

**Sangharakszita**

# **Dramat kosmicznego Oświecenia**

**Przypowieści, mity i symbole z Sutry Białego Lotosu**

Copyright © Sangharakshita, 1993

Copyright fo Polish Edition © Fundacja „Przyjaciele Buddyzmu”, 2020

Tytuł oryginału: *The Drama of Cosmic Enlightenment.  
Parables, Myths and Symbols of the White Lotus Sutra.*

Przekład:  
Tomasz Nasiłowski

Korekta i redakcja:  
Nityabandhu (Michał Balik)

ISBN: 978-83-65395-11-5

[www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl)

## Podziękowania redakcji polskiej

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

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



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

Dziękujemy także Tomkowi za wspaniałe tłumaczenie!

This translation of *The Drama of Cosmic Enlightenment* is published by arrangement with Windhorse Publications.

## O autorze

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

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

Po 20 latach pobytu w Indiach powrócił do Anglii, gdzie w 1967 roku założył Wspólnotę Buddyjską Triratna. Jako pośrednik i tłumacz między Wschodem i Zachodem, między światem tradycyjnym i współczesnym, między zasadami i praktyką, Sangharakszita ze swym głębokim doświadczeniem i jasnym stylem myślenia jest ceniony na całym świecie. Zawsze kładł szczególny nacisk na decydujące znaczenie zaangażowania w praktykę duchową, podkreślał nadrzędną wartość duchowej przyjaźni i duchowej społeczności (sanghi), wskazywał na związek między religią i sztuką oraz na potrzebę 'nowego społeczeństwa', które wspierałoby duchowe dążenia i ideały.

W ostatnich latach życia Urgjen Sangharakszita, przekazawszy większość obowiązków we Wspólnocie swoim najstarszym rangą uczniom, zamieszkał najpierw w Birmingham, a następnie w ośrodku buddyjskim Adhithana w zachodniej Anglii, koncentrując się na pisaniu oraz osobistym kontakcie z ludźmi. Zmarł w 2018 roku.

Utworzona przez niego Wspólnota Buddyjska Triratna jest obecnie międzynarodowym ruchem buddyjskim z ośrodkami w wielu krajach na całym świecie, w tym w Polsce.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Strona internetowa Triratny w Polsce: [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl) . Międzynarodowa strona internetowa Triratny: [www.thebuddhistcentre.com](http://www.thebuddhistcentre.com) [przyp. red.]

## Przedmowa wydawcy

W kulturach całego świata centralna i żywotna jest postać opowiadacza, otoczonego przez wianuszek ludzi czekających na ciąg dalszy. W historiach i opowieściach, mitach i legendach kultura znajduje swoją tożsamość i nazywa własne ideały i potrzeby. Również na poziomie indywidualnym narracje takie pozwalają nam rozpoznać głębokie i nienazwane poruszenia własnego serca. Najsilniej w pamięci mogą zapisywać się opowieści z dzieciństwa, ale wpływ opowieści na nasze życie nie kończy się wraz z osiągnięciem dorosłości; przybiera on po prostu nowe formy. W naszej kulturze naukowcy i manipulatorzy z mass-mediów mogą wydawać się dostarczycielami prawdy, ale to właśnie do opowieści – filmów, powieści, nawet gier komputerowych – zwracamy się dla uzyskania bardziej satysfakcjonującej wersji rzeczywistości. Opowieści mają moc przecinania gaworzeń naszego umysłu i utrzymywania nas w stanie oczarowania, zadziwiającego zasluchania się w koleje losu wymaginowanych lub dawno nieżyjących postaci. I kiedy wynurzamy się z tego frapującego świata wyobraźni, w jakiś tajemniczy sposób zdajemy się być w stanie dostrzec więcej sensu w zwykłym świecie doświadczanym na co dzień.

Na początku Sutry Białego Lotosu widzimy Buddę jako opowiadacza otoczonego przez tłum uczniów – mniszek i mnichów, świeckich kobiet i mężczyzn, nie wspominając o ogromnym zgromadzeniu istot niebędących ludźmi. Budda decyduje się na opowiadanie historii swoim słuchaczom, ponieważ konceptualne wyjaśnienia nie zdołały przekonać wszystkich. Doprowadziły ich wręcz do zupełnej konfuzji. Budda wskazał po prostu, że pomimo swoich duchowych osiągnięć nie wiedzą jeszcze wszystkiego. Czegoś jeszcze muszą się nauczyć. Sam ten fakt wywołuje szok w całym zgromadzeniu. Pięć tysięcy uczniów nie wierzy własnym uszom, wstaje i odchodzi, a ci, którzy pozostają, są zdumieni. Czegóż jeszcze mają się nauczyć, bądź co bądź dogłębnie znając Dharmę? Co Budda ma tutaj na myśli?

Budda zapewne spodziewał się tego. Poczyniwszy uwagę, że „poprzez przypowieści inteligentni ludzie osiągają zrozumienie”, zaczyna opowiadać historię, która wyjaśni sprawę. Ta jedna przypowieść całkiem wystarcza, by niektórych przekonać, a w miarę opowiadania coraz to nowych przypowieści coraz to nowi uczniowie zaczynają po trochu chwytać, o czym Budda mówił. Radują się, sami opowiadają przypowieści wyrażające ich wdzięczność, obsypują Buddę podwójnymi naręczami diamentowych kwiatów – a co najważniejsze, przekonują się do jego nowych nauk.

My żyjemy w czasie, kiedy trudno jest uniknąć poczucia, że wszystko się wie. Możemy nawet odczuwać, że wiemy zbyt wiele – a jednocześnie, że nie jesteśmy naprawdę pewni niczego. Bombardowani w takim stopniu informacjami, możemy czuć, że potrzebujemy właściwie nie tyle więcej nauk, ile więcej zrozumienia. W tym stanie nadmiernej stymulacji przynieść ulgę może nam wysłuchanie historii takich, jakie Budda opowiada w Sutrze Białego Lotosu, i wzięcie ich sobie do serca. Pozwolenie sobie, by po prostu usiąść i słuchać, nie jest w żadnym razie dziecinną przerwą w zajęciach. „Słuchanie” – receptywność, chęć uczenia się, otwarte serce – wszystko to jest wedle buddyzmu pierwszym poziomem mądrości.

Jednocześnie taka prosta strawa może nie być intelektualnie zadowalająca; możemy czuć potrzebę przeżucia jakiejś interpretacji. Potrzeba ta nie jest właściwa jedynie naszym czasom i kulturze. W całej długiej historii Sutry Białego Lotosu, która została po raz pierwszy spisana w I w. n.e. po wielu latach ustnego przekazu, reakcje na tekst oscyływały od systematycznych wykładów do religijnego oddania, zależnie od ducha czasu. Pewni ludzie, jak wielki mistrz zen Hakuin (choć zmienił on później zdanie), uznawali sutrę za rozczarowującą. Żadnych doktryn, żadnych nauk – jedynie zbiór starych opowieści. Inni doszli do przeciwnej skrajności, czyniąc z wyśpiewywania hymnów pochwalnych sutry swoją jedyną praktykę duchową.

Kiedy Sutra Białego Lotosu przeżywała okres rozkwitu w Chinach, wielu zwolenników sutry przyjmowało podejście doktrynalne. Mnisi dawali serię wykładów na temat tekstu (zazwyczaj było ich osiem), i po każdym wykładzie uczeni z konkurencyjnych szkół buddyjskich przepytawali mówcę, usiłując znaleźć luki w jego argumentacji; sędzia decydował, kto został zwycięzcą zmagania.

W innych czasach nacisk kładziono na pełne czci dekoracje i ozdobniki tekstu. Kopiowano go na złotych i srebrnych kartkach najlepszego ciemnoniebieskiego gatunku papieru, przyozdabiano stupami, lotosami i mantrami. Najlepiej znane opowieści stały się obiektem pełnych przypychu ilustracji. Zarówno nasiona wykładowego, jak i religijnego podejścia to tekstu są posiane w samej sutrze, często nawołującej słuchaczy do wykładania jej, recytowania, kopiowania i okazywania jej hołdu.

Książka niniejsza reprezentuje połączenie obu tych ścieżek tradycji związanych z Sutram Białego Lotosu. Opiera się ona na serii ośmiu wykładów wygłoszonych przez czcigodnego Sangharakszite, które odbyły się nie w okresie rozkwitu sutry w Chinach, lecz w rozkwicie ruchu hippisowskiego w Londynie lat siedemdziesiątych. Było to zaledwie kilka lat po powrocie Sangharakszity z dwudziestoletniego pobytu w Indiach. Wiedząc już w wieku 16 lat (kiedy przebywał jeszcze w rodzinnym Londynie), że jest buddystą, wykorzystał okazję, by pozostać w Indiach po zakończeniu II Wojny Światowej, i został ordynowany na mnicha buddyjskiego tradycji therawadyjskiej w Kuśinagarze, miejscu śmierci Buddy. Odtąd pobierał nauki od buddyjskich nauczycieli z wielu różnych tradycji, zakładając własną wiharę w pobliżu himalajskiego miasta Kalimpong. Powrotna wizyta w Anglii w roku 1964 pozwoliła mu zdać sobie sprawę z potrzeby autentycznego nauczania buddyjskiego na Zachodzie, co doprowadziło do założenia przezeń Wspólnoty Buddyjskiej Triratna w 1968 r.

W okresie tych wykładów Sangharakszita był zatem w centrum narastającego ruchu buddyjskiego. Publiczność tłumnie przybywająca do londyńskiej auli, by słuchać jego przemów o sutrze, była typowa dla owych czasów: długowłosa i jaskrawo ubrana. Atmosfera bywała przesycona egzotycznymi (i niekiedy nielegalnymi) aromatami, była przy tym jednak entuzjastyczna i energetyczna. W pierwszym wykładzie Sangharakszita zauważył, że buddyzm (a przynajmniej buddyzm mahajany) zawsze przemawia językiem swoich słuchaczy, nie tylko literalnie, ale też metaforycznie. Przeszedł następnie do wyłożenia Sutry Białego Lotosu w języku publiczności obserwującej go teraz spod swoich długich włosów (tak się składało, że Sangharakszita miał równie długie włosy), wtrącając od czasu do czasu odnośniki do zen, yin i yang, psychoterapii i innych popularnych wówczas tematów. W taki oto sposób zebranych wciągnęła krok po kroku dziwna atmosfera sutry – którą Sangharakszita określił gatunkowo jako „transcendentalne science-fiction” – i raczyli się oni żywym odtwarzaniem jej przypowieści. Raz jeszcze dramat kosmicznego Oświecenia oczarowywał i rzucał urok na słuchaczy.

