający w szpitalu, niekiedy z poważnymi, bolesnymi chorobami. Nieraz zdarza się, że po jakimś czasie nawet najbliżsi krewni zaczynają ich zaniedbywać, myśląc: „Ach, pójdę za tydzień albo dwa. W końcu stary Iksiński jest tam przez cały czas; nigdzie nie ucieknie”. Ostatecznie mogą zupełnie zaprzestać odwiedzin. Wielu pacjentów w szpitalu, a szczególnie starych osób, przebywających tam długi czas, nie ma żadnych krewnych ani przyjaciół, którzy mogliby ich odwiedzić. A więc możemy zrobić dla nich coś bardzo praktycznego.

A co z tymi, którzy z takiego czy innego powodu zamknięci są w więzieniach? Może nie jesteśmy w stanie ich odwiedzić, ale możemy pisać. Wielu więźniów otrzymuje wielkie wsparcie od ludzi, którzy do

nich piszą i pomagają utrzymać kontakt ze światem zewnętrznym. Dzięki temu czują, że wciąż należą do świata, do którego pewnego dnia będą musieli wrócić.

Również ci, którzy w taki czy inny sposób cierpią umysłowo, potrzebują pomocy i wsparcia. Wielu ludzi, których psychiczna równowaga jest zaburzona, potrzebują fachowej pomocy – oczywiście nie powinniśmy porywać się na więcej niż pozwalają na to nasze kwalifikacje – ale i zwykła życzliwość może być dla kogoś znaczącą podporą. Psychiczne cierpienie często wynika z niemożności nawiązania kontaktu z drugim człowiekiem, z braku możliwości otwarcia się przed kimś. W takich przypadkach bywa, że bardzo dużo daje samo zaprzyjaźnienie się z kimś i danie możliwości opowiedzenia o tym, co mu leży na sercu.

Czytałem kiedyś o pacjencie cierpiącym na katatonię, który przebywał w szpitalu psychiatrycznym i nie reagował w ogóle, nigdy, na nikogo i na nic. Lecz na oddziale pracowała młoda pielęgniarka, która nabrała przekonania, że jest w stanie sprawić, aby on zareagował. Zatem każdego dnia po prostu brała jego dłoń w swoją i trzymała ją przez pół godziny. Robiła to przez sześć miesięcy, nie wywołując żadnej reakcji, aż pewnego dnia pacjent w odpowiedzi ścisnął jej dłoń i to był punkt zwrotny. W ciągu kilku miesięcy zdołała nawiązać z nim pewnego rodzaju kontakt i ostatecznie wyszedł ze stanu katatonicznego. Takie rzeczy się zdarzają. W psychoterapii jednym z głównych czynników, które przyczyniają się do poprawy stanu pacjenta, jest to, że terapeuta go słucha. Czasem zwykli lekarze stają przed taką sytuacją – osoba, która przychodzi pozornie jako pacjent, po prostu rozpaczliwie potrzebuje kogoś, z kim mogłaby porozmawiać. Nie bagatelizujmy wartości zwykłego ludzkiego kontaktu.

Czasem fachowa pomoc nie pomaga. Psychoterapia może pomóc ludziom na wiele sposobów, ale w przypadkach, w których występują symptomy jakiegoś głębszego egzystencjalnego zaburzenia, niewiele wskóramy psychoterapią w zwykłym, medycznym sensie. Jej skuteczność zależy w znacznym stopniu od idei, na których się opiera, szczególnie od tego, co rozumie przez bycie człowiekiem. Jeśli postrzeganie człowieka jest ograniczone, siłą rzeczy ograniczone

będzie też postrzeganie choroby psychicznej, a tym samym i ograniczone postrzeganie psychoterapii. Jest wielka różnica między kimś, kto widzi człowieka jako potencjalnego buddę, a kimś, kto widzi człowieka jedynie jako racjonalne lub nawet irracjonalne zwierzę.

Obecnie szkoły psychoterapii coraz lepiej zdają sobie sprawę z tego, że ludzie potrzebują pomocy w stawianiu czoła egzystencjalnym problemom. Jesteśmy w końcu istotami duchowymi i jeśli nasza potrzeba życia duchowego nie jest zaspokojona, może to doprowadzić do psychicznego cierpienia. Oczywiście, że zawsze znajdą się ludzie wymagający terapii, a nie medytacji. Ostatecznie jednak nie istnieje coś takiego jak rozwiązanie psychologiczne. Na dłuższą metę klucz do zdrowia umysłowego i psychicznego ukryty jest nie w podejściu psychologicznym, lecz duchowym. W każdym razie zawsze decydującym czynnikiem jest kontakt międzyludzki i komunikacja. Dlatego jeśli tylko dzięki naszej przyjaźni ktoś lepiej sobie poradzi ze swymi problemami psychologicznymi, to powinniśmy ją bez wahania zaoferować. Istnieją oczywiście różnorakie grupy ludzi, którym możemy oferować pomoc: na całym świecie znajdują się uchodźcy, bezdomni, głodujący, żyjący poza nawiasem społeczeństwa. Trudno jest pomagać bezpośrednio – nie każdy może udać się do Afryki lub Indii – ale możemy pomagać pośrednio poprzez organizacje charytatywne. Możemy zrobić tak wiele, jeśli starczy nam tylko woli i chęci. To jest pierwsza rzecz, za jaką bierze się bodhisattwa: pomaganie żyjącym istotom – ludziom i zwierzętom – w ich bezpośrednich, praktycznych, materialnych problemach. Na tym etapie nie ośmielamy się myśleć o prowadzeniu kogoś do Oświecenia. Na początku wystarczy podać pomocną dłoń w codziennych sprawach odpowiednio do naszych możliwości.

Jednak, niezależnie od tego, czy jesteśmy kompetentni, czy nie, do udzielania duchowej pomocy i przewodnictwa, właśnie tego wielu ludzi potrzebuje bardziej niż czegokolwiek innego. Jeśli sami nie jesteśmy w stanie udzielać tego rodzaju pomocy bezpośrednio, możemy udzielać jej pośrednio, **pomagając tym, którzy mogą jej udzielić**, być może zwalniając ich z innych obowiązków lub zapewniając jakiegoś rodzaju udogodnienia. Na przykład dobry pisarz albo dobry nauczyciel medytacji lub Dharmy bardzo często będzie

potrzebował finansowego wsparcia, jeśli ma zrobić najlepszy użytek ze swoich cennych talentów.

Powinniśmy wystrzegać się poczucia, że odkryliśmy jedyny możliwy sposób pomagania. Lata temu, kiedy pracowałem wśród pozbawionych wszelkich przywilejów społecznych buddystów w Indiach, często traktowanych jako niedotykalnych, spotkałem w pociągu człowieka, który bez ogródek wyraził opinię, że marnuję swój czas. Według niego ludźmi potrzebującymi pomocy są trędowaci i im powinienem poświęcać swoją energię. Rozumiałem, o co mu chodzi, ale z kolei on nie mógł mnie zrozumieć. Oczywiście nie uważałem, że źle robi, pracując wśród trędowatych ani że powinien pracować wśród nowonawróconych buddystów. Ale on nie potrafił zrozumieć, że praca wśród nowonawróconych buddystów może być równie ważna jak praca dla trędowatych. W rzeczywistości jedyny sposób by ulżyć w cierpieniu większej ilości ludzi na świecie, to skierować uwagę na obszary, którymi inni jeszcze się nie zajęli.

5.2. Etyka buddyjska

5.2.1. Przed świtem

Okrojony z uczuć prawdziwych i myśli
Buduję swego życia obraz – ideału bliski:
Jaśniejący grobowiec, odlany z gipsu święty
Nie na wiele się zda komu, cóż że bielusieńki.
We śnie, na jawie, czynić co w mej mocy przyrzekam,
By wewnętrznego i zewnętrznego zespolić człowieka.
Czuwam przy modlitwie – ze śmiercią oko w oko;
Cel mój blisko tak, a jednak tak daleko!

5.2.2. Podstawy etyki buddyjskiej

Sytuację tradycyjnej etyki w dzisiejszych czasach możemy podsumować następująco: polega ona na nierobieniu tego, co chcemy robić i robieniu tego, czego nie chcemy robić, ponieważ – z niezrozumiałych dla nas powodów – ktoś, w kogo istnienie już nie

wierzymy, tak nam nakazał. Nic więc dziwnego, że jesteśmy zdezorientowani.

Duchowni (i nie tylko) z upodobaniem lamentują nad tym, co nazywają upadkiem moralności. W ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci podobno stawaliśmy się coraz bardziej niemoralni i wnioskuję z tego, że znajdujemy się teraz w bardzo złym stanie. Upadek moralności zwykle bardzo mocno wiązany jest z upadkiem religii, szczególnie religii konwencjonalnej. Słyszymy, że odwróciwszy się od Kościoła, od razu wpadniemy w bagno niemoralności. Rzeczywiście, można dowieść, że tradycyjna etyka w ogromnym stopniu załamała się. Wielu ludzi straciło przekonanie, że istnieją jakieś stałe wzorce dobra i zła. W XVII wieku platonik z Cambridge, Ralph Cudworth, napisał książkę zatytułowaną *A Treatise on Eternal and Immutable Morality* (*Traktat o wiecznej i niezmiennej moralności*). Gdyby ktokolwiek, nawet arcybiskup Canterbury lub papież, napisał dzisiaj książkę o takim tytule, wydałoby się to dość komiczne. Nawet wielcy dziewiętnastowieczni humaniści i wolnomyśliciele, jakkolwiek bardzo mogli się różnić w swych intelektualnych dociekaniach, nadal odwoływali się do etyki Kościoła. Poza kilkoma wyjątkami, gdy chodziło o ich „życie rodzinne" (jak mawiano w epoce wiktoriańskiej) tacy ludzie jak Darwin, Huxley, a nawet Marks stanowili wzory moralności. Jednak teraz to się zmieniło. Niedawno młoda kobieta powiedziała mi: „Jeśli coś robisz i sprawia ci to przyjemność, to jest to dobre, przynajmniej dla ciebie". To bardzo popularny pogląd i choć może nie zawsze wyrażany jest tak kategorycznie, otwarcie i szczerze, to w rzeczywistości wielu ludzi myśli podobnie.

Taki obrót spraw niekoniecznie jest złym zjawiskiem. Na dłuższą metę nawet dobrze by się stało, gdybyśmy zasady moralne poddali – miejmy nadzieję, że tymczasowo – pod dyskusję i gdybyśmy musieli na nowo przemyśleć, poczuć, a nawet wyobrazić sobie moralność. A wtedy mogłaby powstać nowa etyka na ruinach starej.

Etyka judeochrześcijańska

Zachodnia tradycja etyczna jest zjawiskiem złożonym. Zawiera elementy zaczerpnięte z tradycji klasycznej, czyli greckiej i rzymskiej, jak również elementy judeochrześcijańskie i, szczególnie w niektórych krajach północnoeuropejskich, elementy germańskiego pogaństwa. Lecz chociaż nasza zachodnia tradycja etyczna utkana jest z wielu splatających się nici, dominuje w niej element judeochrześcijański. To jest oficjalna etyka, dla której, przynajmniej w przeszłości, wszyscy deklarowali poparcie, niezależnie od osobistych obyczajów czy upodobań.

W tradycji judeochrześcijańskiej moralność pojmuje się przede wszystkim w kategoriach prawa. Moralny obowiązek czy moralny nakaz został przez Boga nałożony na człowieka. Ten nakaz dobrze ilustruje biblijna relacja o powstaniu dziesięciu przykazań. Mojżesz udał się na górę Synaj i tam, pośród grzmotów i błyskawic, otrzymał od Boga dziesięć przykazań wyrytych na dwóch kamiennych tablicach, które po zejściu z góry Synaj przekazał dzieciom Izraela. Ten opis ukazuje etykę jako ideę narzuconą człowiekowi, niemal wbrew jego woli, przez siłę czy zewnętrzny autorytet. Według *Starego Testamentu* Bóg stworzył człowieka, uformował go z ziemskiego pyłu i tchnął życie w jego nozdrza. Zatem człowiek jest wytworem Boga, czy wręcz jego niewolnikiem zobowiązanym do posłuszeństwa, a nieposłuszeństwo jest grzechem, co z kolei ilustruje przypowieść o upadku. Adam i Ewa zostali ukarani, jak wszyscy wiemy, za nieposłuszeństwo wobec najwyraźniej arbitralnego nakazu. Bóg powiedział: „[…] nie będziecie jedli z drzewa znajomości dobrego i złego”. Nie podał im jednak żadnego powodu tego zakazu. Choć dzisiaj niewielu ludzi wierzy w prawdziwość takich opowieści, wzory postaw, jakie przekazują, przetrwały. Samo słowo „przykazanie” jest znaczące. Znaczące jest, że prawo moralne, czy zasada moralna, ma być **przykazaniem** – czymś, co nam nakazano robić, do czego jesteśmy zobowiązani, prawie przymuszeni przez siłę czy autorytet zewnętrzny.

Chrześcijaństwo niewątpliwie wychodzi poza tę koncepcję etyki, ale jednak niezbyt daleko. Źródła specyficznie chrześcijańskiej etyki można odnaleźć w nauce Jezusa zawartej w czterech *Ewangeliach*. Według tej tradycji Jezus jest Bogiem, więc kiedy sam Bóg każe nam coś robić, nakaz ten ma ogromną siłę kryjącego się za nim autorytetu.

A zatem robimy coś nie dlatego, że dobrze jest to robić, ale ponieważ jesteśmy o to proszeni, a ręcz otrzymujemy rozkaz wydany przez kogoś, kto reprezentuje całą siłę i władzę w niebie i na ziemi. Dlatego nawet w kontekście etyki chrześcijańskiej istnieje ogólnie mówiąc ta sama idea etyki jako czegoś obligatoryjnego, czegoś narzuconego z zewnątrz, czemu trzeba się podporządkować. To nasze tradycyjne dziedzictwo. To jest sposób myślenia, pod którego wpływem, świadomie czy nieświadomie, pozostajemy, kiedy myślimy o etyce. Obecnie większość ludzi w Wielkiej Brytanii nie czuje się chrześcijanami w jakimś głębszym sensie, ale mimo to wciąż myśli o moralności i etyce jak o obowiązku nałożonym na nich z zewnątrz, o nakazie, którego zobowiązani są przestrzegać. Moglibyśmy podsumować sytuację tradycyjnej etyki w dzisiejszych czasach, mówiąc, że polega ona na nierobieniu tego, co chcemy robić i robieniu tego, czego nie chcemy robić, ponieważ – z niezrozumiałych dla nas powodów – ktoś, w kogo istnienie już nie wierzymy, tak nam nakazał. Nic więc dziwnego, że jesteśmy zdezorientowani. Nic dziwnego, że nie mamy etycznych drogowskazów i kombinujemy raz tak, raz inaczej. Lecz chociaż próbujemy nadać naszemu życiu sens, próbujemy odkryć w zdarzeniach jakąś prawidłowość, w obszarze etyki przeważnie panuje chaos.

Buddyjskie kryterium

Nie chcę tu przesadzać ani przedstawiać zbyt ostrych czy czarno-białych kontrastów, ale w tradycji buddyjskiej podejście do etyki jest całkiem odmienne od tradycji chrześcijańskiej. I nawet nie tylko w buddyjskiej, ale całej wschodniej, szczególnie dalekowschodniej tradycji. Zgodnie z nauką Buddy zachowaną w tradycjach wszystkich szkół, działania są dobre lub złe, doskonałe lub niedoskonałe w zależności od stanu umysłu, w jakim są podejmowane. Inaczej mówiąc, kryterium etyki nie jest teologiczne, ale psychologiczne. To prawda, że na Zachodzie ta idea nie jest nam obca, nawet w kontekście chrześcijaństwa, ale jeśli chodzi o etykę buddyjską, a właściwie jeśli chodzi o etykę Dalekiego Wschodu, czy to buddyjską, czy taoistyczną,

czy konfucjańską – stanowi ona jedyne kryterium. To kryterium stosuje się powszechnie i ściśle się je spełnia.

Zgodnie z tradycją buddyjską istnieją dwa rodzaje działania, zręczne (sanskryt: *kausalja*, pali: *kusala*) i niezręczne (sanskryt: *akausalja*, pali: *akusala*). Ten podział jest znaczący, ponieważ terminy „zręczne" i „niezręczne", odmiennie od terminów „dobre" i „złe", sugerują, że etyka pozostaje w dużym stopniu kwestią inteligencji. Nie będziemy zręczni, jeśli nie zrozumiemy tego, co robimy, jeśli nie dostrzeżemy możliwości, jakie przed nami stoją i nie przetestujemy ich. Dlatego etyka, według buddyzmu, jest w takim samym stopniu kwestią inteligencji i wglądu, jak dobrych chęci i dobrych uczuć. Mówi się, że droga do piekła jest wybrukowana dobrymi chęciami, ale trudno powiedzieć, że drogę do piekła wybrukowano zręcznością.

Niezręcznymi nazywa się te działania, które wyrastają z pożądania czy egoistycznego pragnienia, z nienawiści czy niechęci, oraz z umysłowego pomieszania, dezorientacji, duchowego zamroczenia czy niewiedzy. Zręczne działania są wolne od pożądania, od nienawiści, od umysłowego pomieszania, a zamiast tego motywowane są szczodrością, czyli chęcią dzielenia się i dawania, miłością, współczuciem oraz zrozumieniem. To bardzo proste rozróżnienie od razu ukazuje całą moralność w zupełnie innym świetle. Etyczne życie staje się kwestią działania w oparciu o to, co jest w nas najlepsze: działania wynikającego z naszego najgłębszego zrozumienia i wglądu, z naszej największej i wszystko obejmującej miłości oraz współczucia.

5.2.3. Pięć wskazówek

Bądź wobec siebie całkowicie uczciwy i nie udawaj, że jesteś uważny, kiedy jesteś po prostu podchmielony.

Najbardziej znanym wzorcem etycznego zachowania jest pięć *śili*, powszechnie znanych jako pięć wskazań lub wskazówek[224]. Pięć wskazówek zwykle przekazywanych jest w negatywnej formie. Mówią nam, czego nie robić. Jednak każda wskazówka ma pozytywny odpowiednik. To bardzo znaczące, że we współczesnej nauce buddyjskiej pozytywny odpowiednik bywa znacznie mniej znany niż

negatywne sformułowanie. Wielu ludzi, którzy słyszeli o pięciu śilach, nie słyszało o pięciu *dharmach*, jak jest zwanych pięć pozytywnych odpowiedników. W tym kontekście pięć dharm można przetłumaczyć jako pięć zasad etycznych. Omówimy pokrótce pięć wskazówek i pięć dharm, badając najpierw negatywne, a następnie pozytywne sformułowania. Da nam to zrównoważony obraz tego wzorca etyki buddyjskiej.

Pierwszą z pięciu wskazówek jest **powstrzymanie się od szkodzenia żyjącym istotom**. To jest dosłowny przekład. Chociaż czasem tę wskazówkę tłumaczy się jako „nie zabijać", naprawdę jest powstrzymywaniem się nie tylko od zabijania, ale od jakiegokolwiek szkodzenia. Ta wskazówka oznacza powstrzymywanie się od wszelkich form przemocy, wszelkich form dręczenia, wszelkich form ranienia. Przemoc jest zła, ponieważ opiera się, bezpośrednio lub pośrednio, na niezręcznym stanie umysłu – na stanie nienawiści czy niechęci – a jeśli pozwalamy sobie na przemoc, ten niezręczny stan umysłu (którego przemoc jest naturalnym wyrazem), jeszcze przybierze na sile.

Pozytywnym odpowiednikiem powstrzymywania się od przemocy jest praktyka *maitri* (palijski: *metta*): miłości i życzliwości. W tym kontekście maitri wyraża się nie tylko przez emocje czy uczucia, ale również w czynach i przez zastosowanie w praktyce. Nie wystarczy tylko czuć życzliwość do innych. To uczucie musi być wyrażone w działaniu. Bowiem jeśli tylko napawamy się nim wewnętrznie, myśląc, jak bardzo wszystkich kochamy i jacy jesteśmy dobrzy, staje się to czymś w rodzaju emocjonalnego dogadzania sobie (żeby nie powiedzieć czegoś gorszego). Powinniśmy zatem pilnować się pod tym względem. Często uważamy, że kochamy innych ludzi (a przynajmniej uważamy, że kochamy niektórych ludzi). Ale jeśli przyjrzymy się temu, zauważymy, że rzadko wyrażamy naszą miłość, a tylko uznajemy za rzecz oczywistą, że inni o niej wiedzą.

Typowym przykładem może być para, która zawarła związek małżeński dwadzieścia lub trzydzieści lat temu, a mąż nigdy nie raczy przynieść żonie choćby bukietu kwiatów czy bombonierki. Gdyby go ktoś spytał: „Nie kochasz swojej żony? Nigdy nie dajesz jej choćby kwiatów czy czekoladek", przeciętny mąż odpowiedziałby: „A po co?

Oczywiście, że ją kocham, ale ona powinna już o tym wiedzieć po tych wszystkich latach!”. Psychologicznie to bardzo błędne rozumowanie. Ludzie nie powinni zakładać czy uważać za rzecz oczywistą, że żywimy w stosunku do nich uczucia. Powinny one wynikać z naszych słów i czynów. Zatem starajmy się podtrzymywać ducha miłości i przyjaźni.

W życiu towarzyskim, a szczególnie w buddyjskim życiu towarzyskim, bardzo duży nacisk kładzie się na wymienianie podarunków i składanie zaproszeń. Nie wystarczy siedzieć we własnym pokoju lub nawet we własnej klasztornej celi i promieniować myślami o miłości. Jakkolwiek dobre i wspaniałe byłyby te myśli, muszą one znaleźć swój konkretny wyraz. Dopiero wtedy zostaną odwzajemnione w namacalny sposób przez innych ludzi.

Drugą z pięciu wskazówek jest **powstrzymywanie się od brania tego, co nie zostało nam dane**. To też jest dosłowny przekład. Nie chodzi tylko o powstrzymywanie się od kradzieży – zbyt łatwo byłoby jej uniknąć. Druga wskazówka wymaga powstrzymywania się od wszelkiego rodzaju nieuczciwości, wszelkiego rodzaju sprzeniewierzenia czy wykorzystywania, ponieważ wszystkie te zachowania są wyrazem pożądania czy egoistycznego pragnienia. Pozytywnym odpowiednikiem powstrzymywania się od brania tego, co nie zostało nam dane, jest oczywiście *dana*, czyli szczodrość. W tym przypadku także przejawia się ona nie tylko jako wielkoduszne uczucie, chęć dawania, ale jako sam akt szczodrości. Danę szybko zrozumieją wszyscy, którzy choć przez chwilę zetknęli się z żywym buddyzmem.

Trzecią wskazówką jest **powstrzymywanie się od niewłaściwych zachowań seksualnych**.[225] W sutrach Budda wyjaśnia, że w kontekście pięciu wskazówek niewłaściwe zachowania seksualne obejmują gwałt, uprowadzenie i cudzołóstwo. Te zachowania są niezręczne, bowiem wyrażają zarówno żądzę, jak i przemoc. W przypadku gwałtu i uprowadzenia (zdarzeń zapewne dość powszechnych we względnie mało zorganizowanym społeczeństwie z czasów Buddy), przemoc jest popełniana nie tylko przeciw samej kobiecie, ale też, jeśli jest nieletnia, przeciw jej rodzicom czy opiekunom. W przypadku cudzołóstwa przemoc dotyka męża kobiety,

ponieważ jego życie rodzinne zostaje świadomie zakłócone. Należy również zauważyć, że w buddyzmie małżeństwo jest aktem wyłącznie cywilnym, nie sakramentem. Co więcej, dozwolony jest rozwód i z religijnego punktu widzenia monogamia nie stanowi obowiązku. W niektórych częściach buddyjskiego świata funkcjonują społeczeństwa, w których występuje poligamia i nie uważa się jej za niewłaściwe zachowanie seksualne.

Pozytywnym odpowiednikiem powstrzymywania się od niewłaściwych zachowań seksualnych jest *samtuszti* (palijski: *santutthi)*, czyli zadowolenie. W przypadku ludzi stanu wolnego zadowolenie oznacza satysfakcję z bycia singlem. W przypadku małżonków oznacza zadowolenie z własnego, uznanego społecznie partnera seksualnego. Zadowolenie w tym wypadku jest nie tylko pasywną akceptacją istniejącego stanu rzeczy. Używając współczesnych pojęć psychologicznych, oznacza ono pozytywny stan wolności od używania seksu dla zaspokojenia neurotycznych potrzeb w ogólności, a szczególnie od używania go dla zaspokojenia neurotycznej potrzeby zmiany.

Czwartą wskazówką jest **powstrzymywanie się od mówienia nieprawdy**. Mówienie nieprawdy zakorzenione jest w pożądliwości, nienawiści lub lęku. Jeśli kłamiesz, to albo dlatego, że czegoś chcesz albo pragniesz komuś zaszkodzić lub kogoś zranić, albo z takiego czy innego względu boisz się powiedzieć prawdę. Dlatego kłamanie zakorzenione jest w niezręcznych stanach umysłu. Tego nie trzeba dowodzić. Pozytywnym odpowiednikiem powstrzymywania się od mówienia nieprawdy jest *satja* (palijski: *saćća*), czyli prawdomówność.

Ostatnią z pięciu wskazówek jest **powstrzymywanie się od spożywania napojów i substancji powodujących utratę uważności**. Istnieje pewna różnica zdań odnośnie interpretacji tej wskazówki. W niektórych krajach buddyjskich rozumie się je jako wymóg całkowitej abstynencji, a w innych jako wymóg umiarkowania w używaniu wszystkiego, co przyjmowane w nadmiarze może powodować odurzenie. Możemy wybierać między tymi interpretacjami. Pozytywnym odpowiednikiem tej wskazówki jest *smriti* (palijski: *sati*): uważność czy świadomość. To jest właściwe kryterium. Jeśli potrafisz pić, nie zaburzając swojej uważności, to –

można by powiedzieć – pij, ale jeśli nie potrafisz, nie pij. Bądź jednak wobec siebie całkowicie uczciwy i nie udawaj, że jesteś uważny, kiedy jesteś po prostu podchmielony. Zatem, nawet jeśli piątą wskazówkę interpretuje się jako wymagającą jedynie umiarkowania, w świetle tego pozytywnego odpowiednika w zdecydowanej większości przypadków wymagana będzie jednak całkowita abstynencja.

5.2.4. Etyka naturalna a etyka konwencjonalna

Bardzo ważne jest posiadanie wewnętrznej pewności, czy naprawdę prowadzimy etyczne życie, czy tylko stosujemy się do przesądów grupy, do której akurat należymy.

Naturalna moralność odnosi się do zachowań, które są bezpośrednio związane ze stanami umysłu, natomiast moralność konwencjonalna jest kwestią obyczaju i tradycji, nie ma żadnej podstawy psychologicznej i nie jest związana z konkretnymi stanami umysłu. Na przykład to, że nie należy działać w oparciu o stan umysłu jakim jest pożądanie (szczególnie w jego bardziej neurotycznych formach) jest kwestią moralności naturalnej; ale to czy ma się jedną żonę, dwie, czy cztery, jest sprawą moralności konwencjonalnej.

Moralność konwencjonalna obejmuje również kwestie etykiety i zachowania, np. to, czy w świętym miejscu zdjąć nakrycie głowy, czy nie. Niekoniecznie istnieje związek pomiędzy tym, czy mamy odkrytą czy nakrytą głowę a stopniem, w jaki odczuwamy cześć czy szacunek; po prostu zwyczajowo w jednej kulturze okazuje się szacunek nakrywając głowę, natomiast w innej okazuje się go zdejmując kapelusz. Uczucie czci jest kwestią etyki naturalnej, ale sposób okazywania w większości przypadków jest kwestią moralności konwencjonalnej, chociaż istnieje psychologiczny związek między pewnymi stanami umysłu i pewnymi postawami ciała.

W tradycji buddyjskiej niektóre wskazania, szczególnie te przeznaczone dla mnichów, nie mają nic wspólnego z etyką naturalną. To, że mnich nosi żółte szaty, goli głowę itd., jest wyłącznie kwestią konwencji. Tradycja therawady rozpoznaje to wyraźnie w teorii, choć w praktyce, a zwłaszcza, gdy w grę wchodzi opinia publiczna,

przywiązuje wielkie znaczenie do kwestii moralności konwencjonalnej – równie wielkie jak do najważniejszych zasad etyki naturalnej, co jest dość niefortunne.

Niefortunne jest również to, że ludzie czasem czują się winni z powodu nieprzestrzegania kwestii związanych z moralnością konwencjonalną, szczególnie jeśli społeczeństwo, do którego należą, przywiązuje wielkie znaczenie do tych kwestii, tak jakby były kwestiami etyki naturalnej. Na przykład w niektórych społeczeństwach praca uważana jest za rzecz moralną, a zatem niepracowanie jest czymś niemoralnym. I dlatego na ludzi, którzy nie pracują w sensie wykonywania pracy zarobkowej, patrzy się z góry, uważa się za nieco niemoralnych, a nawet budzi się w nich poczucie winy. W istocie sami mogą czuć się winni, jakby zrobili coś złego, podczas gdy nie wykroczyli przeciw naturalnej etyce, a jedynie postąpili wbrew zwyczajowi i konwencji. W pewnym sensie na tym polega różnica między byciem człowiekiem naprawdę etycznym a człowiekiem powszechnie poważanym. Czasem te dwie postawy idą ze sobą w parze, ale często nie. Możemy być zarówno ludźmi etycznymi, jak i poważanymi, ale możemy również być wielce poważani, a nie mieć za grosz etyczności lub być bardzo etyczni, ale nie mieć w ogóle poważania u innych.

Tylko kwestie naturalnej etyki mają bezpośredni związek z zagadnieniem karmy. Nie powinniśmy mieszać kwestii prawdziwej, konkretnej etyczności, kwestii naturalnej etyki z własnymi przesądami odnośnie tego, co jest dobre i złe, które mogą się opierać jedynie na lokalnych zwyczajach i nie mieć nic wspólnego ze zręcznymi lub niezręcznymi stanami umysłu.

Bardzo ważne jest posiadanie wewnętrznej pewności, czy naprawdę prowadzimy etyczne życie, czy tylko stosujemy się do przesądów grupy, do której akurat należymy. Etyczne życie jest przede wszystkim kwestią zręcznych stanów umysłu wyrażonych w zręcznym zachowaniu i zręcznej mowie. Wskazaniami etyki naturalnej są te wskazania, które powstrzymują nas przed popełnianiem niezręcznych działań – to znaczy działań wynikających z pożądania, niechęci i niewiedzy – i pomagają w postępowaniu zręcznym, opartym na zręcznych stanach umysłu, takich jak szczodrość, miłość i mądrość.

Taki jest charakter tradycyjnych wskazówek buddyjskich, które umożliwiają stosowanie zasad etycznych we wszystkich aspektach życia. Jak to tradycyjnie ujmuje formuła w każdym ze zbioru pięciu wskazówek: „Podejmuję się ćwiczyć w przestrzeganiu zasad etycznych", by nie odbierać życia, nie brać tego, co nie zostało mi dane, nie postępować niewłaściwie w sferze seksualnej, nie kłamać i nie przyjmować środków odurzających. Zbiór dziesięciu wskazówek – bardziej szczegółowe opracowanie pięciu – obejmuje potrójne oczyszczenie tj. oczyszczenie ciała, mowy i umysłu; istnieje też 64 specjalnych wskazań dla bodhisattwów. Wiele można powiedzieć o praktykowaniu tych wskazówek, ale tutaj chcę skupić się na zastosowaniu etyki buddyjskiej do trzech podstawowych obszarów ludzkiego życia, mianowicie jedzenia, pracy i małżeństwa.

Najbardziej podstawowym z nich jest oczywiście **jedzenie**. Wszyscy niedawno coś jedliśmy; jedzenie jest po prostu częścią składową codziennego życia. Są miejsca, gdzie ludzie mogą sobie pozwolić na jedzenie tylko raz dziennie, a nawet tylko co drugi dzień, ale większość z nas je kilka razy dziennie; jedzenie zajmuje bardzo ważną pozycję w naszym życiu i pochłania znaczną jego część. Aktywność, której poświęcamy tak wiele czasu, energii i pieniędzy, i dla której musimy specjalnie wyposażyć nasze domy w kuchnie, jadalnie i naczynia, zdecydowanie powinna podlegać wpływowi buddyjskich zasad.

Najważniejszą zasadą tutaj jest niestosowanie przemocy, szacunek dla życia. To, między innymi, oznacza wegetarianizm. Niektóre sutry mahajany mówią, że dla bodhisattwy jedzenie mięsa żyjących istot jest równie niewyobrażalne jak dla matki zjedzenie mięsa własnego dziecka. Zatem jeśli mamy praktykować pierwszą wskazówkę, musimy zrobić zdecydowany krok w kierunku wegetarianizmu. Czasem okoliczności w domu mogą nam to utrudniać – bycie ścisłym wegetarianinem bywa niemożliwe – ale możemy przynajmniej skłaniać się ku niemu, na przykład rezygnując z mięsa i ryb w pewne dni tygodnia lub przy pewnych okazjach. Nikt nie może całkowicie uniknąć stosowania przemocy; zawsze jest to kwestia, w jakim stopniu staramy się to praktykować. Ale powinniśmy szanować życie tak bardzo, jak tylko potrafimy. Wegetarianizm praktykowany w

jakimkolwiek stopniu jest bezpośrednim zastosowaniem zasady, która kieruje życiem bodhisattwy: zasady współczucia.

Należy nadmienić, że Budda nie nalegał na wegetarianizm. Uważał, że dla mnichów żebrzących ważniejsze jest niegrymaszenie w wyborze jedzenia i akceptowanie tego, co im dano (o ile byli pewni, że zwierzę, którego mięso im ofiarowano, nie zostało zabite specjalnie dla nich). Jednak zadziwiające wydaje się to, że tak niewielu buddystów na Wschodzie podjęło później jakąkolwiek próbę zachęcenia innych (tam gdzie to było możliwe) do najbardziej podstawowego zastosowania podstawowej buddyjskiej zasady. W surowym klimacie Tybetu żywność wegetariańska z pewnością jest niewystarczająca, ale wielu tybetańskich buddystów żyjących w Indiach nadal je mięso, choć nie musi już tego robić. Tybetańczycy nie są jedynym przykładem; tajscy i birmańscy buddyści są jeszcze większymi mięsożercami, a syngalescy mnisi i ludzie świeccy w większości też nie są wegetarianami. Nieprzestrzeganie wegetarianizmu jest jednak czymś szczególnie dziwnym wśród takich buddystów mahajany jak Tybetańczycy, zważywszy szczególny nacisk, jaki mahajana kładzie na współczucie. W *Sutrze Lankawatary* cały rozdział poświęcony jest niezręczności jedzenia mięsa[226], ale widocznie ludzie nie traktują tego nazbyt poważnie.

Pewną rolę odgrywają tu źle pojmowane nauki tantryczne. Lamowie tybetańscy twierdzą czasami, że jeśli podczas uboju zwierzęcia recytuje się nad nim określone mantry, jego świadomość natychmiast się uwalnia i idzie do swego rodzaju nieba. Niektórzy posuwają się nawet dalej, mówiąc, że sam fakt, iż mięso zwierzęcia przechodzi przez ich organizm zapewnia temu zwierzęciu wybawienie. Oczywiście nie mamy możliwości potwierdzenia ani obalenia takiego twierdzenia, ale nosi ono wszelkie znamiona racjonalizacji.

Tajscy bhikkhu, których znałem w Indiach zwykli mówić, że przecież ludzie świeccy dali im mięso i dlatego nie mogli odmówić – zostało ono po prostu wrzucone do ich misek. Ale ci świeccy byli buddystami i to od setek lat, a bhikkhu nauczyli ich robienia najróżniejszych rzeczy, na przykład wymyślając wyszukane sposoby, dzięki którym kobiety mogą składać ofiary, nie wchodząc w fizyczny

kontakt z bhikkhu. Skoro mogli nauczyć świeckich czegoś takiego, to dlaczego nie mogli nauczyć ich, żeby nie dawali mnichom mięsa? W końcu, mogli wyjaśnić im, że zgodnie z *winają* therawady niektóre rodzaje mięsa są zakazane i nie powinny być ofiarowane: ludzkie mięso, mięso tygrysa itd.[227] Czy nie mogli poprosić, żeby świeccy nie oferowali im żadnego mięsa w ogóle?

Kiedy przebywałem z moimi tajskimi przyjaciółmi bhikkhu w Bodh Gaja, miejscu Oświecenia Buddy, każdy posiłek, jaki jedli, zawierał mięso. Czasem podczas tych posiłków ryż był jedynym, co mogłem zjeść. Moi przyjaciele nie okazywali mi jednak zbyt wiele sympatii; najwyraźniej odbierali moje zachowanie jako grymaszenie i uznali, że nie mają obowiązku pomóc mi wyjść z kłopotliwej sytuacji, którą sam dla siebie stworzyłem.

Syngalezi wykazywali znacznie więcej zrozumienia. Niektórzy syngalescy bhikkhu są wegetarianami, a świeccy syngalescy buddyści chętnie z nimi w tym względzie współpracują. Tybetańczycy, gdy ich o to zapytać, często odpowiadają: „Tak, wiemy, że powinniśmy być wegetarianami, ale w Tybecie to jest trudne". Wyjątek robią, kiedy wykonują pudżę lub praktykę duchową związaną z Bodhisattwami Tarą i Awalokiteśwarą. Wtedy rzeczywiście przestrzegają wegetarianizmu, nawet jeśli pudże trwają przez 10 dni, ponieważ Awalokiteśwara i Tara są szczególnie związane ze współczuciem.

Oprócz wegetarianizmu, powinniśmy praktykować w stosunku do siebie życzliwość, jedząc czystą i zdrową żywność. („Czysta" nie oznacza tutaj oczyszczonej do takiego stopnia, że nie pozostały w niej żadne wartości odżywcze). Jednocześnie powinniśmy jeść tylko tyle, ile wymaga zachowanie dobrego stanu zdrowia. Czasami zapominamy, że celem jedzenia jest jedynie zapewnienie ciału energii. Jeśli ktoś zszedł do poziomu diety utrzymującej przy życiu, jak wielu ludzi w różnych regionach świata, wie to bardzo dobrze, ale nie wydaje się to takie oczywiste na Zachodzie, gdzie, delikatnie mówiąc, mamy optymalną dietę.

Ponadto, nie należy jeść w sposób neurotyczny; nie powinniśmy wykorzystywać jedzenia do zaspokajania innych potrzeb. Należy jeść cicho i spokojnie. Obecnie wielu ludzi jada tzw. lunche biznesowe,

podczas których starają się jednocześnie zjeść i ubić interes. To rażąco prostackie zachowanie. Posiłek powinien odbywać się w ciszy i spokoju, a nawet być formą medytacji. Jedzenie w publicznej restauracji czy kawiarni, gdzie panuje hałas i zgiełk i gdzie toczą się głośne rozmowy, nie będzie najlepszym pomysłem dla żadnej wrażliwej i uważnej osoby. Rzecz w tym, żeby jeść uważnie, z pełną świadomością tego, co robimy. Podczas jedzenia nie powinniśmy czytać gazety, sprzeczać się z rodziną ani nawet omawiać jakichś praktycznych spraw.

Nie ma w tym względzie piękniejszego przykładu uważności niż japońska ceremonia picia herbaty. Grupka ludzi zbiera się w jakimś cichym zakątku, może w małej wiejskiej chatce w ogrodzie. Siadają wokół opalanego węglem drzewnym piecyka, słuchając szumu wody gotującej się w czajniku na wolnym ogniu. Potem, powolnymi, pełnymi gracji, delikatnymi i uważnymi ruchami, herbata jest rozlewana do czarek i podawana gościom. Ludzie popijają ją małymi łyczkami, po prostu siedząc razem w ciszy, pochłonięci zwykłą, codzienną czynnością picia herbaty.

Japońska ceremonia picia herbaty pokazuje, na jaki szczyt doskonałości można wznieść codzienne czynności, jeśli zastosujemy uważność. Właściwie moglibyśmy posunąć się do stwierdzenia – choć łatwo to źle zrozumieć – że lepiej uważnie zjeść befsztyk z cebulką niż nieuważnie wegetariańskiego burgera. Chodzi przede wszystkim o to, iż nawet jedzenie, tę zwyczajną czynność, da się uczynić rodzajem sztuki – *do*, by użyć japońskiego określenia. Ktoś, kto je i pije uważnie każdego dnia, rok za rokiem, może pod względem duchowym uzyskać tak wiele, ile by osiągnął regularnie medytując. Aby pobudzić w sobie tego rodzaju uważność, można na przykład przywołać na myśl krótki werset lub powiedzenie, poddając refleksji źródło jedzenia, które spożywamy.

Inna dziedzina etyki, która ma szczególne znaczenie na Zachodzie, to **praca**. Mamy skłonność do myślenia, że każdy powinien pracować dla pieniędzy; uważamy, że brak zarobkowej pracy jest zły, a nawet grzeszny. Jest to niewątpliwie spuścizna po protestantyzmie. Niektórzy ludzie nie potrafią wziąć kilku dni wolnego czy nawet spędzić kilku dodatkowych godzin w łóżku z rana bez

przygniatającego poczucia winy. Zwykle mamy poczucie, że powinniśmy coś robić. Czasem, gdy widzimy kogoś, kto po prostu sobie siedzi i nic nie robi, ogarnia nas niepokój i zakłopotanie: chcemy skłonić tę osobę do działania, jakby sam fakt, że siedzi spokojnie podczas gdy my jesteśmy tacy zajęci, stanowił dla nas zagrożenie.

To nic nowego. Opisy podobnych zachowań znajdziemy na przykład w ewangeliach, w historii Marty i Marii – Marta krzątała się w przygotowaniach, natomiast Maria po prostu siedziała u stóp Jezusa, słuchając, pomimo iż trzeba było przecież przyrządzić i podać jedzenie, pozmywać naczynia. Marta była tym wielce oburzona. Jezus jednak powiedział, że to Maria dokonała lepszego wyboru. Na Zachodzie mamy skłonność do bycia Martami, a nie Mariami; owo poczucie, że powinniśmy coś robić, jest jak choroba.

O ile wiemy, Budda nigdy nie zarabiał na swoje utrzymanie. Urodził się w zamożnej, arystokratycznej rodzinie. Miał zastęp służących. Według wszystkich relacji większość czasu spędzał w pałacach zabawiany przez śpiewające dziewczęta, tancerki i muzykantów. Następnie, gdy jako żebrak odszedł z domu, jedzenie i odzienie dostawał od innych ludzi. Nigdy nie robił nic, by na siebie zarobić. Oczywiście nauczał Dharmy, ale i tak by to robił – taka była jego natura, tak samo jak naturą słońca jest świecić. Nigdy nie pracował zarobkowo; nie przepracował w życiu ani jednego dnia.

Do tej pory odnosiłem się do pracy w sensie zatrudnienia, ale istnieje coś takiego jak praca twórcza. W rzeczywistości praca twórcza jest psychologiczną potrzebą. Może przyjąć postać wychowywania i edukacji dzieci. Może mieć formę pisania, malowania albo gotowania, czy angażowania się w konstruktywne społeczne przedsięwzięcia. Wytwarzać, tworzyć jest ludzką potrzebą. Ale potrzeba ta nie musi być związana z zatrudnieniem. W idealnym społeczeństwie nikt nie musiałby pracować dla zarobku. Każdy dawałby społeczności to, co może, a społeczność dawałaby każdemu, to, czego potrzebuje.

Jednak taki idealny stan rzeczy jest bez wątpienia bardzo odległy. Dopóki się nie urzeczywistni, musimy pracować dla zysku (w zwykłym tego słowa znaczeniu), i w związku z tym powinniśmy stosować zasadę właściwego zarobkowania. W skrócie zasada ta mówi, że źródło naszych zarobków nie powinno być związane z wyzyskiem innych ani

z poniżaniem samego siebie. I niezależnie od tego, jaką wykonujemy pracę, zawsze powinniśmy znaleźć czas na studiowanie buddyzmu, medytację, kontakt z przyjaciółmi oraz inne pozytywne i twórcze działania.

Kolejnym aspektem życia, który w taki czy inny sposób, formalnie czy nieformalnie dotyczy praktycznie każdego, jest **małżeństwo**. Buddyjska koncepcja małżeństwa bardzo różni się od tradycyjnej zachodniej koncepcji. Przede wszystkim w buddyzmie małżeństwa nie uważa się ani za sakrament religijny, ani za prawnie wiążącą umowę. Według tradycji buddyjskiej małżeństwo jest po prostu związkiem ludzi, uznawanym przez społeczeństwo w postaci rodziny i przyjaciół owych ludzi.