Piętnaście lat później, w trakcie seminarium odbywającego się w Padmaloce, centrum retritowym<sup>2</sup> w Norfolk, odnowiono starożytny zwyczaj przepytывania mówcy, chociaż pytający mogli nie mieć pojęcia, że podtrzymują taką linię tradycji; nie byli oni też przedstawicielami różnych grup buddyjskich. W tych okolicznościach pytania pochodziły od grupy uczniów Sangharakszity, którzy zadawali je zarówno dla dobra własnej praktyki Dharma, jak i w celu przygotowania się do samodzielnych studiów nad sutrami.

W jednym z wykładów Sangharakszita odnosi się do ludzi mających aspiracje duchowe, którzy w ramach religijnie dobrego tonu domagają się: „Powiedz, jak mogę stać się oświecony – już teraz, jeśli to możliwe”, nie mając przy tym intencji wprowadzenia w życie żadnej proponowanej rady. Wszelako przy okazji tego seminarium ci, którzy zadawali pytania, mieli w tym interes. Mimo że niektóre z pytań były doktrynalne, wiele z nich było natury praktycznej. Czy psychoterapia jest pożyteczna dla praktyki duchowej? Jak możemy przezwyciężyć obawę przed zmianą? Jak sprawić, by zew Oświecenia stał się naszą dominującą motywacją? Jaki jest najlepszy sposób studiowania niekonceptualnych tekstów w rodzaju Sutry Białego Lotosu? W tej książce podobne pytania i odpowiedzi przeplatają się z wykładami, uzupełniając je i dodając perspektywy i głębi opisywanym obrazom. Czasami dyskusja przybiera formy dosyć techniczne i dotyka szerokiego zakresu tematów. W razie potrzeby dodawałam przypisy z krótkimi objaśnieniami terminów technicznych lub sugestiami źródeł, gdzie można znaleźć dalsze informacje.

Podejście bardziej dekoracyjne i wypływające z wiary odzwierciedlają ilustracje Varaprabhy, które łączą stosunkowo nowoczesną technikę linorytu z inspiracjami czerpanymi z nadzwyczajnych

2 Retrit (z ang. retreat) to grupowe odosobnienie buddyjskie lub wyjazdowy kurs medytacji i buddyzmu [przyp. red.]

ilustracji sutry stworzonych setki lat temu w Chinach i Japonii. Choć książka ta reprezentuje dziedzictwo starożytnych tradycji, stanowi ona, rzecz jasna, również produkt bardziej współczesnych sfer aktywności buddyjskiej, nawet pod względem technologicznym. Nagrania oryginalnych wykładów Sangharakszity zostały dostarczone przez *Dharmachakra Tapes* (Taśmy Dharmaczakry), fundację odpowiedzialną za nagrywanie i rozpowszechnianie wykładów Sangharakszity oraz innych członków Wspólnoty Buddyjskiej Triratna. Transkrypcji pytań i odpowiedzi dokonał Zespół Transkrypcji, który, kierowany przez dharmaczarię Silabhadrę, przez wiele lat zajmował się publikowaniem seminariów Sangharakszity. Są oni wspólnie strażnikami tej konkretnej tradycji ustnej; to dzięki wysiłkowi osób zaangażowanych w oba te projekty dostępny jest surowy materiał tej książki – i potencjalnie wielu więcej książek. *Dramat kosmicznego Oświecenia* jest pierwszym owocem nowego przedsięwzięcia *Spoken Word Project* (Projektu słowa mówionego), poświęconego udostępnieniu w druku ustnych nauk Sangharakszity. Bardzo dziękuję tym, którzy tak hojnie przyczynili się do wsparcia tej pracy.

Podziękowania należą się także licznym ludziom, którzy pracowali nad *Dramatem kosmicznego Oświecenia*, podtrzymując tradycję „chronienia, utrzymywania, czytania, recytowania i głoszenia” Sutry Białego Lotosu. W szczególności dharmaczariemu Śantavirze za jego skrupulatną pomoc przy redakcji, Helen Argent za pomoc przy indeksie, dharmaczariemu Susiddhi za skompilowanie listy zalecanych lektur, dharmaczarini Varaprabhie oraz Diane Quin za piękne przyozdobienie tekstu. Osobiście dziękuję dharmaczariemu Jinanandzie, koordynatorowi i głównemu redaktorowi Projektu Słowa Mówionego, za jego przenikliwe uwagi i ogromną cierpliwość, oraz dharmaczariemu Nagabodhi za wszystkie zachęty. Oczywiście koniec końców jest to książka Sangharakszity, do niego należą „zasługi głoszącego”, jak ujmuje to sutra, i cała nasza wdzięczność powinna kierować się na niego za nauczanie i inspirację. Chciałam również odnotować własną wdzięczność za rady i zachętę, którymi tak chętnie dzielił się ze mną na każdym etapie tworzenia książki.

Choć czytanie jest obecnie zazwyczaj samotną czynnością, możemy sobie na początku lektury wyobrazić, że stanowimy część ogromnego zebrania, które gromadziło się, aby słuchać Sutry Białego Lotosu w wielu epokach i kulturach. Jak przestrzega nas Sangharakszita we wprowadzeniu do tekstu, wejście w świat Sutry Białego Lotosu to doprawdy wejście w bardzo dziwny i tajemniczy świat. Wedle jego rady podczas lektury warto po prostu zasiąść głęboko i pozwolić sutrze wywierać na nas swój wpływ. Nie wolno z tego wnosić, że możemy sobie pozwolić na bycie „kanapowymi buddystami”, ale możemy mieć pewność, że punktem wyjścia duchowej praktyki jest receptywność<sup>3</sup>. Ta sutra to Sutra Białego Lotosu Realnej Prawdy, i jeśli pozwolimy się jej przed nami rozwinąć, nastąpią niewysłowione cuda. Oczywiście najwspanialszym cudem – jedynym realnym cudem – jest, jak Budda raz to ujął, zaangażowanie w indywidualną ścieżkę duchowej transformacji.

Karen Stout  
Redaktorka Projektu Słowa Mówionego (*Spoken Word Project*)  
Wspólnota Arunačala, Norwich  
Marzec 1993

## Rozdział pierwszy

### UNIWERSALNA PERSPEKTYWA BUDDYZMU MAHAJANY

Mity odziedziczone przez buddyzm ze starożytnej tradycji hinduistycznej opowiadają wiele historii o Indrze, królu bogów żyjącym we wspaniałym pałacu w Niebie Trzydziestu Trzech Bogów. W swoim pałacu Indra ma wiele skarbów, a pośród nich, wedle legendy, jest sieć. Nie jest to zwyczajna sieć. Po pierwsze, zrobiona jest w całości z klejnotów. Co więcej, ta sieć klejnotów ma wiele niezwykłych i cudownych właściwości. Jedną z tych właściwości jest taka, że jeśli spojrzeć z jednej strony na każdy klejnot, można zobaczyć wszystkie inne klejnoty w nim odbite. Każdy dowolny klejnot w sieci odbija wszystkie inne, przez co „wszystkie klejnoty błyszczą w jednym, a jeden błyszczy we wszystkich”.

W Sutrze Awatamsaka Budda przyrównuje cały wszechświat do sieci Indry<sup>4</sup>. Jaka jest podstawa tego porównania? Na najprostszym poziomie można powiedzieć, że, jak sieć Indry składa się z niezliczonych klejnotów o wszelakich kształtach, rozmiarach i stopniach jaskrawości, tak wszechświat składa się z niezliczonych zjawisk różnych rodzajów. Budda jednak posuwa tę analogię dalej, rzucając wyzwanie temu, jak postrzegamy świat. Zazwyczaj doświadczamy rzeczy tworzące świat jako całkowicie odrębne i różne od siebie nawzajem, i praktycznie nie umiemy sobie wyobrazić widzenia ich w jakiś inny sposób. Góra, rower, mrówka, blok mieszkalny, policjant – po prostu masa odrębnych obiektów – taka oto widzimy świat. Ale, jak mówi Budda, w rzeczywistości wcale tak nie jest. Z jego punktu widzenia – czyli z punktu widzenia najwyższego duchowego doświadczenia – wszystko we wszechświecie, małe i wielkie, bliskie i dalekie, odbija wszystko inne. Wszystkie rzeczy odbijają się nawzajem, odwierciedlają się nawzajem – w pewnym sensie nawet zawierają siebie nawzajem. Prawda ta dotyczy nie tylko przestrzeni, ale i czasu, przez co wszystko, co gdziekolwiek się wydarza, wydarza się tutaj, i wszystko, co kiedykolwiek się wydarza, wydarza się teraz. Czas i przestrzeń zostają przekroczone, wszystkie kategorie logiki i rozumu zostają wyparte, a „znany” nam świat przewraca się do góry nogami.

Sieć Indry nie jest jedynym tradycyjnym obrazem tego prawa wzajemnego odzwierciedlania. W krajach buddyzmu mahajany na Dalekim Wschodzie pewne nauczanie z pism cytowano tak często, że weszło ono głęboko i intymnie w literaturę tych krajów, a nawet w ich codzienność. Stwierdzenie to brzmi: „Każde pojedyncze ziarenko pyłu we wszechświecie zawiera wszystkie światy buddy w dziesięciu kierunkach przestrzeni i w trzech okresach czasu” (trzy okresy czasu to przeszłość, teraźniejszość i przyszłość). Na pierwszy rzut oka może się to wydawać raczej dziwna i egzotyczna perspektywa, ale my także mamy coś podobnego bliżej domu, w poezji Williama Blake:

Zobaczyć świat w ziarenku piasku,  
Niebiosą w jednym kwiecie z lasu.  
W ściśniętej dłoni zamknąć bezmiar,  
W godzinie – nieskończoność czasu.<sup>5</sup>

Niezbyt prawdopodobne, by ktoś z nas wziął ten znajomy cytat na poważnie. Jeśli w ogóle się nad tym zastanawiamy, myślimy zapewne: „Cóż, Blake przecież nie widział naprawdę świata w ziarenku piasku. To po prostu metafora, wzlot poetyckiej fantazji”. Lecz Blake nie był jedynie poetą; był także wizjonerem, mistykiem. Wersy te sugerują, że istotnie widział on, a przynajmniej miał przebłyski, świata takiego, jaki on jest, świata opisanego przez Buddę za pomocą metafory sieci klejnotów Indry.

Skoro Budda nauczał, że wszystko jest w ten sposób powiązane, nie jest być może zaskakujące, że jego własne nauczanie – Dharma – sama jest jak sieć Indry. Nauczanie buddyzmu, tak jak wszystko inne, tworzy sieć powiązań, sieć klejnotów, i każdy jego aspekt rzuca światło na

4 „[Buddowie] znają wszelkie możliwe zjawiska we wszystkich światach, wplecione w sieć Indry”. *The Flower Ornament Sutra* (Awatamsaka Sutra), t.2, tłum. T. Cleary, Sambhala, Boston 1986, s. 237.

5 William Blake, *Wróżby niewinności*, tłum. Zygmunt Kubiak.



wszystkie inne. Patrząc od drugiej strony znaczy to, że nie możemy w pełni zrozumieć żadnego pojedynczego aspektu Dharmy bez rozumienia jej całości. Kiedy osiągamy zrozumienie pewnej nowej dla nas doktryny, może nam się wydawać, że da się po prostu dodać ją do naszego zasobu wiedzy, jakby dodawać kamyk do kupy kamyków, ale w istocie jest to niemożliwe. Kiedy tylko spotykamy się z nowym nauczaniem, musimy się cofnąć i ponownie spojrzeć w światło naszego nowego rozumienia na wszystko, co już „wiemy”. Każdy nasz wgląd w prawdę modyfikuje, choćby subtelnie, wszystkie nasze poprzednie wglądy.

Toteż za każdym razem, kiedy odkrywamy nowy kierunek eksploracji buddyjskiej ścieżki, nasze rozumienie ulega całkowitej transformacji. A otwarte dla nas drogi eksploracji są liczne. Możemy na przykład postrzegać rozwój duchowy w kategoriach ewolucji, wykorzystując antropologię, biologię i historię, by prześledzić proces, który nazwałem „wyższą ewolucją człowieka”<sup>6</sup>. Możemy zastosować zachodnie podejście psychologiczne, by odnieść się do praktycznych problemów, jakie napotykamy w trakcie własnego rozwoju duchowego. Również zachodnia filozofia i sztuka są bogatymi źródłami inspiracji, a w międzyczasie tradycyjne ujęcia indyjskiego buddyzmu pozostają dla nas cały czas otwarte. Każde dociekanie na temat ludzkiego wzrostu i rozwoju rzuca światło na cały ten proces.

Sutra Białego Lotosu, będąca dziełem mahajany, drugiej wielkiej fazy buddyzmu indyjskiego, odkrywa Dharmę za pomocą przypowieści, mitów i symboli – innymi słowy za pomocą archetypów, które Jung określa mianem kolektywnej świadomości. Czemu jednak Sutra Białego Lotosu obiera ten konkretny środek wyrazu? By to pojąć, przyjrzyjmy się historii buddyzmu i zobaczymy, jak mahajana rozwijała swoją uniwersalną perspektywę.

Buddyzm zaczął się w Indiach około 2500 lat temu. Budda, Śakjamuni, urodził się i został wychowany jako Siddharta, książę klanu Śakjów, w dzisiejszym południowym Nepal. W latach po swoim Oświeceniu podróżował i nauczał w regionie znanym wówczas jako Ziemia Środkowa, które odpowiadają dzisiejszym indyjskim stanom Bihar i Uttar Pradesh, rozciągających się mniej więcej na obszarze rozmiarów Anglii i Walii. A po jego śmierci, w czasie 1500 lat trwania jego nauki w Indiach, szerzyła się ona na całym ogromnym subkontynencie i poza nim, przekraczając pustynie i morza, by spenetrować całą praktycznie Azję. Na zachód dotarła nawet do Antiochii i Aleksandrii, i to bez zalet nowoczesnych środków transportu i systemów komunikacji.

Oprócz tak dalekich podróży buddyzm znacznie się zmienił w okresie swojego rozwoju w Indiach. Rzeczy fundamentalne, zasady Dharmy, pozostały takie same, lecz sposób prezentacji i interpretacji nauk zmienił się przez lata. Były trzy wielkie fazy rozwoju, każda z nich trwała około pięćset lat: hinajana, mahajana i wadźrajana. Mahajana to sanskryckie słowo oznaczające wielką drogę lub wielki wóz („maha” to wielka, zaś „jana” to „droga” lub „wóz”) – wielka droga lub wóz do Oświecenia. Mahajana nie była jakąś szkołą lub odłamem buddyzmu, jak ujmują to niektórzy pisarze, lecz fazą rozwoju reprezentującą pewne podejście do buddyzmu. Termin „mahajana” często kontrastuje się z terminem nadanym pierwszej fazie buddyzmu, „hinajana”, co znaczy „mały wóz” – co daje nam wskazówkę co do podejścia, jakie obrał buddyzm mahajany. Ktokolwiek ukuł terminy „mały wóz” i „wielki wóz”, w oczywisty sposób chciał stworzyć kontrast. Ale co jest tutaj skontrastowane? Na jakie różnice się wskazuje?

W popularnym przekonaniu różnica między hinajaną i mahajaną jest prosta. Ludzie mówią, że hinajana naucza poświęcenia się jedynie osiągnięciu własnego Oświecenia, kompletnie ignorując potrzeby innych. Mahajana, znowuż w popularnej opinii, uczy czegoś przeciwnego – że należy zupełnie zapomnieć o sobie, poświęcając swoją energię wyłącznie pomocy innym istotom w podążaniu ścieżką Oświecenia. Taka ocena tego kontrastu jest zarówno prymitywna, jak i myląca. Prowadzi ona do wrażenia, że model mahajanistyczny to model transcendentalnej grzeczności, ciągłego trzymania otwartych drzwi Oświecenia, by inni ludzie mogli przez nie przechodzić – co jest rażącym zniekształceniem prawdy stanowiska mahajany. Mahajana bowiem zwyczajnie – ale głęboko – zdaje sobie sprawę, że troska o dobro i duchowy rozwój innych ludzi to integralna część własnego rozwoju duchowego. Zajmowanie się własnym rozwojem przy kompletnym braku

6 Dla pogłębienia nauk Sangharakszity o Wyższej Ewolucji patrz wykłady na [freebuddhistaudio.com](http://freebuddhistaudio.com): *Higher Evolution of Man* oraz *Bodhisattva: Evolution and Self-Transcendence*.

zainteresowania rozwojem innych jest w istocie na dłuższą metę sprzeczne wewnętrznie.

W wizji mahajany wszystkie formy życia we wszechświecie na wszystkich poziomach, i może szczególnie na poziomie ludzkim, są ze sobą powiązane i na siebie wzajemnie oddziałują, podobnie jak w sieci Indry. Właściwie mahajana idzie w tym obrazie krok naprzód. Sieć nie jest statyczna, ponieważ poszczególne tworzące ją klejnoty są w ruchu, zaś cała sieć ze wszystkimi klejnotami zmierza w jednym kierunku. Co prawda niektóre klejnoty są nieco z tyłu, a niektóre się opóźniają, jako że sieć jest przecież bardzo duża. Niektóre są duże i jasne, inne mniejsze i mniej błyszczące, a niektóre niestety wloką się w mule, przez co wydaje się, że straciły swoje piękno i wyglądają bardziej na zwykłe kamyki niż klejnoty. Wszystkie jednak poruszają się ku temu samemu celowi, i wszystkie są, pośrednio czy bezpośrednio, w kontakcie ze sobą nawzajem.

Pragnienie Oświecenia, pragnienie czegoś ponad i poza światem, jest wrodzone wszelkiemu życiu, lecz jako ślepe pragnienie, jak u rośliny szukającej po omacku światła. Największy duchowy bohater mahajany, bodhisattwa – istota (sattwa) oddana osiągnięciu Oświecenia lub Przebudzenia (bodhi) – to ktoś, kto stał się samoświadomy pragnienia wzrostu obecnego w każdej żywej istocie. Bodhisattwa to zatem ucieleśnienie Wyższej Ewolucji. Zdając sobie sprawę, że pragnienie rozwoju duchowego jest potencjalnie obecne w każdej żywej istocie, bodhisattwa ma poczucie solidarności z innymi istotami i nie mógłby ich ignorować i myśleć jedynie w perspektywie własnego zbawienia. Bodhisattwowie poświęcają się więc Oświeceniu nie tylko ze względu na siebie, ale też ze względu na wszystkie żywe istoty. W hinajanie dla kontrastu idealnym buddystą jest arhat, mędrzec czy święty, który zniszczył wszelkie namiętności i osiągnął Nirwanę, nie zajmując się jednak na żadnym etapie swojej duchowej drogi innymi istotami. Podobnie jak bodhisattwowie, arhaci stali się świadomi pragnienia wzrostu duchowego, ale ich postęp jest ograniczony, ponieważ nie mają świadomości, że wszystkie żywe istoty dzielą potencjał Oświecenia.

Świadectwa kontrastu między bodhisattwą i arhatem są mnogie w pismach mahajany, ale dla naprawdę żywego wyobrażenia wystarczy tylko spojrzeć na buddyjskie malowidła i rzeźby wykonane w Indiach i Chinach, a obecnie zachowane w świątyniach i muzeach na całym świecie. Bodhisattwa jest zazwyczaj przedstawiany jako piękny młody mężczyzna (lub kobieta) siedzący na delikatnym kwiecie lotosu. Ma wdzięczną figurę, włosy opadające na plecy i wiele pięknych ornamentów. Arhat z kolei to zwykle stary mężczyzna z łysą głową i krzaczastymi brwiami. Odziany w sfatygowane mnisze szaty, opiera się ciężko na poskręcanej lasce. Nie ma dlań lotosowego tronu – najczęściej stoi na twardej skale, a czasem, dla odmiany, dryfuje po oceanie. Bodhisattwa reprezentuje ideał w całej jego doskonałości i czystości, abstrakcyjny ideał nieskalany i nietknięty niczym ze świata, wyniesiony ponad świat. Arhat, dla kontrastu, reprezentuje realizację ideału w warunkach i ograniczeniach czasu i przestrzeni, pod naciskiem historii. Nic dziwnego, że arhat ma wygląd zahartowany i zmęczony.

Interesującą paralelę można odnaleźć w tym, jak sztuka chrześcijańska przedstawia anioły i świętych. Anioły są zazwyczaj przedstawiane jako elegancyści, pełni wdzięku, zadbani młodzi mężczyźni z długimi kręconymi włosami i ze skrzydłami. Często grają na instrumentach muzycznych, a ich słodki, niewinny wyraz twarzy daje do zrozumienia, że nigdy nie zgrzeszyły. Nie wiedzą nawet, czym jest grzech – aż tak są niewinne. Święci z kolei są zwykle starzy, zmęczeni i raczej brzydki. Bez wątpienia wiedzą, czym jest grzech, nawet jeśli po wielu zmaganiach udało im się go pokonać albo przynajmniej utrzymać w ryzach. I cierpią, w przeciwieństwie do aniołów; często ukazują się ich ukrzyżowanych do góry nogami, zdekapitowanych, podziurawionych strzałami, przypiekanych na ruszcie. Raz jeszcze z jednej strony jest archetyp, ideał, zaś z drugiej – realizacja tegoż ideału w konkretnych warunkach ludzkiej historycznej egzystencji.