Nawet na Zachodzie biała suknia, bicie kościelnych dzwonów i reszta oprawy nie są już, jak dawniej, nieodzownym elementem ślubów, ale na buddyjskim Wschodzie nigdy nie było tego rodzaju ceremonii ślubnej. Jeśli młoda para w ogóle coś robi, żeby zaznaczyć owo zdarzenie, to wydaje przyjęcie dla przyjaciół i krewnych, podczas którego ogłasza, że żyją razem. Mój sikkimski przyjaciel i jego żona wydali swoje przyjęcie dopiero po dwudziestu latach wspólnego pożycia, kiedy ich dzieci już dorosły. Mimo to w międzyczasie nie uchodzili za „żyjących w grzechu". Jeśli mężczyzna i kobieta żyją razem, to **już są małżeństwem**. Taki jest buddyjski punkt widzenia. Małżeństwo polega na wspólnym życiu, a nie na społecznej konwencji, podpisaniu umowy prawnej, ani nawet na oficjalnym ogłoszeniu tego faktu. Małżeństwo to przede wszystkim związek sam w sobie. Po przyjęciu zorganizowanym dla zainicjowania lub uczczenia małżeństwa, para może udać się do świątyni lub klasztoru i poprosić o błogosławieństwo, jednak nie jest to ceremonia ślubna. Mnisi mogą pobłogosławić związek, ale go nie tworzą – po prostu go uznają i dają swoje błogosławieństwo, życząc małżonkom, by żyli szczęśliwie w zgodzie z duchem Dharmy i pomagali sobie nawzajem praktykować nauki Buddy.

W tym kontekście nie dziwi fakt, że we wszystkich buddyjskich krajach od starożytnych czasów nigdy nie było żadnych problemów z rozwiązaniem małżeństwa, jeśli życzyły sobie tego zainteresowane strony. Ponadto, po zawarciu małżeństwa kobieta zachowuje swoje

nazwisko. Ta praktyka teraz coraz bardziej się rozpowszechnia na Zachodzie, gdzie nadal stanowi nowum, podczas gdy na Wschodzie nigdy nie było inaczej. W krajach buddyjskich nie istnieje jeden wzorzec związku małżeńskiego; buddyzm nigdzie nie mówi, że monogamia jest jedyną możliwą formą małżeństwa. W buddyjskich krajach spotkamy monogamię, poligamię, a nawet poliandrię, i wszystkie te rodzaje związków są bezwarunkowo poważane. Buddyści zwracają uwagę wyłącznie na jakość związku między ludźmi zaangażowanymi w małżeństwo.

5.2.5. Wyjść poza bycie „poważanym buddystą”

Łatwo jest zapomnieć, że buddyjskie przesłanie jest wywrotowe, że jego wartości są sprzeczne ze świeckimi czy światowymi normami i że z powodu oddania dla jego etycznych zasad możemy czasem obrazić konwencjonalne pojęcia o moralności.

Pamiętam, że kiedy byłem mały, większości dzieci nie wolno było biegać i bawić się, mając na sobie odświętne ubranie. Miały siedzieć w domu, żeby się nie pobrudzić. Nie miało to nic wspólnego z religią – chodziło wyłącznie o konwenanse. Nawet w czasach mojej młodości, jeśli mężczyzna nie nosił krawata lub kapelusza, uważano, że jego ubiór nie jest kompletny, natomiast noszenie kolorowej koszuli było aktem skandalicznej zuchwałości. Znamiona przyzwoitości się zmieniły, ale troska o to, żeby manifestować odpowiednie oznaki podporządkowania się grupie, jest nadal wyraźnie widoczna. W dobie konsumpcjonizmu przyzwoitość jest nie tyle kwestią ścisłych zasad ubierania się, co troskliwie dobieranego asortymentu nabywanych towarów i form rekreacji, które zapewnią nam społeczną akceptację. Należy mieć odpowiednią pracę i mieszkać w odpowiedniej części miasta, urlop spędzać w tym, co trzeba ośrodku narciarskim, jeździć samochodem odpowiedniej marki, a nawet wyznawać odpowiednią religię.

Przywiązujemy najwyższą wagę do rzeczy, które bynajmniej na to nie zasługują, a nasza podatność na dezaprobatę grupy, jak i brak wyobraźni, niedopuszczenie możliwości wyjścia poza społecznie

akceptowany zakres, jeszcze to wzmacniają. Niestety, buddyści aż nazbyt często wykazywali tego rodzaju brak śmiałości i wizji. Kiedy życie klasztorne jest ciasne i sztywne, kiedy przestrzega się reguł klasztornych, by zyskać poważanie, a to, jak się ubierasz i czy golisz głowę, stanowi o czymś na kształt buddyjskiej przyzwoitości; kiedy rzeczą najwyższej wagi staje się spędzenie odpowiedniej ilości lat na studiowaniu buddyjskiej filozofii na odpowiednich klasztornych uniwersytetach, wówczas rzeczywiście rzeczą najwyższej wagi staje się położenie nacisku na to, co faktycznie ma najwyższą wagę. To właśnie z tego powodu niektórzy jogini tantryczni zaczęli kpić z konwencji, podważać to, co inni ludzie uważali za ważne, nawet w buddyjskim świecie.

Kiedy z początkiem lat 60., po niemal dwudziestu latach spędzonych w Azji wróciłem do Anglii, wpajano mi, że rzeczą najwyższej wagi jest, by buddyzm był poważany. Jak szybko zdałem sobie sprawę, ludziom, którzy próbowali na mnie wpłynąć, chodziło o to, żeby buddyzm najbardziej jak się da, przystosować do wartości angielskiej klasy średniej. Jeśli jednak buddyści przystaną na coś takiego, buddyzm przestanie być buddyzmem. To samo można powiedzieć o wersjach buddyzmu, które obecnie sprzedawane są społeczeństwu konsumpcyjnemu i o tym, jak buddyzm jest przedstawiany, tak żeby spodobał się różnym niszowym rynkom, żeby pasował do wszystkiego, co społeczeństwo uważa za rzecz najwyższej wagi. W ten sposób może i zostanie zaakceptowany, ale przestanie być buddyzmem.

Oczywiście, jeśli chcesz przekazać Dharmę wielu ludziom, nie możesz ich sobie zrażać, obrażając ich, szczególnie poprzez łamanie ich tabu. Jednak uważaj, żeby nie stracić z oczu tego, co próbujesz przekazać. Łatwo jest zapomnieć, że buddyjskie przesłanie jest wywrotowe, że jego wartości są sprzeczne ze świeckimi czy światowymi normami i że z powodu oddania dla jego etycznych zasad możemy czasem obrazić konwencjonalne pojęcia o moralności. Jeśli Budda „dyskretnie przestrzegał światowych zwyczajów”, robił to tylko o tyle, o ile one nie sprzeniewierzały się ideałom Dharmy i czystości stylu życia, który obrał, żeby wyrażać te ideały.

To normalne, że wstydzimy się wszystkiego, co wyklucza nas z grupy, a przyjęcie do społeczności zasadniczo opiera się na szacunku dla tabu: czy je przestrzegamy, czy łamiemy. Milarepa, tybetański jogin z XI wieku, mówił z pozycji, która nie sprzeciwiała się konwencji społecznej, ale była po prostu poza nią. To znaczy nie była żadną pozycją. Unikał jakiejkolwiek ustalonej pozycji, czy przystosowania, czy indywidualizmu. Nie był ani konformistą, ani indywidualistą, ale jednostką. Nie określał siebie w relacji do grupy, czy to przez przyłączanie się do niej, czy przez oddzielanie się od niej.

Prawdziwą jednostką[228] jest ktoś, kto przy pomocy takiej czy innej dyscypliny rozwinął samoświadomość, dzięki czemu odznacza się pewnością siebie i szacunkiem dla siebie, które nie opierają się na konwencji czy modzie. Jeśli jesteś prawdziwą jednostką, twoje poczucie tożsamości i celu w życiu nie zależy od twojej społecznej tożsamości, tzn. czy jesteś obywatelem, członkiem rodziny, pracownikiem, buntownikiem czy obrazoburcą. Twoja samoświadomość jako dojrzałej ludzkiej istoty przekracza wszelkiego rodzaju grupy społeczne. Relacją określającą cię jest twój wewnętrzny związek z głębszą rzeczywistością, z prawdą skrywającą się poza zjawiskami. Można by nawet powiedzieć, że prawdziwą jednostką jest ten, poprzez którego ta głębsza rzeczywistość funkcjonuje i jest obecna w świecie. Jeśli jesteś prawdziwą jednostką, stoisz na własnych nogach, a jednocześnie pozostajesz w harmonii z tym, „jakimi rzeczy są”.

Milarepa był jednostką w prawdziwym sensie, ponieważ uwolnił się spod władzy społecznych konwencji. Nie musiał dostosowywać się do oczekiwań innych ludzi odnośnie tego, jak powinien wyglądać praktykujący duchowość; dla niego nie miało znaczenia, jak go postrzegano. Na ogół najbardziej wstydzimy się rzeczy, na które nie mamy żadnego wpływu: pochodzenia społecznego lub wyglądu. Milarepa natomiast wstydził się tylko „niezręcznych, złych i bezsensownych czynów”. Rzeczy, które absorbują zdecydowaną większość ludzi, po prostu go zupełnie nie interesowały; i przeciwnie – rozumiał, jak ważne jest czuć prawdziwy wstyd z powodu czynów i działań, co do których większość ludzi nie czułaby żadnych skrupułów.

5.2.6. Etyka mowy

Mówienie prawdy oznacza bycie sobą. Nie w konwencjonalnym, społecznym sensie, jak wówczas, kiedy mówi się nam, żebyśmy „byli sobą" na imprezie (co zwykle oznacza niebycie sobą w ogóle), ale w sensie dawania słownego wyrazu temu, czym naprawdę jesteśmy i czym wiemy, że jesteśmy.

Jeśli się zastanowimy, zobaczymy, że znaczna część naszej kultury, bezpośrednio lub pośrednio, zależy od mowy. Przy pomocy mowy rodzic i nauczyciel uczy dziecko. Poprzez książki, które są niejako zamrożoną, skrystalizowaną mową, uzyskujemy informacje, uzyskujemy wiedzę, możemy nawet uzyskać Oświecenie. Cała nasza kultura, cała wiedza, nawet nasz duchowy wgląd, w dużym stopniu wywodzą się bezpośrednio lub pośrednio ze **słowa** – z mowy, z wypowiedzi. Zatem jest czymś zupełnie naturalnym, nawet nieuniknionym, że w etycznym i duchowym życiu powinniśmy poświęcać tyle samo uwagi mowie, co myślom i działaniu.

W tekstach buddyjskich doskonałą mowę zwykle określa się jako szczerą, serdeczną, pomocną i wspierającą zgodę, harmonii oraz jedność. Podobnie zła czy niedoskonała mowa określana jest w dokładnie przeciwnych terminach: jako mowa nieszczera, szorstka, szkodliwa, rodząca niezgodę, dysharmonię i rozłamy.

1. Poziom prawdomówności

Doskonała mowa, czy idealna komunikacja, jest przede wszystkim szczera. Wszyscy sądzimy, że dobrze wiemy, o co chodzi, kiedy mówi się, że mowa zawsze powinna być szczera. Podobnie jak George Washington od drugiego roku życia byliśmy pouczani, żeby nie kłamać. Ale czy naprawdę wiemy, co rozumie się przez mówienie prawdy? Czy rozważyliśmy wszystkie tego implikacje? Mówienie prawdy nie oznacza tylko ścisłego trzymania się faktów, stwierdzenia, że ta tkanina jest żółta, a to jest mikrofon. W ten sposób nie wyczerpujemy koncepcji prawdomówności. Zgodność z faktami jest oczywiście ważna. Jest jednym z elementów prawdomówności i nie możemy jej lekceważyć. Ale na niej rzecz się nie kończy.

Każdy, kto zna klasyczną biografię Samuela Johnsona autorstwa Boswella, pamięta sławną uwagę dr Johnsona o prawdomówności opartej na faktach. Zauważa on, że jeśli dzieci mówią, że coś zdarzyło się przy jednym oknie, kiedy faktycznie zdarzyło się przy innym, należy je natychmiast poprawić, ponieważ kiedy raz się zacznie, nie wiadomo do czego doprowadzi odejście od prawdy. Prawdomówność zgodna z faktami jest ważna. Jest podstawą czy fundamentem doskonałej mowy. Zdając sobie z tego sprawę, powinniśmy przyswoić sobie to, co Johnson nazywa ścisłością narracji, która powinna być dla nas czymś w rodzaju treningu w wyższych, subtelniejszych rodzajach prawdomówności. Zwykle nawet na tym poziomie jesteśmy chwiejni i niedbali. Nieliczni ludzie naprawdę starają się relacjonować w sposób ścisły. Na ogół lubimy przedstawiać rzeczy nieco inaczej. Lubimy rozwlekać, wyolbrzymiać, pomniejszać albo upiększać. Może to jakaś poetycka iskra w duszy każe nam to robić, ale robimy to nawet w najlepszym towarzystwie, nawet w najlepszych chwilach.

Wszyscy mamy skłonność do przekręcania, zniekształcania lub przynajmniej lekkiego naginania faktów w taką stronę, jaka nam odpowiada, dlatego musimy bardzo na to uważać. Jeśli mówimy, na przykład, że to był cudowny dzień, to tylko jeśli to faktycznie był cudowny dzień. Nie powinniśmy wyolbrzymiać ani pomniejszać. Jeśli mówimy, że było dziesięciu ludzi na wiecu, to bądźmy pewni, że było dziesięciu. Jeśli było tysiąc, to mówmy, że było tysiąc. Ale jeśli było tylko pięćdziesięciu, nie róbmy z tego stu pięćdziesięciu. Albo w przypadku, gdy chodzi o wiec kogoś innego, jeśli było na nim tysiąc ludzi, nie róbmy z kolei z tego stu pięćdziesięciu! Zwracajmy baczną uwagę na zgodność z faktami, aczkolwiek trzeba ponownie podkreślić, że prawdomówność, w najgłębszym, najpełniejszym, najbardziej duchowym sensie to o wiele więcej niż zwykła – choć bardzo ważna – zgodność z faktami.

Prawdomówność jest również psychologiczna i duchowa. Poza zgodnością z faktami mówienie prawdy wymaga również postawy uczciwości i szczerości. Wymaga mówienia tego, co naprawdę myślimy. Nie mówisz prawdy, jeśli nie mówisz całej prawdy. Mów, co naprawdę masz w swoim sercu i umyśle, mów, co naprawdę myślisz, co

naprawdę czujesz. Jeśli tego nie robisz, nie jesteś prawdomówny, nie porozumiewasz się naprawdę.

Z drugiej strony powstaje pytanie: czy naprawdę wiemy, co myślimy? Większość z nas żyje czy egzystuje w stanie chronicznego umysłowego zamętu, dezorientacji, chaosu, zaburzenia. Przy nadarzającej się okazji powtarzamy to, co słyszeliśmy, co czytaliśmy. W razie potrzeby bezmyślnie to przytaczamy, czy podczas egzaminów w przypadku studentów, czy w sytuacjach towarzyskich w przypadku innych ludzi. Ale robimy to wszystko, nie wiedząc, co mówimy. Jak zatem możemy mówić prawdę? Skoro w rzeczywistości nie wiemy, co myślimy, jak możemy być prawdomówni?

Jeśli chcemy mówić prawdę w pełnym sensie lub przynajmniej w pełniejszym sensie niż się to zwykle rozumie, powinniśmy uzyskać jasność naszych idei. Powinniśmy wprowadzić jakiś porządek w ten nasz intelektualny chaos. Bardzo jasno, dokładnie wiedzieć, co myślimy, czego nie myślimy, co czujemy, a czego nie. Powinniśmy być w pełni i intensywnie świadomi. Powinniśmy znać swoje wnętrze, wiedzieć, jakie są nasze motywacje, jakie są nasze dążenia i myśli. Oznacza to, że musimy być całkowicie szczerzy wobec siebie. Zatem powinniśmy poznać siebie samych. Jeśli nie znamy siebie – tego, co jest w nas najgłębiej ukryte, jak również tego, co jest w nas najwyższe, jeśli nie potrafimy przeniknąć w głąb siebie i widzieć siebie naprawdę na wskroś, jeśli nie ma w nas jasności czy światła – wtedy nie możemy mówić prawdy.

Wszyscy powinniśmy zdawać sobie z tego sprawę. Jeśli rzeczywiście zdajemy sobie z tego sprawę, widzimy, że mówienie prawdy nie należy do łatwych umiejętności. Możemy wręcz stwierdzić – i nie sądzę, żeby to była przesada – że większość z nas przez większość czasu nie mówi prawdy. Moglibyśmy posunąć się do stwierdzenia, nawet ująć to w formie paradoksu, że większość z nas niemal przez cały czas kłamie; że naszą komunikację przez większość czasu trudno nazwać inaczej niż kłamstwem, ponieważ nie potrafimy mówić niczego innego. Nie jesteśmy w stanie mówić prawdy w najpełniejszym sensie. Jeśli się nad tym zastanowimy, może będziemy musieli przyznać, że większość z nas przechodzi przez życie, rok po roku, od dzieciństwa – lub przynajmniej okresu dojrzewania – aż do

starości, być może ani razu nie będąc zdolna do powiedzenia prawdy w najpełniejszym i najczystszym sensie tego mocno nadużywanego słowa.

Wiemy natomiast, że jeśli w ogóle jesteśmy w stanie powiedzieć prawdę, to taka możliwość przynosi nam wielką ulgę. Często nie uświadamiamy sobie, jak wiele kłamstw wypowiadamy, dopóki raz na jakiś czas nie pojawia się okazja do powiedzenia prawdy. Wszyscy wiemy, że jeśli coś ciążyło nam na sercu, coś, co bardzo nas martwi lub niepokoi, a nadarza się sytuacja, w której możemy otwarcie o tym mówić, powiedzieć, w czym rzecz, niczego nie tając – wtedy doznajemy wielkiej ulgi. Niestety, w życiu większości ludzi taka sytuacja zdarza się bardzo rzadko, jeśli w ogóle.

Mówienie prawdy oznacza bycie sobą. Nie w konwencjonalnym, społecznym sensie, jak wówczas, kiedy mówi się nam, żebyśmy „byli sobą" na imprezie, co zwykle oznacza niebycie sobą w ogóle, ale w sensie dawania słownego wyrazu temu, kim naprawdę jesteśmy czym wiemy, że jesteśmy. Jednak prawdy, nawet w tym bardziej wysublimowanym, pełniejszym, głębszym i bardziej duchowym sensie, nie wypowiadamy w próżni. Nie wchodzisz na wieżę i nie wygłaszasz prawdy do gwiazd. Prawdę zawsze mówisz komuś – innej osobie, innej ludzkiej istocie. Doprowadza nas to do drugiego poziomu doskonałej mowy, do drugiego etapu komunikacji.

2. Poziom serdeczności

Prawdziwa mowa jest nie tylko zgodna z prawdą (nawet w najpełniejszym sensie), ale jest również serdeczna i pełna miłości. Jest prawdą wypowiadaną w miłości lub z miłością. Nie oznacza ona używania czułych słówek czy czegoś w tym rodzaju. W tym kontekście mówienie z uczuciem czy miłością oznacza mówienie pełnej prawdy z całkowitą świadomością osoby, do której mówisz. Jak wielu z nas potrafi to zrobić? Jeśli się nad tym zastanowimy, zdamy sobie sprawę, że kiedy mówimy do ludzi, zwykle na nich nie patrzymy. Czy zwróciliście kiedyś na to uwagę? Prawdopodobnie ty tak robisz i robią tak ludzie, którzy mówią do ciebie. Kiedy oni mówią do ciebie albo kiedy ty mówisz do nich, nie patrzysz na nich. Patrzysz im ponad

ramieniem, patrzysz im na czoło, na sufit, na podłogę – niemal wszędzie tylko nie na osobę, do której mówisz. A kiedy nie patrzysz na innych, nie możesz być ich świadomy.

Można powiedzieć, że miłość w sensie, w jakim teraz używam tego terminu, oznacza świadomość istnienia drugiej osoby. Jednak jeśli nie znasz tej drugiej osoby, jak możesz mówić do niej serdecznie? To niemożliwe. Oczywiście, lubimy myśleć, że żywimy miłość do ludzi, że jesteśmy serdeczni, ale bardzo rzadko tak jest. Zwykle widzimy ludzi poprzez nasze emocjonalne reakcje na nich. Reagujemy jakąś emocją, a potem przypisujemy im tę emocjonalną reakcję jako ich cechę. Jeśli, na przykład, ludzie robią to, czego od nich oczekujemy, wtedy mówimy, że są dobrzy, mili, pomocni i tak dalej. Nie komunikujemy się naprawdę z konkretną osobą. W rzeczywistości przez większość czasu komunikujemy się lub próbujemy się komunikować z naszymi umysłowymi projekcjami. Dzieje się tak szczególnie w przypadku tych, którzy rzekomo są nam bliscy i drodzy. Rodzice i dzieci, bracia i siostry, mężowie i żony bardzo rzadko znają się wzajemnie. Mogą żyć razem przez dwadzieścia, trzydzieści lub czterdzieści lat, nie znając się nawzajem. Znają swoje reakcje na siebie i te reakcje przypisują drugiej osobie. Dlatego sądzą, że ją znają, ale w rzeczywistości wcale jej znają. Znają tylko własne myśli i emocje projektowane na innych.

To otrzeźwiająca myśl. Stare powiedzenie mówi, że mądry jest ojciec, który zna własne dziecko. A więc mądre jest dziecko, które zna własnego ojca; bardzo mądra jest żona, która zna własnego męża; bardzo mądry jest mąż, który zna własną żonę, ponieważ im dłużej żyjesz z ludźmi, szczególnie z tymi, z którymi łączą cię więzi krwi lub silne emocje, tym mniej w prawdziwym duchowym sensie ich znasz. W końcu czym jest matka dla niemowlęcia? Matka to po prostu cudowne doznanie ciepła i wygody, bezpieczeństwa i dobrego samopoczucia – tym jest matka. Małe dziecko nie zna matki jako osoby. To samo odnosi się do innych krewnych. Zwykle tak zostaje przez resztę życia z małymi udoskonaleniami i ulepszeniami tu i tam. Tak to wygląda dla większości z nas.

Dlatego dochodzi do tak wielu nieporozumień między ludźmi, dlatego dokucza nam tak dotkliwie brak komunikacji, przeżywamy tyle rozczarowań, szczególnie w bliższych związkach. Ludzie nie mogą

się ze sobą porozumieć, ponieważ jedna osoba nie zna drugiej i dlatego nie może jej kochać. Istnieje tylko pseudokomunikacja między projekcjami i nic więcej. Wiem, że brzmi to drastycznie i chyba dość przerażająco, ale to prawda. Sądzę, że rzeczą najbardziej dobroczynną będzie, jeśli jak najszybciej stawimy czoła prawdzie o sobie i innych ludziach, i zdamy sobie sprawę, że w większości przypadków nasze tak zwane związki są tylko plątaniną takich wzajemnych projekcji bez jakiegokolwiek wzajemnego poznania i zrozumienia, nie mówiąc o wzajemnej miłości.

Jednak jeśli istnieje coś takiego jak wzajemna świadomość i wzajemna miłość, i jeśli jesteśmy **zdolni** do mówienia prawdy drugiej osobie, będąc świadomi tej osoby (co oznacza, że kochamy tę osobę, ponieważ miłość jest świadomością istnienia tej osoby), powinniśmy również wiedzieć, czego ona potrzebuje – w odróżnieniu od tego, co naszym zdaniem ta osoba powinna mieć, ponieważ to dla nas dobrze by było, gdyby ona to miała. A właśnie to większość ludzi rozumie, mówiąc „wiem, co jest dla ciebie dobre". Wiedzieć, czego ludzie potrzebują, znaczy wiedzieć, co zupełnie obiektywnie jest dla nich dobre – bez uwzględniania naszych potrzeb. Będziemy wtedy wiedzieli, co należy zapewnić, co dać, jak można im pomóc i tak dalej. Doprowadza nas to do trzeciego poziomu doskonałej mowy czy do trzeciego etapu komunikacji.

3. Poziom przydatności

Budda nauczał, że powinniśmy mówić to, co jest przydatne, to znaczy mówić w taki sposób, żeby wspierać rozwój, szczególnie rozwój duchowy osoby, do której mówimy. To niekoniecznie oznacza od razu mówienie o sprawach duchowych, chociaż jest ono również bardzo pożyteczne. Ogólnie rzecz biorąc, ten aspekt doskonałej mowy – mówienie tego, co jest pożyteczne – polega na mówieniu w sposób, który podnosi, a nie obniża osobę czy ludzi, do których mówisz, na skali istnienia i świadomości. A przynajmniej bycie pozytywnym i docenianie ludzi. Większość ludzi ma tak negatywne nastawienie. Mówisz im z uśmiechem o czymś dobrym, a oni robią smutną minę, deprecjonują to albo próbują podważyć twoje słowa. W końcu możesz

wpaść w poczucie winy, że w ogóle się z tego cieszyłeś, że ci się to spodobało i że to doceniłeś. A więc bądźmy przynajmniej pozytywni i doceniajmy to, co zasługuje na uznanie, zdając sobie sprawę, że taką postawą pomagamy innej osobie rosnąć, a nie robimy tego, kiedy jesteśmy negatywni, krytyczni lub destrukcyjni.

Oczywiście czasem konstruktywna krytyka bywa uzasadniona. Większość z nas sięga po nią jednak zdecydowanie zbyt chętnie i łatwo, zaniedbując pozytywną stronę komunikacji. Nawet jeśli nie jesteśmy w stanie udzielić duchowej instrukcji lub „oświecać" ludzi – a tylko nieliczni z nas potrafią robić, to w jakiś sposób lub w jakimś stopniu – spróbujmy przynajmniej być pomocni. Bądźmy pozytywni i doceniajmy to, co dobre w drugiej osobie lub co ona zrobiła. Jeśli z rzadka udzielimy jakiejś rady, będzie ona skuteczna tylko wówczas, gdy zostanie udzielona w pomocnym, pozytywnym i konstruktywnym duchu.

Jeśli kontaktujemy się w opisany przeze mnie sposób, jeśli mówimy prawdę, całą prawdę i tylko prawdę; jeśli mówimy z miłością, to znaczy ze świadomością istnienia drugiej osoby; jeśli mówimy w taki sposób, żeby wspierać jej rozwój, żeby wywrzeć na nią zdrowy, pozytywny wpływ; jeśli bardziej zainteresowani jesteśmy potrzebami tej osoby niż własnymi; jeśli nie projektujemy własnych stanów emocjonalnych i nie używamy ani nie wykorzystujemy drugiej osoby, wówczas dzięki temu, zwracając się do kogoś, zapomnimy o sobie całkowicie. Doprowadza nas to do czwartego i najwyższego poziomu doskonałej mowy, czwartego i ostatniego etapu komunikacji.

4. Poziom wspierania zgody, harmonii i jedności

Doskonała mowa poza tym, że posiada wszystkie opisane cechy, jest mową, która wspiera zgodę, harmonię i jedność. Zgoda nie oznacza oczywiście tylko zgody werbalnej. Nie oznacza potakiwania przez cały czas. Nie oznacza nawet dzielenia tych samych idei – nie jest to kwestia polegająca na: ty wierzysz w buddyzm, ja wierzę w buddyzm. Nie o to tu chodzi. Mowa wspierająca zgodę, harmonię i jedność w istocie oznacza wzajemną uczynność (3. poziom) opartą na szczerości i świadomości istnienia drugiej osoby i jej potrzeb (1. i 2. poziom), co

prowadzi do tego, że wzajemnie pomagamy sobie wykroczyć poza własne granice, wznieść się ponad siebie (4. poziom). Ta wzajemna samotranscendencja jest doskonałą mową *par excellence*. Nie jest tylko doskonałą mową, ale również doskonałą komunikacją. Kiedy tego rodzaju zgoda, harmonia i jedność, tego rodzaju zrozumienie staje się pełne, doskonałe, nie ma już potrzeby wypowiadania żadnych słów. Nawet na zwykłym poziomie, kiedy poznajesz kogoś po raz pierwszy, przez jakiś czas dużo mówicie, wymieniacie poglądy, poznajecie się wzajemnie, ale im bardziej się poznajecie, tym w pewnym sensie jest mniej do powiedzenia. Kiedy doskonała mowa kończy się harmonią, jednością i wzajemną samotranscendencją, jednocześnie kończy się też ciszą.

Nie powinniśmy postrzegać ciszy jako zwykłej nieobecności dźwięku. Kiedy wszelki dźwięk cichnie – kiedy dźwięk ruchu ulicznego albo skrzypienie krzeseł w pokoju, dźwięk naszego własnego oddechu, a nawet „dźwięk" naszych myśli zupełnie ucichł – to, co pozostaje, nie jest czymś negatywnym lub martwym, nie jest próżnią. To, co pozostaje, jest żywą ciszą.

W związku z tym przypomina mi się wspaniały przykład indyjskiego mędrca i nauczyciela – zmarłego w 1950 roku Ramana Maharszi. Miałem szczęście przebywać z nim przez jakiś czas na rok przed jego śmiercią. Był on doskonałym przykładem tej właśnie postawy. Po prostu siedział na jakimś podwyższeniu w sali swojego aśramu, na kanapie z rozłożoną na niej skórą tygrysa i przez większość czasu nic nie mówił. Siedział tam, jak sądzę, codziennie przez czterdzieści lat i choć sala zwykle wypełniona była ludźmi, ta cisza dziwnie wibrowała. Całkiem dosłownie wydawało się, jakby cisza wypływała z niego. Można było niemal zobaczyć te wypływające z niego fale ciszy, spływające na wszystkich tych ludzi, wpływające w ich serca i umysły i uciszające ich. Kiedy samemu się usiadło, całkiem dosłownie czuło się ciszę: spływającą, uciszającą, uspokajającą, usuwającą wszystkie myśli. Nie mówię tu językiem poetyckim ani nie puszczam wodzy wyobraźni – czuło się ją całkiem dosłownie. Jakby jakiś rodzaj pozytywnej mocy niczym fala spływającej bezustannie na ludzi. To była ta cisza, rzeczywista cisza, prawdziwa cisza, której Ramana Maharszi stanowił taki piękny przykład.

Ciszę tej jakości spotyka się bardzo rzadko. Jednak nawet zwykła cisza, najniższa forma ciszy, występuje niezwykle rzadko we współczesnym życiu. Na ogół w naszym życiu panuje zdecydowanie za dużo hałasu i zwykle jest zdecydowanie za dużo mówienia. Przez mówienie nie rozumiem prawdziwego porozumiewania się przy pomocy mowy, ale zwykłe werbalizowanie, mnożenie słów bez większego znaczenia. Myśl nasuwa się sama, że mowa, tak wspaniała i ekspresyjna, cenna jak skarb, powinna być czymś wyjątkowym. A przynajmniej powinna być czynnością (podobnie jak jedzenie) którą wykonujesz od czasu do czasu po namyśle i przygotowaniu. Jednak aż nazbyt często mowa poprzedza myśl i mówienie staje się regułą, a milczenie wyjątkiem.

Jednak, może jest jeszcze dla nas wszystkich nadzieja, tak jak w przypadku młodego Macaulay'a, o którym wielki kpiarz Sydney Smith zauważył: „Macaulay poprawia się. Ma przebłyski milczenia". Większość z nas znajduje się w tym położeniu. Być może **i my** się poprawiamy. Być może rzeczywiście zdarzają się nam nawet błyskotliwe przebłyski milczenia. Zatem poświęcajmy więcej czasu na milczenie w naszym życiu, poświęcajmy więcej czasu na bycie cicho, na bycie po prostu samemu. Jeśli nie robimy tego od czasu do czasu, przynajmniej przez godzinę lub dwie każdego dnia, to trudno nam będzie praktykować medytację.

5.2.7. Prawa i obowiązki

Pokój rodzi się naturalnie i spontanicznie z obowiązków wykonywanych cicho i dyskretnie, tak jak z krzaka róży wyrasta jej kwiat lub jak lotos wyrasta spośród pnączy ponad taflę jeziora.

Obowiązki są tym, co innym należy się od nas i opierają się na dawaniu, natomiast prawa są tym, co nam należy się od innych i opierają się (z subiektywnego punktu widzenia) na braniu i otrzymywaniu. Wypełnianie obowiązku nie oznacza niechętnego uznania i wymuszonego wykonania tego, co prawnie lub nawet moralnie należy się naszej rodzinie i przyjaciołom, społecznej lub narodowej grupie, partii politycznej lub organizacji religijnej. Oznacza

natomiast swobodne rozprzestrzenianie się naszej miłości i współczucia na cały świat. Obowiązek nie jest, jak mówi poeta, „surową córką głosu Boga”[229], ale słodkim owocem urzeczywistnienia pustki – śunjaty – w głębi własnego serca. Sumienne wypełnianie obowiązków wobec matki i ojca, dziecka i żony, przyjaciół i znajomych, mistrzów i uczniów, i wobec dopełniających połówek wszystkich innych ludzkich związków, w których jesteśmy nieuchronnie stroną, prowadzi do stopniowego rozluźniania się więzów samolubstwa i egoizmu. Słowo oznaczające „obowiązek” i słowo oznaczające „religię” (która w gruncie rzeczy polega na wykorzenianiu poczucia ego) są, w języku Indii, jednym słowem: Dharma. Ale krzykliwe domaganie się swoich praw, tego, co prawnie, moralnie lub nawet duchowo należy się nam od innych, jedynie wzmaga chciwość, wzmaga pragnienie, wzmaga samolubstwo, wzmaga egotyzm.

Wypełnianie obowiązków prowadzi do rozkwitu miłości i pokoju, usilne forsowanie własnych praw do wybuchu nienawiści i przemocy. Obowiązki jednoczą, prawa dzielą. Naturą obowiązków jest współdziałanie, praw – współzawodnictwo. Pierwsze zależą od nas samych i dlatego można je szybko i łatwo wypełnić; drugie zależą od innych i dlatego wyegzekwowanie ich jest powolne i trudne, a nawet niemożliwe. Prawa są na siłę wyrywane innym ludziom na zewnątrz nas, a obowiązki w łagodny i przyjemny sposób nakłada na nas głos boskości – głos naszego potencjalnego stanu buddy – rozbrzmiewający wewnątrz nas.

Buddyzm, opierając się na urzeczywistnieniu pustki, na nieobecności ego, na bezinteresowności, uczy doktryny wzajemnego przenikania się wszystkich rzeczy, wdraża praktykę miłości i współczucia, zachęca mężczyzn i kobiety do wypełniania swoich obowiązków we wszystkich dziedzinach życia, a tym samym zmierza naturalnie do ostatecznego zaprowadzenia pokoju zarówno w sercach i umysłach ludzi, jak i w świecie zdarzeń zewnętrznych. Zachodnie systemy polityczne przeciwnie, jakkolwiek pozornie mogą wydawać się różne, a nawet antagonistyczne, wszystkie opierają się na koncepcji – w swym pochodzeniu dogmatycznej – istnienia odrębnych, wzajemnie wykluczających się ego-jednostek, które są społecznie,

politycznie, a nawet duchowo wartościowe i znaczące same w sobie. Zatem wszystkie takie systemy uzasadniają nienawiść i usprawiedliwiają przemoc, wszystkie upierają się przy uznaniu zasadności krzykliwego domagania się praw i wszystkie bez wyjątku (mimo stanowczych zapewnień, że jest inaczej) doprowadzają w końcu do wybuchu wojny, zarówno w indywidualnej psychice, jak i w życiu społeczeństw i narodów.

Świat dzisiaj potrzebuje pokoju, ale nie pragnie go szczerze, ponieważ poszukuje go nie w dynamicznej równowadze bezinteresownego wzajemnego wypełniania obowiązków, ale w mechanicznym manipulowaniu jedynie powierzchownymi, a zatem niestałymi uzgodnieniami między mnóstwem sprzecznych egoistycznych żądań. Pokój między ludźmi i narodami może nastać dopiero wówczas, gdy ukryte korzenie dysharmonii – koncepcja odrębnej duszy, jaźni lub ego – zostaną bezlitośnie wykarczowane i wrzucone w buchający ogień nieobecności „ja". Pokój na świecie może zapanować dopiero wówczas, gdy wypełnianie obowiązku będzie podkreślane dobitniej niż korzystanie z własnych praw, gdy wyświadczanie dobra bliźnim będzie wyżej cenione niż otrzymywanie go od innych. Osiągnięcie pokoju przy pomocy egoistycznego domagania się praw dla siebie jest możliwe nie bardziej niż zebranie winogron z ostu lub fig z krzewu ciernistego. Ale pokój rodzi się naturalnie i spontanicznie z obowiązków wykonywanych cicho i dyskretnie, tak jak z krzaka róży wyrasta jej kwiat lub jak lotos wyrasta spośród pnączy ponad taflę jeziora.

„Ależ – zaprotestują tutaj niektórzy – jeśli będziemy jedynie wypełniali nasze obowiązki, nie domagając się w zamian naszych praw, zostaniemy wykorzystani i wyzyskani przez pozbawionych skrupułów polityków i nieuczciwych kapitalistów. Ludzie będą nas nadużywać i deptać po nas". Ten zarzut byłby uzasadniony tylko wówczas, gdyby wypełnianie obowiązku było postrzegane jako coś, co odnosi się nie do wszystkich sektorów społeczeństwa, a jedynie do niektórych. Ponieważ jednak dwa końce ludzkiego związku są równie nierozłączne jak dwa końce kija i ponieważ nasze prawa stają się obowiązkami, kiedy widziane są z drugiego końca, i ponieważ nikt w takiej sytuacji nie będzie uważał się za pozbawionego praw,

wypełnianie obowiązków jest powinnością spoczywającą równo na ramionach nas wszystkich, od której nikt nie może się uchylać. Remedium na wszelką niesprawiedliwość lub nierówność w ludzkich związkach, czy to rodzinnych, towarzyskich, obywatelskich, politycznych, kulturowych, rasowych czy religijnych, jest nieupieranie się przy prawach jednej strony, ale przy obowiązkach drugiej. Przypominając o obowiązkach odwołujemy się do wszystkiego, co najlepsze i najszlachetniejsze w ludziach i w narodach, do ich wrodzonej bezinteresowności i miłości. Natomiast przypominając o prawach odwołujemy się do wszystkiego, co w nas najniższe i najgorsze, do wrodzonego nam samolubstwa i chciwości, nienawiści i przemocy. Wezwanie do wypełniania obowiązków jest konstruktywne i pozytywne, prowadzi do współpracy, harmonii i pokoju. Wezwanie do roszczenia sobie praw jest destruktywne i negatywne w skutkach: ostatecznie kończy się rywalizacją, niezgodą i otwartą wojną. Pierwsze opiera się na mądrości i współczuciu wszystkich buddów, drugie na sofistyce i wzajemnym antagonizmie założycieli różnych szkół zachodniej myśli politycznej. Pierwsze jest głębokie, drugie powierzchowne; pierwsze transcendentalne, drugie światowe.

5.2.8. Świadomość celu

Jeśli mamy działać zręcznie, musimy skupić swoją uwagę na obiektywnej sytuacji, a nie na sobie i na tym, jak się czujemy z tym, co robimy?

Jeżeli nie jesteśmy stale świadomi swojego celu w życiu (którym dla buddysty jest osiągnięcie Oświecenia), to ulegniemy *asampradżanji*, neurotycznej introspekcji bez jasno określonego celu czy sensu. Możemy być w pewnym stopniu świadomi tego, co się dzieje w naszym umyśle, możemy mieć nawet nieco wiary w możliwość osiągnięcia wyższych stanów istnienia, ale jeśli nie jesteśmy w pełni uważni – to znaczy jeśli nie obserwujemy czujnie stanu swojego umysłu, mowy i zachowań – to mocą procesu karmy i

odradzania się „spadniemy z naszego poziomu istnienia” na niższy poziom egzystencji czy świadomości.

Jeśli działań ciała, mowy i umysłu nie poporządkujemy rozróżniającej świadomości[230] i wierze – to znaczy jeśli nasze podejście do praktyki będzie czysto psychologiczne – to wpadniemy w tarapaty. Gdy do kwestii etyki podejdziemy beztrosko lub niedbale, nie uratuje nas jednak nawet najostrzej rozróżniająca świadomość. Chodzi o to, że możemy badać i analizować stan swojego umysłu, nie będąc jednocześnie go uważnym bardziej niż swojej mowy czy zachowania. Jeśli analizowanie stanów naszego umysłu pochłonie nas w ten niezdrowy, nawet neurotyczny sposób do tego stopnia, że nie będziemy brać pod uwagę jego etycznych implikacji w przełożeniu na działania ciała, mowy i umysłu, to nasz ogólny poziom świadomości nieuchronnie się obniży. Dzieje się tak, ponieważ poziom istnienia zdeterminowany jest przez akty woli (działania wolicjonalne), przez ich zręczność lub niezręczność, a nie przez to, czy wykonując je czujemy się dobrze, czy nie. Niestety, na Zachodzie ludzi zazwyczaj znacznie bardziej interesują zawiłości wewnętrznych stanów psychologicznych niż znacznie prostsza kwestia, czyli jak żyć etycznym życiem. Być może boimy się, na przykład, że zaniechanie jakiegoś niezręcznego działania może przerwać swobodny strumień naszej energii – bardzo możliwe, że tak się stanie, ale wówczas powinniśmy być w stanie skierować tę energię na zręczniejsze działanie.

To prawda, że etyka buddyjska jest etyką intencji, ale to nie znaczy, że zajmuje się jedynie tym, jak się czujemy, tylko że zajmuje się naszymi intencjami w odniesieniu do obiektywnych sytuacji. Jeśli mamy działać zręcznie, musimy skupić swoją uwagę na obiektywnej sytuacji, a nie na sobie i na tym, jak się czujemy z tym, co robimy. Może i rozsądnie jest oczekiwać, że uzyskamy coś z tego, co robimy, przynajmniej niekiedy, ale paradoks polega na tym, że uzyskamy coś tylko do takiego stopnia, w jakim nasza uwaga nie jest skupiona na uzyskaniu czegoś.

5.2.9. Dlaczego skrywamy coś przed innymi

Tym, co powstrzymuje wielu z nas przed wyznawaniem błędów i generalnie przed większą otwartością, jest obawa, że gdyby inni ludzie poznali nas takimi, jakimi jesteśmy, to przestaliby nas akceptować.

Często coś ukrywamy nie tylko przed innymi ludźmi, ale nawet przed sobą. Boimy się przyznać, że zrobiliśmy coś niewłaściwego, że popełniliśmy jakiś błąd. Poczucie, że nie dorównuje się swojemu wyobrażeniu o sobie, jest upokarzające. Ktoś kiedyś powiedział, że kiedy ktoś zabiera się za pisanie autobiografii, najpierw uświadomi sobie to, co zamierza pominąć. Niemal na pewno nie opowie całej historii. „O nie, tego nie napiszę. O wszystkim innym tak, ale nie o tym". Niezmiernie trudno jest pogodzić się z tym, że inni mieliby nas zobaczyć dokładnie takimi, jakimi jesteśmy – bez upiększeń. Zwykle wolelibyśmy, żeby o jakiejś rysie na naszym charakterze albo skrywanym fakcie z przeszłości nikt się nie dowiedział. Ukrywamy to nawet przed sobą i wypieramy z pamięci. Nietzsche powiedział kiedyś: „Pamięć mówi: zrobiłem to; duma mówi: w żadnym razie nie mogłem tego zrobić – i duma zwycięża". Najlepiej oczywiście byłoby, gdybyśmy prowadzili takie życie, by móc być otwartym wobec każdego; najlepiej byłoby, gdyby nasze życie było otwartą księgą, ale w księdze życia większości ludzi jest przynajmniej kilka stron, albo nawet całe rozdziały, których woleliby nie pokazywać innym.

Takie kontaktowanie się z ludźmi tylko częścią siebie, a zatajanie innej części, której im nigdy nie wolno zobaczyć, jest męczące. Jeśli w relacjach z ludźmi nie pokazujemy się jako kompletna osoba, nie wiedzą oni kim jesteśmy lub przynajmniej nie znają nas całych. Nie znaczy to, że jeśli ktoś popadł w konflikt z prawem, to ma o tym rozpowiadać na lewo i prawo – mogłoby to być nierozsądne – ale powinien się móc zdobyć na całkowitą szczerość chociaż z kilkoma osobami. Jeśli dzielimy z ludźmi wspólny duchowy ideał, są oni dla nas duchową społecznością w pełnym znaczeniu tego słowa. Jeśli nie mamy przyjaciół, którym możemy całkowicie zaufać, to znajdujemy się w dość trudnym położeniu.