Ale wbrew wyobrażeniom (ukazanym w sztuce) bodhisattwowie nie mają łatwego życia. Są zaangażowani w pielęgnowanie duchowych właściwości w najróżniejszych praktykach, szczególnie w praktyce sześciu paramit. Paramitę tłumaczy się zwykle jako „doskonałość” bądź „cnotę charakteru”, ale „dyscyplina dla osiągnięcia Oświecenia” lepiej pokazuje sens tego terminu.

Pierwszą z tych dyscyplin dla osiągnięcia Oświecenia jest dana – dawanie lub hojność. Wedle tradycji mahajany można dawać na wiele sposobów, począwszy od tych stosunkowo prostych aż do tych stosunkowo wyrafinowanych i subtelnych. Po pierwsze i najbardziej oczywiste, można dawać

rzeczy materialne – jedzenie, ubranie, schronienie itd. Po drugie, jest dawanie edukacji i kultury. Trzeci rodzaj dawania jest psychologiczny – dar nieustraszoneści. Wielu ludzi cierpi bowiem z powodu głębokiego uczucia niepewności, i bodhisattwa powinien uśmierzać to uczucie – musi on być swego rodzaju psychoterapeutą na płaszczyźnie transcendentальной. Po czwarte, bodhisattwa przekazuje dar Dharmy, Prawdy. I nie chodzi tylko o wręczanie ludziom jakiegoś traktaciku ze słowami: „Przeczytaj to sobie”. Dawanie Dharmy oznacza dzielenie się swoim własnym rozumieniem prawdy rzeczywistości tak daleko, jak ona sięga, a także, być może, wskazywanie na lepsze rozumienie ludzi z większym doświadczeniem. Ostatnim darem – który, można powiedzieć, jest również darem zawierającym wszystkie inne – jest dawanie samego siebie w relacjach z ludźmi. Nie dajemy jedynie części siebie, zatrzymując resztę. Bodhisattwa może powiedzieć słowami Walta Whitmana: „Kiedy daję, daję siebie”<sup>7</sup>.

Jeśli jest jakaś jedna nauka Buddy, którą jego wyznawcy na Wschodzie wzięli sobie do serca, jest to właśnie ta – nauczyli się nie tylko hojności, ale wręcz przytłaczającej hojności. Zazwyczaj praktykują oni jakąś formę hojności każdego dnia. Przez wiele lat żyłem pośród buddystów na Wschodzie i mogę zaświadczyć, że szczodrość to jedna z najbardziej pociągających stron życia tam. Kiedy osiedliłem się w Kalimpongu, mieszkałem najpierw u birmańskiego buddysty i jego żony, gdzie szybko odkryłem, że muszę być ostrożny w tym, co mówię, ponieważ jeśli coś chwaliłem, natychmiast mi to dawali w prezencie – moje próby odmowy były daremne. Był to po prostu sposób, w jaki ów birmański buddysta traktował gości. Potem, kiedy już miałem własną pustelnię w Kalimpongu, zwykłem jeździć do Kalkuty i spotykać się z moim starymi buddyjskimi przyjaciółmi, szczególnie buddyjskimi mnichami ze Sri Lanki, Tajlandii, Wietnamu i Japonii. Kiedy tylko przekraczałem drzwi, dwóch lub trzech mnichów od razu pytało „Czego potrzebujesz?”, „Niczego ci nie brakuje? – maszyny do pisania, papieru, pieniędzy?”, „Potrzebujesz pióra? – weź sobie to!”.

Zachodnim buddystom zajmie zapewne nieco czasu zaszczepienie w sobie tego ducha hojności; hojność to jednak bez wątpienia cecha, którą każdy buddysta, każdy potencjalny bodhisattwa, powinien pielęgnować. Jak niekiedy powiadają w krajach mahajany: to nic, że nie możesz medytować, to nic, że nie możesz czytać albo pojąć pism. Możesz przynajmniej dawać. Jeśli tego nie potrafisz, nie jesteś na ścieżce do Oświecenia w jakimkolwiek sensie.

Drugą dyscyplinę, siłę, tłumaczy się często – niezbyt szczęśliwie – jako „moralność”, ale dosłowne tłumaczenie to „prawość”. Aspekty prowadzenia się bodhisattwy, które objęte są przez tę dyscyplinę, wyraża się w formie wskazówek<sup>8</sup> lub wytycznych. Pierwszym z tych [etycznych] wskazówek jest powstrzymywanie się od odbierania życia. Bodhisattwa stara się nie skrzywdzić nawet najskromniejszej żywej istoty, lub też, by ująć to w formie bardziej pozytywnej, kultywuje to, co Albert Schweitzer nazywa „szacunkiem dla życia” – szacunkiem dla unikalności wszystkiego, co żyje. Bodhisattwa rozmyśla: „Nie powołałem tego do życia, nie potrafię tego zastąpić, kiedy zostanie zniszczone, zatem nie mam prawa tego zabierać ani szkodzić w żaden sposób”. Mając to na uwadze, bodhisattwa stara się być wegetarianinem tak dalece, jak to możliwe. Druga wskazówka przestrzegana przez bodhisattwę ujmuje się tradycyjnie jako „dążenie do powstrzymywania się od zabierania tego, co nie dane” – innymi słowy należy unikać kradzieży i oszustwa w jakiegokolwiek postaci. Trzecia wskazówka mówi o dążeniu do powstrzymywania się od nadużyć seksualnych. Te trzy wskazania dotyczą etyki działań cielesnych.

Czwarta wskazówka dotyczy etyki mowy. Bodhisattwa podejmuje się nie tylko prawdomówności, ale też mówienia prawdy z miłością i oddaniem, wzięwszy pod uwagę uczucia i potrzeby słuchacza. Czy to mówiąc do jednej osoby, czy do wielu, bodhisattwa mówi również w sposób wspierający harmonię, zgodę i jedność. Innymi słowy, bodhisattwa praktykuje prawdziwą komunikację.

Buddyjska etyka dotyczy nie tylko czynności ciała i mowy, ale też czynności umysłu. Piąta wskazówka poświęcona jest więc zachowywaniu „uważności”, a co za tym idzie – świadomości,

<sup>7</sup> Nie daję wykładów ani datków, / Kiedy daję, daję siebie. (Walt Whitman, *Pieśń o sobie samym*).

<sup>8</sup> W polskojęzycznych tekstach na temat buddyzmu używa się zwykle słowa „wskazania”, ale we Wspólnocie Buddyjskiej Triratna zdecydowaliśmy się w tym kontekście na słowo „wskazówki” [przyp. red.]

witalności, czujności, przytomności umysłu etc. Praktykowanie tej wskazówki oznacza unikanie wszystkiego, co może zmniejszyć naszą świadomość. Tradycyjnie odnosi się to do nadmiernego folgowania sobie z alkoholem i narkotykami, ale do listy można dodać wszystko, co może zostać użyte jako narkotyk<sup>9</sup>.

Trzecią praktyką bodhisattwy jest kszanti. Ciężko jest przełożyć kszanti jednym polskim słowem, bo znaczy to cały szereg rzeczy. Znaczący to cierpliwość: cierpliwość wobec ludzi i cierpliwość, kiedy sprawy nie idą po naszej myśli. Znaczący to tolerancję: pozwalanie innym ludziom na ich własne myśli, idee, wierzenia, a nawet ich własne uprzedzenia. Znaczący to miłość i uprzejmość. Znaczący to także otwartość, gotowość brania rzeczy w ich faktycznej postaci, a szczególnie otwartość na wyższe prawdy duchowe. Bardzo trudno jest być naprawdę otwartym. Nawet jeśli słyszymy coś kluczowego z duchowego punktu widzenia, jest całkiem prawdopodobne, że nie weźmiemy tego w istocie do siebie. Możemy odebrać to na poziomie intelektualnym, ale jedynie bawić się tą ideą, nie pozwalając jej przesiąknąć do głębi naszej istoty. Uprzedzenia i negatywne emocje mogą zatrzymać daną prawdę w połowie drogi. Istnieje tak wiele barier, tak wiele przeszkód, które kszanti musi pokonywać.

Czwarta paramita to *wiria* – energia lub zapal, „energia zwrócona na dobro”. *Wiria* polega przede wszystkim na wysiłku unikania negatywnych emocji, takich jak gniew, zazdrość czy chciwość, oraz na wspieraniu emocji pozytywnych, jak miłość, współczucie, radość i spokój. Oznacza to praktykowanie „Czterech wysiłków”: unikanie niezręcznych stanów umysłu, które jeszcze nie powstały; wykorzenianie niezręcznych stanów umysłu, które już się rozwinęły; rozwijanie zręcznych stanów umysłu, które jeszcze nie powstały; oraz utrzymywanie rozwiniętych już zręcznych stanów umysłu. *Wiria* jest jednak potrzebna nie tylko przy tego rodzaju „wysiłkach”, ale też we wszelkiej zdyscyplinowanej praktyce wiodącej do osiągnięcia Oświecenia, nawet w praktyce *kszanti*. Bez energii nie zrobimy właściwie nic.

Piąta paramita, *samadhi*, stawia nas przed kolejnym nieprzetłumaczalnym terminem. Ma on trzy różne poziomy znaczeniowe. Na pierwszym poziomie znaczy to koncentrację w sensie zjednoczenia wszystkich energii psychicznych, zażegnania wszelkich rozłamów we własnej naturze. Następnie jest *samadhi* w sensie osobistego doświadczenia coraz wyższych poziomów świadomości – tego rodzaju doświadczenie można mieć podczas medytacji. Do tego poziomu *samadhi* zalicza się rozwinięcie tego, co w tradycji buddyjskiej określa się jako „nadnaturalne moce” – telepatię, jasnowidzenie, jasnosłyszenie itd. w trzecim i najwyższym sensie *samadhi* to doświadczenie samej Rzeczywistości, a przynajmniej receptywność na bezpośredni wpływ Rzeczywistości. Doświadczenie to może zacząć się w formie przeblysków wglądu – być może tego samego gatunku, jakie miał William Blake, kiedy widział „świat w ziarenku piasku”<sup>10</sup>.

Szóstym rodzajem dyscypliny jest *pradźnia* – mądrość. Buddyjska tradycja mówi o trzech rodzajach mądrości. Pierwszy rodzaj tradycyjnie określa się mianem „mądrości ze słuchania”. Tego rodzaju mądrość zyskujemy dzięki słuchaniu nauczycieli Dharmy i czytaniu pism – mądrość zdobywana jakby z drugiej ręki. Drugiego rodzaju mądrość zyskujemy, kiedy zastanawiamy się nad tym, co usłyszeliśmy, i stosujemy do tego własne, oryginalne myślenie. Trzeci rodzaj mądrości powstaje, kiedy medytujemy nad naszymi refleksjami, co nawiasem mówiąc zbiega się z najwyższym poziomem *samadhi*<sup>11</sup>. Mądrość jako *samadhi* ma cztery poziomy. Prawdy odkrywane w jej świetle są głębokie i subtelne, i tutaj wspomnę o nich jedynie pobieżnie. Po pierwsze rozwijamy mądrość, dzięki której dostrzegamy, że uwarunkowana egzystencja, świat doczesny, są zasadniczo bolesne i niesatysfakcjonujące (*dukha*), nietrwałe (*anitja*) oraz pozbawione trwałej istoty, ja (*anatman*)<sup>12</sup>. Po drugie, widzimy, że Nirwana, Nieuwarunkowane, jest pozbawiona

9 Więcej szczegółów na temat Pięciu Wskazówek: Sangharakszita, *Wizja i Transformacja*, Kraków 2011, dostępna w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl) lub Chris Pauling, *Introducing Buddhism*, Windhorse, Glasgow 1990, ss.16-29.

10 Więcej informacji na temat *samadhi*: Sangharakszita, *Wizja i transformacja*, Kraków 2011, dostępna w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl).

11 Pełniejszy opis trzech poziomów mądrości: Ratnaguna, *Sztuka refleksji*, dostępna w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl) lub Mitrata nr 72, *Three Levels of Wisdom*, Windhorse, Glasgow 1988.

12 Opis trzech „znak uwarunkowanej egzystencji” (trzech lakszan): Sangharakszita, *Podróżnik po buddyjskiej ścieżce*,

cierpienia, nietrwałości i nieistotowości i posiada przeciwne cechy – błogość i szczęście, trwałość (wieczność, jeśli wolicie), i prawdziwe istnienie, prawdziwą naturę „ja”. Wraz z pojawieniem się trzeciego poziomu mądrości zauważamy, że samo rozróżnienie na uwarunkowane i Nieuwarunkowane jest jedynie prowizoryczne – jako część struktury myśli nie jest ostatecznie obowiązujące. Dzięki tego rodzaju mądrości widzimy pustkę rozróżnienia na uwarunkowane i Nieuwarunkowane. Wraz z czwartym rodzajem mądrości, który został rozwinięty szczególnie w tradycji zen, idziemy jeszcze dalej. Widzimy pustkę samego pojęcia pustki: pustkę, relatywność, wszystkich pojęć, łącznie z tymi buddyjskimi.

Takie oto są dyscypliny, które bodhisattwa ma praktykować<sup>13</sup>. Wspólnie stanowią coś, co być może jest najszlachetniejszym sposobem życia kiedykolwiek zaproponowanym przez ludzkość, doskonale zrównoważonym i wyczerpującym schematem rozwoju duchowego. Dawanie i prawość pozwalają dbać o szacunek dla innych i szacunek dla siebie w życiu duchowym, o altruizm i indywidualizm. Cierpliwość i energia zapewniają dbałość o jakości „kobiece” i „męskie”. Natomiast medytacja i mądrość troszczą się o wymiary wewnętrzny i zewnętrzny, subiektywne i obiektywne aspekty doświadczenia Oświecenia.

Pomimo wskazówek, jakie mahajana daje adeptowi duchowości w nauczaniu o sześciu paramitach, można czasem usłyszeć, że hinajana przeznaczona jest dla ludzi przygotowanych na podjęcie wysiłku, by sobie pomóc, podczas gdy mahajana jest dla ludzi pragnących, by wszystko załatwili za nich bodhisattwowie. Zgodnie z tym sposobem myślenia hinajana „mała droga”, zwie się tak dlatego, że adresowana jest do elitarnej grupy, zaś mahajana „wielka droga”, adresowana jest do mas. Raz jeszcze to rozróżnienie jest prymitywne i mylące. Jako religia uniwersalna buddyzm skierowany jest nie do żadnej konkretnej grupy czy społeczności, ale potencjalnie do każdej bez wyjątku istoty ludzkiej. Jako że hinajana i mahajana to etapy rozwoju buddyzmu, obie są skierowane do wszystkich istot, toteż nie możemy czynić między nimi różnicy pod tym względem. Z drugiej strony istnieje pewna różnica, która być może stanie się jasna dzięki przypowieści.

Przypuśćmy, że gdzieś panuje głód, okropny głód z gatunku tych, jakie ciągle przydarzają się w Afryce. Ludzie są wychudli i wycieńczeni, wszędzie jest morze cierpienia. W pewnym mieście kraju dotkniętego przez ten głód żyje dwóch ludzi, jeden stary, drugi młody. Każdy z nich posiada potężną ilość ziarna, na pewno dostatecznie dużo, by wykarmić wszystkich ludzi. Stary człowiek umieszcza na drzwiach wejściowych zapiskę: „ktokolwiek przyjdzie, dostanie jedzenie”. Ale po tym zdaniu następuje długa lista warunków i zasad. Jeśli ktoś chce jedzenia, musi przyjść we właściwym czasie, co do minuty. Muszą przynieść ze sobą pojemniki określonego kształtu i rozmiaru. I, trzymając owe pojemniki w określony sposób, muszą poprosić starca o jedzenie w pewnych ustalonych zwrotach, które trzeba wypowiedzieć w pewnym archaicznym języku. Niewielu ludzi widzi tę zapiskę, jako że starzec mieszka na pobocznej ulicy, a spośród tych, którzy ją widzą, nieliczni przychodzą po jedzenie i je otrzymują, innych zaś odpycha długa lista reguł. Skoro jedzenie jest dostępne jedynie na tych warunkach, mniej kłopotliwa wydaje się śmierć głodowa. Kiedy starcowi ktoś zadaje pytanie, po co narzuca tyle reguł, mówi on: „Tak było za czasów mego dziadka, kiedy był głód. Co było dobre dla niego, na pewno jest dobre dla mnie. Kimże jestem, by to zmieniać?”. Dodaje przy tym, że jeśli ludzie chcą jedzenia, zastosują się do dowolnej liczby zasad, by je zdobyć. Jeśli nie chcą przestrzegać reguł, to nie mogą być naprawdę głodni.

W międzyczasie młody człowiek bierze na plecy wielki wór ziarna i chodzi od drzwi do drzwi, by je rozdać. Jak tylko kończy się jeden wór, rusza do domu po następny. W ten sposób rozdaje bardzo wiele zboża po całym mieście. Daje je każdemu, kto prosi. Tak chętnie karmi ludzi, że nie przeszkadza mu chodzenie do najbiedniejszych, najciemniejszych i najbrudniejszych chałup. Nie przeszkadza mu chodzenie po miejscach, gdzie szanowani ludzie zbyt często się nie zapuszczają. Jediną myślą w jego głowie jest, by nie pozwolić nikomu umrzeć z głodu. Niektórzy mówią, że wtrąca się w nieswoje sprawy, inni, że zbyt wiele bierze na siebie. Niektórzy posuwają się nawet do twierdzenia, że przeszkadza w działaniu prawa karmy. Inni narzekają, że wiele zboża

dostępna w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl).

13 Bardziej szczegółowe opisy sześciu paramit: Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, Kraków 2002, Wyd. A.

się marnuje, ponieważ ludzie biorą więcej, niż naprawdę potrzebują. Młody człowiek nie przejmuje się niczym. Powiada, że lepiej zmarnować nieco ziarna, niż pozwolić komuś umrzeć z głodu.

Pewnego dnia młodzieniec przypadkowo przechodzi obok domu starca. Stary człowiek siedzi spokojnie na zewnątrz, pałac fajkę, bo jeszcze nie przyszedł czas na rozdawanie zboża. Mówi do młodego człowieka spieszenie przemykającego obok: „Wyglądasz na zmęczonego. Czemu nie potraktujesz tego spokojniej?”. Młodzieniec odpowiada bez tchu: „Nie mogę. Ciągłe jest wielu ludzi, którzy nie zostali nakarmieni”. Starzec potrząsa głową w zadumie: „Niech przyjdą do ciebie! Po co masz tak do nich pędzić?”. Ale młodzieniec, niecierpliwiając się, by ruszyć w dalszą drogę, mówi: „Są zbyt słabi, by do mnie przyjść. Nie mogą nawet chodzić. Jeśli do nich nie pójde, to umrą”. „A to szkoda. – powiada starzec – Powinni byli przyjść wcześniej, kiedy byli silniejsi. Jeśli nie myśleli naprzód, to ich wina. Czemu miałbyś się martwić ich śmiercią?”. Ale w tym czasie młody człowiek zniknął już z pola widzenia, spiesząc do domu po kolejny worek. Starzec podniósł się i przypiął kolejną zapiskę obok pierwszej. Jest na niej napisane: „Reguły odczytywania reguł”.

Bez wątpienia domyśliliście się już znaczenia tej przypowieści. Stary człowiek to arhat, reprezentujący tradycję hinajany, a młody człowiek to bodhisattwa, reprezentujący tradycję mahajany. Głód to ludzkie trudne położenie, ludzie w mieście to wszystkie żywe istoty, a ziarno to Dharma, nauczanie. W zasadzie zarówno starzec, jak i młodzieniec są gotowi wydawać ziarno każdemu, czyli w zasadzie zarówno hinajana, jak i mahajana są uniwersalne, przeznaczone dla wszystkich. Ale w praktyce przekonujemy się, że hinajana narzuca pewne warunki. By praktykować buddyzm w tradycji hinajany, jeśli tylko traktujemy ją poważnie, nawet współcześnie musimy opuścić dom i zostać mnichem lub mniszką. Musimy żyć dokładnie tak, jak mnisi i mniszki żyli w Indiach za czasów Buddy. I nie wolno nam nic zmieniać. Mahajana nie narzuca żadnych takich warunków. Udostępnia Dharma ludziom niezależnie od tego, jacy są i gdzie są, ponieważ skupia się wyłącznie na sprawach kluczowych. Skupia się na tym, by ziarno dotarło do ludzi, a nie na jakimś szczególnym sposobie, w jaki ma się to dokonać. Hinajana oczekuje, że ludzie przyjdą do niej, natomiast mahajana wychodzi ku nim.

Ta różnica między hinajaną a mahajaną uwidacznia się już we wczesnych latach historii buddyzmu. Około stu lat po śmierci Buddy jego uczniowie poróżnili się co do pewnych spraw tak silnie, że społeczność duchowa podzieliła się na dwie części. W istocie poróżnili się co do samej natury buddyzmu jako takiego. Jedna grupa uczniów utrzymywała, że buddyzm jest po prostu tym, co powiedział Budda. Cztery Szlachetne Prawdy, Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, Dwanaście Ogniw łańcucha współzależnego powstawania, Cztery Podstawy Uważności: oto buddyzm. Druga grupa dowodziła, że to nie wystarczy. Owszem, wszystkie te nauki istotnie stanowiły część buddyzmu, ale przykład życia Buddy nie mógł być pominięty. Nauki Buddy ujawniały jego mądrość, zaś jego życie ujawniało jego współczucie, i obie te strony wspólnie tworzyły buddyzm.