Tym, co powstrzymuje wielu z nas przed wyznawaniem niezręcznych zachowań i generalnie przed większą otwartością, jest obawa, że gdyby inni ludzie poznali nas takimi, jakimi jesteśmy, to

przestaliby nas akceptować. „Gdyby ludzie wiedzieli, jaki jestem naprawdę, nie chcieliby się ze mną zadawać”. Ale w kontekście społeczności duchowej ludzie nadal nas będą akceptować, mimo iż mogą wyrazić zdecydowaną dezaprobatę wobec naszych działań. Nam takie rozróżnienie może przychodzić z trudem – może przyjść z trudem również naszym przyjaciołom – ale z zasady nie zaprzestaną oni starań, żeby dalej odnosić się do nas z mettą, nawet jeśli boli ich to, co uczyniliśmy. Żeby być otwartym, musimy mieć zaufanie do ludzi, że żywią wobec nas z gruntu autentyczną, dobrą wolę, oraz mieć przekonanie, że pozostanie ona niezmieniona niezależnie od okoliczności. Nawet jeśli nas napomną, to w dobrej wierze.

Oczywiście, zaufania czy przekonania, że ludzie będą odnosili się do nas z pozycji miłości, a nie z pozycji siły, nie można wymusić, nawet w społeczności duchowej. Prawdziwe wyznanie nie może być jedynie mechaniczną procedurą, która to uchodzi za wyznanie w wielu miejscach buddyjskiego świata. Potrzebujemy być w bliskich, ufnych stosunkach z osobą, której coś wyznajemy czy zawierzamy. A ufać możemy ludziom tylko wówczas, gdy czujemy, że nas nie zranią i nie wykorzystają naszej otwartości. W pewnym sensie musimy czuć, że ich postawa wobec nas nie różni się zasadniczo od postawy Buddy. Cokolwiek uczyniliśmy, wybaczą nam. Ich zasadnicze nastawienie do nas nie zmieni się; będą odczuwać dla nas tę samą mettę nawet po usłyszeniu wyznania, kiedy już poznali nas z najgorszej strony.

5.2.10. Buddyjska praktyka wyznawania błędów

Najlepiej byłoby, gdybyśmy byli otwarci wobec naszych przyjaciół przez cały czas, i usuwali natychmiast wszystko, co utrudnia komunikację. W ten sposób wyznanie stałoby się codzienną praktyką.

Możesz dokonać odkrycia, że coś w twoim życiu nie współgra z twoim duchowym zaangażowaniem, z duchową praktyką, jednak mimo to nie chcesz przestać tego robić. Staje się to drażliwym punktem, o którym nie masz zamiaru rozmawiać z nikim, a już na pewno nie z duchowymi przyjaciółmi. Owszem, czujesz się winny; wiesz, że to, co robisz, jest niezręczne. Ale usilnie trzymasz się tej

słabostki. Nie chcesz się do niej przyznać, ponieważ wtedy musiałbyś stawić czoło faktowi, że robisz coś niezręcznego. Poza tym przyjaciele nakłanialiby cię, byś sobie dał z nią spokój i utorował tym samym drogę do pozytywniejszego stanu umysłu.

Ukrywając swój błąd przed innymi, w pewnym sensie ukrywasz go również przed sobą, ponieważ nie stawiasz czoła jego konsekwencjom. A konsekwencją zatajenia jest to, że blokujesz sobie drogę do osiągnięcia czegoś pozytywnego. Więc po prostu pocieszasz się, że jakoś to będzie. Takie zachowanie jest związane ze stanem umysłu określanym jako *wicikitsa*, wątpienie i niezdecydowanie. Zaczynasz nawet racjonalizować swoje niezręczne postępowanie, wynajdujesz najróżniejsze argumenty, żeby się przed sobą usprawiedliwić, ale ponieważ unikasz jasnego postawienia sprawy, twój umysł wpada w coraz większe otępienie. Twoim przyjaciołom może zaświtać, że dzieje się coś złego, że z jakiegoś powodu utknąłeś w miejscu i będą się starali skłonić cię, żebyś im wyjawił, z czym się zmagasz. Ale ty uporczywie udajesz, że wszystko jest w porządku.

Dopóki istnieje ta nienaruszalna sfera twojego życia, niedostępna dla przyjaciół, dopóty skutecznie zamykasz się przed nimi. Stajesz się coraz bardziej wyobcowany – nie z powodu samego niezręcznego działania (inaczej przez większość czasu wszyscy bylibyśmy wyobcowani), ale ponieważ uporczywie wzbraniasz się przez zakomunikowaniem tym, którzy uchodzą za twoich przyjaciół czegoś, co ewidentnie jest niecierpiącym zwłoki problemem. Im dłużej zwlekasz z wyznaniem prawdy przyjaciołom, tym staje się to trudniejsze i tym głębiej się pogrążasz w swojej słabości. A więc, gdy ta *upaklesia* czyli negatywna skłonność, w tym wypadku do „zatajania i skrywania" (jak definiuje ją abhidharma) mocno się zakorzeni, jest jedną z najtrudniejszych do przezwyciężenia.

Istnieje ryzyko, że ostatecznie całkowicie zerwiesz kontakt z duchowymi przyjaciółmi na rzecz ludzi, którzy są mniej wymagający. W tym punkcie najważniejsze jest poczucie, że twoi przyjaciele duchowi są po twoje stronie, że nie są przeciw tobie. Jeśli naprawdę są twoimi przyjaciółmi, zrobią wszystko, co w ich mocy, żeby utrzymać kontakt, mimo że na skutek skrytości i poczucia winy zajmujesz coraz bardziej obronne stanowisko i odcinasz się od ludzi.

W tym przypadku głównym antidotum jest wyznanie błędów. Najlepiej byłoby, gdybyśmy byli otwarci wobec naszych przyjaciół przez cały czas, i usuwali natychmiast wszystko, co utrudnia komunikację. W ten sposób wyznanie stałoby się codzienną praktyką. Ale czym jest wyznanie? Nie jest to tylko przyznanie się lub uznanie tego, co zrobiliśmy. To prawda, że w prawnym kontekście przyznanie się i wyznanie są mniej więcej wymiennymi terminami, jednak wymienne są tylko wtedy, jeśli obu przypisuje się wyłącznie psychologiczne znaczenie. W kontekście duchowym wyznanie jest przede wszystkim aktem etycznym a nie psychologicznym. Jeśli wyznajemy duchowo niezręczny czyn, jest w tym oczywiście element psychologiczny, ponieważ mówimy o stanie mentalnym, czymś odnoszącym się do naszej psychiki, ale jest też w tym coś więcej. W rzeczy samej psychologia abhidharmy jako całość nie zajmuje się jedynie psychologią. Chociaż poświęca uwagę temu, jak stać się zdrową ludzką istotą, to wykracza również poza ten poziom.

Kiedy wyznajemy niezręczne działanie, wyznajemy, że nie dorównaliśmy swoim ideałom. Odwołujemy się do normy, zbioru etycznych i duchowych ideałów, które przyjęliśmy dla siebie i które dzielimy z innymi członkami duchowej społeczności. Te ideały nie zostały nam narzucone. Nie kryje się za nimi groźba, że jeśli ktoś nie będzie żył z nimi w zgodzie, to pożałuje. Co więcej właśnie ten brak przymusu czyni z nich prawdziwie etyczne i duchowe ideały. I również właśnie to sprawia, że odmowa wyznania swoich etycznych zaniedbań jest tak szkodliwa dla naszej integralności jako jednostki.

Nie wystarcza ogólne wyznanie: „Żałuję, że zdarza mi się źle postępować". Żeby przyniosło skutek, wyznanie powinno być bardzo konkretne i skierowane do kogoś, kto rozumie powagę tego, co wyznajemy. Jeśli mamy jakąś wątpliwość, czy coś wyznać, czy nie, powinniśmy tym bardziej położyć szczególny nacisk na wyznanie, ponieważ ta wątpliwość jest najprawdopodobniej pierwszą oznaką „zatajania i skrywania". Jak sama nazwa wskazuje, jest to podejrzany typ, którego trzeba się pilnie strzec.

Najlepiej by było, gdybyśmy wyznawali w obecności ludzi, których uraziliśmy, ale jeśli oni nie podzielają naszych ideałów, możemy jedynie im się **przyznać**. Aby dokonać wyznania w duchowym sensie,

należy porozmawiać z kimś, kto rozumie buddyjskie rozróżnienie na zręczne i niezręczne. W takim przypadku ważniejsze jest wyznanie niż przyznanie się.

W tradycji buddyjskiej od najwcześniejszych czasów wyznanie było elementem związku łączącego nauczyciela i ucznia. W każdym porządnym klasztorze przyjęte jest, że uczniowie codziennie rano i wieczorem udają się do nauczyciela i wyznają wszelkie niezręczne czyny, których popełnienia w ciągu tych dwunastu godzin są świadomi i proszą o wybaczenie wszystkich, których nie są świadomi. Uczeń mówi, „Proszę, wybacz mi wszelkie wykroczenia ciałem, mową i umysłem, jakie popełniłem". A nauczyciel mówi: „*Khamami, khamami*", „Wybaczam, wybaczam".

Ta praktyka różni się od katolickiej spowiedzi i rozgrzeszenia tym, że nauczyciel nie wybacza w imieniu Boga; co więcej, nie wybacza wykroczeń popełnionych przeciw komukolwiek innemu poza nim samym. To jest wyłącznie osobista wymiana zdań. Uczeń prosi o wybaczenie za wszelkie wykroczenia popełnione przeciw nauczycielowi. Gdyby na przykład uczeń naruszył reguły zakonne, wówczas byłoby to rozpatrywane przez cały zakon. Jednak w odniesieniu do wykroczeń, które nie dotyczą go osobiście, nauczyciel może z pewnością wysłuchać wyznania ucznia i poradzić mu, co ma zrobić albo jaką praktykę podjąć, żeby uniknąć powtarzania tego konkretnego błędu.

Jeśli nie znajdujesz się w tradycyjnej sytuacji obejmującej nauczyciela i ucznia (jak to zwykle ma miejsce wśród zachodnich buddystów), ale należysz do społeczności duchowej, wyznanie może nadal być ważną częścią twojego życia duchowego. Przyjaciele duchowi (*kaljana mitrowie*) mogą sobie bardzo pomóc poprzez wzajemne wyznawanie i wspólne dochodzenie do tego, jak zręczniej działać w przyszłości.

Istnieje tybetańska praktyka wyznawania wobec trzydziestu pięciu buddów wyznania, z których każdy nadzoruje inny zbiór reguł klasztornych. To znaczy, że wyznajemy przed tym buddą, który nadzoruje zbiór reguł zawierający tę regułę, którą naruszyliśmy. Ważne jest jednak, żeby nie zrozumieć źle tej idei wyznawania wobec buddów. Kiedy buddyjski tekst mówi o proszeniu buddów i

bodhisattwów o wybaczenie, nie znaczy to, że buddowie mogliby nie wybaczyć nam, gdybyśmy ich nie przebłagali. No bo czym jest wybaczenie? To darowanie komuś konsekwencji jego czynu, jeśli chodzi o własną reakcję na ten czyn. To znaczy, że w istocie sprawa jest od teraz zamknięta, przewiny zostały zapomniane. Błędne koło akcji i reakcji, obrazy i odwetu nie zostało puszczone w ruch. Ale jeśli chodzi o buddów, twoje naruszenie wskazania nie jest dla nich wykroczeniem. Zasadniczo jest to wykroczenie przeciw sobie samemu, ponieważ to ty zbierzesz *wipakę* (owoc) twojej karmy w przyszłości. W tym sensie będziesz musiał wybaczyć sobie. Oczywiście, jak już mówiliśmy, trzeba uważać, żeby zbytnio nie odnosić wszystkiego do siebie: tak jak skrzywdziłeś siebie swoim czynem, w większości przypadków skrzywdziłeś również kogoś innego. Nie możesz sobie wybaczyć w jego imieniu. Nie możesz też naprawdę wyznawać przed sobą samym – choć możesz od tego zacząć.

5.2.11. „Opresja egzystencji”

Wydawać by się mogło, że w świecie działa jakaś siła, która niemal zmusza nas do robienia niezręcznych rzeczy wbrew rozsądkowi i własnym pragnieniom.

Wszelkie ciężkie zło, jakie wyrządziłem w opresji egzystencji lub z powodu głupich myśli, wyznaję je przed Buddą. Wyznaję też to zło, które zgromadziłem w opresji narodzin poprzez różne opresje fizycznej aktywności, w opresji egzystencji, w opresji świata, w opresji ulotnego umysłu, w opresji nieczystości tworzonych przez niemądre i głupie myśli i w opresji nadejścia złych przyjaciół, w opresji lęku, w opresji namiętności, w opresji nienawiści i przez opresje szaleństwa i ciemności, w opresji chwili, w opresji czasu, przez opresje gromadzenia zasług. Stojąc przed Buddą i w jego obecności, wyznaję całe to zło.[231]

Słowo przełożone jako „opresja” to sanskryckie „samkata”, dla którego słownik daje następujące określenia: zebrany, skurczony, zamknięty, wąski, ciasny, stłoczony, gęsty, nieprzepuszczalny, niedostępny, zapchany, pełen; tarapaty, kłopot, krytyczny stan,

zagrożenie dla kogoś lub z czyjejś strony. Daje nam to dobre pojęcie o tym, co samkata znaczy i jasno pokazuje, że termin „opresja”, choć nie jest zły, to w żadnym razie nie jest w pełni adekwatnym tłumaczeniem.

Samkaty to te czynniki, które nas otaczają, napierają na nas, przygniatają, uciskają i ograniczają. Sugeruje to, że różnorakie niezręczne działania wykonujemy niejako pod przymusem. Nieetyczne zachowania nie wynikają z naszej wolnej, nieprzymuszonej woli, a gdyby warunki były odrobinę bardziej sprzyjające, moglibyśmy w ogóle ich nie popełniać. Spora ilość czynników, które nas dręczą, zwiększa prawdopodobieństwo popełnienia czegoś niezręcznego i utrudnia zręczne działanie. Okoliczności są bardzo często niesprzyjające. Otoczenie niemal nas zmusza do postępowania w sposób niezręczny. Jednak tak naprawdę to nas nie usprawiedliwia, ponieważ to z powodu swojej słabości opresję odczuwamy **jako opresję**. Ale ludzie nie są umyślnie nikczemni; już raczej słabi i łatwo poddający się presji.

Lista opresji jest długa: egzystencja, narodziny, aktywność fizyczna, świat, ulotny umysł, nieczystość powodowana przez głupie myśli, pojawienie się złych przyjaciół, lęk, namiętność, nienawiść, szaleństwo i ciemność, ta chwila, czas, gromadzenie zasług. Wyznanie w sutrze dotyczy zła popełnionego pod presją ich wszystkich. Jasne jest więc, że nie są to czynniki, którym musimy opierać się tylko sporadycznie; są to zjawiska napierające zewsząd i cały czas, niemal nas miażdżące. To nie tak, że one po prostu sobie istnieją i zostawiają nas w spokoju – są wszędzie dokoła, osaczają nas, nacierają na nas, przygniatają i ograniczają nasze ruchy. Stanowią stałe i nieprzerwane zagrożenie, i jeśli nie jesteśmy świadomi tego faktu, to tylko dlatego, że naginamy się do nich w takim stopniu, że nie pozostaje w nas nic, co mogłoby jeszcze być ciemiężone.

Lista rozpoczyna się od opresji egzystencji. To implikuje, że sama uwarunkowana egzystencja – samo bycie ludzką istotą – wywiera na nas nacisk, żebyśmy popełniali niezręczne działania. Wystarczy przejść się na krótki spacer, a napotkasz tyle sytuacji rodzących niezręczne myśli, nawet niezręczne działania. Konkretniej biorąc, można by powiedzieć, że życie w mieście jest opresją. Tyle energii idzie w utrzymanie świata na dystans – niedopuszczenie, żeby odebrał

nam to, co już wypracowaliśmy sobie uważnością i utrzymując pozytywny stan umysłu – tak że nie pozostaje już wiele energii, przy pomocy której moglibyśmy robić prawdziwy postęp. Musimy jednak przyznać, iż dzieje się to tylko dlatego, że odnajdujemy w sobie powinowactwo z tymi opresjami świata.

Zupełnie oczywiste jest, w jakim sensie „głupie myśli" mogą stać się opresją. Myśli cały czas mimowolnie przelatują przez nasz umysł. Nie zabieramy się celowo do wymyślania niezręcznych myśli – one po prostu wpadają nam do głowy. Nie zapraszamy ich, nie chcemy ich, same przychodzą. Dobrze to znamy. Zwiemy je naszymi myślami, ale czasem wydaje się, jakby przychodziły z zewnątrz i opanowywały nas. Kiedy siadamy do medytacji, usiłujemy się skoncentrować, chcemy mieć czystą i jasną głowę, ale natłok niezręcznych, głupich myśli niweczy nasze starania. Tak to odbieramy. Nie da się jednak uciec przed faktem, że to są nasze własne myśli; należą do nas.

Potem mamy opresję narodzin. Według niektórych psychologów same narodziny są traumatycznym doświadczeniem. Przed porodem przebywasz w łonie: jest ci cieplutko i wygodnie, w miarę spokojnie. Nagle coś cię gwałtownie wypycha przez wąski otwór i wychodzisz po drugiej stronie na oślepiające światło, gdzie ktoś inny cię chwyta, klepie i zanurza w wodzie. To niewątpliwie bardzo traumatyczne doświadczenie. Dostajesz klapsa, żebyś zaczął oddychać, pocierają cię szorstkim ręcznikiem, potem ubierają – jesteś skrępowany i nie możesz się ruszyć. A potem odczuwasz głód. To z pewnością zasługuje na miano opresji narodzin. A jak aktywność fizyczna może być opresją lub nawet „różnymi opresjami"? Zastanów się tylko. Budzisz się rano, musisz wstać i się ubrać, pójść do toalety, umyć zęby, a potem coś zjeść. Wszystkie te czynności fizyczne są konieczne, żebyś utrzymać się w dobrej formie. Czasem tyle tego jest, że zapominasz, **po co** w ogóle żyjesz. W starszym wieku fizyczna egzystencja staje się coraz większym ciężarem. W końcu ledwo chodzisz i nie potrafisz nawet samodzielnie wstać z krzesła. Nie dajesz rady wsiąść do autobusu bez pomocy. Nie potrafisz już ani samemu się ubrać ani pójść do toalety. Wtedy ta opresja naprawdę daje się we znaki (choć za młodu mamy jej przedsmak, kiedy jesteśmy chorzy). Wówczas stan naszego zdrowia, wszelakie bóle, dolegliwości i lekarstwa przesłaniają nam całe życie.

Jeśli chodzi o opresję świata, można by ją potraktować w węższym sensie niż opresję egzystencji i rozumieć jako życie w społeczeństwie. Ale w gruncie rzeczy wszystkie te opresje są wszechobecne. Weźmy choćby „pojawienie się złych przyjaciół". To nie tak, że od czasu do czasu spotykamy złego przyjaciela, kogoś, kto próbuje nakłonić nas do popełnienia czegoś nieetycznego – nie, oni nas otaczają. Przejedź się autobusem; już tam są. Idź na mecz piłki nożnej; już tam są. Otoczeni jesteśmy ludźmi, których można by uznać za złych przyjaciół, ponieważ nie wywierają na nas pozytywnego, zręcznego wpływu. Dalej mamy opresję chwili, kiedy musimy szybko działać lub podejmować decyzję bez przygotowania, i „opresję czasu lub, jak to nazywamy dziś, presję czasu, która tak często powstrzymuje nas przed zręcznym działaniem. Jakże często w warunkach współczesnego życia towarzyszy nam poczucie, że nie starcza czasu, żeby zrobić coś porządnie lub zastanowić się, jak by tu można postąpić zręczniej. Pośpiech zwiększa ryzyko niezręcznego działania.

Według tej sutry nawet gromadzenie zasług jest opresją – jakkolwiek dziwnie by to nie zabrzmiało. Sutra wskazuje na niebezpieczeństwo nadmiernego przywiązania się do zasługi. Jeśli sprowadzamy życie duchowe do gromadzenia zasług, to samo w sobie stanie się to opresją. Tekst nie mówi tego wprost, ale uważam, że zasługi, o których tutaj mowa, są niższego rodzaju, czyli takie, które po śmierci zapewniają miejsce w wyższym niebiańskim świecie. Nie wydaje mi się, żeby zasługi poświęcone Oświeceniu mogły stać się opresją. W końcu opresja powstaje tylko wówczas, kiedy próbujesz zrobić coś zręcznego, a zewnętrzne czynniki stoją na przeszkodzie. Samo życie może stanąć na przeszkodzie, czas może stanąć na przeszkodzie, ale zasługi poświęcone Oświeceniu na pewno nie mogą stanąć na przeszkodzie.

Ta lista uwidocznia fakt, że istnieje całe mnóstwo niezręcznych czynników, nieustannie na nas napierających, od których bardzo trudno jest uciec, ponieważ doświadczamy ich przez cały czas. Nigdy nam nie popuszczają. To tak, jakby w świecie działała jakaś siła, która niemal zmusza nas do robienia niezręcznych rzeczy wbrew rozsądkowi i własnym pragnieniom. Jeśli te opresje nas otaczają, prędzej czy później będą musiały wywrzeć na nas zdecydowany

wpływ. Nie prowadzą one do niezręczności w jakiś tajemniczy, pośredni sposób. Jeśli ciągle kręcą się wokół nas źli przyjaciele, prędzej czy później popadniemy pod ich wpływ. Ta lista jest oczywiście wybiórcza – można by pod nią podciągnąć wszelkie niezręczne czy przeszkadzające czynniki.

Powyższa refleksja nie zwalnia nas z odpowiedzialności za swoje zachowanie. Wyznając wyrządzone zło, przyjmujemy za nie odpowiedzialność. Można wykazać się zrozumieniem, jeśli nie zdołasz przeciwstawić się opresjom, ale to na tobie spoczywa odpowiedzialność, żeby się im przeciwstawić. Gdyby coś nie było twoją winą, to po co miałbyś to wyznawać? Nie miałoby to sensu. Fakt, że wyznajesz, oznacza, że przyjmujesz odpowiedzialność, nawet jeśli zewnętrzna pokusa była bardzo silna. Wprowadzając formalne rozróżnienie, można by powiedzieć, że opresje stwarzają okazję do niezręcznych postępków, ale nie są ich przyczyną. Ty jesteś ich przyczyną, a zatem odpowiedzialność spoczywa na tobie. Nawet jeśli odczuwasz silną pokusę, to nadal jesteś zdolny się jej oprzeć.

5.3. Natura duchowego wysiłku

5.3.1. Mieć w życiu cel

Pytanie pozostaje zawsze takie samo: jaki skutek to wywrze to na mój rozwój jako człowieka?

Jakąkolwiek napotykamy sytuację, jakiekolwiek spada na nas doświadczenie, jakakolwiek okazja się pojawia, zawsze powinniśmy zadać sobie pytanie: jaki to ma wpływ – bezpośredni lub pośredni – na wyższy cel, jaki sobie postawiłem? Powinniśmy stawiać sobie to pytanie w odniesieniu do pracy, naszych związków, społecznych, kulturowych i sportowych zajęć, naszych zainteresowań – książek, jakie czytamy, muzyki, jakiej słuchamy, filmów, które oglądamy. Pytanie pozostaje zawsze to samo: jaki skutek to wywrze na mój rozwój jako człowieka?

Nadanie najwyższego znaczenia religijnemu lub nawet duchowemu życiu w konwencjonalnym sensie niekoniecznie wywrze jakikolwiek

pozytywny wpływ na nasz rozwój. Ale jeśli podstawową motywacją we wszystkich naszych działaniach uczynimy rozwój świadomości, niewątpliwie będziemy robili postępy. W innym przypadku – cóż, postępów nie będzie.

5.3.2. Ścieżka spiralna

Nie ulega wątpliwości, że dobrze jest mieć przed oczami koncepcję Oświecenia, ale należy ją sprowadzić na ziemię.

Zgodnie z tradycją buddyjską nasza ziemska egzystencja ze swej natury polega na akcji i reakcji między przeciwnymi czynnikami: przyjemnością i bólem, miłością i nienawiścią itd. Po podjęciu życia duchowego – co w tym kontekście oznacza stanie się początkującym bodhisattwą – doświadczamy tego samego procesu interakcji między czynnikami, ale kolejny czynnik nasila poprzedni, zamiast mu się przeciwstawiać. Tradycyjny opis tego procesu ukazuje go jako następstwo pozytywnych *nidan*, czyli ogniw łańcucha: świadomość tkwiącej w życiu niezadowalającej natury, w oparciu o którą powstaje wiara, potem radość, zachwyt, błogość, spokój, skupienie medytacyjne i „poznanie i wizja rzeczy takimi, jakimi naprawdę są.”[232] Jednak chociaż ta sekwencja ta ma charakter postępujący i spiralnie narastający, a nie cykliczny, to jednak ich następstwo jest odwracalne: możesz cofać się w tej samej kolejności, aż wrócisz do punktu wyjścia. To trochę jak gra planszowa, w której zawsze jest ryzyko powrotu na pole startowe.

Zatem kluczowym punktem życia duchowego jest moment, w którym przechodzimy z tego zręcznego, ale odwracalnego stanu, do stanu, który jest nieodwracalny. To jest punkt wglądu, punkt, w którym wstępujemy w Strumień, punkt, w którym – w kategoriach naszkicowanej wyżej sekwencji – zaczynamy rozumieć i widzieć rzeczy takimi, jakimi naprawdę są. Taki jest prawdziwy cel życia duchowego. Nie musimy myśleć o osiągnięciu Oświecenia czy staniu się Buddą; będzie to po prostu nieuniknione zwieńczenie nieodwracalnej sekwencji zręcznych stanów umysłuwynikających z wglądu. Można powiedzieć, że po Wejściu w Strumień nieodwracalnie zmierzamy ku

Oświeceniu; nabieramy wystarczającego duchowego rozpędu by pokonać całą drogę. Może przed nami wciąż daleka droga, ale jesteśmy zabezpieczeni przed utratą tego, co do tej pory zyskaliśmy.

Dlatego właśnie o zwycięstwie Buddy, osiągnięciu przez niego Oświecenia mówi się, że jest nieodwracalne. Nie da się go cofnąć. Nie ma takiej zewnętrznej siły, która sprawiłaby, że Budda już nie będzie Buddą. Odnosi się to nie tylko do Buddy, ale również do arhanta, do raz-powracającego i wchodzącego-w -Strumień – i oczywiście do nieodwracalnego bodhisattwy.

Ale dopóki nie przekroczymy wrót nieodwracalności, jesteśmy w niepewnej sytuacji. Dlatego w życie duchowe musimy nieustannie wkładać wysiłek, a także żyć i pracować w warunkach, które to życie duchowe wspierają. Dopóki nie dotrzemy do owego punktu bez powrotu, niezbędna jest nam najbardziej pozytywna sytuacja i najbardziej pomocne środowisko, w jakich tylko możemy się znaleźć.

To miał na myśli Budda w swoich ostatnich słowach „a*ppamadena sampadetha*", które można przełożyć jako: „Z uważnością podejmujcie wysiłek."[233] Aby dotrzeć do punktu nieodwracalności musimy nieustannie czynić wysiłek – łącznie z wysiłkiem poprzez bycie uważnymi i świadomymi, tak żeby zapewnić sobie warunki życia sprzyjające czynieniu największego wysiłku, podejmowaniu najlepszych starań, na jaki nas stać. Możemy się zdobyć na ogromny wysiłek, ale jeśli nie obejmuje on starań o stworzenie sobie korzystniejszych warunków, w zasadzie tracimy tylko energię. Z drugiej strony, możemy znajdować się w najbardziej sprzyjających warunkach, ale jeśli nie podejmujemy trudu, to co z nich za pożytek? Jedno i drugie jest konieczne.

Wielu ludzi uświadamia sobie, jak wielki wpływ mają sprzyjające warunki, kiedy po raz pierwszy udają się na odosobnienie. W ciągu zaledwie kilku dni mogą w nas zajść niezwykłe wręcz zmiany. Samo opuszczenie miasta i pobyt na wsi, brak rozpraszających banalnych bodźców i rozrywek oraz poświęcenie nieco większej ilości czasu niż zwykle na medytację i zgłębianie Dharmy może przekształcić nas w zupełnie inną osobę – o wiele szczęśliwszą i dużo bardziej pozytywną. Nie wystarczą zatem próby zmiany stanu umysłu za pomocą medytacji,

musi z nami współdziałać nasze otoczenie. Bez tego bardzo trudno – czy wręcz jest to niemożliwe – rozwijać się duchowo na tyle, by osiągnąć punkt nieodwracalności.

Ta fundamentalna koncepcja nieodwracalności – punktu, w którym nasze zaangażowanie na ścieżce duchowej jest tak silne, że żadne warunki nie mogą nim zachwiać – została w jakimś stopniu zagubiona zarówno w therawadzie, jak i w mahajanie. To wielka szkoda. Nie ulega wątpliwości, że dobrze jest mieć przed oczami koncepcję Oświecenia, ale należy ją sprowadzić na ziemię. Pomocne jest tu myślenie w kategoriach wejścia w Strumień – w szerokim tego słowa znaczeniu, a nie w wąskim sensie, przeciwstawiającym wejście w strumień ideałowi bodhisattwy – ponieważ przypomina nam, że nie możemy sobie pozwolić na poluzowanie dyscypliny w naszych staraniach na ścieżce duchowego rozwoju dopóki nie dotrzemy do punktu nieodwracalności.

5.3.3. Cztery rodzaje wysiłku

Większość z nas nosi w duszy na własny użytek, wyśniony, nierealny obraz siebie. Zamykając oczy, widzimy siebie niczym w lustrze i zachwycamy się: „Ach, jaki piękny! Jaki szlachetny!”.

Doskonały wysiłek, szósty etap Ośmiorakiej Szlachetnej Ścieżki, składa się ze zbioru ćwiczeń zwanych czterema rodzajami wysiłku. Polegają one na (1) zapobieganiu, (2) wykorzenianiu, (3) rozwijaniu i (4) utrzymywaniu, a ich głównym przedmiotem są dobre i złe myśli lub, jak mówimy w buddyzmie, zręczne i niezręczne stany umysłu. Wysiłek polegający na **zapobieganiu** oznacza wysiłek czyniony w celu niedopuszczenia do powstania w umyśle tych niezręcznych stanów, które jeszcze nie powstały. Podobnie, **wykorzenianie** oznacza wykorzenianie z umysłu tych niezręcznych stanów, które już są w nim obecne. **Rozwijanie** oznacza rozwijanie w umyśle zręcznych stanów, których jeszcze w nim nie ma, natomiast **utrzymywanie** oznacza utrzymywanie w umyśle tych zręcznych stanów, które już w nim są. Doskonały wysiłek ma zasadniczo psychologiczny charakter.

Polega na nieustającej pracy nad sobą i nad swoim umysłem przy pomocy tych czterech rodzajów wysiłku.

Ta klasyfikacja stanowi zachętę i przypomnienie o praktyce, ponieważ bardzo łatwo jest się zaniedbać. Ludzie zaczynają z wielkim entuzjazmem – całym sercem pragną buddyzmu, całym sercem pragną medytacji, całym sercem pragną praktyki duchowej – ale ten zapał bardzo szybko mija. Entuzjazm słabnie i wkrótce wydaje się, jakby go nigdy nie było. Bierze się to stąd, że siła bezwładu, siła powstrzymująca nas i ograniczająca, działa z wielką mocą nawet w takich prostych sprawach, jak wstawanie wcześnie rano, żeby medytować. Może postanowiłeś wstawać pół godziny wcześniej i udało ci się to raz lub dwa, a może nawet trzy razy, ale czwartego ranka niemal na pewno pojawi się pokusa i to czy wstaniesz, czy poleżysz jeszcze kilka minut dłużej w ciepłym, wygodnym łóżku, będzie kwestią bardzo poważnej wewnętrznej walki. Oczywiście, prawie za każdym razem przegrasz, ponieważ siła bezwładu jest tak mocna. Entuzjazm niezwykle łatwo słabnie, gaśnie i znika.

Nim zaczniemy rozważać cztery rodzaje wysiłku, musimy poczynić jedną bardzo ważną uwagę: z zapobiegania, wykorzenienia, rozwijania czy utrzymywania nic nie wyjdzie, dopóki nie poznamy siebie. To znaczy, jeśli nie wiemy, jaką drogą nasz umysł podąża albo jeśli nie znamy treści własnego umysłu. Poznanie siebie wymaga wielkiej szczerości, a przynajmniej wielkiej szczerości z sobą samym. Trudno wymagać od siebie całkowitej szczerości z innymi ludźmi, ale jeśli chcemy podjąć się czterech rodzajów wysiłku, to powinniśmy być szczerzy z sobą samym.

Jeśli chcemy praktykować cztery rodzaje wysiłku, musimy przynajmniej próbować zobaczyć siebie takimi, jakimi jesteśmy naprawdę, żeby wiedzieć, czemu trzeba zapobiec, co trzeba wykorzenić, rozwinąć lub co utrzymać. Większość z nas nosi w duszy na własny użytek, wyśniony, nierealny obraz siebie. Zamykając oczy, widzimy siebie niczym w lustrze i zachwycamy się: „Ach, cóż za piękno! Jaka szlachetność!”. Ten wysoce wyidealizowany obraz utrzymujemy przez większość czasu. Być może jeszcze nie czujemy się obdarzeni **wszystkimi** zaletami i nie **całkiem** doskonali, ale jest to obraz człowieka naprawdę ciepłego, miłego, sympatycznego,

inteligentnego, życzliwego, pełnego dobrych intencji, szczerego i pracowitego – zwykle tak to widzimy. Powinniśmy jednak rozwijać, domagać się i niemal się modlić o tę – jak mówi poeta – łaskę zobaczenia siebie takimi, jakimi widzą nas inni. Nie jest jednak łatwo zobaczyć siebie takim, jakim widzą nas inni. W tym celu trzeba przeprowadzić mentalną inwentaryzację zręcznych i niezręcznych stanów umysłu – własnych wad i zalet. Mimo że nie chodzi tutaj o jakąś absolutną moralną ocenę siebie, powinniśmy próbować bardzo poważnie i ze szczerością podejść do własnych stanów umysłu i jego cech, zanim będziemy mogli chociaż pomyśleć o zastosowaniu czterech wysiłków. Inaczej nie będziemy wiedzieli, co należy zrobić i żaden prawdziwy postęp czy żaden prawdziwy rozwój nie będzie możliwy.

5.3.4. Czym jest lenistwo?

Bycie leniwym naprawdę oznacza zajmowanie się czymś, co nie sprzyja zręcznym stanom umysłu.

Na ogół uważamy, że lenistwo to nie zadawanie sobie trudu, ale buddyjskie pojęcie lenistwa jest zupełnie inne – i bardzo odkrywcze. Dla Gampopy, na przykład, najbardziej skrajną formą lenistwa jest poświęcanie się dniem i nocą pokonywaniu wrogów i zarabianiu pieniędzy.[234] Prawdziwy leń to ten, kto poświęca się zajęciom, nie sprzyjającym powstawaniu zręcznych stanów umysłu: w krzątaninie i natłoku zajęć nie dociera do nas, że moglibyśmy się zająć czymś innym. Tsongkhapa posuwa się jeszcze dalej: „Lenistwo – mówi – to rozkoszowanie się faktem, że nie zajmujemy się czymś o wyższej wartości”. Wiąże się z zadowoleniem ze stanu obecnego i satysfakcją z faktu, że zajmujemy się niższymi rzeczami. Aby przezwyciężyć lenistwo, musimy odróżnić to, co jest wartościowe, od tego, co ma mniejszą wartość. Oznacza konieczność głębszego zastanowienia nad następstwami osiągnięcia *dhjan* (skupionego stanu umysłu): oraz następstwami jej nie osiągnięcia. Taka refleksja stwarza podstawy dla pojawienia się entuzjazmu czy gorącego pragnienia praktyki (*ćanda*), które przeciwdziała lenistwu.

Uwagi Tsongkhapy o lenistwie są szczególnie istotne dla tych, którzy chętnie pogrążają się tak głęboko w różnych dyskusjach i sporach o nauki buddyjskie, że tracą z oczu ich sedno. Choćbyś był najsumienniejszym wyznawcą nauk, jeśli nie stosujesz ich w praktyce, takie poświęcenie jest jedynie formą lenistwa. Nie znaczy to bynajmniej, że studiowanie Dharmy i praktykowanie Dharmy muszą być dwiema różnymi rzeczami. Studiowanie może być taką samą metodą praktyki jak medytacja. W końcu studiowanie jest aspektem pierwszej z trzech mądrości (słuchania, rozważania i medytowania)[235]. Lenistwo wkrada się dopiero, kiedy nie rozmyślasz i nie medytujesz nad przestudiowanymi naukami.

5.3.5. Dyscyplina

Przestrzeganie jakiegoś systemu dyscypliny niekoniecznie ma jakąkolwiek duchową wartość.

Dobrze jest mieć określone ramy zachowania, określone wytyczne, szczególnie w młodości, dobrze jest nawet ściśle stosować się do tych wytycznych. Pewien stary bramiński prawnik, którego znałem w Indiach, bardzo surowy, ortodoksyjny starzec, lubił mówić: „Zdyscyplinowane życie daje siłę" – i to prawda. W przypadku tego starszego pana siła pochodziła z przestrzegania reguł braminicznych, z częścią których zdecydowanie bym się nie zgodził, jako że wymagały ścisłego przestrzegania systemu kastowego. Uczyniły one jednak z niego człowieka o bardzo silnym charakterze, ponieważ wierzył, że prowadzi życie według boskich nakazów.

Przestrzeganie systemu dyscypliny nie musi wszakże mieć wartości duchowej. Pewnego rodzaju siłę rozwija się i w armii, gdzie rządzi pewien etos i przestrzega się określonych reguł. Nawet „reguły" buddyzmu, wskazówki zawarte w tradycyjnej *winai-pitace*, nie muszą koniecznie być dla nas aktualnie pomocne. Ich zamysł prawdopodobnie dalej jest słuszny, ale mogą już wymagać innego zastosowania, innego wyrazu. Można by z pożytkiem poddać systematycznemu badaniu winaję, analizując każdą opisaną tam regułę pod kątem zasady, jaka za nią stoi, jak była ona stosowana i

formułowana w czasach Buddy, czy to sformułowanie w dalszym ciągu jest adekwatne, a jeśli nie, jakie świeże sformułowanie tej zasady mogłoby być korzystne.

Niektórzy dowodziliby, że powinno się nadal przestrzegać tych reguł w ramach wiary w Buddę. Nie należy całkowicie odrzucać tego rodzaju postawy, ale można argumentować, że nie może ona być efektem wiary, Budda zachęcał bowiem swoich uczniów do myślenia za siebie. Nie należy lekceważyć przestrzegania wskazań, ale powinniśmy starannie przy tym rozważyć, jakie reguły przestrzegamy i dlaczego; i podejść do tego elastycznie.

Nie warto próbować bronić reguł winai w myśl zasady: skoro były dobre dla Buddy, będą dobre i dla mnie. Nie należy bezrefleksyjnie akceptować tradycji. To kwestia znalezienia drogi środka. Nie można jedynie polegać na własnym osądzie w jednostronny, indywidualistyczny sposób; należy odwoływać się do mądrzejszych i bardziej doświadczonych od siebie. Z drugiej strony, nie chodzi przecież o to, by ślepo podporządkować się autorytetowi. Niełatwo podążać taką drogą środka, ale trzeba próbować. Musi być miejsce zarówno dla wiary, jak i dla zdrowego sceptycyzmu. Bardzo łatwo jest wpaść z jednej skrajności w drugą, zamiast szukać drogi środka. Ale jeśli zamierzamy ślepo przyjąć jakiś autorytet, to po co zawracać sobie głowę buddyzmem? Dlaczego nie przystąpić po prostu do Kościoła Katolickiego, który jest nam o wiele bliższy kulturowo? Po co szukać nieomylnego autorytetu na Wschodzie? Z drugiej zaś strony, jeśli zamierzasz być bezkompromisowym sceptykiem, to po co w ogóle zawracać sobie głowę buddyzmem? Zostań humanistą, zostań agnostykiem. Drogą rozwoju w Dharmie jest środkowa droga między skrajnością autorytaryzmu a skrajnością myślenia indywidualistycznego.

5.3.6. Regularne nawyki

To dziwne, że ludzie mają niechętny stosunek do nabrania regularnych nawyków, gdyż one naprawdę ułatwiają życie.

W *Sutcie Satipatthana* Budda zachęca mnichów, żeby we wszystkich czynnościach codziennego życia utrzymywali uważność celu praktyki (*sampadźańńa*). Schylanie się i prostowanie, nakładanie szat, noszenie misek żebraczych, jedzenie, picie, przeżuwanie, smakowanie, załatwianie się, mówienie i milczenie, wszystko to ma się odbywać ze świadomością, co robimy i dlaczego, aby ta aspiracja przeniknęła wszystko, co robimy. Każdą czynność, bez względu na to jak drobną i pozornie nic nieznaczącą, można wykonywać z poczuciem celu. Nawet zasypiać można uważnie, wiedząc kiedy i dlaczego czas odpoczynku jest potrzebny. Jeśli trzeba wstać o 6.30 rano na medytację, uważność celu przejawia się w świadomym wcześniejszym pójściu spać, aby się porządnie wyspać i nie wylegiwać w łóżku w porze medytacji.

Jeśli osiągnięcie celu duchowego traktujemy bardzo poważnie i z pasją, niezbędne jest podejście zdyscyplinowane i regularne. Sukces, tak jak w każdym innym przedsięwzięciu – w sporcie, sztuce czy biznesie – zależy od zorganizowania sobie życia z pełną poświęcenia dyscypliną. To dziwne, że ludzie mają niechętny stosunek do nabrania regularnych nawyków, gdyż one naprawdę ułatwiają życie. Kiedy żyje się chaotycznie, robiąc tylko to, na co ma się ochotę, i tylko wtedy, kiedy ma się na to ochotę, kończy się to wiecznym brakiem czasu lub chęci do robienia rzeczy, o których wiemy, że przyniosą nam korzyści. Jeśli jednak stosujemy się do ustalonej rutyny, usiądziemy do medytacji, nawet jeśli akurat nie mamy na nią ochoty, ponieważ jesteśmy świadomi płynących z tego korzyści. Potencjalne rezultaty konkretnych działań uważamy za oczywiste, więc kiedy chcemy te działania podjąć, nie musimy ich za każdym razem na nowo oceniać.

Jest jednak równie ważne, aby nie traktować tych wskazówek zbyt sztywno. „Ścieżka" nie jest zbiorem reguł, których mechanicznie się trzymając osiągniesz upragnione rezultaty. Przy obiedzie możesz się napychać jedzeniem, wiedząc, że brzuch sam sobie dalej poradzi, ale w przypadku medytacji, pudży lub studiowania Dharmy już tak nie jest. Te praktyki mają nas wyzwolić, więc jeśli zapomnimy, dlaczego je wykonujemy, staną się przeszkodą w robieniu postępów. Uważność jest inteligentną świadomością reagującą na stale zmieniające się warunki. Jeżeli usilna potrzeba rozwijania wglądu utonie w

beznamiętnej rutynie robienia wszystkiego na pół gwizdka, czas przyjrzeć się na nowo kwestii równowagi w życiu.

5.3.7. Pewność sukcesu

Myślimy może, że życie duchowe jest trudne, a życie światowe łatwe, ale ten pogląd nie ma żadnego obiektywnego uzasadnienia.

W *Bodhiczarjawatarze* Śantidewa stwierdza, że dzięki praktyce dawania, odprawianiu pudży – krótko mówiąc, dzięki zaangażowaniu się w życie duchowe – tracimy „strach przed byciem i stawaniem się."[236] Przyszłego bodhisattwę nie trapią żadne troski. Po prostu poświęca się on życiu duchowemu. Nie martwi się, czy będzie żył czy umrze, czy będzie bogaty czy biedny, czy go pochwalą czy oskarżą, ani niczym podobnym. Po prostu kroczy ścieżką duchowego rozwoju i tyle. Dopóki jednak my wciąż zastanawiamy się, co zrobić ze swoim życiem (być może rozważając, ile czasu poświęcić sprawom duchowym, a ile światowym), towarzyszy nam niepewność, niezdecydowanie, a tym samym brak wiary w siebie. Ale kiedy człowiek się zdecyduje i poświęci praktyce wszystko, można powiedzieć, że wszystko jest na swoim miejscu i nie ma się czym przejmować.