Hinajana wywodzi się od tej pierwszej grupy uczniów, a mahajana od tej drugiej. Mahajana czerpie inspirację nie tylko z nauczania Buddy, ale też ze sposobu jego życia. Dlatego właśnie mahajana podkreśla i mądrość, i współczucie, mówiąc, że współczucie niechybnie powstanie z prawdziwej mądrości. Zbyt daleko idące byłoby twierdzenie, że hinajana jest kompletnie pozbawiona współczucia, jednakże pisma hinajany rzadko o nim wspominają, a bez wątpienia nie traktują go na równi z mądrością. Pisma mahajany powiadają natomiast: „Mądrość i współczucie to dwa skrzydła ptaka Oświecenia, i jedno tylko skrzydło nie poleci”.

Historia życia Buddy pokazuje, że nie czekał on, by ludzie do niego przyszli. Nie siedział jedynie pod drzewem bodhi, czekając na uczniów. W okresie 45 lat po swoim Oświeceniu wędrował, jak kraj długi i szeroki, by docierać do ludzi i ich nauczać. Pisma bezustannie ukazują Buddę mówiącego: „Poszedłem do nich i powiedziałem...”. Wychodził on do ludzi – mieszczan, królowych, pasterzy owiec, kwiaciarek, a potem mówił swoim uczniom „Poszedłem do nich i powiedziałem...”. A jeśli ktoś przyszedł się z nim zobaczyć, Budda przejmował inicjatywę w rozmowie. Pozdrowiał przybysza i sprawiał, że ten się uspokajał i czuł mile widziany. Taki był żywy przykład Buddy.

W tym samym duchu mahajana wychodzi naprzeciw ludziom. Na przykład we wszystkich krajach buddyzmu mahajany – Chinach, Japonii, Tybecie, Mongolii – od samego początku pisma

były tłumaczone z języków indyjskich na języki rodzime. Tybet nie miał nawet pisanego alfabetu, kiedy dotarł tam buddyzm. Pierwsi buddyści tybetańscy stworzyli język literacki, by móc tłumaczyć teksty, które mieszkańcy Tybetu mogliby dla siebie czytać. Ale w południowoazjatyckich krajach therawady (jednej ze szkół w tradycji hinajany) wszystkie pisma dalej są w palijskim, oryginalnym, starożytnym dialekcie indyjskim, który jest językiem martwym, podobnie jak łacina. Gdybyście chcieli je studiować, musielibyście wstąpić do klasztoru, zostać mnichem lub mniszką i nauczyć się palijskiego, zanim moglibyście przeczytać dla siebie choćby jedno zdanie z nauczania Buddy. Dopiero ostatnio, pod wpływem Zachodu, palijskie pisma buddyzmu zaczęto tłumaczyć na języki Sri Lanki, Birmy i Tajlandii. Syngalezyjski mnich powiedział mi kiedyś, że w jego mniemaniu angielscy buddyści mieli wielkie szczęście. „Macie tłumaczenia niemal wszystkich palijskich tekstów – wyjaśniał – a my dopiero zaczęliśmy tłumaczyć je na syngalezyjski” – co istotnie jest dosyć zdumiewające.

Mahajana dosłownie posługuje się więc językiem ludzi, do których przemawia – tybetańskim, chińskim, angielskim czy innym akurat potrzebnym. Ale, co więcej, stara się także mówić językiem właściwym w sensie metaforycznym. Mówiąc metaforycznie, kiedy mówimy po angielsku, po grecku, w hindi czy w jakimkolwiek innym języku, wyrażamy się w dwóch głównych językach: języku pojęć i języku obrazów. Język pojęć to język intelektu i myśli racjonalnej, język nauki i filozofii. A język obrazów to język wyobraźni, język emocji. Jest to język poezji, mitów i symboli, porównań i metafor. Pojęcia są skierowane do świadomego umysłu, zaś obrazy oddziałują na nieświadome głębie, które są wewnątrz nas, co uświadomiła nam nowoczesna psychologia.

Sam Budda przemawiał zarówno językiem pojęć, jak i językiem obrazów. Niekiedy wykladał swoje nauczanie na modłę wysoce abstrakcyjną i intelektualną, a niekiedy przemawiał za pomocą pięknych metafor i przypowieści – przypowieści o tratwie, przypowieści o ślepcu i słoni, przypowieści o wiecznie tłącym się mrowisku, i wielu, wielu innych. Ale w miarę swojego rozwoju hinajana zapomniała o języku obrazów i mówiła coraz bardziej językiem pojęć, aż poezja i metafora zostały całkowicie wyrugowane. Weźmy dla przykładu literaturę abhidharmy therawadinów, składającą się z siedmiu opasłych prac, z których część liczy wiele tomów<sup>14</sup>. Zawierają psychologiczną analizę, klasyfikację stanów umysłu, opisy funkcji mentalnych itd. - wszystko w ciężkim stylu konceptualnym. Abhidharma wielce chlubi się tym, że na tych tysiącach stron nie ma ani jednej figury retorycznej.

Mahajana z kolei cały czas przemawiała zarówno językiem pojęć, jak i językiem obrazów, i posługiwała się nimi jeszcze bardziej elokwentnie, co pokazują setki pism mahajany. Pośród prac konceptualnych znajdują się sutry Doskonałości Mądrości, których jest ponad trzydzieści i część liczy sobie setki stron, inne zaś są stosunkowo krótkie. Najstarsza i najważniejsza jest prawdopodobnie *Asztahasrika*, Doskonałość Mądrości w 8,000 linijek. *Hrdaja*, Sutra Serca („serca” w sensie „sedna” – sedna Doskonałości Mądrości) jest dobrze znana, podobnie jak *Wadźraczedika*, „Diamentowe ostrze” lub „Tnąca jak diament”, i obie są chętnie recytowane w mahajanistycznych klasztorach Dalekiego Wschodu. Wszystkie te pisma zajmują się jednym tematem – śunją, Pustką, Rzeczywistością – najwyższym poziomem Mądrości, doskonaleniem szóstej dyscypliny bodhisattwy. Śunjata jednakże przedstawiana jest w tych konceptualnych pracach nie jako pojęcie, lecz jako brak wszelkich pojęć. Właściwie literatura ta mówi językiem pojęć w taki sposób, aby wykroczyć poza wszelkie możliwe pojęcia.

Istnieje tajemnicza legenda związana z powstaniem sutr Doskonałości Mądrości. Powiada się, że wielki mędrzec i nauczyciel mahajany Nagardżuna otrzymał je z głębin oceanu, gdzie od czasów Buddy były trzymane w sekrecie przez królów nagów. Ta opowieść, mająca bez wątpienia znaczenie symboliczne, bywa często przedstawiana w sztuce buddyjskiej. Widzimy Nagardżunę dryfującego na niewielkiej tratwie pośrodku oceanu, a istota podobna do syreny, z długimi zielonymi włosami, wynurza się z morza z ciężką księgą w dłoniach. Jest to piękna córka króla nagów, który żyje w głębinach morza. Wręcza długo przechowywany skarb wielkiemu nauczycielowi, a on triumfalnie sprowadza go z powrotem na suchy ląd, pisze na jego temat komentarze i coraz szerzej go rozśławia. Tak brzmi legenda. Nie wiadomo, kiedy dokładnie żył

14 Zarys tych dzieł abhidharmy: Sangharakshita, *Eternal Legacy*, ss. 73-92, [www.windhorsepublications.com](http://www.windhorsepublications.com).

Nagardżuna, zapewne w pierwszym wieku ery chrześcijańskiej – jest jednak pewne, że jego nauczanie o Doskonałości Mądrości było czynnikiem istotnym dla powstania mahajany.

Sutra Lankawatara, „Święte wprowadzenie Dobrego Nauczania na Lankę”, osadzone na wyspie Lanka, gdzie Budda przybył głosić kazania przed królem rakszasów, także jest napisana niemal wyłącznie w języku konceptualnym. Tekst ów, popularny w czasach średniowieczna wśród chińskich intelektualistów, jest jedną z najtrudniejszych sutr, zawierającą wysoce zawile nauki psychologiczne i metafizyczne.

Następnie jest Sutra Gandawjuha, „Pismo o kosmicznym porządku”, stanowiąca część większej pracy zwanej Awatamsaka Sutra, „Pismo kwietnego ornamentu”, tradycyjnie znana jako królowa sutr. Gandawjuha Sutra opisuje pielgrzymkę młodego człowieka imieniem Sudhana, który odwiedza ponad 50 osób – mężczyzn, kobiet, starych, młodych, świętych, nie nazbyt świętych – w trakcie swoich poszukiwań mądrości i Oświecenia. Sudhana uczy się czegoś od każdej napotkanej osoby, aż w końcu odnajduje bodhisattwę Maitreję, żyjącego w wieży Wajroćana w południowych Indiach. To tutaj Sudhana otrzymuje ostateczne wskazówki, ostateczną inicjację. Maitreja pozwala mu wejść do wieży, gdzie przeżywa wspaniałą wizję. Widzi, że wszystkie zjawiska świata są zawarte w wieży, a wieża zawarta jest, bądź odbita, w każdej rzeczy we wszechświecie. Raz jeszcze jest to sieć klejnotów Indry. Forma sutry kręci się wokół obrazów, to rodzaj pielgrzymich postępów buddysty, ale jej zawartość jest głównie konceptualna.

Wimalakirti-nirdeśa, „Wywód Wimalakirtiego”, używa języka tak pojęć, jak i obrazów, utrzymując między nimi piękną równowagę i tworząc piękną mieszankę. Opowiada ona dramatyczną historię spotkania między Mańdżuśrim, bodhisattwą mądrości, i Wimalakirtim, starym i mądrym gospodarzem Waiśali, miasta w północno-wschodnich Indiach. W scenie często ukazywanej przez chińską sztukę buddyjską obaj schodzą się i podejmują straszną debatę, której echa pobrzmiwają przez całą historię buddyzmu.

Pewne pisma mahajany mówią niemal wyłącznie językiem obrazów. Mamy na przykład Lalita-wistara – „Rozszerzony opis sportów (lub gier)”. Jest najzupełniej wybacalne, jeśli tytuł wprawi kogoś w dezorientację, jeśli chodzi o duchową naturę tego tekstu. A potem może wydać się niespodzianką, że sporty i gry, o których mowa, to sporty i gry Buddy, przez co mamy tu sutrę, która prezentuje nam, można rzec, skłonną do zabawy naturę Buddy. Lalita-wistara relacjonuje różne wydarzenia z biografii Buddy, które były dlań „dziecinna zabawa”, wydarzenia, kiedy działał swobodnie, z łatwością, naturalnie, spontanicznie – innymi słowy, w sposób prawdziwie duchowy. Ta sutra jest więc rodzajem biografii Buddy, lecz nie jest to biografia w zwyczajnym rozumieniu tego słowa, ponieważ zawiera wiele tego, co uczeni lubią nazywać „materiałem legendarnym”. Ale nie jest to jedynie „fałszywa historia”: Lalita-wistara posługuje się językiem obrazów i opisywane przez nią wydarzenia trzeba rozumieć na poziomie symbolicznym.

Są także trzy sutry Czystej Krainy, składające się całkowicie z ciągów obrazów, praktycznie bez żadnego materiału pojęciowego. Opisują one Szczęśliwą Krainę Amitabhy, Buddy Nieskończonego Światła, z jej ciemnoniebieską ziemią i splatającymi się złotymi sznurkami, jej cudownymi drzewami klejnotów, które sutra z miłością opisuje, gałąź po gałęzi, kwiat po kwiecie, a nawet płatek po płatku. Jednej z tych sutr używa się do wspomaganie wizualizacji Czystej Krainy w kontekście medytacji, a wszystkie trzy są podstawą shinshū, czyli buddyjskiej Szkoły Czystej Krainy, która dominuje w Chinach i Japonii; wszyscy wyznawcy Czystej Krainy aspirują do odrodzenia się w tej archetypicznej Szczęśliwej Krainie.

I wreszcie Saddharma-Pundarika, Sutra Białego Lotosu Dobrej Dharmy. Ona także mówi niemal w całości językiem obrazów. Chociaż sutra jest bardzo długa, jej pojęciowa zawartość jest absolutnie minimalna. Dlatego też Sutra Białego Lotosu zwraca się nie do głowy, lecz do serca, nie do intelektu, lecz do wyobraźni. Jej przypowieści, być może mające największe znaczenie w całym bogatym świecie buddyjskiej literatury kanonicznej, nasycone mitami i symbolami, są słynne na buddyjskim Wschodzie. Pod względem formy jest to swego rodzaju dramat, a nawet misterium. Jego sceną jest cały kosmos, a akcja trwa miliony epok. Osoby dramatu to buddowie i bodhisattwowie, arhaci, bogowie, demony i ludzie – właściwie wszystkie czujące istoty. Atmosfera sutry jest bardzo dziwna, jest atmosferą cudowności i zdumienia. W miarę rozwijania się sutry



widzimy właściwie transcendentalny pokaz światła i dźwięków – nie da się opisać tego inaczej. Jeśli chodzi o przedmiot dramatu, jest on doprawdy niezwykle istotny. Jest nim Oświecenie – nie tylko Oświecenie Buddy czy Oświecenie jego uczniów, ale Oświecenie wszystkich czujących istot. Stąd nasz tytuł: *Dramat kosmicznego Oświecenia*.

## PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU PIERWSZEGO

**Pyt: Czy doktryna wzajemnego przenikania się wszystkich zjawisk stanowi logiczną konsekwencję doktryny warunkowości, czy też jest to całkowicie nowa wizja egzystencji?**

Odp: Stanowi ona nie tyle wizję całkowicie nową, ile nowy wyraz tej buddyjskiej wizji. Doktryna przenikania dotyczy natury Ostatecznej Rzeczywistości, do której można podchodzić na różne sposoby. Doktryna *pratitja-samutpady* (dosł. uwarunkowanego współpowstawania lub współzależnego powstawania) przyjmuje podejście fenomenologiczne („Kiedy jest to, staje się tamto” itd.)<sup>15</sup>. Fenomenologia ta posiada pewne metafizyczne implikacje, które nie zostały wydobyte przez therawadę, wpływają zaś w mahajanie, zwłaszcza w interpretacjach nauk śunjaty w szkole madhjamiki. Fakt, że wszystkie zjawiska, wszystkie dharmy, sprowadzają się do śunjaty, był już potencjalnie obecny w nauczaniu *pratitja-samutpady*; madhjamika po prostu zwróciła na to uwagę. Wielość została tym samym sprowadzona do jedności, bowiem dharm jest wiele, a śunjata (przynajmniej na potrzeby dyskursu) jest jedna. Potem praktykujący w szkole jogaćary zaczęli widzieć Rzeczywistość nie w kategoriach śunjaty, lecz w kategoriach Jednego Umysłu. Jednakże redukując wielość zjawisk mentalnych do absolutnego umysłu, oni także myśleli w kategoriach sprowadzenia wielości do jedności, różnorodności do braku różnic.

Twórcy Sutry Awatamsaki (tradycyjnie przypisywanej Buddzie, podobnie jak wszystkie sutry mahajany) nie zadowalało ani pierwotne stanowisko hinajany, ani późniejszy punkt widzenia jogaćary. By użyć terminologii zachodniej, widział on, że zarówno jedność, jak i wielość to jedynie pojęcia. Przyjąwszy, że natura Rzeczywistości jest ostatecznie niewyraźalna za pomocą pojęć, pytanie brzmi, jak używać pojęć, aby przynajmniej dać wskazówkę co do tej natury. Dlatego też w Sutrze Awatamsaka pojęcia jedności i wielości są ze sobą połączone, by przynajmniej dać naturze Rzeczywistości bardziej adekwatny wyraz. Wszystkie rzeczy nie są widoczne w jednej, ani jedna nie jest widoczna we wszystkich, a raczej każda pojedyncza rzecz jest widoczna w każdej innej pojedynczej rzeczy.

**Pyt: Czy więc kontemplacja doktryny wzajemnego przenikania może być bardziej użyteczna dla praktyki niż doktryna śunjaty?**

Odp: Dopóki nie osiągnęło się stosunkowo wyrafinowanego poziomu praktyki duchowej, mało jest sensu w rozważaniu metafizycznych subtelności. Jeśli przychodzi nam ciągle z trudem koncentrowanie umysłu czy praktykowanie uważności w sprawach codziennego życia, ważniejsze jest skupić się na podstawowych zasadach. Jeśli już, to koncentrowałbym się na nietrwałości, która ostatecznie wiąże się z śunjata, i ma także bezpośrednie powiązania z *pratitja-samutpadą*, a stąd z możliwością duchowego rozwoju. Głębokie studia nad *pratitja-samutpadą* niechybnie prowadzą do osiągnięcia pewnego zrozumienia śunjaty, ponieważ śunjata to metafizyczne stwierdzenie implikacji współzależnego powstawania.

**Pyt: Znaczy to, że nigdy nie jest właściwe zastanawianie się nad śunjata? Być może ta doktryna była użyteczna jedynie jako forma odpowiedzi na niezwykle konceptualny charakter średniowiecznego buddyzmu? Ale skoro to zbędne, to po co dalej śpiewać Sutrę Serca?**

Odp: Jeśli istotnie chcecie zastanawiać się nad śunjata, jednym ze sposobów na to jest pamiętanie, że to słowo, dosłownie oznaczające pustkę, naprawdę znaczy „opróżnione z wszelkich pojęć”. To

<sup>15</sup> To dr Edward Conze określił *pratitja-samutpadę* „współzależnym powstawaniem”. W Madżdżihima Nikai z kanonu palijskiego ta fundamentalna doktryna buddyjska wyrażona jest tak: „Kiedy jest to, staje się tamto. / Po powstaniu tego, powstaje tamto. / Kiedy nie ma tego, nie staje się tamto. / Po ustaniu tego, ustaje tamto.” (Madżdżihima Nikaja II,32). Innymi słowy, wszystkie rzeczy powstają w zależności od warunków. Więcej na temat doktryny *pratitja-samutpady*: Sangharakszita, *Przewodnik po buddyjskiej ścieżce*, dostępna w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl).

dla nas memento, że ostateczna Rzeczywistość jest opróżniona z pojęć, przez co wszystkie nasze konceptualne konstrukcje są nieadekwatne dla jej wyrażenia. W tym sensie doktryna śunjaty nigdy nie jest niewłaściwa, nigdy się nie starzeje. Nie znaczy to jednak, że musicie zapoznać się ze wszystkimi wysoce technicznymi, czysto metafizycznymi sformułowaniami nauki o śunjacie. Wystarczy wam pamiętać, jaki jest jej właściwy sens z praktycznego punktu widzenia.

**Pyt: Czy istnieją jakieś praktyki buddyjskie przeznaczone do rozwijania takiej wizji, jaką ukazuje się Indry?**

Odp: W swojej książce *Istota buddyzmu*<sup>16</sup> Suzuki opisuje pewną demonstrację urządzoną przez wielkiego chińskiego mistrza, by wyjaśnić doktrynę wzajemnego przenikania. Mistrz poustawił lustra i świece w pokoju w taki sposób, że każde lustro odbijało wszystkie świece oraz wszystkie inne lustra. Model ten jest nieadekwatny, bo jest statyczny, ale możecie spróbować wyobrazić sobie wszystkie te lustra i świece w ruchu – dałoby to pewne wyobrażenie, na czym polega wzajemne przenikanie się.

Najlepszym zapewne sposobem rozwijania wglądu w rzeczywistość przy pomocy tego konkretnego sposobu patrzenia na nią byłoby raczej przeczytanie tekstu, a nie zastanawianie się nad jakąś doktryną filozoficzną. Będąc w stosunkowo skupionym stanie umysłu, możecie przeczytać sobie rozdział Sutry Awatamsaki<sup>17</sup>. Oryginalne sutry dają znacznie lepsze wyczucie natury tego oglądu aniżeli jakiegokolwiek bardziej doktrynalne jego wyłożenie.

**Pyt: Poza Sutrą Awatamską i Twoim przykładem z Williama Blake'a istnieją w innych kulturach i religiach jakieś znaczące opisy wzajemnego przenikania się wszystkich zjawisk?**

Odp: Sprawa zależy od tego, co rozumieć przez zjawiska. Istnieją różne zjawiska objęte doświadczeniem buddyjskim, które zdają się nie występować w zakresie, na przykład, ortodoksyjnej chrześcijańskiej myśli i doświadczenia, toteż stwierdzenie, że wszystkie rzeczy wzajemnie się odbijają, miałyby bardziej ograniczone znaczenie w kontekście chrześcijańskim niż w kontekście buddyjskim. Niekiedy chrześcijanie mówią o Chrystusie, że dźwiga wszystkie grzechy tego świata, jak gdyby wszystkie grzechy były w nim odbite, ale niewiele mówi się o Chrystusie odbijającym się w każdym człowieku, czy też w rzeczach materialnych. To prawda, że w wersji z gnostyckiej ewangelii Jezusa ukazuje się jako mówiącego: „porąb pień i będę w środku, podnieś kamień i będę pod spodem”, ale tekst ów nie jest zamieszczony w autoryzowanej Biblii.