Mamy chyba skłonność, by uważać życie duchowe za trudne a życie codzienne za łatwe, ale nie istnieje żadne obiektywne uzasadnienie dla takiego podejścia. Czasem łatwiej po prostu wieść życie duchowe niż starać się uporządkować swoje sprawy czy nawet dążyć do szczęśliwej i pomyślnej kariery zawodowej. W pewnym sensie osiągnięcie Oświecenia wymaga mniej wysiłków. Bardzo trudno odnieść sukces w świecie – istnieje cały szereg czynników, które mogą zniweczyć nasze plany – ale gdy podążamy ścieżką duchowości wiemy, że jeśli dołożymy starań, wcześniej czy później nam się powiedzie.

5.3.8. Spotkanie z dakinią

Powiada się, że dakini rzuca się w życie duchowe tak, jak namiętna kobieta pada w ramiona kochanka.

Dakinie są tajemniczymi kobiecymi postaciami, które występują w tradycji tantrycznej. Słowo „dakini” wywodzi się z sanskryckiego rdzenia oznaczającego kierunek, przestrzeń, niebo. Kiedy tantryczne teksty tłumaczone były na tybetański, „dakini” przełożono na „khandroma”, co zwykle tłumaczy się jako „spacerująca po niebie” lub „wędrująca w przestrzeni”. Pusta przestrzeń reprezentuje brak przeszkód, a zatem swobodę ruchu. To nie jest oczywiście dosłowny ruch w przestrzeni. Przestrzeń czy niebo reprezentują również umysł w jego aspekcie absolutnym, a więc dakinie reprezentują swobodnie poruszające się energie umysłu – są wstrząsami lub drganiami energii emocjonalnej, która drżąc, przepływa przez umysł, wydobywając się z jego głębi.

W fazie rozwiniętego buddyzmu tantrycznego, szczególnie w tybetańskim wydaniu, mówi się o trzech rodzajach dakiń reprezentujących trzy poziomy, na których możemy doświadczyć tego, czym w swej istocie jest dakini. Pierwszym rodzajem jest dakini jako żeńska forma buddy. We wczesnym buddyzmie Oświecenie, stan buddy, przedstawiane były zwykle w formie doskonałego ludzkiego ciała siedzącego ze skrzyżowanymi nogami w medytacji – na ogół było to męskie ciało. Ale nie ma żadnego powodu, dla którego ma to być ciało męskie, a nie kobiece, i w przypadku dakini jako żeńskiego buddy, jest to właśnie ciało kobiece. Po drugie, dakini ucieleśnia spotęgowanie naszej energii. Po trzecie, dakinię można uważać za duchową towarzyszkę i wyobrażenie ezoterycznej tantrycznej formy trzeciego Schronienia – Schronienia w Sandze. Dakini w tym znaczeniu, pojawiająca się na przykład w *Życiu i wyzwoleniu Padmasambhawy*, jest wysoce zaawansowaną praktykującą, w której towarzystwie mężczyzna praktykuje Dharmę i której obecność jest duchowo inspirująca. Ma ona wysoce rozwiniętą świadomość etyczną, której nie należy mylić z moralnością w konwencjonalnym sensie. Dakinie zwykle przedstawia się jako młode i nadzwyczaj piękne, jako obdarzone silną wiarą i oddaniem, a także czystym umysłem i skłonnością do medytacji. Jako takie, występują niezwykle rzadko.

Aby wyrobić sobie pojęcie, czym lub kim jest dakini, najlepiej spotkać jedną z nich. Dlatego opiszę konkretną dakini, która zajmuje ważne miejsce w tantrze tybetańskiej. Zwana jest Wadżrajogini, a w

języku tybetańskim Narokhaczo; określana jest także jako Sarwabuddadakini. Sarwa znaczy „wszystko” a budda znaczy oczywiście „oświecony”, a więc Sarwabuddadakini jest dakinią wszystkich buddów, ucieleśnieniem wszystkich energii, które prowadziły wszystkich buddów – przeszłych, teraźniejszych i przyszłych – do Oświecenia. Zatem jest ona nadzwyczaj potężną postacią, co wyraziście odzwierciedla się w jej wyglądzie. Z pewnego punktu widzenia ona sama także jest buddą.

Na wizerunkach nie przedstawia się jej jako siędzącej w pozycji medytacyjnej. Stoi ona za to z szeroko rozstawionymi nogami: prawą nogę ma wyprostowaną, a lewą zgiętą w kolanie. Zmierza w prawą stronę, z wysuniętymi pełnymi piersiami i odchyloną w tył głową. Jej prawa ręka zwisa lekko odsunięta od boku, podczas gdy lewa, wzniesiona ponad głowę, jest zgięta, a jej dłoń niemal dotyka jej głowy. Cała postać jest jaskrawo czerwona i całkiem naga. Ma na sobie tylko kilka ozdób – wykonanych z ludzkiej kości – i ogromną girlandę ludzkich czaszek, która sięga poniżej jej kolan. Ma długie, rozczochrane włosy, opadające na plecach aż do pasa. W prawej ręce trzyma tasak z rączką w kształcie wadżry, natomiast lewą dłonią podnosi do ust puchar z czaszki wypełniony krwią, z której pije z wyraźną przyjemnością. Na jej ustach widnieje tak zwany gniewny uśmiech. Ma troje oczu – to dodatkowe jest na środku czoła. Nosi koronę z pięciu ludzkich czaszek. Na jej lewym ramieniu, spoczywa poziomo i przechodzi za jej zwróconą w górę głową, długa laska, z końca której zwisa mały bębenek zwany *damaru* i dzwonek ze wstążkami. Końcówkę laski tworzy waza inicjacyjna, na której spoczywają skrzyżowane wadżre, a ponad nimi, jedna nad drugą, wznoszą się trzy ludzkie głowy: świeżo odcięta głowa, głowa, która została odcięta jakiś czas wcześniej i pożółkła oraz na samym szczycie czaszka, na czubku której znajduje się ustawiona pionowo wadżra. Pod stopami depcze dwie postacie: czerwoną i czarną. Każda z nich ma cztery ręce. Zwykle czerwona postać trzyma puchar z czaszki wypełniony krwią i taką samą laskę jak dakini, natomiast czarna postać trzyma mały bębenek i zakrzywiony miecz. Każda z obu postaci jedną parę rąk wznosi w błaganiu. Nagą czerwoną postać dakini otacza aureola płomieni.

Nie zamierzam wyjaśniać, co dakini oznacza – ta postać sama robi wrażenie. Powiem tylko nieco o niektórych aspektach symboliki i zasugeruję kilka skojarzeń. Po pierwsze, dakini jest czerwona. W buddyzmie tantrycznym czerwień jest kolorem miłości, namiętności, emocjonalnego pobudzenia, które w przypadku dakini jest całkowite. Krew zabarwia nie tylko jej twarz: całe jej ciało pąsowieje. A więc dakini reprezentuje stan całkowitego emocjonalnego zaangażowania w życie duchowe. Również z tego powodu ma rozczochrane włosy. Nie dba o dobre maniery, o schludność, o to, co ludzie o niej pomyślą czy powiedzą. Po prostu oddaje siebie. Powiada się, że dakini rzuca się w życie duchowe tak, jak namiętna kobieta pada w ramiona kochanka. Reprezentuje duchowy ideał oddania siebie Trzem Klejnotom.

Zwykle bardzo trudno jest nam oddać siebie w ten sposób, nie tylko życiu duchowemu, ale czemukolwiek. Trudno jest się poświęcić, całkowicie zaangażować, włożyć całe serce w to, co się robi. Skutkiem tego nie osiągamy wiele w żadnej dziedzinie, a już z pewnością nie w wymiarze duchowym. W wielu przypadkach nie potrafimy oddać siebie w taki sposób, ponieważ jesteśmy emocjonalnie zablokowani. Potrzebujemy się rozluźnić, pozwolić swoim emocjom płynąć swobodniej – płynąć, ostatecznie, w kierunku Oświecenia. To właśnie sugeruje czerwony kolor dakini – że w życiu duchowym nie powinniśmy bać się swoich uczuć i emocji.

Dakini jest naga. Interesuje ją tylko bezpośrednie doświadczenie, rzeczywistość, naga prawda. Nie ma nic do ukrycia. Jest całkowicie otwarta, do bólu szczera. Nagość jest ważną cechą symboliki tantrycznej, która ma podkreślać znaczenie, jakie tantra przywiązuje do bycia bezpośrednim, odkrytym, radykalnym. W sztuce tantrycznej jogini, dakowie (męscy odpowiednicy dakiń) i dakinie, a nawet buddowie często przedstawiani są nago, co z punktu widzenia buddyzmu therawady, a nawet zen, jest zupełnie skandaliczne. Ta nagość jest oczywiście nagością duchową, nagością naszej istoty. Jednak ukrywanie się za ideą symboliki jest niezgodne z duchem tantry i czasem nawet dosłowna nagość ma znaczenie, a nawet wartość.

5.4. Wielcy buddyści XX wieku

Buddyzm zaczął się od życia konkretnych ludzi, a nie od książek.

W obecnej epoce kult bohaterów nie jest w modzie, chyba że w wypaczonej, zdegenerowanej lub trywialnej formie. W dzisiejszych czasach historia przedstawiana jest jako małe działania zwykłych ludzi zamiast doniosłe czyny wielkich jednostek. W Anglii dzieciom serwuje się fakty i liczby zamiast inspirujących przykładów takich bohaterów jak Nelson czy Florence Nightingale. Taki obrót spraw wydaje mi się bardzo niepomyślny. Potrzebujemy ludzi, których moglibyśmy podziwiać, ludzi, na których możemy się wzorować i od których czerpać inspirację. Krótko mówiąc, potrzebujemy bohaterów w prawdziwym, pozytywnym znaczeniu tego słowa.

Nade wszystko potrzebujemy bohaterów duchowych; i to nie tylko bohaterów – nawet legendarnych bohaterów – z mglistej i odległej przeszłości, ale również heroicznych przykładów z naszych czasów. A nie brakuje nam współczesnych lub niemal współczesnych przykładów. Muszę przyznać, że kiedy zacząłem rozmyślać o wielkich buddystach XX wieku, przypuszczałem, że w grę wchodzi zaledwie jakaś garstka. Ale już wkrótce zdałem sobie sprawę, że mam problem. Okazało się, że były ich dziesiątki.

Jako że nie mam możliwości dać wyczerpującego przeglądu wielkich buddystów XX wieku obejmującego ich wszystkich, nie pozostało mi nic innego, jak dokonać spośród nich wyboru. Pojawiło się jednak pytanie, na jakim kryterium mógłbym oprzeć swój wybór, aby nie kierować się jedynie własnym widzimisię. Na jakiej podstawie miałbym skupić się na niektórych z tych postaci, a pominąć inne?

W końcu pokierowałem się w swoich wyborach dwiema zasadami. Po pierwsze, postanowiłem nie wzmiankować o wielkich buddystach, którzy wciąż żyją. Ostatecznie zawsze istnieje nikłe prawdopodobieństwo, że wielcy buddyści przestaną być wielkimi buddystami, bo zmienią religię albo dlatego, że utracą wielkość swojego charakteru – a wówczas do czego by nas to doprowadziło? To się niestety od czasu do czasu zdarza. Weźmy tu pod uwagę ostrzeżenie Sofoklesa: „Nie nazywaj nikogo szczęśliwym, zanim nie

umrze” i wystrzegajmy się nazywania kogoś zbyt stanowczo wielkim buddystą, dopóki nie spocznie bezpiecznie w grobie.

Moją drugą zasadą wyboru było nieuwzględnianie nikogo, z kim nie miałem jakiegoś osobistego kontaktu. Zrobiłem jednak wyjątek dla Anagariki Dharmapali, pierwszego na liście moich wielkich buddystów. Umarł on w Indiach w 1933 roku, kiedy byłem jeszcze małym chłopcem mieszkającym w Tooting w Londynie. Czułem się jednak uprawniony do zrobienia tego wyjątku, ponieważ mam poczucie, jakbym mieszkał razem z nim przez kilka tygodni – było to w 1952 roku, kiedy układając jego biografię, spędzałem czas przy biurku obłożonym licznymi tomami jego pamiętników.

Pozostała jeszcze do wyjaśnienia jedna wstępna, ale bardzo ważna kwestia. Jak definiujemy wielkiego buddystę? Przede wszystkim wielcy buddyści muszą być buddystami. To znaczy, muszą iść po Schronienie do Trzech Klejnotów, do Buddy, Dharmy i Sanghi. Nie wystarczy być wielkim buddyjskim uczonym, znać sanskryt i palijski, wnieść wybitny i oryginalny wkład w studia buddyjskie.

Nie wystarczy również zajmować czołowej pozycji w organizacji buddyjskiej. Kiedy w czasie mojego pobytu na Wschodzie kontaktowałem się z różnymi buddyjskimi organizacjami i spotykałem ich prezesów i sekretarzy, wciąż czułem się zakłopotany, gdy odkrywałem, że ci dostojnicy nie byli w ogóle buddystami. A więc nie wystarczy zajmować wpływowej pozycji w buddyjskim świecie. Oczywiście, nie wystarczy też z racji urodzenia zajmować wpływowej pozycji w buddyjskich kręgach dzięki, powiedzmy, urodzeniu się w buddyjskiej rodzinie królewskiej.

Ponadto, wielkim buddystą nie jest wielka osobistość żywiąca sympatię do buddyzmu. Żeby być wielkim buddystą, trzeba w wybitnym stopniu rozwinąć przynajmniej niektóre charakterystycznie buddyjskie cechy. Wielcy buddyści wykazują w swoim zachowaniu więcej niż tylko odrobinę **metty** i nie tylko początki **pradżni**, zdarzają im się nie tylko sporadyczne zrywy **wirji**. Można powiedzieć, że mają „pod dostatkiem”przynajmniej niektóre z tych cech.

Naturalnie, rozumie się samo przez się, że wykazują również podstawowe ludzkie przymioty charakteru (i to rozwinięte w wybitnym stopniu): mają dobre serce, są wrażliwi na potrzeby innych,

wykazują się spójnością i dobrą znajomością własnego charakteru. Nie można być wielkim ani nawet dobrym buddystą, jeśli się nie jest wielkim lub dobrym człowiekiem.

Poza tym, że rozwinęli przynajmniej niektóre z tych cech, powinni stosować je w swoim życiu i pracy tak, by wpływały one na wielu innych ludzi, szczególnie wielu innych buddystów. W ten sposób wielcy buddyści przyczyniają się do tworzenia historii buddyzmu. Poza tym wielki buddysta jest postacią wzorcową, stanowiącą model lub przykład dla innych buddystów, zarówno za życia, jak i po swej śmierci. To znaczy, że funkcjonuje jako źródło nieprzerwanej inspiracji i przewodnictwa dla innych buddystów.

Nie o wszystkich wspomnianych tu ludziach można powiedzieć, że są równie wielcy – chociaż trudno jest porównywać ich zbyt precyzyjnie, jako że ich wielkość przejawiała się w bardzo różny sposób. Muszę również powiedzieć, że osobiście niekoniecznie zgadzam się ze wszystkim, co każde z nich powiedziało, napisało lub zrobiło. Ale wszyscy niewątpliwie byli wielcy w określonym przeze mnie sensie.

Na koniec w naszej definicji terminów dochodzimy do „XX wieku". Ściśle biorąc, z buddyjskiego punktu widzenia powinniśmy chyba mówić o „XXV wieku" (po Oświeceniu Buddy), który skończył się w 1956-1957 r. n.e., zamiast o XX wieku (po narodzinach Chrystusa). Ale mniejsza o to. „XX wiek" można uznać za dogodny skrót od „mniej więcej za ludzkiej pamięci". Pierwszych czterech z naszych wielkich buddystów urodziło się w rzeczy samej jeszcze w XIX wieku, chociaż większość, jeśli nie całość swej znaczącej pracy na rzecz buddyzmu dokonali w wieku XX.

W tych biograficznych szkicach interesują mnie nie tyle biograficzne codzienne detale (np. co jadali na śniadanie), lecz raczej znaczenie ich życia dla nas, idących po śladach ich osiągnięć i żyjących w świecie zbliżonym do ich.

Anagarika Dharmapala

Dharmapala, przyszły „Lew z Lanki", jak go nazwano, urodził się w 1864 roku w Kolombo na Sri Lance (czyli ówczesnym Cejlonie). Jego

ojciec był właścicielem przedsiębiorstwa produkującego meble, a więc Dharmapala pochodził z zamożnej klasy średniej. Jego rodzice byli dobrymi, oddanymi buddystami, zatem można by sądzić, że dorastał w buddyjskim środowisku.

Jednak na chrzcie nadano mu imię Dawid – nazywał się Dawid Hewavitarne. Od piątego do ósmego roku życia i ponownie od dziesiątego do osiemnastego uczęszczał do różnych chrześcijańskich szkół, zarówno katolickich, jak i protestanckich. Ten fakt wymaga wyjaśnienia. Dlaczego buddyjscy rodzice posyłali go do szkół chrześcijańskich?

Po prostu nie mieli wyboru. Od 1802 roku Cejlon był kolonią brytyjską, a wcześniej, między 1505 a 1796 rokiem, ogromnymi obszarami wyspy zarządzali najpierw Portugalczycy, a po nich Holendrzy. W rezultacie buddyzm i buddyjska kultura na Cejlonie w czasie narodzin Dharmapali przechodziła głęboki kryzys. W rzeczywistości przynajmniej oficjalnie w ogóle nie można było być buddystą. Dzieci buddyjskich rodziców były zabierane do kościoła – katolickiego, albo protestanckiego – gdzie dokonywano ich rejestracji i nadawano im chrześcijańskie imię. Inaczej bowiem, zgodnie z prawem, które uchylono dopiero w 1884 roku, dziecko byłoby nieślubne i nie mogłoby dziedziczyć własności. Cała edukacja powyżej poziomu podstawowego znajdowała się w rękach misjonarzy.

Jako nastolatek Dharmapala poznał na pamięć cztery księgi *Starego Testamentu*, wszystkie cztery *Ewangelie* i *Dzieje Apostolskie*. Jednak nigdy nie stracił wiary w Dharmę. Podstawowe zrozumienie buddyzmu uzyskał w domu, a będąc, nawet jak na nastolatka niezwykle kłótliwym, stale miał kłopoty z nauczycielami z powodu uporczywości, z jaką wykazywał niekonsekwencje chrześcijańskiej doktryny. Jednak znacznie większym przewinieniem była uporczywość, z jaką obchodził Wesak, święto osiągnięcia Oświecenia przez Buddę. W tamtym czasie oczywiście nie było to święto publiczne. Boże Narodzenie i Wielkanoc były świętami publicznymi, ale Wesak nie. Kiedy Dharmapala miał zaledwie kilkanaście lat, zdał sobie sprawę, że jako buddysta powinien świętować Wesak, a w tym celu należy mu się dzień wolny od szkoły. Poszedł więc do dyrektora i zażądał wolnego dnia, żeby uczcić najważniejsze święto w buddyjskim

kalendarzu. Jak można było się spodziewać, dyrektor odmówił. Jak również można było się spodziewać, Dharmapala zabrał parasol, opuścił szkołę i zwyczajnie nie pojawił się na lekcjach następnego dnia. Obchodził Wesak, a kolejnego dnia otrzymał porządne lanie. Ten mały dramat rozgrywał się między Dharmapalą i jego dyrektorem raz w roku przez trzy kolejne lata. Tak uparty i zdeterminowany był już jako chłopak.

Znamy wiele szczegółów z życia Dharmapali, nawet z okresu nim stał się znany, ponieważ od czasu gdy opuścił szkołę, aż do śmierci w 1933 roku ze zmienną regularnością prowadził pamiętnik. Również w późniejszym okresie życia pisał wspomnienia, wśród których znajdujemy opis innego incydentu z lat szkolnych, ukazujący głębszą stronę jego charakteru.

Tak się zdarzyło, że jeden z jego kolegów szkolnych zmarł, a zwłoki zostały wystawione w szkole. Nauczyciele zachęcali uczniów, żeby zebrali się wokół zmarłego i zanosili modlitwy. Dharmapala przyłączył się do nich, ale kiedy się rozejrzał, w jego umyśle pojawiło się pytanie: „Dlaczego oni się modlą?”. A gdy nadal patrzył na twarze kolegów szkolnych, na twarze nauczycieli, pojawiła się bardzo jasna odpowiedź, że się boją: że boją się śmierci. Dlatego się modlili. Zrozumiał, że modlitwa, modlitwa błagalna, rodzi się z lęku. Od tego dnia nie kusiło go, żeby modlić się w ten sposób.

Ten butny, konfliktowy nastolatek był również rozmarzonym miłośnikiem poezji dobrze obeznanym z literaturą angielską, głównie z romantykami, a w szczególności z Shelley’em. Bezustannie zaczytywał się w nim i w Keatsie. Ta skłonność do poezji stanowiła kontrapunkt dla wyraźnie zaznaczających się mistycznych i ascetycznych inklinacji.

Na szczęście dla tego idealistycznego młodzieńca nawet na kolonialnym Cejlonie następowały zmiany i los zaczął się odwracać na korzyść buddyzmu. W 1875 roku Madame Helena Bławatska i pułkownik Henry Steel Olcott założyli Towarzystwo Teozoficzne. Oboje byli bardzo przychylnie nastawieni do tego, co uważali za buddyzm, i w 1880 roku przybywszy na Cejlon, oznajmili, że są buddystami i publicznie przyjęli Schronienia i wskazania od czołowego syngaleskiego bhikkhu. Wzbudziło to wielką sensację na całej wyspie,

ponieważ byli pierwszymi Europejczykami, którzy publicznie przyjęli buddyzm.[237]

Zupełnie zrozumiałe jest, że chrześcijańscy misjonarze mocno się zaniepokoili i mieli powody do dalszego niepokoju, ponieważ pułkownik Olcott polubił Cejlon. Pozostał na wyspie i poświęcił się sprawie buddyjskiej edukacji. W sumie założył ponad trzysta szkół buddyjskich, z których część nadal istnieje. Mieszkańcy Sri Lanki w „Dniu Olcotta" wciąż świętują dzieło, którego dokonał. A co dalej z nadal jeszcze bardzo młodym Dharmapalą? Pomagał pułkownikowi Olcottowi w jego pracy, przede wszystkim jako tłumacz. Nawiązał też bliski kontakt z Madame Bławatską. Kiedy zbliżał się do dwudziestki, zapragnął studiować okultyzm, jak robiło to bardzo wielu teozofów, ale Madame Bławatska poradziła mu obrać inną drogę – studiować palijski i działać dla dobra ludzkości. I tak też uczynił. W tym czasie zmienił imię z Dawid na Dharmapala (co znaczy „Strażnik Dharmy").

W 1891 roku po raz pierwszy odwiedził święte miejsca północnych Indii i odkrył ku swemu przerażeniu, że są strasznie zaniedbane. Z niektórych pozostały tylko ruiny. Nie ma się czemu dziwić, ponieważ buddyzm zaniknął w Indiach kilka wieków wcześniej. Wszystko, co pozostało z buddyzmu i nie zostało wchłonięte przez hinduizm, zniszczyli najeźdźcy muzułmańscy.

Starożytna świątynia Maha Bodhi w Bodh Gaja, najświętsze ze wszystkich świętych miejsc buddyzmu, została odrestaurowana przez generała sir Alexandra Cunninghama. Jednak nikt nie opiekował się tym miejscem i kiedy Dharmapala przybył na miejsce, był głęboko zasmucony jego opustoszałym wyglądem. Odszukał *wadżrasanę*, czyli diamentowy tron, rzeźbioną płytę z czarnego marmuru, zaznaczającą miejsce, w którym, zgodnie z tradycją, Budda siedząc osiągnął najwyższe Oświecenie. Dharmapala kłaniając się przed nim, dotknął czołem jego krawędzi. Kiedy to uczynił, doznał nagłego natchnienia. Pozostanie i weźmie w opiekę to miejsce, dopóki nie przybędą mnisi buddyjscy i nie zastąpią go. W wieku 29 lat odnalazł pracę swojego życia.

Nie było to takie proste, jak sądził. Świątynia prawnie należała do hinduskiego mnicha, który nie krył niezadowolenia z obecności

Dharmapali i raz nawet go wyrzucił za drzwi i pobił. Następstwem tego była długa prawna batalia, którą Dharmapala ostatecznie przegrał w 1906 roku. W międzyczasie jednak założył Maha Bodhi Society, które miało pomagać mu w jego pracy. Początkowo celem tej pracy było przywrócenie dawnego splendoru Bodh Gai, jednak wkrótce zakres aktywności towarzystwa poszerzył się o promocję buddyzmu w Indiach, a ostatecznie rozprzestrzenienie go na cały świat. Naturalną konsekwencją tej pracy było założenie czasopisma *Maha Bodhi Journal* w 1892 roku.

W 1893 roku Dharmapala został zaproszony do uczestnictwa w Parlamencie Religii Świata w Chicago jako przedstawiciel „południowego buddyzmu" – w owym czasie tym terminem określano therawadę. Odniósł tam wielki sukces. Niektórzy dziennikarze porównywali go do Jezusa, co było dla nich najwyższym komplementem. Po przekroczeniu trzydziestego roku życia był już postacią znaną na całym globie. Przez następne czterdzieści lat nadal podróżował, wykładał i zakładał wihary na całym świecie. Jednocześnie koncentrował się na zakładaniu szkół i szpitali na Cejlonie oraz na budowaniu świątyń i wihar w Indiach. Jedną z najważniejszych świątyń, które zbudował, była ta w Sarnath, gdzie Budda po raz pierwszy nauczał Dharmy. Tam też, w 1933 roku, gdy był już bardzo schorowanym człowiekiem poruszającym się na wózku inwalidzkim, został wyświęcony na bhikkhu i zmarł w grudniu tego samego roku w wieku 69 lat.

Dharmapala był czołową postacią inicjującą dwa prądy, które miały wyróżniać buddyzm XX wieku. Był wielkim pionierem przywracania buddyzmu w Indiach, po tym jak na kilka wieków praktycznie tam o nim zapomniano. Był też pierwszym buddystą w naszych czasach, który głosił Dharmę na trzech kontynentach: w Azji, w Ameryce i w Europie.[238] Dharmapala prowadził bardzo aktywne życie, jednak zawsze zaczynał dzień od dwóch godzin medytacji, często już przed świtem. W młodzieńczych latach na Cejlonie nie znalazł nauczyciela medytacji; z różnych powodów ta praktyka tam zanikła. Mając 20 lat spotkał świeckiego jogina z Birmy, który udzielił mu garść pouczeń. Praktyką, która, jak można powiedzieć, napędzała jego życie i pracę,

była metta bhawana – kultywowanie uniwersalnej życzliwości, co stanowiło niezmiernie ważny aspekt jego życia. Nie był zwyczajnie buddyjskim aktywistą, latającym z jednej buddyjskiej konferencji na drugą. Jego praca dla buddyzmu wypływała z głębokiego doświadczenia buddyzmu – doświadczenia, które niezwykle trudno jest osiągnąć bez regularnej medytacji.

Innym znaczącym aspektem jego życia był fakt, że został pierwszym współczesnym anagariką, to znaczy kimś, kto zachowuje celibat i poświęca cały swój czas działaniom na rzecz buddyzmu. Aż do ostatnich miesięcy życia nie był bhikkhu, ale nie był również człowiekiem świeckim w zwykłym sensie tego słowa. Jak się zdaje, w wieku ośmiu lat ślubował celibat, czyli brahmaczarję, i przez całe życie pozostał mu wierny. Nosił również żółtą szatę (nie miała ona jednak kroju tradycyjnej szaty bhikkhu) i nie golił głowy. Zapewne czuł, że przestrzeganie wszystkich reguł *winaji* przeszkadzałoby w jego pracy, szczególnie, gdy krążył po świecie.

Ostatecznie klucz do życia i pracy Dharmapali jawi się przed naszymi oczami, gdziekolwiek otworzymy jego obszerne pamiętniki. U góry, zawsze na co drugiej stronicy owych pamiętników pisał: „Dla tego, kto dąży do prawdziwej doskonałości, jedynym Schronieniem jest sam Budda". Przypominał to sobie każdego dnia, rok po roku. Pójście po Schronienie jest fundamentalnym, decydującym, ostatecznym aktem buddyjskiego życia. Czyni nas ono buddystami i jednoczy nas wszystkich jako buddystów.

Alexandra David-Neel

Urodzona w Paryżu w 1868 roku jeszcze za czasów cesarza Napoleona III, Alexandra David-Neel umarła w południowej Francji w 1969 roku, kiedy Pompidou był prezydentem Francji. Jako młoda kobieta nosiła krynolinę, a dożyła czasów, kiedy kobiety chodziły w spódniczkach mini. Daje nam to pewne pojęcie o rozpiętości jej bardzo długiego życia.

Jej ojciec był bogatym protestantem należącym do klasy średniej, socjalistą i żarliwym republikaninem, natomiast matka była belgijską katoliczką i żarliwą zwolenniczką belgijskiej monarchii. Wygląda na

to, że Alexandra David – jak ją początkowo nazywano – była znacznie bliżej związana z ojcem. Jej matka pragnęła syna, który zostałby katolickim biskupem więc córka była dla niej gorzkim rozczarowaniem. Okoliczności te sprawiły, że Alexandra wyrosła nieco na chłopczycę. Uczyła się w różnych katolickich szkołach klasztornych, ale pozostała chłopczycą, a od 16 roku życia zaczęła uciekać z domu. Wracała, ale po niedługim czasie, w latach 80. XIX w. odbyła rowerową wyprawę do Hiszpanii. Sama (wciąż jeszcze jako nastolatka) odwiedziła Holandię, Anglię i Włochy.

Podczas drugiego pobytu w Anglii zetknęła się z teozofami. W bibliotece Muzeum Brytyjskiego zaczęła czytać o bardziej alternatywnych tradycjach mistycznych – gnostycyzmie, kataryzmie itd. Po powrocie do Francji zamieszkała w Paryżu razem z grupą francuskich teozofów. Podjęła studia nad sanskrytem i podczas nich natknęła się na *Lalita-wistarę*, fantazyjną i poetycką, by nie powiedzieć legendarną, biografię Buddy. Nie był to jednak jej pierwszy kontakt z buddyzmem. Gdy miała trzynaście lat najwyraźniej natknęła się na jedną z najstarszych i najpiękniejszych buddyjskich legend, opowieść *dżataki* o tym, jak Budda, w jednej ze swych wcześniejszych wcieleń, oddał swe ciało głodującej tygrysicy i jej młodym. Mając 13 lat pomyślała, że to najpiękniejsza opowieść, jaką kiedykolwiek słyszała.

Mieszkając w Paryżu miała możliwość zetknięcia się ze sztuką buddyjską, jako że Muzeum Guimet zawierało jedną z najbardziej znanych na całym świecie kolekcję sztuki orientalnej. Właśnie tam pewnego dnia, podczas jednej ze swoich wizyt, na widok japońskiego obrazu Buddy, złożyła swe ręce i w geście oddania i szacunku ukłoniła się przed nim. Po tym wydarzeniu nadal kontynuowała studia nad innymi religiami, w szczególności nad hinduizmem, jednak sama czuła się już buddystką.

W wieku 21 lat osiągnęła pełnoletniość i odziedziczyła pewną sumę pieniędzy, które wydała na samotną podróż do Indii, gdzie spotykała maharadżów i swami. Do Europy wróciła praktycznie bez grosza przy duszy. Dorabiała okazyjnie, pisząc artykuły do gazet, ale to nie wystarczało na życie. Wyszkoliła się więc na piosenkarkę i przez siedem lat utrzymywała się w ten sposób. Jej kariera piosenkarki była barwna i usiana sukcesami, a dzięki niej dobrze poznała ludzką naturę.

Jej głos jednak najwyraźniej nie był należycie wyszkolony, ponieważ zaczął się pogarszać. Zatem z żalem uznała, że będzie musiała wyjść za mąż.

W 1904 roku, w wieku 36 lat, Alexandra David poślubiła czterdziestoletniego Philippe Neela, pochodzącego z arystokracji inżyniera francuskiego. Przez kilka lat żyli we francuskiej kolonii w Afryce północnej. W tym czasie zmarł jej ukochany ojciec. Wtedy też opublikowała swoją pierwszą książkę o buddyzmie, zatytułowaną *Le Bouddhisme du Buddha*[239].

Alexandra-David Neel wyjechała na Wschód ponownie w 1911 roku i wróciła dopiero po czternastu latach. Podróżowała po Cejlonie, Indiach, Sikkimie, Nepalu, Japonii, Chinach i Tybecie i kontynuowała studia nad buddyzmem. Co więcej, praktykowała to, co studiowała – w owym czasie rzecz niezwykła. Niezwykłe było nie tylko to, że ktoś studiujący buddyzm go praktykował, ale to, co robiła, było również na swój sposób niezwykłe. Spotkała XIII Dalajlamę, który po inwazji chińskiej przebywał na wygnaniu w Kalimpongu. Dalajlama był zdumiony, gdy zapytawszy ją, jak została buddystką, dowiedział się, że dzięki lekturze książek. Nigdy wcześniej o czymś takim nie słyszał.

W Sikkimie spotkała Gomcziena z Lhaczen, który słynął jako medytujący i jogin (gomczien znaczy „wielki medytujący”). Została jego uczennicą i spędziła tam dwa lata, praktykując medytację i ucząc się tybetańskiego. Zaadoptowała również chłopca z Sikkimu – późniejszego lamę Jongdena – który pozostał z nią do końca swojego życia.

Wygląda na to, że mąż David-Neel bardzo dobrze znosił jej przeciągającą się nieobecność. Pisała do niego każdego dnia, więc na pewno darzyła go sympatią, choć jasne jest również, że ta sympatia działała tylko na odległość. W zamian on regularnie wysyłał jej pieniądze, a szczerze mówiąc ona najwyraźniej potrzebowała ich wiele. Zwykle podróżowała z klasą, ze służącymi i dużym ekwipunkiem.

Jedną podróż odbyła bez wielkiej pompy, a była to jej sławetna podróż do Lhasy. W tym czasie obcokrajowcy mieli zakaz wstępu do Tybetu, więc podróżowała w przebraniu. Jedynym jej towarzyszem był

Jongden, który grał rolę wędrownego lamy, a ona udawała jego starą matkę. Przez cztery miesiące wędrowali pieszo. Szli przez Chiny, żeby dojść do Lhasy od północnego wschodu. Nim dotarli do celu podróży, przemierzali rozległe pustynie, wspinali się na wierzchołki gór, stawiali czoła bandytom, głodowi i górskim osuwiskom. W Lhasie spędzili dwa miesiące, w następstwie czego David-Neel napisała *Voyage d'une Parisienne à Lhassa* (*Podróż Paryżanki do Lhasy*).

W 1925 roku wróciła z Jongdenem do Francji i zamieszkała w Alpach w Prowansji, w Digne. Teraz była już dość znaną starszą panią dającą wykłady i piszącą książki. W 1939 roku jeszcze raz wyruszyła na Wschód, ale jak się okazało, zrobiła to w niewłaściwym czasie. Wybuchła II wojna światowa i razem z Jongdenem na sześć lat utknęli w miasteczku na południowym wschodzie Tybetu zwanym Darsendo (lub Dhartsendo). Kiedy wrócili, jej mąż już nie żył, Jongden zaś zmarł w 1955 roku. David-Neel nadal pisała. To w tym ostatnim okresie jej życia nawiązałem z nią kontakt. Korespondowaliśmy ze sobą, a ona pisała do czasopism, które wydawałem.[240] Zauważyłem, że mimo podeszłego wieku jej charakter pisma pozostał mocny i wyraźny.

Jej życie jest godne uwagi z trzech szczególnych względów. Po pierwsze, była jedną z pierwszych osób z Zachodu, które potraktowały buddyzm poważnie – to znaczy obrały go jako drogę życia, a nie po prostu jako temat studiów naukowych. Po drugie, była gotowa przeciwstawić się konwencji, szczególnie gdy konwencja przeszkadzała w realizacji cenionych przez nią ideałów. Obecnie, kiedy przeciwstawianie się konwencji jest konwencją samą w sobie, trudno jest nam zrozumieć, jak silne i sztywne były niektóre konwencje za jej życia. Dla niej bycie niekonwencjonalną wymagało prawdziwej odwagi. I w końcu po trzecie, pokazała, do czego zdolna jest naprawdę zdeterminowana kobieta. Dlatego jej życie jest inspiracją dla wszystkich buddystów, ale pewnie szczególnie dla buddystek.

Lama Gowinda

Lama Gowinda był dość tajemniczą postacią – szczególnie jeszcze jako Ernst Lothar Hoffman – bo takie imiona i nazwisko otrzymał po urodzeniu. O jego wczesnych latach wiemy bardzo niewiele. Urodził

się w 1898 roku w Niemczech, w rodzinie należącej do klasy średniej o częściowo hiszpańskim pochodzeniu. Jego matka zmarła, gdy miał trzy lata i wychowywany był przez jej siostrę. Początkowo chciał być inżynierem górnikiem, ale rozwijał w sobie coraz większe zainteresowanie filozofią, zwłaszcza pracami Schopenhauera. Studiował religię porównawczą, a w szczególności buddyzm, dopóki pod koniec I wojny światowej nie zaciągnięto go na dwa lata do armii niemieckiej.

Po wojnie zamieszkał na Capri, gdzie rozpoczął się bardzo ważny okres w jego życiu. Studiował tam palijski, zajął się sztuką i badaniami archeologicznymi. Spotkał tam starszą niemiecką damę, która przez znaczą część jego życia stała się dla niego czymś w rodzaju przybranej matki. W tym samym czasie rozpoczął praktykę medytacji; zaczął też wykonywać rysunki pastelami przedstawiające stany medytacyjne, których doświadczał. Najwyraźniej już wtedy dostrzegał związek między medytacją i sztuką, który później był tematem wielu jego rozważań.

W 1928 roku, mając 30 lat, Gowinda udał się na Cejlon – oczywiście ze swoją przybraną matką. Przez kilka lat studiował tam pali i abhidharmę ze sławnym niemieckim bhikkhu Njanatiloką. W tym okresie przyjął imię Gowinda i został anagariką („anagarika" dosłownie znaczy „bezdomny"; zostanie anagariką zwykle implikuje celibat). Odwiedził również Birmę, gdzie badał przypadki rzekomego pamiętania poprzednich żywotów – ten temat zawsze go interesował.

Następnie przeniósł się do Indii. Tutaj podczas buddyjskiej konferencji w Dardżyling po raz pierwszy zetknął się z buddyzmem tybetańskim, który odtąd wywierał przemożny wpływ na jego życie i pracę. W tym, co wiemy o życiu Gowindy, niewiele jest pewnych dat, ale około 1930 roku zamieszkał – ponownie ze swoją przybraną matką – w Ghoom niedaleko Dardżyling, gdzie spotkał swojego tybetańskiego guru, sławnego Tomo Gesze Rinpocze. Podczas kilku następnych lat przebywał częściowo w Ghoom, a częściowo w Szantiniketan, leśnym uniwersytecie założonym przez Rabindranatha Tagore, setki mil na północ od Kalkuty.

Gowinda wykładał, pisał, podróżował, dopóki w 1942 roku nie został internowany przez Anglików z powodu swojego niemieckiego

pochodzenia. Warunki w obozie w pobliżu Dehradun były bardzo łagodne: studiował chiński, studiował chińskie *I Ching* i cieszył się towarzystwem Njanaponiki, innego niemieckiego ucznia Njanatiloki. Po wojnie wrócił do Ghoom i do Szantiniketan. W 1947 roku poślubił swoją wcześniejszą uczennicę z Szantiniketan, Rati Petit, która stała się znana jako Li Gotami.

W 1948 roku odbyli swą sławną podróż do Tsaparang w zachodnim Tybecie. Zrobili to w samą porę, ponieważ w ciągu roku lub dwóch Chińczycy zajęli cały Tybet. Oboje przez kilka miesięcy pracowali w bardzo ciężkich warunkach, szkicując i fotografując zrujnowane buddyjskie świątynie i klasztory oraz kopiując starożytne freski. Byli pod wielkim wrażeniem nie tyle religijnego życia, z jakim się tam zetknęli, co bezkresu otwartej przestrzeni, widoków, jaskrawych kolorów, światła i oczywiście starożytnej sztuki, którą odkryli.

W 1952 roku Gowinda ogłosił powstanie Arya Maitreya Mandali – organizacji, przy pomocy której miał nadzieję szerzyć buddyzm, szczególnie buddyzm tybetański, na Zachodzie. Wkrótce potem razem z Li Gotami przenieśli się do Almory na podgórzu zachodnich Himalajów, gdzie pozostali przez następnych dwadzieścia pięć lat i gdzie Gowinda przeżył najbardziej twórczy etap swej kariery, tworząc przynajmniej dwa klasyczne dzieła literatury buddyjskiej: na wpół autobiograficzną *Drogę białych obłoków*, dokumentującą podróż do zachodniego Tybetu i *Podstawy tybetańskiego mistycyzmu*. W latach 60. i 70. kilkakrotnie podróżowali do Europy i Ameryki, gdzie zainteresowanie buddyzmem stale rosło. Ostatnie lata spędzili w San Francisco i tam w 1985 roku Gowinda zmarł w wieku 87 lat. Li Gotami zmarła w Indiach jakieś 3 lata później.

Dobrze znałem Lamę Gowindę. Odkryliśmy, że mamy ze sobą wiele wspólnego, szczególnie w naszym podejściu do buddyzmu. W liście, który napisał do mnie na cztery dni przed śmiercią, poczynił wiele uwag, które zdają się wskazywać, jaki był ogólny kierunek jego życia i pracy. Po pierwsze: „Jestem wielkim wielbicielem sztuki włoskiej i, podobnie jak ty, zawsze podkreślam znaczenie kultury europejskiej. Nie znając korzeni własnej kultury, jak możemy przyswoić sobie esencję kultury buddyjskiej?”. I po drugie: „Teraz zadaniem następnego

pokolenia jest wydobycie buddyzmu ze zwykłej akademickiej sfery i uczynienie go żywym doświadczeniem".

Lama Anagarika Gowinda zawsze podkreślał, że intelektualne zrozumienie i przestrzeganie reguł nie wystarcza, że buddyzm można uczynić żywym doświadczeniem przy pomocy medytacji połączonej z rytuałem, a zwłaszcza w jej połączeniu z kolorem – kolorem w pełnym, dosłownym tego słowa znaczeniu – w życiu duchowym. Kładł również nacisk na to, co nazywał „twórczą wyobraźnią", a tym samym na znaczenie sztuki. Sam będąc medytującym i artystą, nie uważał tych dwóch aktywności za zupełnie różne. W istocie dostrzegał między nimi pewnego rodzaju paralelizm. Ujmował to w ten sposób, że w medytacji przechodzimy ze świata zewnętrznej ekspresji do świata wewnętrznego doświadczenia, a w sztuce przechodzimy ze świata wewnętrznego doświadczenia do świata zewnętrznej ekspresji.

Edward Conze

Eberhart Julius Dietrich Conze urodził się w Londynie w 1904 roku w mieszanej niemiecko-francusko-holenderskiej rodzinie. Jego ojciec należał do ziemiaństwa, a pochodzenie matki sam określał jako „plutokratyczne". Z pochodzenia był protestantem, chociaż matka w późniejszym okresie życia została katoliczką. Relacje z matką miał raczej złe.

Urodził się w Anglii jedynie dlatego, że jego ojciec został tam wysłany jako niemiecki wicekonsul, ale to oznaczało, że miał brytyjskie obywatelstwo, w razie gdyby kiedykolwiek go potrzebował (okazało się później że tak). Kształcił się na różnych niemieckich uniwersytetach, a dzięki talentowi do języków w wieku 24 lat biegle władał czternastoma, w tym sanskrytem. Podobnie jak wielu innych Europejczyków wcześnie zetknął się z teozofią. Ale zajął się również astrologią. Traktował ją poważnie i przez całe życie pozostał zapalonym astrologiem. Wciąż jeszcze jako młody człowiek, napisał pokaźną książkę *The Principle of Condradiction* [*Zasada sprzeczności*]. Ponoć jego matka powiedziała, iż nie dziwi się, że napisał taką książkę, ponieważ sam jest kłębkiem sprzeczności.

Po dojściu do władzy Hitlera, Conze był tak zdecydowanie przeciwny ideologii nazistowskiej, że wstąpił do partii komunistycznej, a nawet wnikliwie studiował myśl marksistowską. Jak się zdaje, przez jakiś czas był przywódcą ruchu komunistycznego w Bonn, skutkiem czego jego życie było zagrożone.

W roku 1933, w wieku 29 lat, przybył do Anglii praktycznie bez grosza przy duszy, wcześniej na wszelki wypadek odnawiając swoje angielskie obywatelstwo. Utrzymywał się, ucząc niemieckiego i prowadząc wieczorne lekcje. Został członkiem Partii Pracy. Poznał wiele czołowych postaci i intelektualistów Ruchu Pracy, jednak nie pozostawili oni na nim dobrego wrażenia – studiował w końcu na wielu uniwersytetach niemieckich. Spotkał przywódców brytyjskich związków zawodowych, a także Pandita Nehru i Krishnę Menona z India League i żaden z nich również nie zrobił na nim wrażenia. Niełatwo mu było zaimponować.

Zaczął bardzo aktywnie działać w angielskim ruchu socjalistycznym, wykładając, pisząc książki i broszury, aż ostatecznie rozczarował się polityką. W wieku 35 lat znalazł się w stanie intelektualnego zamętu i załamania. Nawet jego małżeństwo okazało się porażką. W swoich pamiętnikach przyznaje: „Jestem jednym z tych nieszczęśliwych ludzi, którzy ani nie mogą żyć z kobietami, ani bez nich".

W tym punkcie odkrył (lub raczej odkrył na nowo) buddyzm. Mając 13 lat czytał już *Gleanings in Buddha Fields* Lafcadio Hearna (gdzie na początku każdego rozdziału widniały cytaty z *Sutry diamentowej*, jakby zapowiadające dzieło jego życia). Jednak pierwszy znaczący kontakt Conzego z buddyzmem miał miejsce w tym środkowym okresie jego życia, na początku II wojny światowej, a dokonał się za pośrednictwem pism D.T. Suzukiego. Dosłownie przyniosły mu one zbawienie.

Potem nie było już odwrotu. Resztę życia Conze poświęcił buddyzmowi, a w szczególności tłumaczeniu *Pradżniaparamity*, czyli *Sutr Doskonałej Mądrości*, stanowiącymi fundamentalne pisma buddyzmu mahajany. Nie był jednak zwykłym uczonym w akademickim sensie. Całą wojnę przemieszkał sam w przyczepie w New Forest, praktykując medytację. Ściśle przestrzegał instrukcji

udzielonych przez Buddhaghoszę w *Wisuddhimadze* i osiągnął pewien stopień medytacyjnego doświadczenia.

Po wojnie przeniósł się do Oxfordu i powtórnie się ożenił. W 1951 roku wydał *Buddhism: Its Essence and Development*, książkę, która odniosła duży sukces i wciąż jest dostępna na rynku. Jednak jego prawdziwym dokonaniem w ciągu następnych dwudziestu lat było przełożenie w sumie ponad trzydziestu tekstów składających się na sutry *Pradżniaparamity*. Obejmowały one dwa spośród najbardziej znanych tekstów buddyjskich: *Sutrę diamentową* i *Sutrę serca*.

Właśnie w związku z tymi tłumaczeniami nawiązałem z nim kontakt. Około 1951 roku w wydawanym przeze mnie czasopiśmie zatytułowanym *Stepping Stones* zacząłem publikować *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*. Korespondowaliśmy ze sobą, a kiedy w 1964 roku przybyłem do Anglii, spotkaliśmy się nieraz i stwierdziliśmy, że zgadzamy się w wielu kwestiach.

W latach 60. i 70. wykładał na kilku uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych i został dobrze przyjęty przez studentów. Jednak bez ogródek mówił, co myśli i spotkał się z dezaprobatą władz uniwersytetu i niektórych kolegów. Z powodu jego komunistycznej przeszłości połączonej z otwartą krytyką amerykańskiego zaangażowania w Wietnamie ostatecznie zmuszono go, by spakował manatki i się wyniósł. Zmarł w 1979 roku.

Dr Conze był postacią złożoną i niełatwo jest oszacować ogólne znaczenie jego działalności. Był oczywiście środkowoeuropejskim uchodźcą intelektualnym, podobnie jak wielu innych uciekających z Niemiec przed wojną. Mimo to w żadnym razie nie można go uznać za przedstawiciela tej dominującej tendencji w dwudziestowiecznym życiu intelektualnym z powodu jego krytycznego nastawienia wobec wielu prądów we współczesnej myśli. Był zdeklarowanym zwolennikiem elitaryzmu. Dzisiaj ludzie zwykle wstydzą się tego, ale on wcale się nie wstydził. Swoją autobiografię zatytułował *Memoirs of a Modern Gnostic*, ponieważ sądził, że gnostycyzm był zasadniczo elitarystyczny. Nie aprobował ani demokracji, ani feminizmu, co czyni go istnym potworem „politycznej niepoprawności”.

Z pewnością jest przedstawicielem całego przedwojennego pokolenia na Zachodzie, które rozczarowało się marksizmem,

szczególnie marksizmem w sowieckiej formie. Od innych różnił go fakt, że nie stracił poczucia wiary. Nie obnosił się ze swoim rozczarowaniem, nadal pozostając w znanym sobie środowisku, lecz przeniósł swój bezkompromisowy idealizm z areny polityki do buddyzmu.

Dr Conze był jednym z wielkich buddyjskich tłumaczy, porównywalnym z niestrudzonymi chińskimi tłumaczami Kumaradżiwą i Hsuan-tsangiem z, odpowiednio, V i VII w. W mojej opinii, szczególnie istotne jest to, że jako uczony buddyjski próbował również praktykować buddyzm przede wszystkim przy pomocy medytacji. W czasie, kiedy zaczął swą pracę, było to czymś niezwykłym i wówczas (w latach 40. i 50. XX w.) uważano go za ekscentryka. Od uczonych oczekiwano, że nie będą się osobiście angażowali w przedmiot swych badań. Mieli pozostawać „obiektywni". A więc był prekursorem zupełnie nowego typu zachodnich badaczy buddyzmu, którzy są praktykującymi buddystami.

Ten przegląd kilku wielkich buddyjskich biografii w żadnym razie nie stanowi pełnego obrazu osiągnięć wielkich buddystów XX wieku. W tym celu musielibyśmy przedstawić wielu innych. XIII Dalajlama, uczony i tłumacz zen D.T. Suzuki, dr G.P. Malalasekera ze Sri Lanki, Bhikkhu Buddhadasa z Tailandii, wielki chiński mistrz medytacji chan czcigodny Hsu Jun i wielki chiński opat Tai Hsu aby wymienić zaledwie kilku.

Mam jednak nadzieję, że zdołałem wskazać, co jako buddyści możemy wynieść z czytania, studiowania, z refleksji i medytacji nad żywotami, biografiami i wspomnienami buddystów, którzy w taki czy inny sposób prowadzili prawdziwie inspirujące życie. Biografie te pozwalają nam zobaczyć, jak buddyzm przejawia się w realnym życiu. Czysto doktrynalne studia nad buddyzmem, chociaż bez wątpienia dobre i potrzebne, dają wrażenie, że buddyzm jest oderwany od naszego współczesnego życia. Biografie pomagają przywrócić tę równowagę. Ostatecznie, buddyzm zaczął się od życia konkretnych ludzi, a nie od książek. Zaczął się od życia Buddy i jego oświeconych uczniów.

Przygotowując te skrócone biografie wielkich buddystów, zauważyłem dwie rzeczy. Po pierwsze, zauważyłem, jak bardzo się

między sobą różnili. Mieli bardzo różne charaktery i wyrastali w bardzo odmiennych okolicznościach. Pod wieloma względami robili bardzo różne rzeczy. Ale wszyscy byli wielkimi buddystami. To bardzo ważne. Przypomina nam to, że chociaż wszyscy jesteśmy buddystami, chociaż wszyscy idziemy po Schronienie, nie musimy być tacy sami; nie mamy żyć w ten sam sposób; nie mamy robić tego samego. Jest tak, ponieważ to, co nas łączy, jest ważniejsze od tego, co nas dzieli.

Po drugie, zauważyłem, że mimo dzielących ich różnic, zdawali się posiadać pewne wspólne cechy. Przede wszystkim, wszyscy byli niezwykle zdeterminowani. Gdy już odkryli swój cel w życiu, nigdy się nie wahali. Poza tym wszyscy odznaczali się nieustraszonością. Wszyscy byli również niekonwencjonalni, mieli silną motywację wewnętrzną, byli niezależnymi jednostkami, „robili swoje", szli własną drogą, czasem w obliczu ogromnego sprzeciwu. Wszyscy byli tym, co nazywam prawdziwymi indywidualnościami.

Krótko mówiąc, wszyscy oni byli bohaterami w najlepszym znaczeniu tego słowa. Powinniśmy sobie cenić swoich bohaterów. Podziwiajmy ich, czcijmy ich pamięć, chwalmy ich zalety i osiągnięcia. Powinniśmy zdawać sobie sprawę, że wielcy buddyści, czy z XX czy z innych wieków, to najwspanialsze i najcenniejsze, co mamy.

5.5. Życie w świecie

5.5.1. Idealne społeczeństwo

Nawet w kwestiach politycznych względy i wartości duchowe powinny być najważniejsze.

Chociaż większość marzeń można uznać za bezproduktywną fantazję, czasami marzenia stają się projektami na przyszłość. Niekiedy dzisiejsze marzenia mogą stać się jutrzejszą rzeczywistością. Patrząc na historię świata, na historię kultury, religii, sztuki i filozofii, można zauważyć, że najwięksi ludzie przeszłości byli często największymi marzycielami. Jeśli cofniemy się do dni starożytnej Grecji, do Platona (z pewnością jednego z największych ludzi w dziejach), stwierdzimy, że Platon również snuł marzenia. Najsławniejszym z jego marzeń jest

Republika, wspaniały dialog w dwunastu księgach, w którym Platon opisał swoją wizję idealnego społeczeństwa, opartego na sprawiedliwości. Przenosząc się do innych czasów i kultur, i innych marzeń, znajdujemy w księdze *Objawienia*, ostatniej księdze *Biblii*, cudowną wizję nowej Jerozolimy ze ścianami z jaspisu i bramami z perły – wizję o wielkim archetypowym i mitycznym znaczeniu. Bliżej naszych czasów mamy *Utopię* Morusa, *Nową Atlantydę* Bacona, *Miasto słońca* Campanelliego i tak dalej, aż po *Ludzi jak bogów* H.G. Wellsa. Wszystko to są marzenia o idealnym społeczeństwie, marzenia o świecie przeobrażonym i przemienionym.

Buddyzm również posiada swoje marzenia. Jedno z buddyjskich marzeń o idealnym społeczeństwie zawiera się w koncepcji czy wizji *Sukhawati*, Czystej Krainy Amitabhy, opisanej w niektórych wielkich sutrach mahajany. Szczególnie według nauk szkół shin japońskiego buddyzmu, Czysta Kraina w rodzaju Sukhawati, Szczęśliwa Kraina, jest miejscem, światem, poziomem egzystencji, w którym nie ma bólu, nieszczęścia ani rozstania, gdzie nikogo nie dotyka żadna strata. Nikt tam nie słyszał nawet o starości, chorobie i śmierci. Panuje tam doskonały pokój, nie wybuchają konflikty, wojny, walki ani nawet nieporozumienia – takie to doskonałe i szczęśliwe miejsce! Te wspaniałe sutry mahajany mówią nam również, że w Czystej Krainie czy Szczęśliwej Krainie nie znajdziemy rozróżnienia na mężczyzn i kobiety, panuje tam zawsze doskonała pogoda i nikt nigdy nie musi wykonywać żadnej pracy. Jedzenie i ubranie, gdy tylko stają się potrzebne, pojawiają się samoistnie. W Czystej Krainie trzeba jedynie siedzieć na swoim złotym, fioletowym lub błękitnym lotosie u stóp Buddy i słuchać jego objaśnienia Dharmy. To jest buddyjskie marzenie, wizja idealnego społeczeństwa i idealnego świata.

Ta kraina może wydawać się nam dość odległa, dość archetypowa i mityczna, pozbawiona większego związku z nami, ale buddyzm, choć marzy, i to bardzo pięknie marzy, nie zamierza na tym poprzestać. Całe podejście nauki Buddy do tych kwestii jest bardzo rozsądne, bardzo praktyczne i bardzo realistyczne. Buddyzm nie zadowala się marzeniem o jakimś idealnym społeczeństwie w przyszłości lub jakąś idealną społecznością na innym planie, ale próbuje stworzyć idealne społeczeństwo, idealną społeczność tu i teraz, na tej ziemi. Próbuje

zmienić, przeobrazić to społeczeństwo i ten świat na podobieństwo przyszłości, na podobieństwo ideału. Stara się zrobić to na wiele różnych sposobów. Jednym z tych sposobów jest nauka o właściwym zarabianiu, piąty krok Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki Buddy.

Wcześniejsze etapy Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki dotyczyły naszego wstępnego duchowego doświadczenia wglądu w naturę egzystencji, wglądu w nas i wynikającej z tego doświadczenia przemiany życia emocjonalnego, naszych wzajemnych kontaktów i zwykłego codziennego postępowania. Inaczej mówiąc, aż do tego punktu Ośmioraka Ścieżka dotyczyła przemiany każdego z nas jako odrębnej, indywidualnej istoty. Natomiast na etapie doskonałego zarabiania zainteresowani jesteśmy przemianą zbiorowego życia, życia wspólnoty, życia społeczeństwa. Tego aspektu buddyzmu nie akcentuje się zbyt mocno, a w rzeczywistości nawet czasem pomniejsza się jego znaczenie. Jednak idea, że powinniśmy zmienić nie tylko nasze własne życie, ale również ogół społeczeństwa, zdecydowanie stanowi część całej nauki.

Buddyzm opowiada się za stworzeniem idealnego społeczeństwa, jak również za stworzeniem idealnej jednostki. Wszyscy należymy do społeczeństwa i bardzo trudno jest nam się zmienić, kiedy społeczeństwo pozostaje niezmienione. Hinduskie przysłowie mówi: nie da się pracować w kuchni i nie umorusać się sadzą (gotowanie w Indiach na ogół jest brudną pracą). Tak samo nie da się żyć i pracować w skorumpowanym, z gruntu nieetycznym społeczeństwie, nie będąc w jakimś stopniu przez nie skażonym. Zatem nawet ze względu na własne etyczne i duchowe życie, powinniśmy starać się zmienić społeczeństwo, w którym żyjemy. Łatwo jest mówić o lotosie rozkwitającym pośród błota, ale bardzo trudno pozostawać lotosem, kiedy błoto jest wyjątkowo paskudne i jesteśmy cali nim oblepieni.

Nasza zbiorowa egzystencja posiada trzy podstawowe aspekty – aspekt ściśle społeczny, aspekt polityczny i aspekt ekonomiczny – a nauki buddyjskie obejmują wszystkie trzy.

Buddyzm głosi różne społeczne nauki, szczególnie w kontekście życia w starożytnych Indiach. Na przykład dowiadujemy się, że Budda nie popierał systemu kastowego, który był dominującą cechą życia społecznego w Indiach w jego czasach i istnieje po dziś dzień. Zgodnie

z tym systemem, pozycja w społeczeństwie zależała od urodzenia. Jeśli ktoś urodził się jako syn bramina, zostawał braminem, jeśli jako syn kupca, zostawał kupcem i nic nie mógł zrobić, żeby zmienić swój status. Nawet obecnie w Indiach ten system jest bardzo mocny i wszechobecny, szczególnie w wioskach, i generalnie tłumi ludzką inicjatywę. Z tego powodu Budda jasno i z całą stanowczością stwierdził, że kryterium określającym pozycję danej osoby w społeczeństwie powinno być nie jej urodzenie, a jej wartość jako osoby. To tylko jeden przykład jego nauki społecznej.

Podobnie widzimy, że w sferze politycznej buddyzm popiera (czy raczej popierał w starożytnych czasach) ideał *dharmaradży*. Temu tematowi poświęcono wiele sutr. Dharma oznacza prawdę, sprawiedliwość, rzeczywistość. Radża to król lub nawet rząd. A zatem ideał dharmaradży stanowi ideał sprawiedliwych rządów: ideał mówiący, że nawet w sprawach politycznych względy i wartości etyczno-duchowe powinny mieć nadrzędne znaczenie. Reprezentuje to pogląd mówiący, że polityka nie powinna być terenem rywalizujących interesów i frakcji ani kwestią manipulacji i pociągania za sznurki, ale że powinniśmy próbować zobaczyć związane z nią etyczne i duchowe zasady, i zastosować je do tego aspektu naszej zbiorowej egzystencji.

W Indiach najwspanialszym przykładem tego politycznego ideału był cesarz Aśoka. Był on wielkim władcą z dynastii Maurjów i żył mniej więcej dwieście lat po Buddzie. Odziedziczył po ojcu królestwo Magadha, które zaczął powiększać, szybko wchłaniając niemal wszystkie inne państwa subkontynentu. Po serii operacji zbrojnych terytorium Magadhy było większe niż terytorium współczesnych Indii i Pakistanu. Ostatnim państwem, które podbił Aśoka, nim został buddystą, było Kalinga na wschodnim wybrzeżu, z grubsza odpowiadające współczesnemu stanowi Orissa. Jak Aśoka sam zapisał w jednym ze swych kamiennych edyktów: „Sto pięćdziesiąt tysięcy ludzi zostało wziętych do niewoli, sto tysięcy zabito w walce, a wielokrotnie więcej umarło”. Widząc spustoszenia, jakich dokonał, Aśoka zdał sobie sprawę z nieszczęścia spowodowanego przez wojnę i jego własne podboje. Jak sam przyznał, „odczuł głęboki smutek i żal, ponieważ podbój narodu wcześniej niepokonanego wiązał się z rzezią, śmiercią i wygnaniem. […] Nawet tych, którzy sami uniknęli niedoli,

głęboko dotykają nieszczęścia, jakie spadły na ich przyjaciół, znajomych, towarzyszy i krewnych, do których żywią niesłabnące uczucie". Zatem Aśoka zaprzestał podbojów (możliwe, że to jedyny w historii przykład wielkiego zdobywcy, który wycofał się, ponieważ zdał sobie sprawę z moralnej niegodziwości swych czynów). Zatrzymał się i zawrócił. Jeśli przed swym nawróceniem zwany był Ćandaśoka czyli Aśoka Okrutny, to potem stał się znany jako Dharmaśoka, czyli Aśoka Prawy, i odtąd, jak podają pisma, uważał się za ojca swego ludu.

Aśoka nie porzucił polityki, ale oznajmił wszem i wobec, że jego ideałem będzie odtąd służenie swoim poddanym, a głównym celem jego administracji – dbanie o ich dobro. Udzielał również silnego wsparcia buddyzmowi, wysyłając misjonarzy nie tylko do różnych części Indii i Sri Lanki, ale również do Aleksandrii, Palestyny i Grecji. Niestety, tak zwani buddyjscy władcy nie zawsze podążali śladem Aśoki. W historii Indii jest on chyba jedynym przykładem kogoś, kto próbował stosować buddyjską naukę w życiu politycznym i z tego względu zasługuje na wielkie uznanie. H.G. Wells w swym *Outline of History* złożył poruszający hołd Aśoce pisząc: „Pośród dziesiątków tysięcy imion monarchów, które zapełniają stronice historii, ich wysokości, łaskawości, najjaśniejszości, królewskich mości i tym podobnych, imię Aśoki świeci jasno i to jak niemal samotna gwiazda".

Trzecim aspektem naszej zbiorowej egzystencji jest aspekt ekonomiczny. W tej dziedzinie buddyzm naucza doskonałego zarabiania, to znaczy naucza gruntownej przemiany w świetle doskonałej wizji całego ekonomicznego aspektu naszego zbiorowego życia.

W tym miejscu powstaje pytanie. Widzieliśmy, że nasza zbiorowa egzystencja ma trzy podstawowe aspekty – społeczny, polityczny i ekonomiczny – ale doskonałe zarabianie reprezentuje tylko jeden z tych aspektów, ekonomiczny. Dlaczego tak jest? Zakładając, że piąty etap Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki zajmuje się naszą zbiorową egzystencją, to dlaczego zajmuje się tylko aspektem ekonomicznym? Jeśli Ścieżka obejmuje całą naszą zbiorową jak również indywidualną egzystencję, to dlaczego zawiera tylko doskonałe zarabianie, a nie doskonałe obywatelstwo lub doskonałe zarządzanie?

Odpowiedź na to pytanie częściowo znajdziemy w warunkach panujących w Indiach za życia Buddy. System społeczny był na szczęście dla ówczesnych ludzi stosunkowo prosty i niezorganizowany, a poza systemem kastowym niewiele rzeczy w tej dziedzinie wymagało zmiany. Jeśli chodzi o sferę polityczną, Budda nauczał i propagował Dharmę głównie na obszarach, gdzie jedyną istniejącą formą zarządzania była monarchia, co znaczy, że zwykli ludzie mieli niewielki, albo żaden, udział w życiu politycznym. Dlatego w tamtych czasach nie było większego sensu apelować do ludzi, żeby praktykowali doskonałe rządzenie, doskonałe zarządzanie albo nawet doskonałe obywatelstwo, gdyż mieli bardzo mało swobody w tych sprawach. Każdy jednak musiał pracować. Ludzie mogli nie mieć prawa głosu ani nie wiedzieć, czym się zajmuje ich król, ale wszyscy musieli zarabiać na życie, a więc nawet w czasach Buddy kwestia doskonałego zarabiania dotyczyła każdego. Bez wątpienia z tego powodu doskonałe zarabianie zostało zawarte w Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce.

5.5.2. Podstawy etycznej pracy

W całym obszarze ludzkiego życia relacje ekonomiczne stwarzają jedną z najpowszechniejszych okazji do wykorzystywania.

Zasada niewykorzystywania powinna w idealnym przypadku obowiązywać we wszystkich naszych relacjach. Powinniśmy mieć możliwość otrzymywania wszystkiego, czego potrzebujemy, czy będzie to jedzenie, ubranie, wykształcenie czy cokolwiek innego, i dawania wszystkiego, co możemy. Nie musi być żadnego związku między tym, co dajemy i tym, co otrzymujemy. Niestety, zwykle dzieje się tak, że każdy uczestnik jakiejś transakcji, niezależnie czy daje, czy otrzymuje, myśli tylko o sobie, dając jak najmniej, próbując w zamian uzyskać, ile się tylko da. Na ogół zwykłe życie biegnie w następujący sposób: negocjujemy transakcje, w których to, co dajemy, zdeterminowane jest przez to, co możemy dostać, a nie przez wzgląd na konsekwencje tej transakcji dla innych ludzi. Od pewnego pułapu, każda korzyść siłą rzeczy uzyskiwana jest kosztem kogoś innego, ale

zwycięzcy w tej grze generalnie nie przejmują się losem przegranych. Szczególnie bezwstydną formę tego powszechnego zjawiska spotkać można w takich biednych miejscach jak Indie, gdzie niezwykle bogaci sprzedawcy ziarna, głównie ryżu, gromadzą zapasy, twierdząc, że nie mają nic do sprzedania, by wymusić wzrost cen. Może to trwać całymi tygodniami, szczególnie w odległych częściach kraju, skutkiem czego ludzie zaczynają głodować, jednak kupcy trzymają swoje zapasy tak długo, jak tylko się da, zanim powoli upłynnią je na czarnym rynku po wygórowanych cenach. Wtedy biedacy muszą ciułać każdy grosz, żeby kupić ilość jedzenia wystarczającą do przeżycia. Taki wyzysk ma miejsce (choć zwykle w mniej zauważalny sposób) we wszystkich sferach życia, w każdej części świata.

Idea niewykorzystywania wyraźnie wiąże się z drugą z pięciu wskazówek (wskazówek, które stanowią podstawę etycznego życia wszystkich buddystów). Druga wskazówka wymaga, żebyśmy nie brali tego, co nie zostało nam dane. To coś więcej niż jedynie zawoalowane „nie kradnij". Nie wystarczy nie kraść. Taka interpretacja pozostawia zbyt wiele luk. Można być całkowicie w porządku wobec prawa, ale mimo to prowadzić swój interes w pokrętny, budzący wątpliwości lub stanowczo podejrzany sposób. Ogromna ilość bogactwa gromadzona jest przy pomocy wysoce nieetycznych metod bez łamania jakichkolwiek konwencjonalnych zasad. To buddyjskie wskazanie jest zobowiązaniem, by nie brać czegoś, czego obecni właściciele, niezależnie od tego, czy są nimi pojedyncze osoby, czy całe społeczeństwo, nie chcą ci dać. Jeśli nie zostało ci to dane, to nie bierz. Wspomniałem, że nie musi być związku między tym, co bierzemy i tym, co dajemy. Jednak to, co my bierzemy, ktoś musi jednocześnie dawać – pod tym względem dawanie i branie są dwoma aspektami tego samego działania. W niektórych krajach buddyjskich mnisi zobowiązani są tak ściśle przestrzegać to wskazanie, że kiedy przy formalnych okazjach otrzymują jedzenie, nie mogą zacząć jeść, dopóki talerz z jedzeniem nie zostanie podniesiony i umieszczony w ich rękach.

Ta sama zasada znajduje zastosowanie na piątym etapie buddyjskiej Ośmiorakiej Szlachetnej Ścieżki: właściwego lub doskonałego zarabiania. Fakt, że właściwe zarabianie znajduje się na tej liście, daje pojęcie o znaczeniu, jakie buddyzm przywiązuje do

sposobu, w jaki zarabiamy na życie. Ludzie mówią czasem, że dostali doskonałą pracę, ale możemy się domyślić, że to nie to samo, co rozumiemy przez „doskonałe zarabianie”. Zatem, jak coś tak pozornie przyziemnego jak zatrudnienie znalazło miejsce w tym wzniosłym zbiorze ideałów?

Wszyscy musimy zarabiać na życie – w każdym razie ci, którzy nie są mnichami – ale bez względu na sposób, w jaki to robimy, nasza praca nie powinna przynosić szkody ani innym, ani nam. Wczesne pisma zawierają nawet ogólne wskazówki dotyczące właściwego zarabiania w formie listy zawodów zabronionych dla podążających duchową ścieżką.[241] Pierwsza wskazówka dotyczy wszelkiej działalności handlowej związanej z handlem żywymi istotami, czy to ludźmi, czy zwierzętami. Niewolnictwo jest i zawsze było potępiane i zabronione w krajach buddyjskich – buddyści nie musieli czekać aż do XVIII czy XIX wieku, żeby zająć jasne stanowisko w tej kwestii. Oczywiście dzisiaj nadal handluje się ludźmi, ale znacznie bardziej rozpowszechniony jest handel zwierzętami na ubój, również zabroniony w buddyjskich społeczeństwach: nigdy nie spotkamy rzeźnika buddysty. Ta forma zarabiania jest szkodliwa nie tylko dla zarzynanych zwierząt, ale i dla tych, którzy zajmują się ubojem. Rzeźnik zarzynający przez osiem godzin dziennie świnie, krowy, owce czy kurczaki nieuchronnie ponosi szkodę emocjonalną lub na umyśle, wynikającą z tłumienia naturalnych uczuć współczucia dla innych żyjących istot.

Kolejny zakaz pochodzący z czasów wczesnego buddyzmu dotyczy handlu truciznami – oczywiście nie truciznami leczniczymi, lecz służącymi zabijaniu. Zanim zaczęto wykonywać sekcje zwłok, był to niemal niezawodny sposób na pozbycie się kogoś; sprzedawca trucizn dawał fiolkę żądanej mikstury – działającej szybko lub wolno, boleśnie lub bezboleśnie – a potem dodawało się ją do posiłku niewygodnej osoby. Podobnie jak handlarzy niewolników, sprzedawców trucizn obecnie spotyka się rzadziej. Ale oczywiście współczesny odpowiednik – powszechny handel tak zwanymi narkotykami klasy A (np. heroiną i kokainą) jest równie szkodliwy. Wielu ludzi zaangażowanych jest również w produkcję i sprzedaż papierosów oraz

innych bezspornie szkodliwych środków. Obejmuje to także reklamowanie ich i obracanie ich akcjami.

Trzeci zakaz dotyczy produkcji i handlu bronią. Dla dawnych buddystów oznaczało to łuki i strzały, włócznie i miecze. Jednak od tych prymitywnych początków handlu bronią, nasze bardziej zaawansowane kultury uczyniły ogromny postęp (jeśli to w ogóle postęp) w rozwoju niezwykle wyrafinowanych metod zapewniania sobie zwycięstwa nad „wrogami cywilizowanych wartości". Ale wszelkie zaangażowanie w produkcję tych środków destrukcji, jakkolwiek „inteligentne" by nie były, należy potępić jako niewłaściwy sposób zarabiania. Nie ma mowy o usprawiedliwianiu jakiejkolwiek wojny, jakiejkolwiek idei, że broń ma działanie odstraszające, o usprawiedliwianiu jakiejkolwiek, choćby „najinteligentniejszej", bomby.

Te zakazy dotyczą oczywiście ludzi świeckich, ale są również pewne sposoby zarabiania na życie, które są zabronione szczególnie dla mnichów. Na przykład różne formy wróżenia, bardzo popularne w czasach Buddy, są wymienione i stanowczo potępione w pismach. Jednak w całym buddyjskim świecie aż do dzisiaj ludzie świeccy w kwestii przepowiadania przyszłości polegają na mnichach i niestety, wielu mnichów wykorzystuje tę wiarę w ich zdolność przepowiadania.

Mnichom zabrania się również zarabiać na życie przez demonstrowanie mocy psychicznych lub obiecywanie innym, iż uzyskają takie moce. Wynika to z zupełnie oczywistego powodu. Ludzie z natury są niezwykle zainteresowani zjawiskami parapsychicznymi, nadprzyrodzonymi mocami itd. Takie rzeczy generalnie traktowane są z większą powagą na Wschodzie, ale w pewnych kręgach na Zachodzie istnieje również silna (i niezdrowa) fascynacja ideą uzyskania tajemnych i nadprzyrodzonych mocy, których inni ludzie nie posiadają. Jeśli popisujesz się przed kimś mocami parapsychicznymi, możesz podatną na to osobę poprowadzić niemal wszędzie.

Raz stałem przed okazją, by uczynić to samemu. Kiedy w latach 50. XX wieku żyłem w Kalimpongu, pewnego wieczoru w środku pory deszczowej na moim progu stanął jakiś Anglik. Byłem przyzwyczajony do nieoczekiwanych gości, więc zaprosiłem go do środka, a on się

przedstawił. Okazał się być wykształconym w Dublinie lekarzem. Wkrótce zapytałem, co sprowadziło go do Kalimpongu. Powiedział wprost: „Chcę rozwinąć moce parapsychiczne”. Nie był to pierwszy raz, kiedy ktoś mówił mi o takich zainteresowaniach, więc po prostu zapytałem: „Jakie moce parapsychiczne chcesz rozwinąć?”. Odparł: „Chcę czytać myśli innych ludzi i widzieć przyszłość”. W ogóle się z tym nie krył; mówił zupełnie otwarcie, czego chce. Wtedy zapytałem go: „Dlaczego chcesz rozwinąć te moce?”. Odpowiedział tylko: „To pomoże mi w mojej pracy”. Ale jego praca nie miała żadnego związku z tą konkretną kwestią; wspomnę tylko, że był – wtedy lub wcześniej – uczniem Lobsanga Rampy[242], który napisał wiele książek o niewiarygodnych i wyssanych z palca aspektach buddyzmu tybetańskiego. Zainspirowany jedną z jego najpopularniejszych książek, *Trzecie oko*, mój gość udał się na poszukiwanie tybetańskiego lamy, który mógłby przeprowadzić operację otwarcia jego trzeciego oka. Jak sądził, polega ona na wywierceniu małego otworu w środku czoła, dzięki czemu uzyska upragnioną zdolność jasnowidzenia. Widać więc, na jaką pokusę tego typu człowiek wystawia mnichów i lamów. Mógłby zostać wykorzystany przez każdego pozbawionego skrupułów nauczyciela, który zgodziłby się zaspokoić jego pragnienie rozwinięcia mocy parapsychicznych. Bardzo jasno wynikało to z jego słów: „Jeśli ktoś może nauczyć mnie tych rzeczy, jestem gotowy oddać do jego dyspozycji ogromną sumę pieniędzy”. Człowiek ten niestety umarł przedwcześnie, ale nim to się stało, kilka razy został oskubany z gotówki.

To tyle, jeśli chodzi o ogólne zakazy dotyczące zarabiania na życie. Jednak Budda nie poprzestał na tym, gdyż jak wiemy, w całym obszarze ludzkiego życia relacje ekonomiczne stwarzają jedną z najpowszechniejszych okazji do wykorzystywania.

Pracodawcy, jeśli mogą, wykorzystują pracowników, a pracownicy, gdy tylko nadarzy się okazja, wykorzystują pracodawców. Na ogół sądzimy, że problemy podejrzliwości i wykorzystywania między kierownictwem i siłą roboczą, kapitałem i pracą, dyrekcją i robotnikami, są zjawiskiem zasadniczo współczesnym. Ale Budda poświęcił tej kwestii sporo uwagi, udzielając rad Sigalace, które

odnajdziemy w *Sutcie Sigalaka*. W tej części rozważań, która poświęcona jest związkowi pracodawcy z pracownikiem, Budda wymienia pięć obowiązków pracodawcy wobec pracownika oraz pięć obowiązków pracownika wobec pracodawcy.[243] W sumie stanowią one ogólne wprowadzenie do relacji w sferze kapitału i siły roboczej oraz kodeks etyki gospodarczej dla buddystów.

Rozważając najpierw obowiązki pracodawcy, Budda mówi po pierwsze, że pracodawca musi dawać pracownikowi pracę odpowiednią do jego fizycznych i umysłowych możliwości – to znaczy pracę, którą może wykonywać bez szkody dla siebie. Niestety, dwa i pół tysiąca lat później ta zasada nadal nie jest przestrzegana – na pewno nie w Indiach. We współczesnych Indiach tysiące mężczyzn i kobiet zarabia na życie jako kulisi, czyli jako niewykształceni robotnicy. Traktowani są jak juczne zwierzęta, nosząc ciężkie ładunki na plecach lub częściej na głowach i każdy, kto uda się do Indii, zobaczy ich przy pracy. Kulisi znajdują się na samym dnie drabiny ekonomicznej i praktycznie nie mają żadnej nadziei wzniesienia się nad ten poziom, mimo że oprócz siebie muszą jeszcze utrzymać powiększającą się rodzinę.

Z punktu widzenia kupca zatrudniającego pewną ilość kulisów do noszenia, powiedzmy worków z ryżem, problem polega na tym, że niektórzy kulisi nie mogą nosić tyle, co inni i nie poruszają się tak szybko, szczególnie, gdy się zestarzeją lub zachorują. Szokujące jest to, że dla znakomitej większości zamożnych kupców rozwiązaniem jest zmuszenie wszystkich kulisów do jednakowego wysiłku za taką samą płacę. To doprawdy żałosny widok: stary mężczyzna – to znaczy przedwcześnie postarzały – słaniając się na nogach, z nabrzmiałymi żyłami i mięśniami napiętymi jak rzemienie, ocieka potem pod naporem ładunków, których absolutnie nie powinien nosić. Tak samo było z rikszarzami, których widywało się w całej Azji (choć z zadowoleniem stwierdzam, że już się ich nie widuje). Średnia długość ich życia była bardzo niska. Rikszę zaczynali ciągnąć w wieku piętnastu, szesnastu lat; w wieku dwudziestu pięciu lat zwykle mieli gruźlicę i po kilku miesiącach było już po nich. Nieodpowiednia dieta i

olbrzymi fizyczny wysiłek, jaki wkładali w pracę, dosłownie ich zabijały.

Jendak przez bardzo długi czas nikt nie zaprzątał sobie głowy tym problemem. Dobrze pamiętam, jak w czasie pierwszego pobytu na Sri Lance wbrew swojej woli zostałem zabrany rikszą. Szybko przemierzaliśmy ulice, a ja cały czas powtarzałem kulisowi, żeby zwolnił, ale on mnie nie rozumiał – sądził, że podobnie jak większość jego klientów, każę mu przyspieszyć. Im bardziej go upominałem, tym szybciej się poruszał, aż w końcu kazałem mu się zatrzymać. Odtąd z riksz korzystałem tylko w nagłych przypadkach, a nawet wtedy wybierałem kogoś silnie zbudowanego i nalegałem, żeby szedł wolno. Z perspektywy czasu widzę, że nie powinienem był w ogóle korzystać z ich usług, ale wówczas wydawało się, iż nie ma dla nich żadnej innej pracy. Jednak Budda jednoznacznie stwierdził, że żadnego człowieka nie powinno zatrudniać się do pracy przekraczającej jego naturalne możliwości.

Po drugie, Budda uważa, że pracodawca powinien dawać pracownikowi wystarczającą ilość jedzenia i pieniędzy. Ten zwyczaj nadal utrzymuje się w niektórych częściach Indii. Jeśli kogoś zatrudniamy, dajemy mu jedzenie i ubranie oraz trochę gotówki zamiast pensji. Ale przez obowiązek dawania pracownikowi wystarczającej ilości jedzenia i pieniądzy rozumie się w pełni wystarczającej na przyzwoite życie, a nie tylko wystarczające w stosunku do wykonywanej pracy. Nie powinno być żadnej zależności między ilością wykonywanej pracy, a ilością otrzymywanych pieniędzy. Nawet, jeśli pracownik jest silny i zdrowy, i ma ogromną wydajność, nie powinien otrzymywać więcej pieniędzy niż jego słabsi, a nawet leniwsi współpracownicy; powinien po prostu dostać wynagrodzenie, jakiego potrzebuje. Przyzwyczailiśmy się myśleć w kategoriach wynagradzania ciężkiej pracy i karania tych, którzy pracują gorzej: jaka praca, taka płaca. Choć to skutecznie motywuje do inwencji i inicjatywy, buddysta powinien znajdować motywację gdzie indziej. Jeśli motywacją jest chciwość, to tylko wzmacniamy tę mentalną truciznę.

Pracownikowi Budda nakazuje pracować tak sumiennie jak może, a pracodawcy nakazuje zaspokajać potrzeby pracownika. Te potrzeby to

nie tylko zapewnienie sobie egzystencjalnego minimum, lecz środki umożliwiające prowadzenie prawdziwie ludzkiego życia. Nasze społeczeństwo nie dzieli się już tak wyraźnie na pracodawców i pracowników jak społeczeństwo z czasów Buddy, ale Budda oczywiście nie zalecał struktury społecznej swoich czasów; wskazywał jedynie podstawową zasadę, dzięki której relacje ekonomiczne w jego społeczeństwie mogły mieć zasadniczo ludzki charakter.

Musimy pokusić się o dokonanie tego samego w naszym społeczeństwie. Radykalnym planem, który od czasu do czasu poddawany jest otwartej dyskusji i wydaje się bardzo jasno wyrażać zasadę niewykorzystywania, jest idea, że po osiągnięciu pełnoletniości każdy powinien otrzymywać od rządu podstawowy zasiłek pokrywający koszty jedzenia, ubrania i czynszu, niezależnie od tego, czy pracuje, czy nie. Jeśli ktoś chce więcej – chce podróżować, kupować drogi sprzęt elektroniczny, chodzić do kina i restauracji, żyć w luksusie, który większość ludzi uważa niemal za konieczność – to niech pracuje. W kulturze luksusu ludzie powinni pracować, ponieważ tego chcą – chcą wnieść twórczy wkład w społeczeństwo albo chcą kilku dodatkowych rzeczy, albo chcą jednego i drugiego – a nie tylko po to, żeby przeżyć. W ten sposób państwo wspierałoby społeczność duchową, umożliwiając jednostkom, które chcą poświęcić się twórczej, lecz niedochodowej aktywności – medytacji, studiom, nawet sztuce – realizację ich zamierzeń, jeśli gotowe są żyć bardzo prostym, nawet klasztornym życiem.

Po trzecie, Budda twierdzi, że pracodawca powinien zapewnić pracownikowi opiekę medyczną i wsparcie po zaprzestaniu pracy zarobkowej. Nam udaje się to obecnie przy pomocy emerytur, ubezpieczeń itd., ale zrealizowanie projektu Buddy zajęło nam dwa tysiąclecia. Po czwarte, według Buddy pracodawca powinien dzielić się z pracownikiem każdym dodatkowym zyskiem. To znaczy, że nie zagarniamy zysków dla siebie, jednocześnie mówiąc zatrudnionym, że mają sobie radzić na najniższym poziomie utrzymania. Tutaj także późno zrealizowaliśmy tę ideę, wprowadzając system premiowy. Po piąte i ostatnie, Budda mówi, że pracodawca ma obowiązek przyznawać pracownikowi dodatki świąteczne i na specjalne okazje – i to też brzmi nieco współcześnie. Jednak nie powinniśmy tracić z oczu

podstawowej zasady zawartej w radzie Buddy – ustalenia ludzkiego wymiaru relacji ekonomicznych – a w systemie premiowym, dodatkach świątecznych i systemie emerytalnym wcale nie zawsze o to chodzi.

Tak właśnie brzmi pięć wskazówek udzielonych przez Buddę odnośnie stosunku pracodawcy do pracownika. Pracownik również ma pewne obowiązki. Pierwszym jest punktualność. Hindusi oczywiście słyną z braku punktualności. Pociągi mogą spóźniać się o dwie lub trzy godziny. Ktoś ci mówi: „Przyjdę do ciebie o trzeciej", a zobaczysz go za tydzień. Spotkanie publiczne może być zapowiedziane punktualnie na ósmą, ale jeśli jesteś na tyle naiwny, by zjawić się o tej porze, nikogo nie zastaniesz. Spotkanie nie zostało odwołane: jeśli poczekasz do dziewiątej, zjawią się organizatorzy; o dziesiątej ustawią podium. O jedenastej zacznie schodzić się widownia, a o wpół do dwunastej poproszą cię, żebyś wygłosił swoją przemowę. Na Zachodzie jesteśmy znacznie punktualniejsi, ale zasadą Buddy jest nie to, żeby w porę odbić kartę zegarową, lecz to, żeby wcale nie trzeba było odbijać karty. Budda sugeruje, żebyś próbował zacząć pracę, zanim przybędzie pracodawca: nie przychodzisz do pracy tylko po to, żeby widziano cię, jak pracujesz.

Po drugie, pracownik powinien kończyć pracę po pracodawcy. Powinien próbować uwolnić się od skłonności do ciągłego spoglądania na zegarek. Nie odkładać narzędzi, gdy tylko wybije godzina. Po trzecie, pracownik powinien być szczery i godny zaufania. To zupełnie oczywiste, tak jak czwarty punkt, który mówi, że pracownik powinien wykonywać swoje obowiązki ku zadowoleniu pracodawcy. Po piąte, pracownik powinien chwalić pracodawcę. Budda musiał zdawać sobie sprawę, jak chętnie pracownicy mówią obelżywie o szefie za jego plecami, zarówno wtedy, jak i teraz. W godzinach pracy mogą być obowiązkowi i pełni szacunku, ale to, co słyszy się za bramą zakładu czy po wyjściu z firmy, pokazuje coś zupełnie innego.

Budda przypomina nam, że podobnie jak w przypadku każdej relacji, relacje ekonomiczne nie powinny być związkiem antagonistycznym, w którym czujesz, że nie możesz wyrazić niczego poza bezsilną frustracją. Najlepiej, gdyby to był szczęśliwy,

harmonijny związek, w którym nikt nie jest wykorzystywany. Każdy bierze od drugiego to, czego potrzebuje, nie czyniąc krzywdy i daje, co może. Jeśli jesteś pracodawcą, to korzystasz z pracy i umiejętności swoich pracowników, a także bierzesz odpowiedzialność za to, żeby ich potrzeby zostały zaspokojone. Jeśli jesteś pracownikiem, to pracujesz najlepiej, jak potrafisz i bierzesz z tej sytuacji to, czego potrzebujesz. Wtedy nie są potrzebne zawzięte, przeciągające się negocjacje między pracodawcami i związkami zawodowymi, jakby znajdowali się w przeciwnych obozach, ustalając warunki rozejmu między wrogimi armiami.

5.5.3. Przedsiębiorstwa właściwego zarabiania

Musimy być gotowi żyć w kapitalistycznym świecie, nie podzielając jednak kapitalistycznych wartości, praktyk i celów.

Istnieje praca niezgodna z zasadami właściwego zarabiania i praca zgodna z tymi zasadami. Większość ludzi aż nazbyt dobrze zna pracę tego pierwszego rodzaju: pracę związaną z wytwarzaniem czegoś szkodliwego lub błahego, pracę nudną, monotonną i nietwórczą, wykonywaną w warunkach niesprzyjających osobistemu rozwojowi a także w towarzystwie ludzi obojętnych czy wręcz wrogich wobec duchowego życia. Istnieje wszelako alternatywa: praca podejmowana ze względu na Dharmę, nie zaś na zarobek czy własną wygodę. Podejmuje się ją, by wytworzone lub zdobyte w ten sposób bogactwa mogły zostać podarowane Dharmie, i w idealnym układzie jest to praca wespół 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 przeniknąć musiała jakaś niekapitalistyczna ideologia, bowiem kapitaliści zwykle chcą robić pieniądze za wszelką cenę, nie bacząc na względy etyczne. 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 konsumenckie w takiej ilości i w takim zakresie, jak czyni to system kapitalistyczny. Ludzie zakładają, że możemy przejść z systemu kapitalistycznego do jakiegoś innego, bardziej pożądanego etycznie, i nadal mieć taki sam dostęp do dóbr konsumpcyjnych jak przedtem. Osobiście raczej w to wątpię. Nie wiem nawet, czy dałoby się wprowadzić w życie żywotną alternatywę, ale **gdyby** taka alternatywa istniała, byłoby to, jak sądzę, 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 wchodzą pewne koszty, i wątpię, by większość ludzi było chętnych zapłacić tę cenę. Musimy więc przygotować się na życie w systemie kapitalistycznym bez podzielania 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 zespołowej pracy w przedsiębiorstwach właściwego zarabiania, w odróżnieniu od pracy w firmach zwykłego kapitalistycznego typu, funkcjonuje równy podział odpowiedzialności – lub 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 swą część odpowiedzialności. Obie te przeciwstawne

tendencje odwodzą od skutecznego zastosowania zasady kooperatywy. Ważne zatem, by realistycznie zdać sobie sprawę, czego wymaga założenia 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 podzielają 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.

5.5.4. Łatwy w utrzymaniu

Niekoniecznie musimy przyjmować tradycje w formie, w jakiej zostały nam przekazane, szczególnie jeśli wykazują one wpływy indyjskich społecznych i kulturowych warunków sprzed około dwóch tysięcy pięciuset lat.

Zgodnie z *Suttą Karanija Metta* do pożądanych cech medytującego zalicza się to, że powinien być *subharo* – ‘łatwy w utrzymaniu’ lub ‘niewymagający’. W kontekście tej sutty odnosi się to do ekonomicznej sytuacji mnicha. Wydaje się to sugerować, że należy wyrzec się pracy i zobowiązać do życia w kontemplacji, a w kwestii niezbędnych

środków utrzymania zdać się na pomoc innych. Faktem jest, że w czasach Buddy mnisi byli całkowicie zależni od ludzi świeckich, którzy dostarczali im żywność, odzież, a niekiedy nawet schronienie. Mając zapewnione podstawowe środki do życia, mnisi i mniszki mogli poświęcić swoją energię na medytację, studia i praktyki religijne. Z tego względu na mnichach spoczywała odpowiedzialność, by byli 'łatwi w utrzymaniu', by niewiele wymagali i nie utrudniali życia tym, którzy w swej troskliwości zaspokajali ich potrzeby materialne.

Tradycja bezdomnego wędrowca wspieranego przez społeczeństwo nie została zainicjowana przez Buddę, istniała w Indiach już wcześniej, a on ją po prostu odziedziczył. W czasach Buddy wyrzeczenie się tożsamości społecznej było powszechną i przyjętą praktyką w całych północnych Indiach, zatem bezdomny wędrowiec czyli *paribbadźaka* był ogólnie akceptowanym outsiderem. Gdy Budda wkroczył na ścieżkę prowadzącą do Oświecenia także porzucił życie domowe i został paribbadźaką. Po tym jak osiągnął Oświecenie, wielu jego uczniów pochodzących z tej samej co on bezkastowej warstwy społecznej – czy raczej ze sfery społecznej nie obarczonej kategorią kasty – nadal wędrowało pieszo od wioski do wioski z żebraczymi miskami, przyjmując wszelką strawę, jaka została im zaoferowana. W pierwszych dniach istnienia społeczności buddyjskiej, sanghi, priorytetem było stworzenie duchowej wspólnoty w oparciu o zasady wznoszące się ponad doczesne troski ogółu społeczeństwa. Ponieważ postać rozwijającego swoją duchowość wędrowca istniała już jako powszechny element indyjskiego krajobrazu a wspieranie takich osób przez szerszą społeczność było akceptowaną tradycją, buddyjska sangha w sposób naturalny przyjęła ten model.

Wycofanie się mnicha lub mniszki ze świata pracy szło w parze ze szczególnym nastawieniem do pracy, szczególnie pracy fizycznej, odzwierciedlającym przekonanie, że jest ona ze swej natury nieduchowa. Nastawienie to utrzymuje się w społeczeństwie indyjskim do dziś. Starożytni Hindusi mieli w tej kwestii podobne poglądy co starożytni Grecy, z tą różnicą, że w państwie ateńskim wszelkie konieczne prace fizyczne wykonywała klasa niewolnicza, natomiast w Indiach obowiązek ten spoczywał na przedstawicielach wielu niższych kast. Oczywiście Grecy zrezygnowali z niewolnictwa, podczas gdy

Indie nadal w dużym stopniu hołdują przekonaniu, że praca fizyczna jest w swojej istocie poniżająca i żaden szanujący się człowiek jej nie podejmie, jeśli tylko może tego uniknąć.

Z tego względu w Indiach za czasów Buddy pomysł, by podążać ścieżką duchową kontynuując zarazem pracę fizyczną po prostu nie powstał. Nie można było oddawać się praktykom duchowym w pełnym wymiarze godzin i jednocześnie pracować na swoje utrzymanie. Ale dzięki powszechności tego nastawienia, można było liczyć na pomoc ludzi świeckich. W istocie, religijny asceta był niemal zmuszony zdać się na jałmużnę od świeckiej ludności, jeśli miał nawiązać z nią jakiekolwiek społecznie akceptowane relacje. Również Budda nie uważał, że warto kwestionować te zwyczaje. W gruncie rzeczy to nie taki zły pomysł, żeby osoby bardziej zaangażowane w rozwój duchowy były wspierane przez osoby mniej zaangażowane. Budda uznał zwyczajowy podział na mnichów lub wędrowców i wspólnoty świeckie za rozsądny sposób uzyskiwania takiego wsparcia, sprzyjający zarazem propagowaniu Dharmy. Jednak w miarę rozwijania się i rozprzestrzeniania buddyzmu, zakres działań, które zaangażowani wyznawcy byli w stanie podjąć, rozszerzył się. Na początku oczekiwano od nich, że poświęcą całą swoją energię na medytację, studia i nauczanie. Przez pierwsze 500 lat nauki przekazywane były w całości ustnie, więc sporo czasu spędzano ucząc się sutt na pamięć i wspólnie je śpiewając, co pozwalało odcisnąć doktrynę w umyśle każdego mnicha. Następnie, kiedy zaczęto spisywać sutty, nastąpił okres wzmożonej aktywności literackiej. Jeszcze później, w czasach budowy wielkich klasztorów, mnisi zaangażowali się w wykonywanie rzeźb i złocenie obrazów, a także w projektowanie i zdobienie samych klasztorów i świątyń.

Potem, gdy buddyzm, zwłaszcza w postaci mahajany, rozprzestrzenił się na Chiny i Tybet, których kultury przejawiają większą skłonność do praktycyzmu niż kultura Indii, mnisi zaczęli podejmować się codziennych prac fizycznych. Tybet na przykład nie ma kulturowych uprzedzeń wobec pracy fizycznej i w tybetańskim klasztorze buddyjskim spotkamy mnichów energicznie wykonujących wszelkiego rodzaju konieczne zajęcia, odpowiadające ich różnym umiejętności. W szkołach chan i zen praca uważana jest za integralną

część kompletnego treningu duchowego. Tak samo jak w klasztorach tybetańskich, od mnichów oczekuje się, że całym sercem zaangażują się w każde zadanie, które należy wykonać, od gotowania, sprzątania, rąbania drewna i czerpania wody po drukowanie tekstów buddyjskich.

Dlatego musimy uważać, by nie wpaść w pułapkę szacunku dla starożytnych tekstów, takich jak *Karanija Metta Sutta* i nie ulec myśli, że działalność praktyczna, fizyczna czy nawet ekonomiczna jest z konieczności przyziemna i nie sprzyja duchowości. Człowiek to nie tylko umysł, ale także ciało, zamieszkujące fizyczny, doświadczany zmysłami wszechświat. Produktywne działanie jest konieczne, byśmy czuli się dobrze fizycznie i psychicznie. Jeśli będziemy ćwiczyć jedynie swój umysł, czy to studiując lub nauczając, czy pracując w biurze lub przy komputerze, zabraknie nam równowagi i będziemy potrzebować pracy fizycznej oraz ruchu, aby tę równowagę przywrócić.

Z własnego kontaktu z mnichami buddyjskimi w Azji Południowo-Wschodniej (choć co prawda było to dawno temu, w latach pięćdziesiątych XX wieku) wiem, że z powodu braku ruchu mnisi mogą popaść w dość niezdrowy stan – nie tylko fizyczny lub psychiczny, ale także duchowy. Ich zależność od świeckiej społeczności, która w większości przypadków dbała o nich nad wyraz dobrze, była tak duża, że choćby nawet mnisi chcieli robić więcej dla siebie, osoby świeckie by im na to nie pozwoliły. Jak pamiętam, ludzie świeccy czuli się zakłopotani, a nawet urażeni, gdy mnisi próbowali sami zajmować się swoimi sprawami. W końcu to poprzez służenie mnichom laikat tradycyjnie wyraża swoje oddanie dla ideału Oświecenia.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że uzależnienie osób zaangażowanych w praktyki duchowe ‘na pełny etat’ od ludzi świeckich powinno przyczyniać się do uproszczenia ich stylu życia, ułatwiając im skoncentrowanie całej energii na sprawach czysto duchowych. Jednak w rzeczywistości może ich to powstrzymywać od wkładania energii w cokolwiek. Być może w początkowym okresie rozwoju buddyzmu ten nierówny podział pracy pomiędzy mnichami a laikatem był konieczny. Praca fizyczna do świtu do zmierzchu była bez wątpienia tak obciążająca, że pewien stopień wolności od takich obowiązków był niezbędny, jeśli chciało się mieć czas i energię na refleksję i inne wyższe dążenia. Zrozumiałe jest, że pomiędzy

obowiązkami związanymi z gospodarstwem rolnym a wymogami duchowych poszukiwań istniał konflikt, więc zdecydowane rozdzielenie tych dwóch sfer było prawdopodobnie najprostszym rozwiązaniem. Ceną była jednak pewna alienacja: mnisi odsunięci byli od spraw doczesnych, a ludzie świeccy od autentycznego życia duchowego.

Wydaje się więc, że koncepcja *subharo*, człowieka niewymagającego czy też 'łatwego w utrzymaniu' zawdzięcza swoje pojawienie się konwencjom społecznym panującym w Indiach za czasów Buddy. W związku z tym, błędem byłoby odczytanie w tym pojęciu sugestii, że ktoś angażujący się w życie duchowe musi być materialnie wspierany przez innych i nie powinien zajmować się działalnością praktyczną lub ekonomiczną. Dzięki gospodarce rynkowej współczesnego świata mamy wielkie szczęście, że możemy być 'pełnoetatowymi' buddystami i jednocześnie angażować się otwarcie i bez poczucia wstydu w bezpośrednie, praktyczne działania. Powinniśmy wykorzystać tę szansę. W naszej praktyce Dharmy nieodmiennie doświadczamy zdrowego napięcia pomiędzy potrzebą funkcjonowania w sferze doczesnej ludzkiej aktywności i tym samym praktykowania tego aspektu Dharmy, który zachęca nas do otwarcia się na innych ludzi, a koniecznością wycofania się z działań doczesnych, by oddać się medytacji i rozważaniom. Jako współcześni buddyści mamy niepowtarzalną okazję samodzielnego zdecydowania o tym, jak znaleźć w życiu złoty środek. W tym celu musimy powrócić do podstawowych zasad buddyzmu, a w szczególności do zasady właściwego zarobkowania, czyli etycznej pracy.

Aby działać zgodnie z zasadą właściwego zarobkowania, będziemy być może musieli zakwestionować nasze ogólne nastawienie do pracy. Podobnie jak kultury starożytne, społeczeństwa uprzemysłowione mają swoje stereotypowe podejścia do pracy, oparte w przypadku tych drugich na ścisłym podziale na pracę zarobkową i czas wolny. Dla wielu z nas praca jest działalnością, której nie chcem**y** wykonywać ale musimy, żeby się utrzymać, natomiast czas wolny to 'nasz własny czas', w którym możemy zajmować się swoimi zainteresowaniami. To nieszczęsne rozróżnienie wydaje się przenikać wiele aspektów naszego życia. Różnorodne zajęcia, zadania i fizyczna aktywność

podejmowane w jakimś praktycznym celu, na przykład sprzątanie czy gotowanie, uważamy za brzemię, przykry obowiązek; zakładamy również, że gdy nie pracujemy, powinniśmy nieustannie dostarczać sobie rozrywki. A już na pewno nie mamy ochoty wykonywać prac domowych.

Jednak wszyscy ludzie, nawet ci w pełni poświęcający się duchowości, potrzebują pracy, jakiejś użytecznej, produktywnej działalności, płatnej lub nie, która przynosi korzyści im samym i innym; i może się okazać, że zwykła, praktyczna praca fizyczna pozwala lepiej zrealizować tę ludzką i duchową potrzebę niż praca intelektualna. Wspaniale jeśli możecie poświęcić cały swój czas i energię na medytację, studia, nauczanie i pisanie. Jednak nie każdy jest w stanie dzień w dzień medytować i zgłębiać Dharmę. Wiele osób, w tym wielu mnichów, zupełnie nie nadaje się do nauczania lub pisania. Zatem dla nich zalecenie powstrzymania się od pracy i aktywności fizycznej będzie całkiem bezużyteczne. Oczywiście oznacza to, że musimy być w stanie wykonać taką pracę bez przykrości, nie uważając jej za narzuconą nam uciążliwość lub poniżenie.

Dzisiaj mamy szansę ponownie przeanalizować i ocenić zagadnienie pracy i wsparcia finansowego. Nie musimy koniecznie akceptować przekazywanych nam tradycji, szczególnie, jeśli ukształtowały się one około dwa i pół tysiąca lat temu pod wpływem indyjskich uwarunkowań społecznych i kulturowych. W nowoczesnych społeczeństwach posttradycyjnych, można wyrzec się życia rodzinnego i świeckiego zawodu bez konieczności bycia utrzymywanym przez tych, którzy zdecydowali się tego nie wyrzekać. Możecie zdecydować się na pracę wśród innych buddystów – czyli ludzi, którzy podzielają wasze aspiracje – tak, by wspierać się nawzajem w rozwoju duchowym, a jednocześnie dbać o zaspokojenie materialnych potrzeb każdego członka wspólnoty. Konieczność zarabiania na swoje utrzymanie może stać się okazją do pogłębienia kontaktów, dzielenia się umiejętnościami oraz uczenia się nowych sposobów współpracy i wzajemnego wspierania się. Pracując w takich warunkach można w pełni uwzględnić indywidualne cechy charakteru i postawy poszczególnych osób, by każdy mógł pracować w sposób odpowiadający jego potrzebom duchowym. Niektórzy uznają, że

najbardziej odpowiada im wykonywanie głównie pracy fizycznej, inni mogą odnieść korzyści stopniowo podejmując się funkcji kierowniczych. Oczywiście każdy powinien mieć czas na medytację i zgłębianie Dharmy.

W dzisiejszym świecie to do jednostki należy wybór własnej drogi, podejmowanie własnych decyzji, w zależności do zasad, wedle których chce żyć. Nie może już być mowy o zbiorowych zasadach regulujących praktykę życia duchowego. Co jest właściwe w danym miejscu i czasie, może nie sprawdzać się gdzie indziej i kiedy indziej. Potrzebujemy nowego rodzaju kultury buddyjskiej, w której stosunki ekonomiczne będą wciąż tworzone na nowo, by pasowały do wymogów stale zmieniającego się świata. W ten sposób prawdopodobnie najbardziej zbliżymy się do mahajanistycznego ideału czystej krainy – doskonałego środowiska dla praktyki duchowej, który mamy nadzieję rozwinąć. Odczytując zatem tę suttę powierzchownie, możemy uznać, że termin *subharo* – 'łatwy w utrzymaniu', odnosi się do sposobu, w jak powinien zachowywać się mnich w warunkach ekonomicznej zależności od osób świeckich. Jednak ten fragment sutty przekazuje głębszą i mniej historycznie nacechowaną zasadę. Czy jesteśmy mnichami czy osobami świeckimi, albo też ani jednymi, ani drugimi, jesteśmy utrzymywani przez ogół społeczeństwa, a zaspokojenie naszych potrzeb życiowych zależy od pracy niezliczonej rzeszy ludzi. Nie wytwarzamy w całości spożywanego jedzenia ani nie czerpiemy wody ze studni, nie budujemy swoich domów i nie meblujemy ich własnoręcznie wykonanymi meblami, nie tkamy materiałów i nie szyjemy wszystkich swoich ubrań.

Jeśli zastanowimy się, jak to jest, że możemy korzystać z tak wielu dóbr konsumpcyjnych tak małym kosztem – jeśli pomyślimy o godzinach słabo opłacanej pracy poświęcanych na wyprodukowanie tego, co możemy kupić za grosze – okaże się, że wcale nie jest łatwo nas utrzymać. Istnieją też względy środowiskowe i ekologiczne, które należy wziąć pod uwagę. Naturalnych i ludzkich zasobów dostępnych naszemu społeczeństwu nie powinno się zużywać nierozważnie lub niepotrzebnie. Fakt, że posiadamy środki finansowe, by zafundować sobie to, na co mamy ochotę, nie uzasadnia zużywania światowych zasobów bez zważania na prawo do nich innych ludzi – zarówno w

chwili obecnej jak i w przyszłości. Na tyle, na ile możemy, powinniśmy wspierać innych, jesteśmy to winni społeczeństwu, które wspiera nas. Istnieje bardzo niewiele osób, które skorzystałyby duchowo, gdyby były na całkowitym utrzymaniu innych, jak to miało miejsce w tradycyjnych wspólnotach klasztornych.

Zatem zasada kryjąca się za określeniem *subharo* sprowadza się do bycia niewymagającym – brania od świata i od społeczeństwa nie więcej niż potrzebujemy i dobrowolnego wnoszenia swojego wkładu, gdzie tylko możemy. Macie prawo liczyć na takie wsparcie i pomoc innych, jakich jeden człowiek może w sposób uzasadniony oczekiwać od drugiego, ale musicie być też gotowi najlepiej jak potraficie stać na własnych nogach. Nie należy sądzić, że obowiązkiem innych jest bycie dla nas podporą.

Zasada ta działa na wszystkich poziomach wymiany, nie tylko na płaszczyźnie materialnej i ekonomicznej. Potrzebujemy na przykład wsparcia emocjonalnego innych, ale nie powinniśmy oczekiwać od przyjaciół tego, co przy odrobinie wysiłku jesteśmy w stanie zapewnić sobie sami. Kiedy już pomogą nam wrócić do równowagi, nie należy wymagać, żeby wspierali nas w nieskończoność. Jeśli emocjonalnie jesteście w potrzebie, najwyraźniej nie staliście się jeszcze 'zaradni'[244] i w związku z tym nie jesteście 'łatwi w utrzymaniu', a więc i nie jesteście niewymagający. Jest zatem mało prawdopodobne, że zrobicie znaczne postępy w medytacji. Oczywiście, jeśli tak wygląda wasze położenie, najprawdopodobniej nie zrozumiecie, iż stawiacie innym nieuzasadnione wymagania emocjonalne i że swój czas i energię mogliby oni spożytkować w lepszy sposób. W tym przypadku to przyjaciele powinni pomóc wam zrozumieć waszą rzeczywistą sytuację i być może podpowiedzieć zwrócenie się do terapeuty, zamiast oferować 'wsparcie', które tylko utrwali problem.

Jeśli zamierzacie być niewymagający, powinniście sprowadzić swoje potrzeby do rozsądnego poziomu, wszelkimi możliwymi sposobami. To jest ideał, do którego odnosi się określenie *sallahukawutti*: *wutti,* czyli egzystencja, która jest *lahuka*, dosłownie 'drobna' lub 'lekka'. Wskazuje to na podstawową prostotę w podejściu do życia, na podjęciu decyzji, by nie obciążać się wielością potrzeb i

pragnień lub uciążliwymi zobowiązaniami materialnymi. Oczywiście zamiłowanie do ciężkiej pracy, apetyt na wyzwania, jakie niosą praktyczne zadania i pokonywanie problemów jest cnotą, ale niektórzy mają tego zbyt wiele dla swojego dobra, zwłaszcza jeśli odrywa ich to od bardziej naglących kwestii duchowych. Dalej sutta mówi więc, że należy być *appakiććo*, czyli kimś mającym 'mało pracy' lub 'niewiele obowiązków'.

Faktem jest, że możemy stać się zbyt pochłonięci nawet działaniami natury religijnej czy duchowej. Sutta ponownie odnosi się tu do klasztornego kontekstu wczesnego buddyzmu indyjskiego, ostrzegając przed zajmowaniem się zbyt wieloma rzeczami. Mnich nie powinien być zbyt zajęty odprawianiem ceremonii religijnych dla laikatu, załatwianiem sprawunków dla swoich nauczycieli i mentorów, ani nawet nauczaniem własnych uczniów. Powinien pozostawić sobie wystarczająco dużo czasu na studia, medytację, rozważania oraz proste przebywanie w ciszy – ludzie świeccy w istocie utrzymują go po to, by właśnie temu się poświęcał.

Praca, w sensie przyjemnej, produktywnej aktywności, jest niezbędną częścią życia większości ludzi. Ale istnieje różnica pomiędzy taką aktywnością, a neurotycznymi, kompulsywnymi działaniami, które udają pracę, lecz w rzeczywistości są sposobem na trzymanie się z dala od własnych głębszych emocji. Praca może być niezdrową metodą ucieczki od przebywania sam na sam ze sobą i swoimi uczuciami. Powinniśmy wystrzegać się poczucia, że musimy być nieustannie zajęci, że stale powinniśmy mieć coś do zrobienia. Zatem tak, jak najbardziej pracujcie, ale nie pozwólcie, by zapracowanie stanowiło ucieczkę od waszego prawdziwego 'ja'. Bądźcie zajęci tylko tymi działaniami, które są rzeczywiście konieczne.

Podział pracy pomiędzy mnichów a osoby świeckie ma też inne wady. Polegając całkowicie na wsparciu innych stajemy w tej relacji na pasywnej pozycji. Sutta wskazuje istnienie tego zagrożenia we fragmencie, gdzie Budda zaleca mnichowi być *apagabbho kulesu ananugiddho.* Podobnie jak *subharo*, pojęcie *apagabbho* wyraźnie odnosi się do stosunków pomiędzy wędrownymi mnichami a ludźmi świeckimi, od których ci pierwsi są zależni. Określenie to jest negatywną formą terminu *pagabbho*, który oznacza 'bezczelny',

‘nadmiernie zuchwały’, ‘skłonny do zwracania na siebie uwagi’, a tu zgrabnie przetłumaczono je jako ‘skromny’. Wraz z następnym wyrażeniem *kulesu ananugiddho* ‘łasy na podarki’, wydaje się odnosić do niebezpieczeństwa czyhającego na mnichów wkradających się w szczególne łaski u określonych rodzin. Zdarzało się, że rodzina w końcu adoptowała konkretnego mnicha i w pewnym sensie ‘udomawiała’ go. Aby tego uniknąć, sutta poleca mnichowi, by nie tworzył silnych związków z kimkolwiek i nie zabiegał o specjalne względy prosząc o jałmużnę, gdyż jest to sprzeczne z duchem wyrzeczenia, które reprezentuje.

Czytając między wierszami sutty, widzimy, że nawet bezdomny wędrowiec z czasów Buddy niekoniecznie był wolny od przywiązania do rzeczy, które pojawiały się na jego drodze, choć musiało być ich ledwie kilka. Pragnienie uznania i akceptacji zwykłych ludzi mogło też budzić w nim pokusę, by zapewnić sobie wygody i pewne poczucie przynależności poprzez bliższą znajomość z niektórymi rodzinami. Sutta doradza, żeby bronił się przed takimi pokusami pielęgnując poczucie tożsamości oparte o wewnętrzną równowagę i zadowolenie.

Ale jak my powinniśmy zinterpretować to napomnienie? W końcu nie chodzimy od drzwi do drzwi prosząc o jałmużnę. Dla nas być może zagrożenie polega na uzależnieniu naszego poczucia tożsamości od akceptacji lub aprobaty innych, w obawie przed wykluczeniem. W wyniku takiej zależności możemy nie być w stanie podjąć decyzji, sformułować opinii, ubrać się, zjeść, czy zrobić czegokolwiek innego bez uprzedniego odniesienia się do norm grupy, której aprobaty pragniemy. Aby się przed tym uchronić, nie powinniśmy za bardzo zżywać się z jakimkolwiek ugrupowaniem, ani zbyt ściśle utożsamiać się z grupą. Przyłączając się do jakiejś grupy lub organizacji albo angażując się w jakąś ideologię, powinniśmy unikać nadmiernego ‘poczucia przynależności’. Jeśli ‘zręcznie działacie dla swojego dobra i chcecie osiągnąć Nirwanę’[245], nie możecie sobie pozwolić na zbytnie przywiązanie do aprobaty grupy, niezależnie do tego, czy jest to wasza biologiczna rodzina, grupa kulturowa lub etniczna, kasta czy narodowość. Dojrzała jednostka istnieje niejako we własnym imieniu i nie musi szukać potwierdzenia w grupie, czy będzie to rodzina,

wspólnota czy nawet ruch religijny. Taki człowiek jest w stanie znaleźć poczucie spełnienia w sobie i we własnym doświadczeniu, niezależnie od okoliczności zewnętrznych.

5.5.5. Grupa i jednostka

Gdzie nie ma jednostek, nie będzie społeczności duchowej, nieważne jak byśmy ją nazwali.

Pragnienie przynależenia do grupy mamy we krwi. Gromadzimy się od zamierzchłej przeszłości. Jeśli uwzględnimy naszych przodków z grupy naczelnych, to mamy za sobą około 20 milionów lat uwarunkowania grupowego, jako małpa-człowiek, człowiek-małpa i człowiek. Na początku żyliśmy w rodzinach wielopokoleniowych lub w niewielkich szczepach liczących jakieś 50 osób, które od czasu do czasu stykały się z innymi małymi szczepami. Wraz z rozwojem języka udało się stworzyć nieco większe ugrupowania szczepowe. Ale w związki wchodziliśmy niemal wyłącznie w ramach naszej własnej grupy i pod pewnymi względami właśnie do takiej grupy wszyscy chcielibyśmy z natury powrócić.

Dopiero w ciągu ostatnich kilku tysięcy lat (co w porównaniu z naszą przeszłą historią jest ledwie chwilą), rozwinęliśmy najróżniejsze bardziej złożone ugrupowania społeczne. Dzisiaj, żeby dostać to, czego potrzebujemy, musimy walczyć z coraz bardziej wypaczonymi, a nawet dziwacznymi instytucjami społecznymi. Coraz trudniej jest znaleźć grupy o właściwych proporcjach. Z jednej strony mamy odosobnioną dwupokoleniową rodzinę, która może być tak ograniczająca, że (jak twierdzą niektórzy psycholodzy) stanowi źródło nerwicy, a z drugiej należymy do państwa narodowego, grupy, która jest tak ogromna, że na poziomie osobistym nic dla nas nie znaczy. Między tymi dwiema instytucjami istnieją wszelkiego rodzaju inne grupy, do których częściowo i sporadycznie się przyłączamy lub wobec których jesteśmy lojalni. Ale żadna z nich nie zaspokaja naszej odwiecznej potrzeby należenia do małego szczepu liczącego od 30 do 60 ludzi, w którym moglibyśmy żyć i pracować, pozostając w autentycznym i stałym osobistym związku ze wszystkimi jego członkami.

Wszyscy od urodzenia należeliśmy do jakichś grup i dlatego wszyscy podlegamy uwarunkowaniu wynikającemu z tych związków. Nasze idee, poglądy, uczucia, sposób reagowania na ludzi i sytuacje, nasze przekonania – wszystko to jest zdeterminowane przez takie czy inne uwarunkowanie grupowe, chyba że zaczynamy uświadamiać sobie to uwarunkowanie i dystansujemy się od jego wpływu. Grupy często pokrywają się częściowo lub nawet całkowicie się ze sobą zlewają. Wszystkie te zachodzące na siebie grupy razem tworzą 'świat'.

Grupy boją się indywidualności i wszelkich jej przejawów, i zawsze starają się zniechęcać do niej, domagając się przystosowania. Dzieje się tak, ponieważ grupa opiera się na władzy, która niezależnie czy fizyczna, intelektualna, czy ekonomiczna zawsze jest władzą silniejszego nad słabszym, władzą tych, którzy mają możliwości, przebiegłość lub wiedzę, by narzucać swą wolę innym, stosując brutalną siłę lub subtelną manipulację, żeby wykorzystać innych dla własnych, zwykle egoistycznych celów. Grupa składa się z tych, którzy dzierżą władzę oraz z tych, którzy im ją dają. Taka władza sprawowana jest w każdej grupie: politycznej, kulturalnej, plemiennej, rodzinnej lub nawet religijnej.

Społeczność duchowa

Cele społeczności złożonej z indywidualności czy jednostek – czyli społeczności duchowej – są całkowicie odmienne od celów grupy: po pierwsze, jej członkowie pomagają sobie nawzajem rozwijać się duchowo; po drugie, w każdy możliwy sposób pomagają innym spoza swej społeczności rozwijać swą indywidualność. W zasadzie społeczność duchowa jest wolnym stowarzyszeniem jednostek. Dlatego, aby ją stworzyć, potrzebne są nam przede wszystkim jednostki. Bez jednostek nie ma społeczności duchowej, tak jak bez jajek nie ma omletu. Społeczności duchowej nie tworzy się nabywając budynek, wkładając egzotyczny strój i przyjmując długą listę reguł. Nie potrzebujemy budynku, nie potrzebujemy 'autentycznej tradycji', nie potrzebujemy nawet religii. Potrzebujemy zaś jednostek: to podstawowy składnik. Inaczej mówiąc, potrzebujemy pewnej liczby ludzi w jakimś stopniu wyzwolonych od grupy, stosunkowo

zintegrowanych i świadomych, którzy mają wewnętrzne ukierunkowanie i pozytywny cel w życiu. Gdzie nie ma jednostek, nie będzie społeczności duchowej, nieważne jak byśmy ją nazwali.

5.5.6. Integracja buddyzmu z zachodnim społeczeństwem

Nie możemy izolować się od społeczeństwa ani ignorować warunków, w jakich my i inni żyjemy.

Zintegrowanie buddyzmu z zachodnim społeczeństwem wymaga zmiany tego społeczeństwa. Skoro zewnętrzne warunki mają wpływ na nasz poziom świadomości, to nie wystarczy oddziaływać bezpośrednio na umysł przy pomocy medytacji. Nie możemy izolować się od społeczeństwa ani lekceważyć warunków, w jakich my i inni żyjemy. Musimy ułatwić każdemu członkowi tego społeczeństwa, który chce poświęcić życie Dharmie, zrobienie tego. W takim stopniu, w jakim zachodnie społeczeństwo pozostaje niezmienione przez buddyzm, w takim samym stopniu buddyzm nie jest zintegrowany z zachodnim społeczeństwem. Aby zmienić zachodnie społeczeństwo, trzeba stworzyć zachodnie instytucje buddyjskie i zachodni buddyjski styl życia.

Ogólnie biorąc, ruchy buddyjskie usiłują tworzyć warunki sprzyjające ludzkiemu rozwojowi. Robią to głównie na trzy sposoby odpowiadające trzem podstawowym aspektom zwykłego ludzkiego życia – życia, które, na ogół nie sprzyja rozwojowi duchowemu: 1) konwencjonalnej, dwupokoleniowej rodzinie, 2) pracy oraz 3) sposobowi spędzania wolnego czasu. Chodzi o otwarcie i zrewolucjonizowanie tych fundamentów współczesnego życia i tam, gdzie to jest właściwe, zaproponowanie pozytywniejszej alternatywy.

Po pierwsze, wspólnoty mieszkaniowe mogą stanowić alternatywę dla relacji międzyludzkich, podlegających inercji – szczególnie dla zwartej komórki rodzinnej lub dla klaustrofobicznego i neurotycznego zamkniętego układu: pary, która już się ze sobą nie komunikuje, otoczonej przez jedno lub dwójkę dzieci, dwa samochody, trzy telewizory, psa, kota i papugę. Po drugie, oparte na zespołowej pracy projekty właściwego zarabiania mogą stanowić alternatywę dla

zarabiania działającego na szkodę naszego rozwoju i wyzysku innych. I po trzecie, wszelkie działania organizowane i wspierane przez społeczność duchową, zarówno te, które są bezpośrednio związane z Dharmą, jak i te, które pośrednio wspomagają rozwój duchowy, pozwalają nam na pozytywne spędzanie wolnego czasu. Stwarzają alternatywę dla zajęć, służących jedynie zabijaniu czasu, zapomnieniu o stresie w pracy lub w rodzinie i niestety bardzo często, zapomnieniu o sobie. Razem wzięte te trzy sfery stanowią zalążek nowego społeczeństwa, umożliwiające zmianę warunków niesprzyjających dla rozwoju duchowego w warunki sprzyjające.

To, w jaki sposób dany projekt realizuje to zadanie, zależy od zaangażowanych w niego jednostek. Z założenia każda z tych instytucji funkcjonuje autonomicznie. Ci, którzy ją prowadzą, powinni podejmować decyzje za siebie i brać za nie odpowiedzialność. Jednocześnie, pomaga w rozwoju sanghi, gdy ludzie pełniący podobne obowiązki w podobnych instytucjach spotykają się regularnie, by wymieniać uwagi oraz udzielać sobie wsparcia i rad.

Również ważne jest, żeby przekazywać podstawowe koncepcje buddyzmu w sposób zarówno zrozumiały dla zachodniego słuchacza, jak i wierny tradycji buddyjskiej. To jest jeszcze jeden punkt interakcji z zachodnim społeczeństwem: wprowadzenie buddyjskich idei w zachodnią dysputę intelektualną. Mówiąc o buddyjskich ideach, nie mam na myśli doktrynalnych szczegółów czy filozoficznych subtelności. Chodzi mi o idee tak fundamentalne, że sami buddyści często uważają je za oczywistość i nie rozumieją ich pełnego znaczenia. Zalicza się do nich na przykład idea, że religia niekoniecznie wymaga wiary w istnienie Boga, stwórcy i władcy wszechświata. Inną, pokrewną ideą jest to, że możemy prowadzić etyczne życie, podnieść poziom naszej świadomości i urzeczywistnić transcendentalną rzeczywistość bez wzywania pomocy jakiejkolwiek zewnętrznej nadprzyrodzonej siły. Jeśli buddyzm ma zostać zintegrowany z zachodnim społeczeństwem, wszyscy wykształceni ludzie Zachodu powinni zapoznać się z takimi fundamentalnymi ideami.

Jednak najważniejszą przejawem integracji, bez której inne jej rodzaje nie są możliwe – jest integracja indywidualnego buddysty z zachodnim społeczeństwem. Ostatecznie to indywidualny buddysta

medytuje – medytacja nie istnieje w oderwaniu od ludzi. To indywidualny buddysta jedzie na retrit (odosobnienie), pracuje w firmie kierującej się zasadami właściwego zarabiania, przekazuje dalej podstawowe idee buddyzmu. Bez indywidualnego buddysty nie może dokonać się integracja buddyzmu z zachodnim społeczeństwem.

Indywidualny buddysta to ktoś, kto idzie po Schronienie do Trzech Klejnotów. Robi to nie w izolacji, lecz w towarzystwie innych jednostek, które również idą po Schronienie. To znaczy, że należą do sanghi, czyli społeczności duchowej w najszerszym sensie. To sangha, a nie indywidualny buddysta, jest w stanie podnieść poziom świadomości ludzi żyjących w zachodnim społeczeństwie, zmienić to społeczeństwo, stworzyć społeczne i ekonomiczne instytucje buddyjskie i wprowadzić podstawowe idee buddyjskie w zachodnią dysputę intelektualną. To ta szersza społeczność duchowa jest w stanie dokonać psychologicznej, społecznej, ekonomicznej i intelektualnej integracji buddyzmu z zachodnim społeczeństwem. Właśnie po to sangha istnieje; właśnie tym sangha naprawdę jest.

5.5.7. Wygodne życie w Czystej Krainie

Bodhisattwa nie może zatrzymać ludzi w Krainie Buddy wbrew ich woli.

Wedle mahajany zaawansowany bodhisattwa jest w stanie w pojedynkę oczyścić lub zbudować Krainę Buddy, tak jak magik jest zdolny stworzyć magicznego słonia swą własną mocą.[246] Ale czemu by to służyło? Owszem, można stworzyć Krainę Buddy i dać ludziom jej przebłyski. Można nawet być w stanie zatrzymać ich tam na krótki czas. Ale nie da się trzymać ich tam bez końca, nawet będąc bodhisattwą. A to dlatego, że nie będą współpracować, nie będą chcieli przebywać tam bez końca czy choćby na dłużej, bo nie będą się tam czuli jak w domu. Nie są na to gotowi.

Ilustruje to pewne indyjskie opowiadanie o kobiecie sprzedającej ryby. Żyła w małej wiosce na brzegach wielkiej indyjskiej rzeki, i co tydzień zabierała swoje ryby w dużym koszu na targ. Pewnego dnia, z tego czy innego powodu, sprzedaż wszystkich jej ryb się przeciągnęła.

Uznała, że zamiast o tak późnej porze wracać do wioski, lepiej będzie zostać na noc w mieście. Na szczęście znalazła kwiaciarnię, która była wciąż otwarta, a sprzedawca okazał zrozumienie dla jej położenia i pozwolił przenocować w sklepie. W odróżnieniu od zachodnich, indyjskie kwiaciarnie nie sprzedają bukietów ciętych kwiatów; sprzedają słodko pachnące girlandy i bukieciki kwiatów o słodkiej woni, które kobiety wplatają sobie we włosy. Handlarka ryb ułożyła się do snu wśród tych słodko pachnących kwiatów, ale przekręcała się z boku na bok, nie mogąc zasnąć. Nie mogła znieść zapachu kwiatów – był taki słodki, taki piękny. W końcu wzięła swój stary kosz na ryby, który oczywiście mocno zalatywał rybami i postawiła go sobie tuż pod nosem. I zaraz potem zasnęła jak niemowlę.

Możemy śmiać się z doli sprzedawczyni ryb, ale sami znajdujemy się w bardzo podobnym położeniu. Ona czuła się nieswojo w kwiaciarni wśród słodko pachnących kwiatów, ale my czulibyśmy się nie mniej nieswojo w Czystej Krainie. Znieślibyśmy krótką wizytę, powiedzmy weekend, ale koniec końców chcielibyśmy do Czystej Krainy wnieść jakiś ekwiwalent cuchnącego starego kosza na ryby. Zatęsknilibyśmy za jakąś fizyczną lub umysłową rozrywką: może telewizor, motocykl, kolekcja płyt, nasza ukochana albo dokumentacja biurowa. Od razu poczulibyśmy się przyjemniej, bardziej jak w domu. Ale wtedy, oczywiście, Czysta Kraina nie byłaby już Czystą Krainą.

Zatem bodhisattwa nie może zatrzymać ludzi w Krainę Buddy wbrew ich woli. W każdym razie byłaby to sprzeczność sama w sobie, ponieważ życie duchowe jest u samych swych podstaw życiem autonomicznym, życiem wolnym, życiem wyzwolonym. Co ma więc począć bodhisattwa? Nie może stworzyć Krainy Buddy mocą magiczną, by potem trzymać w niej ludzi – a przynajmniej nie na długo. Wkrótce poczują się nieswojo, a wtedy będzie po Krainie Buddy.

Remedium na to jest takie, że Kraina Buddy powinna być wspólnym wytworem. Musi być budowana przez szereg współpracujących ludzi, bodhisattwów i potencjalnych bodhisattwów. Jeden z nich może być bardziej zaawansowany od innych, może mieć pełniej rozwiniętą wizję, może nawet być pierwszym, kto osiągnął Oświecenie i potem pomaga innym wykonać ten ostatni krok. Ale wszyscy muszą być zainspirowani tym samym ideałem najwyższego, doskonałego

Oświecenia dla dobra wszystkich istot. Dlatego też wszyscy podążają ścieżką bodhisattwy, podążają nią przez tysiące żywotów – i podążają nią razem. To doprawdy wspaniała koncepcja: cała duchowa społeczność odradza się wspólnie jako duchowa społeczność, żyjąc i pracując razem, pomagając sobie wzajemnie, życie po życiu, póki nie zostanie stworzona Kraina Buddy.

5.6. Buddyzm a przyszłość świata

5.6.1. Buddyzm i światowy pokój

Brak porozumienia, który jest tak znamienną cechą naszych czasów, w ostatecznej analizie opiera się na upadku pojęcia obiektywnej prawdy, to znaczy na upadku pojęcia, że prawda jest prawdą niezależnie od naszych subiektywnych poglądów na jej temat i niezależnie od tego, w jaki sposób wpływa na nasze osobiste interesy.

Gautama Budda osiągnął Oświecenie mniej w więcej w tym samym czasie, gdy Cyrus Wielki zdobył Babilon i założył imperium perskie. Pięć lat później Budda odwiedził swoje miasto rodzinne, Kapilawastu, obecnie leżące w granicach Nepalu. (To była jego druga wizyta. Pierwsza chyba miała miejsce w czasie pierwszego roku po Oświeceniu). Dobrze, że to zrobił. Między Śakjanami z Kapilawastu i ich sąsiadami Kolijanami z Dewadahy, z którymi Budda spokrewniony był przez matkę, wybuchł spór, skutkiem czego te dwa narody stanęły na progu wojny. Początkowa przyczyna tego sporu była stosunkowo błaha. Śakjanowie i Kolijanowie przyzwyczajeni byli do nawadniania swoich pól wodą z rzeki Rohini, płynącej między ich terytoriami, ale tego roku jasne było, że wody nie starczy dla obu narodów. Kolijanowie oświadczyli zatem, że to oni powinni mieć wodę, ponieważ ich uprawy dojrzeją po jednym nawodnieniu. Śakjanowie stanowczo odrzucili tę propozycję, mówiąc, że nie mieliby ochoty za jakiś czas prosić Kolijanów o jedzenie i że ich uprawy również dojrzeją po jednym nawodnieniu. Ponieważ żadna ze stron nie chciała ustąpić, spór był bardzo zawzięty i doszło do wymiany ciosów. Co gorsza, Kolijanowie zaczęli rzucać oszczerstwa na temat pochodzenia

czołowych rodzin Śakjów, twierdząc, że ich członkowie współżyli ze swoimi siostrami jak psy i szakale, natomiast Śakjanowie oczerniali czołowe rodziny Kolijanów, mówiąc, że ich przodkowie byli ubogimi wyrzutkami żyjącymi w dziuplach drzew jak zwierzęta. Doniesienia o tych potwarzach wkrótce dotarły do uszu czołowych rodzin, które natychmiast ruszyły uzbrojone do boju. Wojownicy Śakjów krzyczeli: „Pokażemy siłę tych, którzy współżyli ze swoimi siostrami!”, a wojownicy Kolijów krzyczeli: „Pokażemy siłę tych, którzy żyli w dziuplach drzew!”.

Pewnego pięknego poranka Budda dowiedział się, że między jego krewnymi ze strony ojca i krewnymi ze strony matki ma właśnie wybuchnąć wojna. Zdawszy sobie sprawę, że jeśli nie zainterweniuje, zniszczą się wzajemnie, natychmiast ruszył do miejsca, gdzie zebrane były obie armie. Gdy tylko go ujrzeli, krewni z obu stron odrzucili broń i pozdrowili go z szacunkiem. Jednak kiedy Budda zapytał ich o przyczynę sporu, nie byli w stanie jej określić. Ostatecznie, wziąwszy różnych ludzi w krzyżowy ogień pytań, Buddzie udało się ustalić, że przyczyną sporu była woda. Ustaliwszy to, zapytał: „Ile warta jest woda?”. „Bardzo niewiele, czcigodny panie?”. Wtedy Budda powiedział: „Nie jest rzeczą właściwą, żebyście z powodu odrobiny wody niszczyli wojowników, którzy są bezcenni”, na co obie strony pozostały w milczeniu.

Niektóre charakterystyczne cechy ‘incydentu znad Rohini’ budzą wstręt, bo łudząco przypominają nam nasze własne doświadczenia. Są one wspólną cechą sporów i wojen ciągnących się od epoki kamienia łupanego aż po czasy współczesne. Pojawia się ten sam konflikt żywotnych interesów między różnymi grupami ludzi, ta sama niechęć do kompromisu, ta sama przerażająca eskalacja od ostrych słów do odosobnionych aktów przemocy i od odosobnionych aktów przemocy do przygotowań do regularnej wojny. Ten sam zgubny duch wojowniczości, ta sama gotowość do walki ze strony dużej liczby ludzi, którzy sami nie wiedzą, o co naprawdę walczą. Jak widzimy, pojawia się nawet to samo niestosowne oczernianie, wskazujące na antypatie, które przez długi czas tliły się pod powierzchnią, a teraz mają okazję się ujawnić. Ale rozbrzmiewa również – i to może nas nieco podnieść na duchu – ten sam odosobniony głos rozsądku i współczucia, który,

jeśli tylko wsłuchać się wystarczająco uważnie, usłyszymy i dzisiaj. Stanowi on to samo odwołanie do rozumu, to samo przypomnienie o tym, co jest naprawdę najbardziej wartościowe. Owo nawoływanie słychać, jeśli już nie od epoki kamiennej, to przynajmniej od epoki osiowej[247] i słychać chyba jednak coraz częściej – bez względu na to, czy ludzie zwracają na nie uwagę, czy nie. Chociaż między zajściem nad rzeką Rohini, a sytuacją, w jakiej znajdujemy się dzisiaj, istnieją podobieństwa, znajdziemy też różnice. W spór między Śakjanami i Kolijanami zaangażowani byli tylko mieszkańcy dwóch małych miast-państw żyjący po sąsiedzku u stóp Himalajów. Spór między supermocarstwami obejmuje setki milionów ludzi zamieszkujących kontynenty oddzielone olbrzymimi oceanami, a jego skutki odczuwa, bezpośrednio lub pośrednio, cały świat. Śakjanowie i Kolijanowie uzbrojeni byli, jak bohaterowie starożytnej Grecji, w miecze, włócznie, łuki i strzały, i walczyli albo pieszo, albo na ciągniętych przez konie rydwanach. Supermocarstwa wyposażone są w arsenał jądrowy, co oznacza, że dysponują bronią zdolną niszczyć życie na skalę nie tylko niespotykaną w historii, ale przed XX w. nawet niewyobrażalną. Śakjanowie i Kolijanowie spoglądali na siebie stojąc po obu brzegach rzeki Rohini. Mówili tym samym językiem, czcili tych samych bogów, a jeden człowiek mógł przemówić do wojowników obu stron. Teraz setki milionów ludzi może wieść spór, nawet się nie widząc. Mogą nawet przygotowywać się do wzajemnego zniszczenia nie wiedząc, kim są ci, których zamierzają zniszczyć. Co zaś się tyczy mówienia tym samym językiem, nie mówią nim ani dosłownie ani w przenośni, no i oczywiście nie czczą tych samych bogów. Pomimo dokonujących się zdumiewających udogodnień w komunikacji, nie jest możliwe, żeby jeden człowiek mógł do nich wszystkich przemówić. W istocie, tychże udoskonalonych środków komunikacji aż nazbyt często używa się do wzajemnego obrzucania się obelgami lub powtarzania stanowisk, które, jak wszyscy dobrze wiedzą, są nie do przyjęcia dla drugiej strony. A więc środki komunikacji używane są w celu niekomunikowania się.

Pokój na świecie stał się ubraniem utkanym w całości z jednego materiału i świat musi albo nosić całe ubranie, albo podążać nago ku

destrukcji. Nie może już być mowy o tym, żeby skrawek pokoju zakrywał jedną część światowej nagości, a innej nie. Z tego powodu nie wolno nam myśleć wyłącznie w kategoriach geopolitycznych. Musimy myśleć również w kategoriach geoetycznych, geohumanitarnych lub geofilantropijnych. Skoro pokój jest niepodzielny, skutkiem czego stoimy przed jasnym wyborem (albo pokój światowy, albo żaden, albo jeden świat albo żaden), to zdołamy go osiągnąć tylko, jeśli zrozumiemy, że ludzkość również jest niepodzielna i jeśli będziemy konsekwentnie postępować zgodnie z tym zrozumieniem. Inaczej mówiąc, pokój zdołamy osiągnąć tylko, jeśli będziemy uważali siebie za obywateli świata i jeśli nauczymy się myśleć nie kategoriami tego, co jest dobre dla tego czy tamtego państwa lub narodu, tego czy tamtego systemu politycznego, tej lub tamtej ideologii, ale tylko i wyłącznie kategoriami tego, co jest dobre dla całego świata lub dla całej ludzkości. Nie może być pokoju – światowego pokoju – tak długo jak rządy i obywatele suwerennych państw narodowych będą uporczywie twierdzić, że ich odrębne, czasem wzajemnie wykluczające się interesy są najważniejsze i muszą być realizowane za wszelką cenę.

Nacjonalizm jest przekleństwem współczesnej historii. To nacjonalizm był odpowiedzialny za powstanie suwerennych państw narodowych, a to suwerenne państwa narodowe wyprodukowały broń jądrową jako pierwsze, produkują i posiadają ją nadal i są w stanie użyć jej niszczycielskiej siły przeciw ludzkości. Dlatego pokój i nacjonalizm są sprzeczne. Nacjonalizm nie jest oczywiście tym samym co patriotyzm. Nacjonalizm jest przesadnym, zapalczywym i fanatycznym przywiązaniem do własnego narodu kosztem innych narodów, a nawet kosztem wszystkich innych interesów i zobowiązań. Jest pseudoreligią, bałwochwalczym kultem, który domaga się krwawych ofiar. Patriotyzm natomiast, jest po prostu miłością do własnego kraju, w znaczeniu przywiązania do miejsca, gdzie się urodziliśmy i dorastaliśmy, pragnieniem dbania o nie i chronienia go, co nie wyklucza mniejszych lub większych interesów, zobowiązań ani szczerej dumy z własnej historii i kultury. Dlatego patriotyzm, w przeciwieństwie do nacjonalizmu, nie jest sprzeczny z pokojem, mimo że pokój przekracza patriotyzm, który w sławnych słowach Edith Cavell „nie wystarcza”. (Pielęgniarka Edith Cavell została rozstrzelana

przez Niemców za udzielanie pomocy angielskim, francuskim i belgijskim żołnierzom w dotarciu do holenderskiej granicy. W przededniu swojej egzekucji powiedziała: „Zdaję sobie sprawę, że patriotyzm nie wystarcza. Nie wolno mi żywić nienawiści ani żalu do kogokolwiek”).

Budda stojący między wrogimi siłami Śakjów i Kolijanów jest najwspanialszym przykładem tego rodzaju miłości. On utożsamiał się zarówno z Śakjanami, jak i Kolijanami, a ponieważ utożsamiał się z jednymi i drugimi, mógł kochać jednych i drugich. Ostatecznie, nawet pomijając fakt, że osiągnął Oświecenie i tym samym utożsamił się ze wszystkim, co żyje, nie w jakimś abstrakcyjnym, metafizycznym sensie, ale w sensie doświadczania radości i smutków innych jako własnych, spokrewniony był z obiema stronami sporu. Przez ojca spokrewniony był z Śakjanami, a przez matkę z Kolijanami. W armiach obu stron, poza starymi przyjaciółmi i kolegami z dzieciństwa, miał wujków, kuzynów, bratanków i siostrzeńców. A więc sytuacja Buddy była podobna do naszej. My również stoimy między przeciwnymi siłami, chociaż siły, z którymi musimy sobie radzić, przewyższają o tyle siły Śakjów i Kolijanów, o ile rozsądek i współczucie Buddy przewyższają nasze. Ponadto, nie stoimy bezstronnie między tymi siłami, ale aż nazbyt często opowiadamy się za jedną lub drugą stroną. Także oczekuje się od nas, że się opowiemy. Jeśli jednak mamy osiągnąć pokój, musimy utożsamiać się z obiema stronami, tak samo jak Budda utożsamiał się zarówno z Śakjanami i Kolijanami. Nawet jeśli ze stronami konfliktu nie łączą nas więzy krwi, tak jak Buddę ze swoimi krewnymi ze strony ojca i matki, mimo to jesteśmy z nimi spokrewnieni, jako że wszyscy należymy do tego samego organicznego gatunku, *homo sapiens*, i nie jest konieczne osiągnięcie Oświecenia, żeby zdać sobie sprawę z tego faktu. Jeśli utożsamiamy się w ten sposób z obiema stronami konfliktu i z ludzkością, wtedy będziemy mogli wejść czysto i bezstronnie między „ostrza potężnych szermierzy”[248] naszych czasów. Będziemy mogli przemówić, jak Budda mówił, ponieważ będziemy kochać, jak Budda kochał. Staniemy się głosem rozsądku i współczucia w świecie. Będziemy mogli odwoływać się do rozumu. Będziemy mogli przypomnieć ludzkości w

jej własnym imieniu, co ma wielką wartość a co mniejszą. Będziemy mogli nawet przypomnieć jej, co jest najcenniejsze ze wszystkich rzeczy.

Kiedy Budda poprosił wojowników Śakjów i Kolijanów, żeby powiedzieli mu, o co się spierają, zrozumieli oni znaczenie jego pytania i ostatecznie byli w stanie udzielić mu odpowiedzi. On ze swej strony zrozumiał ich odpowiedź, a kiedy następnie zapytał ich, jak wiele warta jest woda i jak wiele warci są wojownicy, dobrze wiedzieli, o czym mówi i potrafili udzielić stosownej odpowiedzi. Podobnie, dobrze wiedzieli, o czym mówi, kiedy powiedział im, że nie jest rzeczą słuszną, aby z powodu odrobiny wody niszczyli wojowników, którzy są bezcenni. Nie było problemu z porozumieniem się, jak to określa się w dzisiejszych czasach. Śakjanowie, Kolijanowie i Budda, wszyscy, dosłownie i w przenośni, mówili tym samym językiem. Kiedy Budda chciał wiedzieć, o co się spierają, ani wojownicy Śakjów, ani Kolijanów nie zaprzeczali, że się spierają. Ani jedni, ani drudzy nie zapewniali, że po prostu zorganizowali pokojową demonstrację, podczas której wojownicy drugiej strony przypuścili gwałtowny i zupełnie niesprowokowany atak. Podobnie, ani wojownicy Śakjów, ani Kolijanów nie próbowali dowodzić, że ‘woda’ może znaczyć ‘ziemia’, ani że w przypadku wojowników drugiej strony ‘bezcenni’ w rzeczywistości znaczy ‘nic nie warci’, ani też że nie chcieli zniszczyć wojowników, lecz tylko ich **wyeliminować**.

Brak porozumienia, który jest tak znamienną cechą naszych czasów, w ostatecznej analizie opiera się na upadku pojęcia obiektywnej prawdy, to znaczy na upadku pojęcia, że prawda jest prawdą niezależnie od naszych subiektywnych poglądów na jej temat i niezależnie od tego, w jaki sposób wpływa na nasze osobiste interesy. Oczywiście, jest rzeczą powszechnie znaną i akceptowaną, że ludzie w praktyce nie okazują pełnej wierności pojęciu obiektywnej prawdy, nawet jeśli w teorii to pojęcie popierają. W zwykłych codziennych interesach generalnie bierzemy na to poprawkę. Podobnie jak nie oczekujemy, że sprzedawca używanych aut lub nieruchomości będzie się rozwodził nad wadami wystawionego na sprzedaż samochodu lub domu, tak też nie oczekujemy, że będzie nam rozmyślnie kłamał w żywe oczy. Ale nawet jeśli w praktyce ludzie nie okazują pełnej

wierności pojęciu obiektywnej prawdy, ważne jest, żeby nie dopuścić, by wierność którą okazują, spadła poniżej pewnego poziomu, ponieważ w innym razie niemożliwe stanie się przeprowadzanie zwykłych codziennych interesów. Niestety owa wierność często spada poniżej tego poziomu. Wierność wobec pojęcia obiektywnej prawdy staje się **wybiórcza**. Może i nie padają kłamstwa jako takie, ale fakty, które nie są zgodne z uczuciami i interesami tej lub tamtej jednostki lub grupy, coraz częściej się ignoruje, przedstawia w nieprawdziwym świetle, przeinacza i ukrywa. W skrajnych przypadkach w ogóle zaprzecza się istnieniu takich faktów.

Od punktu, w którym wierność pojęciu obiektywnej prawdy staje się wybiórcza, to znaczy staje się tym, co jest zgodne z określonymi osobistymi lub partykularnymi interesami, niedaleko jest do punktu, w którym to, co jest zgodne z tymi interesami, staje się prawdą. W tym punkcie pojęcie obiektywnej prawdy załamuje się. 'Prawdą' jest coś, co zgadza się z interesami określonej klasy, jakiegoś państwa lub ideologii. Ponieważ jest wiele klas, państw, a więc wiele różnych, nawet sprzecznych interesów, dlatego nie będzie jednej prawdy, lecz wiele prawd. Zatem pojęcie prawdy obiektywnej nie tylko się załamuje, ale zostaje również zastąpione pojęciem prawdy subiektywnej. W praktyce, dla określonej grupy prawda subiektywna staje się prawdą obiektywną, a ponieważ może być tylko jedna prawda obiektywna, obiektywna prawda wszystkich innych grup (łącznie z tym, co można by nazwać obiektywnie obiektywną prawdą) z konieczności staje się nieprawdą. W tych okolicznościach porozumienie jest niemożliwe. Słowa nie mają już tego samego znaczenia dla każdego, a to, co jedna grupa uważa za fakty, inna uważa za niefakty. Następuje 'załamanie się' komunikacji. W istocie ci, których poglądy i postawy nie są zgodne z interesami określonej grupy, traktowani są bezosobowo, tak samo jak fakty, które nie są zgodne z tymi samymi interesami, nie są uważane za fakty. Taka osoba nie tyle się myli, co, w teorii jest nieistniejąca, a skoro w teorii nie istnieje, całkiem naturalne jest, że wkrótce przestanie istnieć również w praktyce. W ten sposób dochodzimy do sytuacji znanej z koszmarnego, totalitarnego świata z powieści George'a Orwella *1984*, gdzie trzy slogany partii brzmią: „Wojna jest pokojem", „Wolność jest

niewolą” i „Niewiedza jest siłą”, gdzie nowomowa szybko zastępuje staromowę, gdzie historia ciągle pisana jest na nowo i gdzie jedno słowo Wielkiego Brata może z osoby natychmiast uczynić ‘nieosobę’.

Na szczęście rok 1984, który już minął, nie odpowiadał dokładnie ponurym przeczuciom Orwella. Ten koszmar, jak dotąd, ziścił się jedynie w ograniczonym stopniu. Mimo to sytuacja, w jakiej obecnie się znajdujemy, wystarczająco niepokoi, a jedną z jej najbardziej niebezpiecznych cech jest to, że stoimy w obliczu braku porozumienia między dużymi i ważnymi częściami ludzkości. Jak próbowałem wykazać, ów brak ostatecznie oparty jest na załamaniu się pojęcia prawdy obiektywnej, a zatem jeśli porozumienie ma być przywrócone i jeśli wszyscy mamy nauczyć się mówić tym samym ‘językiem’, pojęcie prawdy obiektywnej musi odzyskać swą wcześniejszą centralną pozycję wśród ludzkich spraw. Tylko jeśli pojęcie prawdy obiektywnej zostanie przywrócone w opisany sposób, będziemy mogli mówić do naszych współczesnych przeciwników, tak jak Budda mówił do Śakjanów i Kolijanów, ponieważ tylko wtedy będziemy mogli naprawdę się z nimi porozumiewać. Tylko wtedy możliwe będzie ustalenie faktycznej sytuacji. Tylko wtedy głos rozsądku i współczucia będzie mógł stać się w końcu słyszalny. Tylko wtedy można będzie odwołać się do rozumu.

Od zarania dziejów (a być może od samego początku obecnego kosmicznego cyklu) w świecie oddziaływują dwie wielkie zasady: zasada przemocy i zasada niestosowania przemocy. Tę ostatnią można by również nazwać zasadą miłości – choć miłości raczej w znaczeniu *agape* niż w znaczeniu *erosa*. Zasada przemocy wyraża się siłą i oszustwem, a również uciskiem, wyzyskiem, zastraszaniem i szantażem. Zasada niestosowania przemocy wyraża się przyjaźnią i otwartością, a również delikatnością i uczynnością, dodawaniem otuchy, zrozumieniem i docenieniem. Zasada przemocy jest reaktywna i kończy się destrukcją; zasada niestosowania przemocy jest twórcza. Zasada przemocy jest zasadą ciemności, zasada niestosowania przemocy jest zasadą światła. Podczas gdy życie zgodnie z zasadą przemocy oznacza bycie zwierzęciem lub diabłem albo kombinacją ich obu, to życie zgodnie z zasadą niestosowania przemocy oznacza bycie człowiekiem w pełnym znaczeniu tego słowa lub nawet aniołem.

Oczywiście nie jest tajemnicą, że dotąd ludzie żyli zgodnie z zasadą przemocy, a nie zgodnie z zasadą niestosowania przemocy. Było to możliwe, ponieważ mogli żyć zgodnie z zasadą przemocy, nie niszcząc siebie całkowicie. Ale teraz sytuacja wygląda inaczej. Na skutek pojawienia się broni jądrowej życie zgodnie z zasadą przemocy praktycznie oznacza, że prędzej czy później unicestwimy się nawzajem. Stoimy więc przed koniecznością wyboru: albo nauczymy się żyć zgodnie z zasadą niestosowania przemocy, albo w ogóle nie będziemy żyć. Zatem możliwość zagłady jądrowej nie tylko pozwoliła nam zrozumieć prawdziwą naturę przemocy, pokazując nam, jakie byłyby konsekwencje przemocy na największą wyobrażalną skalę, ale również pozwoliła nam znacznie głębiej docenić prawdziwą wartość niestosowania przemocy.

To dzięki temu głębszemu docenieniu prawdziwej wartości niestosowania przemocy jesteśmy w stanie zrozumieć, co znaczy pokój w pełnym znaczeniu tego słowa, a także to, jak należy rozwiązać problem związany z jego osiągnięciem. Pokój – pokój na świecie – trudno jest nam sobie dzisiaj wyobrazić. Trudno jest nam sobie wyobrazić sytuację, w której spory między grupami i między jednostkami rozwiązywane są wyłącznie środkami pokojowymi, a wszyscy ludzie jednakowo stosują zasadę niestosowania przemocy i żyją w zgodzie z jej nakazami. Taki świat, w którym zasada światła w tak wielkim stopniu przezwyciężyła zasadę ciemności, byłby światem przewyższającym *Utopię* Morusa, *Nową Atlantydę* Bacona, *Miasto słońca* Campanelliego i *Nigdzie* Morrisa w takim stopniu, w jakim te marzenia o idealnym świecie przewyższają prawdziwe światy, które istniały w ich czasach. Taki świat byłby niebem na ziemi. Byłby to świat bogów.

Ale nawet bogowie mają swoje problemy. Choćbyśmy nawet osiągnęli pokój światowy w pełnym sensie tego słowa, w żadnym wypadku nie rozwiązalibyśmy wszystkich swoich problemów. Jednym z problemów, jakiemu bogowie muszą stawić czoła, jest problem wolnego czasu, czyli problem, co zrobić ze swoim czasem. I chociaż my mamy mniej wolnego czasu niż bogowie, również stoimy przed podobnym problemem. W rzeczywistości, w naszym przypadku ten problem przybrał jeszcze dotkliwszą formę: co zrobić ze swoim życiem.

Ogromną szkodą byłoby, gdybyśmy osiągnąwszy światowy pokój w pełnym tego słowa znaczeniu, nie wykorzystali swojego czasu, swojego życia lepiej niż wielu z nas czyni to obecnie. W *The Lotos-Eaters* Tennysona bogowie (homeryckiej Grecji) ukazani są jako leżący z dzbanami nektaru obok i spoglądający na kraje wyniszczane przez zarazę, głód, trzęsienie ziemi i wojnę oraz na ludzkość podległą bolesnej konieczności uprawiania ziemi, by w pocie czoła zbierać plony ledwie pozwalające na przetrwanie. Wielką szkodą byłoby, gdybyśmy rozwiązali problem światowego pokoju, a bogowie spojrzawszy na nasz świat, który pod wieloma względami przypomina ich własny, mieli zobaczyć nas grających w bingo lub oglądających kiepskiej jakości programy telewizyjne. Idealiści (lub cynicy) mogliby nawet podnieść kwestię, czy naprawdę warto było wybawiać ludzkość z potworności wojny jądrowej tylko po to, żeby mogła paść ofiarą błahych zainteresowań i nic nie wartych dążeń. A zatem, nawet jeśli uda się nam rozwiązać problem pokoju w pełnym sensie tego słowa, nadal będziemy stali – tak jak obecnie – przed jeszcze większym problemem: co zrobić ze swoim życiem.

Ale nawet gdyby ten problem również został rozwiązany i żylibyśmy w sposób prawdziwie godny człowieka, wciąż pozostałby nam jeden nierozwiązany problem. Nie byłoby w tym nic dziwnego, że go nie rozwiązaliśmy, gdyż tego problemu sami bogowie, pomimo posiadanego nektaru, nie są w stanie rozwiązać. W rzeczywistości tego problemu żadna czująca istota ze sfery uwarunkowanej egzystencji nie jest w stanie rozwiązać, dopóki pozostaje jedynie uwarunkowana. Jak wiemy z wywodzących się z tradycji tybetańskiego buddyzmu wizerunków koła życia, jest sześć głównych form uwarunkowanej egzystencji lub sześć głównych klas czujących istot: bogowie, półbogowie czy tytani, ludzie, zwierzęta, głodne duchy i istoty w stanach udręki. Tych sześć klas czujących istot zamieszkuje 6 głównych światów lub sfer, a te światy zajmują sześć części, na które trzeci – i największy – krąg koła życia jest podzielony. Pierwszy (znajdujący się w samym centrum) krąg zajmują kogut, wąż i świnia, symbolizujące chciwość, awersję i iluzję, trzy niezręczne stany umysłu, z powodu których koło życia nieustannie się obraca; drugi krąg podzielony jest na dwie części, jeden reprezentujący ścieżkę

światła, a długi ścieżkę ciemności; natomiast czwarty, zewnętrzny krąg podzielony jest na 12 ogniw, które składają się na cały proces, zgodnie z którym przechodzimy z jednej formy czującej, uwarunkowanej egzystencji – w drugą. Wszystkie 4 kręgi, a zatem całe koło życia podtrzymuje z tyłu przerażający potwór, którego zakończone szponami łapska zaginają się wokół krawędzi koła, podczas gdy pokryty łuskami gadzi ogon wystaje pod spodem, a obnażone kły sterczą ponad kołem pod groźnie spoglądającymi gałkami ocznymi i lokami zdobnymi w czaszki. Ów przerażający potwór to demon nietrwałości, demon śmierci, który w swym nieubłaganym uścisku trzyma nie tylko 6 światów, ale całą uwarunkowaną egzystencję, od elektronu wirującego wokół jądra do pozagalaktycznych mgławic oddalających się od nas w niewyobrażalnym tempie. Trzyma w swym uścisku zarówno najwyższe, jak i najniższe nieba, zarówno najmniej rozwinięte, jak i najwyżej rozwinięte formy ziemskiego życia, od ameby po homo sapiens. Nawet gdyby udało się nam zlikwidować broń jądrową, nawet gdybyśmy osiągnęli pokój światowy w pełnym tego słowa znaczeniu, nawet gdybyśmy żyli w sensowny i celowy sposób, nadal będziemy musieli stawić czoła problemowi śmierci. Czy żyjemy w piekle czy w niebie na ziemi, to i tak ukaże nam się demon nietrwałości, demon śmierci, spoglądający na nas dzikim wzrokiem znad krawędzi koła.

To nie wszystko. Demon śmierci spogląda gniewnie na nas nie tylko indywidualnie, ale i zbiorowo. Spogląda gniewnie nie tylko na ciebie i na mnie, ale na cały świat, całą ziemię. Czy wojna jądrowa została oddalona, czy nie, nadal musimy umrzeć, każdy z nas; ludzka rasa nadal będzie musiała pójść w ślady dinozaurów; cywilizacja nadal będzie musiała upaść, sama ziemia nadal będzie musiała się skończyć, tak samo jak galaktyka, której ten system słoneczny stanowi część. Wszystkie uwarunkowane rzeczy są nietrwałe. Wszystko, co powstaje, musi pewnego dnia przestać istnieć. Dlatego rozwiązanie problemu światowego pokoju i wojny jądrowej w rzeczywistości niczego nie rozwiązuje. Nadal musimy stawić czoła problemowi śmierci. Chociaż Budda tamtego ranka 25 wieków temu zdołał powstrzymać Śakjanów i Kolijanów przed zniszczeniem siebie nawzajem, nie mógł uchronić ich przed samą śmiercią. W przypadków Śakjanów nie mógł nawet

uchronić ich przed przedwczesną śmiercią z rąk wrogów. Jego krewni ze strony ojca tak całkowicie poświęcili się zasadzie niestosowania przemocy, że kiedy kilka lat później zostali zaatakowani przez króla Kosali, postanowili nie stawiać oporu i zostali wyrżnięci co do nogi, tym samym dając nam, po raz pierwszy w historii, przykład osobistego – w odróżnieniu od politycznego – pacyfizmu. (Według niektórych relacji resztka Śakjanów przeżyła masakrę). Nie byłoby stosowne, tak oznajmili, by krewni oświeconego popełnili grzech odbierania życia.

Budda nie tylko nie mógł uchronić Śakjanów i Kolijanów przed śmiercią, ale siebie też nie mógł przed nią uchronić. Prawdę mówiąc, nie chciał uchronić siebie przed śmiercią ani nawet przedłużyć swojej ziemskiej egzystencji tak bardzo jak, zgodnie z tradycją, mógł ją przedłużyć, gdyby został o to poproszony. Dlatego 40 lat po incydencie znad rzeki Rohini, kiedy Śakjanowie byli martwi i kiedy prochy jego dwóch głównych uczniów, Śariputry i Maudgaljajany, spoczywały pod kopcami pamiątkowymi, Budda przybył do nędznego miasteczka Kuśinagara i położył się między dwoma drzewami *sal* w zagajniku należącym do Mallów, żeby umrzeć lub, używając tradycyjnego buddyjskiego określenia, wejść w Parinirwanę, stan, w którym wychodzi się tak samo poza nieistnienie, jak i poza to, co nazywamy istnieniem. Położywszy się między bliźniaczymi drzewami sal, z głową zwróconą na północ i stopami zwróconymi na południe, w wieku 80 lat umarł. Nie zdarzył się żaden cud, który by go uratował. Przeszedłszy wszystkich osiem *dhjan*, czyli stopni medytacji, jego świadomość zeszła do pierwszej dhajny; po zejściu do pierwszej dhjany, przeszła pierwsze cztery dhjany po raz drugi, a potem, gdy opuściła czwartą dhjanę i weszła w Parinirwanę, Budda umarł. Jego ciało zostało skremowane, a popioły umieszczone pod kopcem pamiątkowym. Budda musiał umrzeć tak, jak my wszyscy musimy umrzeć i nie było zmartwychwstania. Musiał umrzeć tak, jak my wszyscy musimy umrzeć, ponieważ się urodził i ponieważ nawet dla niego nie mogło być wyjątku od reguły, zgodnie z którą, jeśli nastąpiły narodziny, nieuchronnie nadejść musi śmierć. Nawet jego Oświecenie nie mogło go uchronić, podobnie jak nasza wiedza, etyczne zachowanie, bogactwa, przyjaciele i krewni nie mogą uchronić nas. Kiedy przybywają posłańcy śmierci, chętnie czy niechętnie, gotowi czy

niegotowi, oświeceni czy nieoświeceni, musimy iść. Nazbyt często próbujemy ignorować ten fakt. Nie chcemy stawić czoła problemowi śmierci, jakbyśmy mieli nadzieję, że jeśli nie popatrzymy na potwora o dzikim spojrzeniu, to dzięki temu on nie popatrzy na nas. Usiłujemy nawet przekonać siebie i innych, że myślenie o śmierci jest czymś chorobliwym. W rzeczywistości, to **niemyślenie** o śmierci jest czymś chorobliwym. Nie tylko wiemy, że musimy umrzeć, ale jest to jedyne, co wiemy na pewno na swój temat. Jakkolwiek niepewni bylibyśmy co do innych rzeczy, przynajmniej tego możemy być całkowicie pewni. Nie myśląc o śmierci, pozbawiamy się zatem najpewniejszej wiedzy, jaka jest nam dostępna. Pozbawiamy się jedynej rzeczy, na której możemy polegać absolutnie. Ponadto, nie myśląc o śmierci, pozbawiamy się poznania tego, czym naprawdę jesteśmy. W istocie, pozbawiamy się swojego człowieczeństwa. Wszystkie uwarunkowane rzeczy są nietrwałe. Wszystkie czujące istoty są śmiertelne. Ludzie są jedynymi istotami (w znaczeniu jedynej formy ziemskiego życia), które nie tylko są śmiertelne, ale są również świadome swej śmiertelności. Ludzie są jedynymi istotami, dla których śmierć jest problemem. Ludzkie istoty można **zdefiniować** jako istoty, dla których śmierć jest problemem. Jeśli ignorujemy fakt śmierci lub wzbraniamy się przed stawieniem czoła problemowi śmierci, to nie jesteśmy wierni swojej własnej naturze. Nie jesteśmy ludźmi w prawdziwym znaczeniu tego słowa.

Budda naturalnie nie wzbraniał się przed stawieniem czoła problemowi śmierci. W istocie stanął wobec niego bardzo wcześnie. Zgodnie z klasyczną tradycyjną relacją, stanął wobec niego, kiedy jako młody wojownik Śakja z klasy rządzącej wyjechał z luksusowego pałacu, w którym żył z żoną i nowonarodzonym synem, i po raz pierwszy w życiu ujrzał starca, chorego człowieka i zwłoki. Ujrzawszy ich, zdał sobie sprawę, że chociaż jest młody, zdrowy i pełen energii, to również podlega starości, chorobie i śmierci. Zdał sobie również sprawę, że podlegając narodzinom, starości, chorobie i śmierci, cierpieniu i rozkładowi, szukał tego, co podlega narodzinom, starości, chorobie i śmierci, cierpieniu i rozkładowi, a tym samym prowadził nieetyczne i nieduchowe życie. Inaczej mówiąc, Budda, przyszły Budda, uświadomił sobie fakt śmierci. Stanął przed problemem

śmierci. Ale wówczas po raz pierwszy ujrzał również inny widok, odzianego w żółte szaty wędrownego mnicha, który odszedł z domu w bezdomne życie. Ujrzawszy go, przyszły Budda zrozumiał głębszą prawdę o sobie. Zrozumiał, że chociaż podlega narodzinom, starości, chorobie i śmierci, cierpieniu i rozkładowi, i poszukuje tego, co jest podobnej natury, mimo to może się zmienić; może zacząć szukać tego, co **nie podlega** narodzinom, starości, chorobie i śmierci, cierpieniu i rozkładowi, a tym samym prowadzić etyczne i duchowe życie. Może szukać Nirwany. Może szukać Nieuwarunkowanego. Inaczej mówiąc, uświadomił sobie, że może istnieć rozwiązanie problemu śmierci i że to rozwiązanie ma jakiś związek z bezdomnym życiem. Wobec tego opuścił dom, siadał u stóp różnych nauczycieli, z których żaden nie potrafił dać mu satysfakcjonujących wskazówek, praktykował skrajne samoumartwianie, zrozumiał daremność samoumartwiania, obrał drogę środka, odrzucił propozycję przejęcia połowy królestwa i w końcu, w wieku 35 lat usiadł pod drzewem figowca, w miejscu później nazwanym Bodh Gaja. Medytując tam, zrozumiał, że śmierć powstaje w oparciu o narodziny i że narodziny – to znaczy ponowne narodziny, odrodzenie – powstają w oparciu o pożądanie – pożądanie dalszej egzystencji na tym lub tamtym planie uwarunkowanego istnienia. Zrozumiał, że kiedy ustaje pożądanie, ustają narodziny, a kiedy ustają narodziny, ustaje śmierć. Wraz z ustaniem pożądania osiągamy Nirwanę, czyli Nieuwarunkowane. Osiągamy stan nieodwracalnej duchowej kreatywności, w której nie ma narodzin ani śmierci, ponieważ kiedy wychodzimy z ‘cyklicznego’ i wchodzimy w ‘spiralny’ porządek egzystencji, przekraczamy wszystkie takie pary przeciwieństw. Paradoksalnie, chociaż Budda rozwiązał problem śmierci, mimo to 45 lat później musiał umrzeć pod bliźniaczymi drzewami sal. Ale to, że musiał umrzeć, nie miało naprawdę znaczenia. Ponieważ wykorzenił pożądanie i inne niezręczne stany umysłu, które prowadzą do narodzin, tzn. do odrodzenia – rozwiązał problem narodzin, a ponieważ rozwiązał problem narodzin, rozwiązał problem śmierci w tym sensie, że nie będzie musiał umrzeć ponownie.

Zatem Budda potrafił stawić czoła problemowi śmierci, kiedy po raz pierwszy ujrzał zwłoki, a ponieważ potrafił stawić mu czoła – czyli patrzeć na potwora o gniewnym spojrzeniu, nie cofając się przed nim –

potrafił również znaleźć rozwiązanie problemu śmierci. My zwykle musimy ujrzeć znacznie więcej niż jedne zwłoki, żeby zdać sobie sprawę, że również jesteśmy śmiertelni. Potrzebujemy czegoś znacznie więcej niż widoku jednych zwłok, żeby dotarło do nas, że śmierć jest problemem. Jesteśmy w stanie zignorować każdą ilość zwłok, szczególnie jeśli czytamy o nich w gazetach lub widzimy je w telewizji. Nawet jeśli stajemy się mgliście świadomi problemu śmierci, zwykle żywimy nadzieję, nie mniej mgliście, że jakoś możemy go rozwiązać bez konieczności rozwiązywania problemu narodzin, tak samo jak zwykle żywimy nadzieję, równie mglistą, że możemy jakoś osiągnąć pokój bez konieczności porzucania przemocy. Inaczej mówiąc, zwykle stajemy się świadomi problemu śmierci tylko na tyle, żeby mieć nadzieję na – lub być może modlić się o – niemożliwe. Przynajmniej jeśli chodzi o problem śmierci, prawdziwe jest powiedzenie, że „kiedy ludzie się modlą, zwykle proszą Boga, żeby dwa dodać dwa nie dawało cztery". Ale teraz to wszystko się zmieniło. Zdajemy sobie już sprawę, że nie możemy mieć pokoju, jeśli nie zlikwidujemy wojny. Zaczęliśmy zdawać sobie sprawę, że nie możemy mieć narodzin, nie mając jednocześnie śmierci. Krótko mówiąc, zdaliśmy sobie sprawę z problemu śmierci. W istocie, zdaliśmy sobie z niego sprawę w większym stopniu niż kiedykolwiek wcześniej w historii.

Nie trzeba daleko szukać powodu takiego stanu rzeczy. Powód tkwi w tym, że jako ludzka rasa stoimy teraz przed możliwością wojny atomowej na wielką skalę. Stoimy przed faktem, że każdego z nas w każdej chwili może spotkać przedwczesna, bolesna, potworna śmierć i że cała ludzkość może zostać zniszczona. Zrozumienie tego przerażającego faktu miało, przynajmniej na niektórych z nas, tego samego rodzaju wpływ, jak pierwszy widok zwłok na Buddę. Uświadomiło nam problem śmierci. Uświadomiło nam, że fundamentalnym problemem nie jest likwidacja broni jądrowej ani nawet osiągnięcie światowego pokoju w pełnym znaczeniu tego słowa. Fundamentalnym problemem jest to, że nie żyjemy w sposób godny człowieka w czysto materialnym sensie. Dla człowieka godnego tego imienia fundamentalnym problemem jest problem śmierci, a prawdziwe znaczenie możliwości zagłady jądrowej, która teraz nam zagraża, kryje się w tym, że wyostrza naszą świadomość tego

problemu w większym stopniu niż to miało miejsce kiedykolwiek wcześniej. Zatem możliwość zagłady jądrowej stanowi nie tylko największe zagrożenie, przed jakim ludzkość kiedykolwiek stała, ale również największą szansę. Dawniej niektórzy ludzie mogli żyć w pokoju, gdy inni doświadczali wojny. Niektórzy ludzie mogli żyć zgodnie z zasadą niestosowania przemocy, podczas gdy inni żyli zgodnie z zasadą przemocy. Niektórzy ludzie mogli stawiać czoła problemowi śmierci, podczas gdy inni go ignorowali. Teraz już tak nie jest. Możliwość atomowej zagłady oznacza, że wszyscy musimy żyć w pokoju, wszyscy musimy uczyć się żyć zgodnie z zasadą niestosowania przemocy, wszyscy musimy stać się bardziej świadomi fundamentalnego problemu śmierci. Oznacza to, że wszyscy musimy wznieść się do pełni naszego człowieczeństwa – albo zginąć.

Co zatem mamy zrobić? Ponownie popatrzmy na postać Buddy, nie tylko jak stoi między Śakjanami i Kolijanami, ale jak stoi obok i ponad kołem życia. Na niektórych malowidłach z tradycji tybetańskiego buddyzmu Budda przedstawiany jest w górnym prawym rogu, daleko poza kołem, z jedną ręką uniesioną i wskazującą w górę. Budda wskazuje drogę – drogę do Nirwany, stanu, w którym nie ma śmierci, ponieważ nie ma narodzin. Musimy zrozumieć nie tylko znaczenie incydentu znad rzeki Rohini i wymiany zdań z Śakjanami i Kolijanami, ale również znaczenie tego pojedynczego, bezsłownego gestu. Musimy rozwiązać i problem światowego pokoju, i wojny jądrowej, i problem śmierci. Sam ogrom problemu światowego pokoju i wojny jądrowej czyni nas (jeśli w ogóle mamy wyobraźnię) bardziej świadomymi niż kiedykolwiek wcześniej problemu śmierci, a jeżeli nie zdołamy rozwiązać problemu śmierci, to nawet rozwiązanie problemu światowego pokoju i wojny jądrowej, mimo bezprzykładnej wagi takiego osiągnięcia, byłoby tylko jedną z naszych najokazalszych porażek. Dlatego musimy nie tylko zlikwidować broń jądrową, osiągnąć pokój w pełnym znaczeniu tego słowa i nauczyć się żyć w zgodzie z zasadą niestosowania przemocy, jak również pogłębić nasze zrozumienie niepodzielności ludzkiej rasy i przywrócić porozumienie poprzez ponowne wprowadzenie pojęcia obiektywności prawdy, musimy także wykorzenić pożądanie, przekroczyć zarówno narodziny, jak i śmierć, i osiągnąć Nirwanę.

Dzisiaj znajdujemy się w skrajnie niebezpiecznej sytuacji, być może bardziej niebezpiecznej dla ludzkości niż w jakimkolwiek innym okresie w historii, a czas ucieka. Nie wiemy, czy zdołamy osiągnąć światowy pokój i zapobiec wojnie jądrowej. Możemy jedynie robić wszystko, co w naszej mocy w sytuacji, która w znacznym stopniu powstała nie z naszej winy. Ale niezależnie, czy uda się nam osiągnąć światowy pokój i zapobiec wojnie jądrowej, czy nie, to i tak musimy umrzeć, i tak musimy stawić czoła problemowi śmierci. Jeśli rozwiążemy problem śmierci, wówczas w najbardziej fundamentalnym sensie nie będzie miało znaczenia, czy rozwiążemy problem światowego pokoju i wojny jądrowej, czy nie – chociaż, paradoksalnie, jeśli zdołamy rozwiązać problem śmierci, wtedy według wszelkiego prawdopodobieństwa zdołamy również rozwiązać problem światowego pokoju i wojny jądrowej. W każdym razie, jeśli rozwiążemy problem śmierci, problem narodzin, problem pożądania, to wtedy będziemy mogli żyć w świecie, w jakim żyli Budda i jego uczniowie. Będziemy mogli wspólnie z nimi zaintonować sławne wersy z *Dhammapady*, z których pierwsze trzy, według tradycji, Budda wyrecytował Śakjanom i Kolijanom jako napomnienie zaraz po tym, jak powstrzymał ich od wzajemnego zniszczenia się:

> *Żyjemy naprawdę szczęśliwi, przyjaźni wśród pełnych nienawiści. Między ludźmi, którzy nienawidzą, przebywamy wolni od nienawiści. Żyjemy naprawdę szczęśliwi, zdrowi wśród chorych. Między ludźmi, którzy są chorzy (z pożądania), przebywamy wolni od choroby.*
>
> *Żyjemy naprawdę szczęśliwi, zadowoleni wśród chciwych. Między ludźmi, którzy są chciwi, przebywamy wolni od chciwości. Żyjemy naprawdę szczęśliwi, my, dla których nie ma przywiązania. Będziemy karmić się zachwytem, jak bogowie olśniewającego światła.*
>
> *Zwycięstwo rodzi nienawiść, (gdyż) pokonani cierpią. Spokojni są szczęśliwi, porzucając i zwycięstwo, i porażkę.*[249]

5.6.2. Buddyjskie podejście do problemów świata

Podstawowym problemem nas wszystkich jest to, jak każdy z nas, sam reaguje na wszystko, co uważa za problemy świata.

W 1943 roku zostałem wysłany do Indii jako pracownik wojskowych służb łączności. Po wojnie pozostałem na Wschodzie przez 20 lat, z czego przez 17 jako mnich buddyjski. W tym czasie miałem możliwość, a właściwie mógłbym powiedzieć, że byłem zobowiązany do uczestniczenia w wielu spotkaniach publicznych. Trzeba przyznać, że Hindusi mają wielką słabość do takich spotkań. Bardzo często odbywają się one na otwartym powietrzu późno w nocy przy świetle lamp łukowych i ciągną się bez końca. Właściwie im są większe i im dłużej trwają, tym lepiej. Aby spotkanie można było nazwać udanym, musi wystąpić na nim wielu mówców, z których każdy przemawia co najmniej przez godzinę. Pamiętam, jak przy jednej z takich okazji apodyktyczny szept zza moich pleców nakazał mi, gdy wstałem, żebym mówił przynajmniej przez dwie godziny.

Ludzie w Indiach nie szczędzą swojego czasu (i, trzeba powiedzieć, czasu innych ludzi również), dlatego wysłuchiwałem wielu przemówień. Niektóre poruszane tematy, a nawet sposób podejścia do nich, poznałem naprawdę bardzo dobrze. Na przykład przyzwyczaiłem się do tego, że w pewnym momencie podczas wieczoru poświęconego buddyjskim tematom mogę słusznie oczekiwać mowy o buddyzmie i światowym pokoju. Ten temat pojawiał się regularnie i bez względu na to, kto go objaśniał, praktycznie biorąc, była to zawsze ta sama przemowa.

Najpierw mówca raczył nas obrazowym opisem straszliwej doli ludzkości we współczesnym świecie i wskazywał złoczyńców. Przypominał nam o powszechnym występowaniu powodzi, pożarów, zarazy i wojen; potem przedstawiał różne niezaprzeczalne oznaki powszechnego i niespotykanego upadku moralnych i duchowych wartości, skupiając się szczególnie na zachowaniu i postawach współczesnej młodzieży. Kiedy uznał, że już całkowicie pogodziliśmy się z ponurą perspektywą nieuchronnej zagłady jądrowej, by uratować sytuację, wprowadzał buddyzm. Buddyzm, jak słyszeliśmy, uczy wyrzeczenia się przemocy; uczy pokoju, miłości i współczucia. Gdyby wszyscy podążali za naukami Buddy, mielibyśmy światowy pokój i

wszystkie nasze problemy same by się rozwiązały. I o to chodzi – koniec mowy. Zrywa się burza spontanicznych oklasków, mówca siada, promieniejąc z zadowolenia, słuchacze biją brawo, szczęśliwi, że ostatecznie jest nadzieja dla świata. A świat oczywiście będzie dalej zmierzał tą samą drogą, co dotychczas.

Problem z tego rodzaju analizą sytuacji nie polega na tym, że nie jest prawdziwa. Gdyby wszyscy ludzie na świecie medytowali każdego dnia i próbowali rozwijać dobroć, miłość i współczucie, starali się przestrzegać wskazań i podążali Szlachetną Ośmioraką Ścieżką, wtedy mielibyśmy nie tylko pokój, lecz niebo na ziemi. Kłopot z tego rodzaju argumentacją polega na tym, że nadmiernie upraszcza zarówno problem, jak i rozwiązanie. Teoretycznie jest piękna, ale pozostaje teorią.

Kolejna spora trudność związana z mówieniem o buddyzmie i światowym pokoju tkwi w tym, że buddyści nie są jedynymi ludźmi mającymi swój systemem wartości wspierający światowy pokój. Gdyby wszyscy ludzie kierowali się naukami dżinizmu, taoizmu lub niektórych form hinduizmu, to też panowałby światowy pokój i nie trzeba by nawet wspominać o buddyzmie. W istocie, nie ma potrzeby wspominać o jakiejkolwiek religii – religie nie mają monopolu na wartości pokojowe. Gdyby wszyscy stosowali się do nauk Platona lub choćby Bertranda Russella, z miejsca zapanowałby światowy pokój.

A więc, jeśli buddyzm nie jest uniwersalnym panaceum na choroby świata, to **co** on oferuje? Nie możemy mówić o **jedynym** buddyjskim poglądzie na problemy świata, gdyż nie ma jakiejś oficjalnej buddyjskiej ‘linii partyjnej’ dotyczącej postępowania wobec takich czy innych problemów. Pozostają nam jedynie poglądy poszczególnych buddystów na problemy świata. O światowych problemach możemy mówić tylko z własnego punktu widzenia. A zasadność takiego punktu widzenia można mierzyć tylko tym, jak głęboki wpływ nauki buddyjskie wywarły na daną osobę.

Jednak wciąż pozostaje pytanie, co naprawdę istotnego w kwestii problemów świata może mieć co powiedzenia pojedynczy buddysta. Jeśli o mnie chodzi, mogę powiedzieć tylko tyle, że praca, w jaką zaangażowałem się jako buddysta, wynikała w znacznym stopniu z mojego poglądu na bieżące problemy świata. Nie jest to dla mnie

teoretyczna czy marginalna kwestia. Podnosząc ją, w pewnym sensie próbuję wyjaśnić rację bytu mojej własnej egzystencji jako aktywnego buddysty – którego aktywność wyraża się nie tylko wewnętrznie, w wierze i przekonaniu, lecz również w zewnętrznych działaniach. Mój pogląd na bieżące problemy świata stanowi swego rodzaju filozoficzną autobiografię, nawet wyznanie wiary. Mam nadzieję, że pokaże on, na czym stoję i, w pewnym stopniu, dlaczego tam stoję. Każdy z nas mógłby pewnie stworzyć własną listę światowych problemów i nie ma potrzeby o nich przypominać: większość z nich towarzyszy nam od zarania dziejów, a agencje informacyjne na bieżąco donoszą o tych, które pojawiły się niedawno. Nowością we współczesnych problemach jest to, że o nich słyszymy. Mają charakter globalny, dotyczą całego świata. Naprawdę jest tak, jakbyśmy żyli w globalnej wiosce i choć jest to rzecz powszechnie wiadoma, wręcz truizm, nie wnika ona tak mocno i głęboko w naszą świadomość, jak powinna.

W rezultacie globalizacji wszystkie światowe problemy w jakiś sposób dotykają nas wszystkich, bezpośrednio lub pośrednio, potencjalnie lub rzeczywiście. Nie tak dawno temu zdecydowana większość ludzi nic nie wiedziała o problemach ludzi, którzy żyli kilka dolin dalej, nie mówiąc już o mieszkańcach drugiej półkuli. Katastrofy nie zakłócały życia tych, którzy nie znajdowali się w obszarze ich bezpośredniego oddziaływania. Nawet w kraju pustoszonym przez lata straszliwej wojny byli wieśniacy, którzy wiedli swoje zwykłe życie i nie mieli o niczym pojęcia.

Ale to już minęło. Światowe problemy znamy jak własną kieszeń. Naszym prawdziwym problemem jest to, jak każdy z nas ma na nie zareagować. Jak sprawić, żeby każdy obywatel świata rósł zdrowy na ciele i umyśle? Co możemy zrobić w sprawie wyraźnie wzrastającej zapadalności na choroby psychiczne na Zachodzie? Jaka jest rola kobiet – i jaka jest rola mężczyzn – we współczesnym świecie? Co ludzie mający pracę robią, by nie pochorować się z przepracowania? Jak bezrobotni wykorzystują swój przymusowy wolny czas? Jak możemy zapobiec, żeby ludzie nie byli dyskryminowani i poniżani z powodu swojego pochodzenia rasowego? Jak godzimy wymogi prawa i porządku z wymogami wolności jednostki? Jak godzimy sprzeczne interesy suwerennych państw? Jak możemy żyć ze sobą w zgodzie?

Świeże wybuchy działań wojennych między rywalizującymi odłamami we wcześniejszej europejskiej kolonii, braki żywności i niepokój w byłym państwie komunistycznym, ubóstwo i zbrodnia w podupadłej części śródmieścia, narkomania i alkoholizm, pracujące dzieci, przemoc na tle rasowym, skażenie przemysłowe, awarie reaktorów atomowych, choroby, susze, głód, czystki etniczne – to tylko niektóre problemy i kryzysy, które od czasu do czasu nam zagrażają lub przynajmniej szarpią nas za rękaw, widzimy je w telewizji i czytamy analizy w gazetach. Niewątpliwie jest wiele innych, równie palących, o których nie wspomniałem. Każdy z nas uważa jakiś swój wybrany problem światowy za istotniejszy od innych. Ale podstawowym problemem nas wszystkich jest to, jak każdy z nas, sam reaguje na wszystko, co uważa za problemy świata.

Czasem z początku reagujemy bardzo mocno. Przez chwilę dajemy się ponieść oburzeniu: jesteśmy wstrząśnięci; to nigdy nie powinno było się zdarzyć; koniecznie coś trzeba zrobić; jeśli uda się ustalić sprawców, powinni oni stanąć przed sądem; i tak dalej. Może niepokoimy się o siebie, jeśli wydaje się prawdopodobne, że ten problem kiedyś dotknie nas bezpośrednio. Jednak w końcu, kiedy początkowa reakcja się wyczerpie, ogarnia, obezwładnia, nas inna reakcja: bezsilność. Problem jest zbyt wielki, zbyt skomplikowany, żebyśmy mogli cokolwiek z nim zrobić. A więc staramy się o nim zapomnieć, wracamy do własnego życia, do własnych problemów. Bardzo nam przykro, że inni cierpią, ale przynajmniej próbujemy się cieszyć własnym życiem.

Przypuszczam, że wielu ludzi właśnie tak reaguje na światowe problemy. Jednak, według mnie, takie wycofanie się ze spraw publicznych w wyłącznie osobiste sprawy nie jest godne człowieka – a przynajmniej nie jest godne kogoś, kto próbuje być człowiekiem w pełnym sensie tego słowa. To tyle, co zrzec się odpowiedzialności. A więc skoro nie możemy w żaden sposób rozwiązać tych wielkich problemów i skoro nie możemy również odwrócić się od nich i ich zignorować, to co mamy zrobić?

Światowe problemy z samej swej natury zawsze były i są zasadniczo problemami grupowymi. Obecnie rzeczą nową jest jedynie wielkość grup, których one dotyczą i destrukcyjna siła, jaką

dysponują. Ale niezależnie od wielkości grup, problemów, które w nich powstają, nie można rozwiązać na poziomie grupy. Na tym poziomie można osiągnąć jedynie nietrwałą równowagę sił między sprzecznymi interesami. Jednak, jak dobrze wiemy, ta równowaga może zostać zakłócona w każdej chwili.

Dlatego jedyną nadzieją dla ludzkości jest trwałe rozwiązanie, a to znaczy, że więcej ludzi musi lepiej zrozumieć, jak mają rozwijać się jako jednostki i współpracować w ramach społeczności duchowych, żeby wywrzeć znaczący wpływ na świat, czyli na grupę. Moim zdaniem stoimy przed następującym wyborem: ewolucja – to znaczy wyższa ewolucja jednostki – lub zagłada. Taka byłaby moja ogólna diagnoza sytuacji, w obliczu której stoimy. Jeśli chodzi o praktyczne sposoby naprawienia tej sytuacji, zalecałbym jednostce podjąć cztery działania.

1. Rozwijaj się

Zasadniczo oznacza to rozwój umysłu, wznoszenie świadomości na coraz wyższe poziomy świadomości. Rozwój polega głównie na tym, a dla większości ludzi droga do rozwoju prowadzi przez medytację. Praktyka medytacji zasadniczo wymaga trzech rzeczy. Po pierwsze, wymaga koncentracji, integracji wszystkich naszych energii, świadomych i nieświadomych. Po drugie, wymaga wzniesienia świadomości do stanu ponadosobowego, porzucenia sfery ego dla wyższych, szerszych, nawet kosmicznych wymiarów. I po trzecie, wymaga kontemplacji: bezpośredniego wglądu nierozproszonego umysłu – umysłu w stanie wyższej świadomości – w ostateczne głębie egzystencji, widzenia rzeczywistości wprost. W medytacji chodzi o osiągnięcie tego wszystkiego. Istnieje wiele różnych metod; trzeba znaleźć nauczyciela, który wprowadzi cię w jedną lub dwie z nich. Potem trzymasz się tych metod i praktykujesz je regularnie. To naprawdę wszystko.

Trudniejszy aspekt samorozwoju polega na tym, co robisz z resztą swojego życia, aby wesprzeć praktykę medytacji. Dbasz o swoje zdrowie. Żyjesz najprościej, jak tylko się da, rezygnując z wszystkich tych zajęć, zainteresowań i kontaktów towarzyskich, które są tylko stratą czasu. Próbujesz oprzeć życie, a w szczególności sposób

zarabiania, na etycznych zasadach. Znajdujesz czas (być może poprzez pracę w niepełnym wymiarze godzin) na studiowanie. Oczywiście na studiowanie Dharmy, ale również innych tematów ogólnie dotyczących człowieka: filozofii, historii, nauki, religii porównawczej. W końcu szukasz okazji, aby uczynić swoje emocje subtelniejszemi i rozwijać je, szczególnie poprzez kontakt ze sztuką.

Samorozwój zawsze jest na pierwszym miejscu. Niezależnie od tego, jak bardzo jesteśmy aktywni we wszelkiego rodzaju zewnętrznych dziedzinach – politycznej, społecznej, edukacyjnej, czy jakiejkolwiek innej – jeśli nie próbujemy się rozwijać, to nie będziemy w stanie wpłynąć pozytywnie na cokolwiek ani na kogokolwiek.

2. Przyłącz się do społeczności duchowej

Niekoniecznie chodzi mi tutaj o przyłączenie się do jakiejś zorganizowanej wspólnoty lub o życie pod jednym dachem z innymi praktykującymi. Chodzi po prostu o osobisty, regularny i istotny kontakt z tymi, którzy próbują rozwijać się jako jednostki. Chodzi o to, żeby szukać nie tylko psychologicznego ciepła stada, lecz wyzwania, jakim jest prawdziwa komunikacja, autentyczna duchowa wymiana.

3. Odrzuć wsparcie wszystkich grup lub instytucji, które de facto, bezpośrednio lub pośrednio sprzeciwiają się rozwojowi jednostki

Grupa czerpie siłę ze swych członków, dlatego aby osłabić siłę grupy, trzeba przede wszystkim przestać uczestniczyć w jej życiu. Inaczej bowiem zmierzamy jednocześnie w dwóch przeciwnych kierunkach: z jednej strony, próbujemy być jednostką, a z drugiej, wspieramy siły, które hamują ten proces. Gdybyśmy chcieli wyciągnąć z tej zasady ostateczne wnioski, przestalibyśmy korzystać ze wsparcia państwa, jako ostatecznej grupy nad wszystkimi grupami. Jakkolwiek pożądane, byłoby to oczywiście niezwykle trudne.

4. Zachęcaj do rozwoju indywidualności we wszystkich grupach, do których nieuchronnie należysz

Zdarza się, że niezależnie od naszej woli mamy krąg przyjaciół lub znajomych, czy to w domu, czy w pracy, który nie jest zainteresowany żadną formą samorozwoju. Może nominalnie musimy pozostać członkiem jakiejś grupy. Nadal jednak możemy bronić tego, w co wierzymy i ujmować się za tym, kiedy tylko jest to właściwe. Zawsze możemy działać w zgodzie ze swymi ideałami, nawet jeśli inni nie rozumieją lub nie wydają się rozumieć tego, co robimy. Aby rozbić grupę, wystarczy zachęcać jej członków, żeby myśleli za siebie, rozwijali własne poglądy. Zatem będąc w grupie, nadal możesz pracować nad jej osłabieniem. Nawet w obozie wroga, że się tak wyrażę, nie musisz rezygnować ze swej indywidualności.

Te cztery strategie należy realizować, aby zacząć wywierać znaczący wpływ na światowe problemy. Sieć wszelkiego rodzaju społeczności duchowych (wielu członków tych społeczności byłoby ze sobą w kontakcie) mogłaby zacząć wywierać poważny wpływ, który mógłby przesunąć środek ciężkości światowych problemów. Społeczności duchowe odegrały istotną role w przeszłości i mogą uczynić to ponownie, jeśli starczy im energii i żywotności.

Nie ma znaczenia, na jak skromnym poziomie funkcjonujemy lub jak prozaiczną pracę wykonujemy. Prawdziwa jednostka jest nie tyle królem dżungli, co niestrudzoną dżdżownicą. Jeśli wystarczająca ilość dżdżownic kopie pod fundamentami nawet najsolidniejszego budynku, ziemia zaczyna się usuwać, fundamenty osiadają i cały budynek pęka i się rozpada. Podobnie, choćby istniejący porządek wydawał się nie wiem jak silny, pozostaje podatny na osłabiający wpływ wystarczającej ilości jednostek współpracujących ze sobą, bezpośrednio lub pośrednio.

Społeczność duchowa siłą rzeczy jest mała, dlatego najbardziej możemy liczyć na swoistą sieć tworzoną przez osobiste kontakty między członkami wielu społeczności duchowych. W ten sposób wywierają oni cichy, niewidoczny wpływ, który, musimy w to ufać, w pewnym momencie będzie w stanie przesunąć środek ciężkości w sprawach świata z konfliktu grup do współpracy społeczności. Gdyby to zostało osiągnięte, gdyby wpływ społeczności duchowej przezwyciężył wpływ grupy, wtedy cała ludzkość weszłaby na nowy, wyższy etap rozwoju, w nową, wyższą ewolucję, jak to czasem

nazywam, zapoczątkowując coś, co moglibyśmy nawet określić jako nowy okres ludzkiej historii.

Prawdopodobnie tylko taka zmiana podstawowych wartości może uratować nas przed zagładą naszego gatunku w niedalekiej przyszłości. Z pewnością są oznaki dające nadzieję, ale zarazem wygląda na to, że pozostało niewiele czasu. W tej sytuacji każdy myślący człowiek powinien określić własne stanowisko oraz obowiązki, jakie ono ze sobą niesie. Musimy zdać sobie sprawę, że jest to najważniejszy problem, przed jakim kiedykolwiek staniemy, czy to indywidualnie, czy kolektywnie. Jest on niewątpliwie ważniejszy niż jakakolwiek religijna kwestia, niż cokolwiek, co dotyczy buddyzmu w sensie formalnej czy panującej religii. Dotyczy on zarówno celu, jak i samego przetrwania ludzkiego życia.

5.6.3. Cud rozwoju duchowego

Niezadowolenie – jeśli nie jest to tylko zły humor, lecz autentyczny i twórczy stan wewnętrznego buntu – jest pozytywnym i potężnym bodźcem.

Tym, co wnosimy ze sobą do ośrodka buddyjskiego, przynajmniej początkowo, jest uczucie niezadowolenia. Może to zabrzmieć nieprawdopodobnie, żeby buddyści wspierali taką postawę – niewątpliwie jednak wszyscy wystarczająco dobrze znamy uczucie niezadowolenia. Każdy, kto kiedyś otrzymał katalog firmy wysyłkowej, przejrzał jego błyszczące strony i znalazł coś zbyt nęcącego, by się oprzeć, wypełnił formularz i wysłał, czekając na zimową kurtkę lub elektryczną wiertarkę z gwarancją pełnej satysfakcji, będzie wiedział, co znaczy niezadowolenie. Kiedy ta rzecz ostatecznie nadejdzie i rozpakujemy ją, wydaje się jakoś mniej efektowna, mniej luksusowa, marniejsza, mniejsza niż na fotografii. Czasem nawet ma niewłaściwy kolor albo brakuje jakiejś jej części. Rozczarowanie bywa tak wielkie, że bez wahania odsyłamy ten urażający nas wyrób, który tak nas nie zadowala, żeby otrzymać zwrot pieniędzy. Dołączamy nawet ostro sformułowany list.

Wszyscy jednak przyjęliśmy jedną przesyłkę, która w porównaniu z opisem modelu, jest wyraźnie niekompletna lub spartaczona, a mimo to wydajemy się z niej niezwykle zadowoleni. Tą rzeczą jesteśmy oczywiście my sami. Chcemy, żeby wszystko inne w naszym życiu było właściwie zrobione, pierwszorzędne i błyszczące, ale siebie cenimy w naszym niedoskonałym stanie. A więc, jak możemy stać się niezadowoleni? Całkiem zwyczajnie, niezadowolenie pojawia się, kiedy porównujemy siebie takich, jakimi jesteśmy tu i teraz, z tymi, jakimi możemy być w przyszłości. Niezadowolenie ogarnia nas, kiedy zdajemy sobie sprawę z bezgranicznego potencjału, i widzimy, że w porównaniu z nim obecnie jesteśmy całkowicie ograniczeni i nie dajemy żadnych podstaw do satysfakcji. Kiedy przyjmujemy ten punkt widzenia, w pewnym sensie stawiamy pierwsze kroki, by odesłać siebie z obrzydzeniem i zażądać właściwie funkcjonującą ludzką indywidualność.

Niezadowolenie – jeśli nie jest to tylko zły humor, lecz autentyczny i twórczy stan wewnętrznego buntu – jest pozytywnym i potężnym bodźcem. W rzeczywistości taki stan jest punktem wyjścia. Być może jesteś niezadowolony z jakości swoich związków, z pracy, z tego, co robisz w wolnym czasie, a najczęściej masz również dość siebie samego. Zaczynasz szukać nowego kierunku i słyszysz o buddyzmie, a potem o ośrodku buddyjskim, o medytacji i zaczynasz uczęszczać na medytację i na wykłady. Udajesz się nawet na weekendowe odosobnienie. Pod wpływem tego wszystkiego zaczynasz się zmieniać.

Jest to widoczna zmiana. Wielokrotnie widziałem, jak następuje. Ludzie wyraźnie przemieniają się niemal na naszych oczach – a to, że mogą się zmienić, nie tylko po trosze, ale diametralnie, można nazwać cudem. Sam Budda nazwał to największym ze wszystkich cudów.[250] Generalnie potępiał demonstrowanie tak zwanych cudów czy nadprzyrodzonych mocy. Dawni Hindusi wykazywali wielkie zainteresowanie takimi rzeczami, a nawet dzisiaj, gdy tylko ten temat się pojawi, ludzie ożywiają się i nadstawiają uszu. Buddę niejednokrotnie proszono, by zademonstrował cudowne moce i czasem to robił, gdy widział ku temu powód. Ale dla niego cuda nie miały żadnego znaczenia, i gdy uznał, że traktowane są zbyt poważnie,

odżegnywał się od nich. Zdarzyło mu się nawet powiedzieć, „Potępiam je i czuję do nich odrazę, gardzę nimi". „To", ciągnął dalej, „nie są prawdziwe cuda. Prawdziwy cud jest wtedy, gdy ktoś, kto podąża ciemną ścieżką, zmienia się i zaczyna podążać jasną ścieżką, ścieżką zręcznych działań, ścieżką życia duchowego: oto prawdziwy cud".

Ten cud wciąż się zdarza – często, jak się zdaje, mimo wszelkich przeciwności. Ludzie przychodzą dosłownie z ulicy. Wyglądają na zdesperowanych i zniechęconych, jakby dźwigali na swych ramionach wszystkie troski tego świata. Zaczynają medytować, stają się bardziej świadomi i w ciągu kilku tygodni, czasem w ciągu weekendowego odosobnienia na wsi, stają się promienni i radośni. Zaczynają rozumieć coś z buddyjskiej wizji istnienia i zmieniają się. Można by sądzić, że jeśli ktoś przez dziesiątki lat podążał tą samą starą koleiną, to jest już za późno. Ale to wielki błąd tak myśleć. Jeśli otrzymasz właściwe wsparcie i znajdziesz właściwe warunki do rozwoju, możesz zmienić się w dowolnym momencie życia.

Wykaz tekstów źródłowych Sangharakszity dla cytowanych fragmentów wraz z numerami stron[251]

BI The Bodhisattva Ideal (Ideał Bodhisattwy)
BM Buddha Mind
BV The Buddha's Victory
BTT Buddhism for Today and Tomorrow
CF The Call of the Forest
CP Complete Poems
CS Crossing the Stream
CSTB Creative Symbols of Tantric Buddhism
(Kreatywne symbole buddyzmu tantrycznego)
DL „Dharma Life" [czasopismo]
DCE The Drama of Cosmic Enlightenment (Dramat kosmicznego Oświecenia)
EL The Eternal Legacy
EZ The Essence of Zen (Esencja Zen)
FMK Facing Mount Kanchenjunga
GBTC Great Buddhists of the Twentieth Century

GBP A Guide to the Buddhist Path (Przewodnik po ścieżce buddyjskiej)
HE Human Enlightenment
IE The Inconceivable Emancipation (Niepojęte wyzwolenie)
KYM Know Your Mind (Poznaj swój umysł)
LA Living with Awareness (Żyć uważnie)
LK Living with Kindness (Żyć życzliwie)
MC The Meaning of Conversion in Buddhism
NC New Currents in Western Buddhism
PJ The Priceless Jewel
RA The Religion of Art
RDB Ritual and Devotion in Buddhism (Rytuał i wiara w buddyzmie)
RL In the Realm of the Lotus
RR The Rainbow Road (Tęczowa droga)
SB A Survey of Buddhism (Wprowadzenie do buddyzmu)
SS „Stepping Stones" [czasopismo]
TF The Taste of Freedom
TJ The Three Jewels
TSW Transforming Self and World (Odmieniaj siebie i świat)
WBW Wisdom Beyond Words (Mądrość poza słowami)
VT Vision and Transformation (Wizja i transformacja)
WITB Who is the Buddha? (Kim jest Budda?)
WITD What is the Dharma? (Czym jest Dharma?)
WITS What is the Sangha? (Czym jest Sangha?)
YJ The Yogi's Joy: Song of Milarepa

Część pierwsza

1.1.1. WITB, s. 26-35; GBP, s. 29-32
1.1.2. WITB s. 39-41
1.1.3. WITD s. 55-66
1.1.4. LA s. 150-151
1.1.5. WITB s. 49; BV s. 15-33
1.1.6. GBP s. 33-35; 39-44
1.1.7. BI s. 12-13, 14-15, 20-21
1.2.1. PJ s.7

1.2.2. NC s. 76-82; WITS s. 17-18
1.2.3. CSTB s. 77-78, 80-81
1.3.1. NC s. 43-52
1.3.2. VT s. 12-15
1.3.3. RA s. 19-22
1.3.4. TJ s. 47-50
1.3.5. KYM s. 4-5
1.3.6. BI s. 202-205
1.3.7. WITD s. 69-76
1.4.1. SB s. 221-232
1.4.2. NC s. 54-63
1.4.3. TJ s. 36 – 43
1.4.4. SB s. 6-8

Część druga

2.1.1. RR s. 370-371
2.1.2. CS s. 23-26
2.1.3. KYM s. 179-180
2.1.4. LA s. 115-117
2.1.5. BI s. 148-151
2.2.1. CP s. 211
2.2.2. GBP s. 117-122
2.2.3. EZ s. 29-34
2.2.4. BM s. 35-46
2.2.5. WBW s. 151-153
2.2.6. CSTB s. 59-60
2.2.7. CP s. 46
2.3.1. BTT s. 25-27
2.3.2. KYM s. 189-191
2.3.3. KYM s. 187-188
2.3.4. TF s. 19-23
2.3.5. CP s. 285
2.3.6. BI s. 79-80
2.3.7. LA s. 71-72
2.3.8. CSTB s. 112-115

2.3.9. WITB s. 99-108
2.3.10. KYM s. 37-43
2.4.1. CS s. 149-156
2.4.2. SB s. 81-84
2.4.3. IE s. 65-66, 79-81
2.4.4. NC s. 19-39
2.4.5. SB s. 39-41
2.4.6. PJ s. 141-154
2.4.7. WITB s. 13-15, 19-21

Część trzecia

3.1.1. RR s. 436-437
3.1.2. RL s. 47-49
3.1.3. VT s. 127-129
3.1.4. CP s. 103
3.1.5. WBW s. 186-189
3.1.6. SS
3.1.7. CS s. 95-96
3.1.8. CS s. 91-94
3.2.1. RA s. 36-39
3.2.2. FMK s. 270-272
3.2.3. TSW s. 159-161
3.2.4. FMK s. 471
3.2.5. RA s. 110-112
3.3.1. CP s. 332
3.3.2. DL
3.3.3. IE s. 38-39
3.3.4. BI s. 139-140
3.3.5. WBW s. 191-194
3.4.1. CS s. 106-107
3.4.2. TSW s. 19-20
3.4.3. IE s. 8-9
3.4.4. EL s. 55, 58-60
3.4.5. PJ s. 169-175
3.4.6. IE s. 96-99

3.5.1. CSTB s. 5-6
3.5.2. TSW s. 35-37
3.5.3. BI s. 40-42
3.5.4. CSTB s. 183-186
3.5.5. IE s. 93-94
3.5.6. CSTB s. 13-29
3.5.7. DCE s. 70-81
3.5.8. DCE s. 89-102

Część czwarta

4.1.1. VT s. 27-30
4.1.2. WBW s. 139-141
4.1.3. LA s. 73-75
4.1.4. LA s. 76-79
4.1.5. TSW s. 67-69
4.1.6. CS s. 76-77
4.1.7. VT s. 33-34
4.1.8. CP s. 262
4.1.9. BI s. 121-124
4.1.10. DCE s. 127-132
4.2.1. CP s. 31
4.2.2. FMK s. 42
4.2.3. WITD s. 188-198
4.2.4. LA s. 25-28
4.2.5. LA s. 144-145
4.2.6. VT s. 124-126
4.2.7. VT s. 130-131
4.2.8. TSW s. 83
4.2.9. BI s. 153-155
4.2.10. HE s. 39-43
4.2.11. CSTB s. 86-87; BI s. 193-196
4.2.12. CF s. 40
4.3.1. FMK s. 279-280
4.3.2. WITD s. 146-148
4.3.3. CS s. 14-17

4.3.4. RDB s. 25-34
4.3.5. CP s. 58
4.3.6. BI s. 132-134
4.3.7. CP s. 148
4.3.8. CS s. 43-45
4.3.9. RR s. 409
4.3.10. WBW s. 204-205
4.4.1. CSTB s. 154-157
4.4.2. LA s. 60-63
4.4.3. SB s. 48-51
4.5.1. BV s. 66-72
4.5.2. WITS s. 143-150
4.5.3. WITS s. 20-22
4.5.4. WITS s. 197-204
4.5.5. WITS s. 167-183
4.5.6. BI s. 171-180
4.5.7. WITS s. 219-232

Część piąta

5.1.1. CP s. 178-179
5.1.2. VT s. 42-44
5.1.3. WBW s. 83-84
5.1.4. MC s. 57-61
5.1.5. VT s. 37-39
5.1.6. BI s. 95-96, 102-103
5.1.7. BI s. 64-67
5.1.8. BI s. 73-76
5.2.1. CP s. 312
5.2.2. VT s. 71-75
5.2.3. GBP s. 130-131
5.2.4. BI s. 111-117
5.2.5. YJ s. 156-159
5.2.6. VT s. 55-69
5.2.7. CS s. 36-39
5.2.8. KYM s. 237-238

5.2.9. TSW s. 95-96
5.2.10. KYM s. 209-212
5.2.11. TSW s. 100-103
5.3.1. WITS s. 101-105
5.3.2. BI s. 185-186
5.3.3. VT s. 105-107
5.3.4. KYM s. 103-104
5.3.5. IE s. 118-119
5.3.6. LA s. 21-22
5.3.7. BI s. 52
5.3.8. CSTB s. 124-127
5.4.1. GBTC s. 9-26
5.5.1. VT s. 86-92
5.5.2. WITS s. 205-212
5.5.3. TSW s. 195-196
5.5.4 LK s. 49-60
5.5.5. WITS s. 54-56
5.5.6. IE s. 34-36
5.5.7. [brak źródła w oryginale]
5.6.1. PJ s. 113-136
5.6.2. WITS 235-242
5.6.3. WITS 82-84

214 Cytowane w Sangharakszita, *The Buddha's Victory*, Windhorse, Glasgow 1991, s. 62-64; tenże, *Some Sayings of the Buddha*, tłum. F.L. Woodward, The Buddhist Society, London 1975, s. 103; *The Book of Discipline* (*Vinaya Pitaka*) część 4, tłum. I.B. Horner, Pali Text Society, London 1982, *Mahavagga* VIII, s. 431-432.

215 Walt Whitman, *Pieśń o sobie*, część 40.

216 Zob. *The Jataka Book* xii, *Jataka Stories*, tłum. E.B. Cowell, t. V i VI, Pali Text Society, London 1973, nr 547, *Vessantara-jataka*. Zob. również Har Dayal, *The Bodhistva Doctrine in Sanskrit Literature, Motilal Banarsidass*, Delhi 1978, s. 185.

217 Ta historia opowiedziana jest w dziele *Dżataka-mala*, a także w mahajanistycznej sutrze *The Sutra of Golden Light*, tłum. R.E. Emmerick, Pali Text Society, Oxford 1996, s. 90-96.

218 Zob. *Samjutta Nikaja*, ii.178.

219 Zob. Gampopa, *The Jewel Ornament of Liberation*, s. 184.

220 Nagarjuna, *The Precious Garland*, tłum. Jeffrey Hopkins i Lati Rinpoche, Harper and Row, New York 1975, wiersz 219.

221 *The Precious Garland*, wiersz 398.

222 Słowo hinajana zostało tutaj wzięte w cudzysłów prawdopodobnie dlatego, że stanowi ono pejoratywne określenie (dosł. „mniejsza droga" lub „mniejszy wóz") tej tradycji z punktu widzenia mahajamy, natomiast autor niekoniecznie podzielał ten punkt widzenia [przyp. red.].

223 Zob. D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Schocken, New York 1970, s. 297-298.

224 W polskojęzycznej literaturze buddyjskiej używa się zwykle słowa *wskazania*. W tej książce i we Wspólnocie Buddyjskiej Triratna w Polsce zdecydowaliśmy się używać słowa *wskazówki* [przyp. red.].

225 Lub powstrzymywanie się od szkodzenie w sferze seksualnej [przyp. red.].

226 Lankavatara Sutra, tłum. D.T. Suzuki, rozdz. 8, „On Meat Eating", Motilal Banarsidass, Delhi 1999, s. 211-221.

227 *Winaja Mahawagga (Vinaya Mahavagga)*, vi. 23.9-15.

228 Oryg. ang.: *true individual* [przyp. red.].

229 William Wordsworth w *Ode to Duty*.

230 Słowo *wińńana* zwykle tłumaczone jako świadomość oznacza ściśle rzecz biorąc aspekt świadomości, który nie tylko postrzega, ale i klasyfikuje swój obiekt jako należący do określonego typu, kategorii, gatunku etc. Stąd określenie „rozróżniająca świadomość" jest tutaj użyte w sensie poddawania swoich działań ciała, mowy i umysłu testowi, czy prowadzą one do zamierzonego celu (Oświecenia) czy też nie. [przyp. red.].

231 *The Sutra of Golden Light*, tłum. R.E. Emmerick, Pali Text Society, London 1979, s. 12.

232 To jest pierwszych osiem z dwunastu ogniw ścieżki spiralnej. Znacznie bardziej znanych jest dwanaście ogniw związanych z kołem życia niż dwanaście ogniw spirali. C.A.F. Rhys Davids jako pierwsza we współczesnych czasach zwróciła uwagę na istnienie tych drugich, a Sangharakszita nadał tej nauce większego rozgłosu. Więcej informacji o tych dwóch rodzajach uwarunkowania zob. *Czym jest Dharma?*, Wydawnictwo A, Kraków 2005, rozdz. 7, „Ścieżka spiralna".

233 *Sutta Mahaparinibbana* ze zbioru Digha Nikaja ii.156.

234 Zob. *The Jewel Ornament of Liberation*, s. 183.

235 Te trzy poziomy mądrości wymienione są na przykład w zbiorze *Digha Nikaya*, 16:iii.219.

236 Śantidewa, *Bodhiczarjawatara*, rozdz. 2, wers 9.

237 Choć właściwie Olcott był Amerykaninem [przyp. red.].

238 A faktycznie pierwszym buddystą w historii głoszącym Dharmę na tych trzech kontynentach [przyp. red.].

239 Tytuł wydania angielskiego: *Buddhist Modernism and the Buddhism of the Buddha.*

240 Czasopismo buddyjskie *Stepping Stones*, które Sangharakszita założył i wydawał w latach 50-tych XX w. w Kalimpongu w Indiach oraz wychodzące w Kalkucie czasopismo *Maha Bodhi,* którego był redaktorem także w latach 50-tych [przyp. red.].

241 Tę listę można znaleźć w zbiorze sutt *Anguttara Nikaja* (V.177).

242 Brytyjski pisarz, pochodzący z angielskiego miasta Plymouth hydraulik, który twierdził, że jest tybetańskim lamą [przyp. red.].

243 W zbiorze *Digha Nikaja* (*D. Nikaya* 31, część 32).

244 Słowo pojawiające się wcześniej w Sutcie Karanija Metta [przyp. red.].

245 Słowa, którymi sutta się rozpoczyna [przyp. red.].

246 Metafora ze słoniem pojawia się wcześniej w książce, z której zaczerpnięty jest ten rozdział [przyp. red.].

247 Pojęcie zaczerpnięte z teorii cywilizacji Karla Jaspersa opisujące okres 800-200 r. p.n.e., w którym narodziły się największe religie współczesnego świata oraz dokonał się największy przełom intelektualny i duchowy w dziejach człowieka. [przyp. red.].

248 William Szekspir, *Hamlet*, Akt 5, Scena 2, Strona 3 [przyp. red.].

249 Dhammapada, wersy 197-201.

250 Budda (w zbiorze *Digha Nikaja*) nazywa to „cudem pouczenia".

251 W oryginale wszystkie podane źródła są po angielsku. W wersji polskiej oprócz źródeł angielskich podaliśmy w nawiasach tytuły książek, które ukazały się także po polsku. Pozostawiliśmy jednak odniesienia (numery stron) do książek angielskich, ponieważ tylko część książek polskich ukazała się w wersji papierowej. Osoby zainteresowane znalezieniem źródeł mogą wyszukać słowa lub zdania w wersjach elektronicznych książek po polsku [przyp. red.].

Bibliografia

Ta lista nie obejmuje wczesnych publikacji, które były ponownie wydane w późniejszych zbiorach pism Sangharakszity. W przypadku tytułów, które były drukowane kilkakrotnie, podana data niekoniecznie jest datą pierwszej publikacji, lecz egzemplarza, z której wybrano wyjątki do tej książki. Niemal wszystkie tytuły wciąż są dostępne w Windhorse Publications (www.windhorsepublications.com), a kilka z nich można znaleźć w Internecie pod adresem www.sangharakshita.org.[252]

Buddyzm: prace wprowadzajce i ogólne

A Guide to the Buddhist Path, 1996 [*Przewodnik po ścieżce buddyjskiej*].

A Survey of Buddhism: Its Doctrines and Methods Through the Ages, 2001 [*Wprowadzenie do buddyzmu*, tłum. M. Macko, Wydawnictwo A, Kraków 2002].

Ambedkar and Buddhism, 2005.

Buddha Mind, 2001.

Buddhism for Today – and Tomorrow, 1996.

Crossing the Stream, 1996.

Going for Refuge, 1997.

Human Enlightenment: Encounter with the Ideals and Methods of Buddhism, 1987.

The Bodhisattva Ideal: Wisdom and Compassion in Buddhism, 1999 [*Ideał Bodhisattwy*].

The Buddha's Victory, 1991.

The Essence of Zen, 1985 [*Esencja Zen*].

The Eternal Legacy: An Introduction to the Canonical Literature of Buddhism, Tharpa 1985.

The Taste of Freedom: Approaches to the Buddhist Path, 1997.

The Ten Pillars of Buddhism, 1996 [*Dziesięć filarów buddyzmu*].

The Three Jewels: Central Ideals of Buddhism, 1998.

Tibetan Buddhism: An Introduction, 1996.

Who is the Buddha?, 2002 [*Kim jest Budda?*, tłum. H. Smagacz, Wydawnictwo A, Kraków 2004].

What is the Dharma? The Essential Teachings of the Buddha, 2007 [*Czym jest Dharma? Podstawy nauki Buddy*, tłum. H. Smagacz, Wydawnictwo A, Kraków 2005].

What is the Sangha? The Nature of Spiritual Community, 2005 [*Czym jest Sangha? Natura społeczności duchowej*, tłum. H. Smagacz, Wydawnictwo A, Kraków 2007].

Vision and Transformation: An Introduction to the Buddha's Noble Eightfold Path, 1999 [*Wizja i transformacja*, tłum. H. Smagacz, Wyd. Sanghaloka, Kraków 2012].

Komentarze do tekstów buddyjskich

Auspicious Signs: A Seminar on the Mangala Sutta, 1988.

Living with Awareness: A Guide to the Satipatthana Sutta, 2003 [*Żyć uważnie*].

Living with Kindness: The Buddha's Teacing on Metta, 2004 [*Żyć życzliwie*].

Know Your Mind: The Psychological Dimension of Ethics in Buddhism, 2002 [*Poznaj swój umysł*].

Knowing How to Live: The Ethics of the Mahayana, 2008.

The Drama of Cosmic Enlightenment: Parables, Myths, and Symbols of White Lotus Sutra, 1993 [*Dramat kosmicznego Oświecenia*].

The Inconceivable Emancipation: Themes from the Vimalakirti-Nirdeśa, 1995 [*Niepojęte Oświecenie*].

The Yogi's Joy: Three Songs of Milarepa, 2006.

Transforming Self and World: Themes from the Sutra of Golden Light, 1995 [*Odmieniaj siebie i świat*].

Wisdom Beyond Words: The Buddhist Vision of Ultimate Reality, 2000 [*Mądrość poza słowami*].

Rytuał, styl i symbolika

Creative Symbols of Tantric Buddhism, 2002 [*Kreatywne symbole buddyzmu tantrycznego*].

Ritual and Devotion in Buddhism: An Introduction, 1995 [*Rytuał i wiara w buddyzmie*].

The Triratna Puja Book: A Book of Buddhist Devotional Texts, 1989 [niektóre teksty pudży i rytualne dostępne na stronie www.buddyzm.info.pl].

Sztuka i kultura

Alternative Traditions, 1986.

Buddhism and the West: The Integration of Buddhism into Western Society, 1992.

In the Realm of the Lotus: Conversation about Art, Beauty, and the Spiritual Life, 1995.

The Priceless Jewel, 1993.

The Religion of Art, 1988.

Poezja i tłumaczenie

Complete Poems 1941–1994, 1995.

Conquering New Worlds, 1986.

Hercules and the Birds and Other Poems, 1990.

The Call of the Forest, 2000.

The Dhammapada: The Way of Truth, 2001.

Wspomnienia i inne osobiste pisma

Facing Mount Kanchenjunga: An English Buddhist in the Eastern Himalayas, 1991.

Forty-three Years Ago: Reflections on My Bhikkhu Ordination, on the Occasion of the 25th Anniversary of the Western Buddhist Order, 1993.

From Genesis to the Diamond Sutra: A Western Buddhist's Encounters with Christianity, 2007.

In the Sign of the Golden Wheel: Indian Memoirs of an English Buddhist, 1996.

Moving Against the Stream: The Birth of New Buddhist Movement, 2003.

My Relation to the Order, 1990.

Precious Teachers: Indian Memoirs of an English Buddhist, 2007.

The History of My Going for Refuge, 1988.
The Rainbow Road: From Tooting Broadway to Kalimpong – Memoirs of an English Buddhist, 1997 [*Tęczowa droga*].
Through Buddhist Eyes: Travel Letters, 2000.
Travel Letters, 1985.
Was the Buddha a Bhikkhu?, 1994.

Wspólnota buddyjska Triratna

Extending the Hand of Fellowship: The Relation of the Western Buddhist Order to the Rest of the Buddhist World, 1996.
New Currents in Western Buddhism: The Inner Meaning of the Friends of the Western Buddhist Order, 1990.
The FWBO and Protestant Buddhism: An Affirmation and a Protest, 1992.

252 Powyższa lista dotyczy publikacji po angielsku. Część książek Sangharakszity została wydana po polsku w formie papierowej przez awyd.pl i Fundację Przyjaciele Buddyzmu. Wszystkie zaś są dostępne w formie elektronicznej za darmo na stronie www.buddyzm.info.pl. W przypadku książek wydanych po polsku podaliśmy w nawiasie tytuł po polsku [przyp. red.].

O redaktorce

Karen Stout (Vidyadevi) współpracowała z Sangharakszitą jako redaktorka od 1987 r. Redagowała również wiele innych książek dla Windhorse Publications, UK (wydawnictwo Wspólnoty Buddyjskiej Triratna). W 1993 r. została członkinią Wspólnoty Buddyjskiej Triratna i otrzymała imię Vidyadevi. To sanskryckie imię znaczy „posiadająca blask lub bogini intuicyjnej mądrości i estetycznego postrzegania". „To moja aspiracja, a nie opis tego, jak kim jestem!", pośpiesznie dodaje Vidyadevi – ale jest to opis właściwy, zważywszy na jej zainteresowanie związkami między buddyzmem a kulturą Zachodu. Dużo podróżowała i czuje szczególną więź z Aryaloka Buddhist Center w New Hampshire i z buddyjskim ruchem w Indiach – oba nadal stanowią dla niej źródło radości i inspiracji. Ze swoim partnerem mieszka w wiejskim rejonie Herefordshire, blisko granicy Anglii z Walią.

O Wspólnocie Buddyjskiej Triratna

Wspólnota Buddyjska Triratna to ruch buddyjski założony przez Sangharakszitę w Londynie w 1967 r. Triratna stara się stworzyć warunki potrzebne do efektywnej praktyki buddyzmu we współczesnym społeczeństwie i na przestrzeni ostatnich ponad 50 lat wypracowała zróżnicowaną i dynamiczną tradycję. Czerpiąc z dwudziestoletniego doświadczenia zdobytego w Azji, gdzie studiował u nauczycieli z tradycji therawady, chińskiego chan i tybetańskiej wadżrajany, od swego powrotu do Wielkiej Brytanii Sangharakszita przez ponad 50 lat wydobywał esencję tych nauk, by umożliwić współczesnym praktykującym Dharmę podążanie buddyjską ścieżką. Triratna czerpie inspirację z wielu buddyjskich tradycji, jednak nie utożsamia się z żadną z nich, uważa swe podejście za po prostu „buddyjskie". Ośrodki Triratny istnieją w ponad dwudziestu krajach na całym świecie, w tym w Meksyku, Wenezueli i wielu miejscach Ameryki Północnej, a także w Indiach [i w Polsce]. Ośrodki uczą medytacji i buddyzmu przy pomocy wykładów, kursów i odosobnień, a także obchodząc święta buddyjskie i działając jako centrum dla lokalnej buddyjskiej społeczności. Triratna ma wiele ośrodków odosobnień i prowadzi działania w licznych dziedzinach, włączając w to sztukę, zdrowie i aktywizm społeczny. Rdzeń Triratny stanowi wspólnota osób ordynowanych, czyli społeczność tych, którzy formalnie zobowiązali się kontynuować własny rozwój duchowy i wspierać rozwój innych. Przygotowanie do ordynacji odbywa się z pomocą duchowych przyjaciół we Wspólnocie, a ordynacja udzielana jest kobietom i mężczyznom na tych samych zasadach. Niektórzy członkowie Wspólnoty, mitrowie (ludzie, którzy pogłębiają swój kontakt z buddyzmem i ze Wspólnotą) i przyjaciele (ci, którzy uczestniczą w działalności Triratny, ale nie zobowiązali się formalnie do praktykowania Dharmy w jej ramach) żyją, pracują i praktykują razem – jedni prowadząc otwarte ośrodki Dharmy, inni pracując w firmach właściwego zarabiania, a wielu z nich – żyjąc w buddyjskich

wspólnotach mieszkaniowych. Triratna jest zróżnicowaną organizacją obejmującą ludzi wielu narodowości, z wielu odmiennych środowisk i prowadzących bardzo różny styl życia, zarówno świecki jak i półzakonny. Praktyka w Triratnie nie wymaga jednak zakonnego stylu życia i wielu członków Wspólnoty, mitrów i przyjaciół Wspólnoty żyje w małżeństwie lub posiada dzieci. Sednem członkostwa we Wspólnocie jest zobowiązanie się do stosowania buddyjskich zasad w swoim życiu.