Wydaje się to zatem specyficznie buddyjski wyraz pewnego wglądu, który zresztą potrzebował czasu, aby się rozwinąć. Nauczanie Awatamsaki o wzajemnym przenikaniu stanowi kulminację kilku wieków rozwoju buddyjskiej myśli. Istnieją być może analogie w różnych tradycjach mistycznych. Pewni bardziej poetyczni mistycy suficy, myślący o ostatecznej Rzeczywistości w kategoriach „Ukochanej”, mówią o widzeniu twarzy Ukochanej odbitej we wszystkich zjawiskach, co zapewne jest nieco zbliżone do koncepcji buddyjskiej. Platon również poświęcił nieco myśli sprawie jedności i wielości, i zdawał się optować za realnością jedności i nierealnością wielości, podobnie jak Parmenides.

**Pyt: Czy istnieje jakieś podobieństwo doktryny wzajemnego przenikania do idei hermetyzmu „jak na górze, tak na dole”?<sup>18</sup>**

Odp: Podejrzewam, że jakieś bardzo ogólne podobieństwo jest, ale ta idea hermetyzmu dotyczy

16 Zob. D.T. Suzuki, *The Essence of Buddhism*, The Buddhist Society, London 1957, s.51; D.T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism*, Harper and Row, New York, Evanston and London 1968, ss.156-7.

17 Opublikowane jako *The Flower Ornament Sutra*, t. 1-3, tłum. T. Cleary, Shambhala, Boston 1984, 1986, 1987.

18 Słynny cytat ze Szmaragdowej Tablicy, starożytnego dokumentu alchemicznego przypisywanego Hermesowi Trismegistosowi, mówi o „hermetycznej odpowiedniości” między wyższymi i niższymi poziomami istnienia: „To, co na górze, jest takie jak to, co na dole, zaś to, co na dole, jest takie jak to, co na górze, by dopełniły się cuda danej rzeczy”. Więcej informacji i Hermesie Trismegistosie i jego dziele: E.J. Holmard, *Alchemy*, Penguin, Londyn 1957.

odpowiedniości, a nie wzajemnego odbijania. Zapewne jest mylące mówić nawet, że wzajemne przenikanie to odbijanie się; chodzi o to, że każda rzecz jest w istocie obecna w każdej innej rzeczy. Wzajemne przenikanie załamuje całe myślenie o odrębnym „byciu rzeczą”, podobnie jak czyni to koncept Wglądu w śunjać.<sup>19</sup>

**Pyt: Wracając do Blake'a: wspomniałeś, że jego poemat z *Wróżb niewinności* można w zasadzie porównać do motywu z Sutry Gandawjuha. Jak bardzo jego wizja zbliża się do tej z Gandawjuhy, i jakie konkretne okoliczności i zdolności zawiodły go do rozwinięcia w sobie takiej wizji? Czy miał dostęp do jakichś metod medytacji i koncentracji, czy może rozwinął tego rodzaju metody samodzielnie?**

Odp: O ile wiem, Blake nigdy nie angażował się w nic porównywalnego do praktyki medytacji, ale nie wolno nam zapominać, że był artystą, zaś artyści skupiają się nader intensywnie. Miał także naturalne zdolności wizjonerskie i bardzo pozytywne nastawienie do życia w jego wysoce wzniosłym sensie. Nie da się powiedzieć, jak doszedł do pomysłu świata w ziarenku piasku. Może po prostu widział w ten sposób rzeczywistość, tak jak widział anioła na drzewie. Być może rzeczy, o których pisał, pochodziły bezpośrednio z jego doświadczenia, chociaż był dobrze zaznajomiony z alternatywnymi tradycjami jego czasów. Wydaje się, że był on nadzwyczajnie uzdolnionym człowiekiem niemal od urodzenia.

Mimo że podziwiam Blake'a, wydaje mi się, że jego wizja nie idzie zbyt daleko w kierunku wizji z Awatamsaki Sutry. Awatamsaka Sutra może was jednak nieco przytłoczyć i skonfundować; Blake, jako bardziej przystępny, może wam się lepiej przysłużyć. Jedynym sposobem przekonania się o tym byłoby zagłębienie się na jakiś czas w pisma Blake'a, potem zrobienie tego samego z Awatamską Sutrą i zobaczenie, jak się czuliście. Być może mielibyście poczucie głębszego rozumienia rzeczy dzięki lekturze Awatamsaki Sutry, lub z drugiej strony moglibyście się czuć zbici z tropu i wynieśli byście więcej z lektury Blake'a. Zapewne potrzebujemy takich pomostów i powiązań z naszej własnej tradycji, by przygotować się duchowo i nawet intelektualnie na odbiór tekstów buddyjskich. Bez takiego przygotowania głębsze wglądy buddyzmu mogą być dla nas jedynie kwestią filozoficzną w wąskim sensie intelektualnym, bez żadnych realnych konsekwencji dla naszego życia.

**Pyt: Powiedziałeś, że istnieje pragnienie Oświecenia wrodzone życiu jako takiemu, i że to pragnienie staje się samoświadome u bodhisattwy. Czy istnieje konflikt między pragnieniem Oświecenia a nawykowym oporem ego przed nowym doświadczeniem? Wspomniałeś o tym w *Religii sztuki*.<sup>20</sup> Wydaje mi się, że duża część zachowania mojego i moich towarzyszy w studiach nad Dharma motywowana jest bardziej przez opór ego niż przez pragnienie Oświecenia. Jak mamy wspierać pragnienie Oświecenia, by stało się naszą dominującą motywacją?**

Odp: Wiemy, że życie na tej planecie rozwijało się z niższych na wyższe poziomy, prawdopodobnie więc uzasadnione jest mówić o pragnieniu postępu w tym kierunku. Dana istota niekoniecznie musi chcieć się przemieniać, ale może być do tego zmuszona, by przetrwać. Stosuje się to do gatunków w sensie kolektywnym, i podobnie rzecz się ma na poziomie ludzkim. Mamy w sobie pragnienie

<sup>19</sup> Słowo „wgląd” jest tu używane w specyficznym sensie „wglądu w Rzeczywistość”. Na mapie duchowego postępu znanej jako dwanaście pozytywnych nidan (ogniw łańcucha współzależnego powstawania) etap powstania wglądu zwie się „widzeniem rzeczy takimi, jakie są naprawdę”. W tradycji buddyjskiej rozwinięto konkretne praktyki medytacyjne (praktyki wipassany) mające na celu powstanie wglądu, czy raczej wzmocnienie wglądów, jakie wszyscy mamy w trakcie swego życia, szczególnie w chwilach żałoby, kontemplacji wielkiego piękna czy zatopienia w myślach. Doświadczenia te, rozpamiętywane w medytacji, kumulują się jak ziarna dodawane na szalkę wagi, aż równowaga się łamie i powstaje transcendentálny wgląd. Powstanie wglądu w tym sensie zbiega się z Wejściem w Strumień (zob. Przypis nr 21.) i posiada tę samą cechę nieodwracalności. Po powstaniu wglądu w pełnym tego słowa znaczeniu można trwale żyć w oparciu o „widzenie rzeczy takimi, jakie są naprawdę”.

<sup>20</sup> Sangharakshita, *The Religion of Art*, Windhorse, Glasgow 1988, s.84.

osiągania wyższych poziomów, być może powstałe na mocy szczególnych okoliczności, a jednocześnie całość naszego przeszłego i obecnego doświadczenia nas hamuje. W przypadku zwyczajnej, świeckiej osoby pragnienie wejścia na wyższy poziom nie stało się świadome w sensie indywidualnym; on lub ona po prostu płyną z ogólnym prądem ludzkości. W pewnych ludziach rozwija się jednak częściowo świadome pragnienie wyjścia poza to, osiągnięcia czegoś większego. Na początku to pragnienie zwykle jest niejasne i niepewne, ale w miarę jego rozwoju narasta konflikt pomiędzy tym immanentym pragnieniem wzrostu a oporem, jaki nasza istota w obecnej postaci przejawia wobec dalszego rozwoju.

Możemy podzielić ludzi na trzy kategorie. Są ci, którzy weszli w Strumień<sup>21</sup>, i dla nich nie ma już realnego konfliktu. Owszem, mogą mieć pewne problemy do rozwiązania, ale nie mogą się cofnąć. Na drugim krańcu skali są ludzie, którzy nie stali się jeszcze jednostkami, i są tylko członkami grupy; będą oni wzrastać, jeśli grupa będzie wzrastać, i tylko wtedy. Pośrodku są ci, którzy rozwinęli pewne przebliski indywidualności, a wraz z nimi osobistą aspirację, by osiągnąć wyższy stopień rozwoju. Mogą oni być popychani do przodu przez ten ideał, ale też odciągani do tyłu przez grupę działającą zgodnie z własną grupową naturą, lub też przez „ego”, jak to określiłeś.

Funkcją nauczyciela lub przyjaciela duchowego jest wspieranie indywidualności i odpowiedzialności, podejmowanie prób oderwania rodzącej się jednostki od przytłaczającego wpływu grupy i wzmocnienia w nim lub w niej wszystkiego, co odciąga od grupy. Może to oznaczać zachęcanie ich do medytacji, do rozwijania pozytywnych emocji, uwalniania się od neurotycznych i uzależniających relacji, wybierania się na retryty, zamieszkania z innymi osobami swojej płci, otwartości na innych ludzi oraz do wielu innych rzeczy, zależnie od danej osoby i okoliczności. Należy uważać, by nie utrwalić w sobie jednej formuły i nie stosować jej do każdego; powinniśmy starać się odpowiadać na aktualne potrzeby danej osoby, pomagając jej w kroczeniu ścieżką, którą już zaczęła podążać, jeśli tylko jest to ścieżka prowadząca do wzrostu i rozwoju. Namówienie kogoś do podążania dokładnie naszą ścieżką poprawia samopoczucie, ale być może ten ktoś potrzebuje robić pewne rzeczy inaczej. Trzeba poznać go na tyle dobrze, by znać jego potrzeby i jasno dostrzegać, jakie następne kroki powinien podjąć. Jeśli myślimy nie w kategoriach prowadzenia innej osoby czy doradzania jej, a jedynie bycia dla niej dobrym przyjacielem, wszystko inne będzie z tego naturalnie wyrastać.

**Pyt: Kontrastujesz obraz szesnastoletniego młodzieńca, bodhisattwy, ze steranym starym mnichem, który jest arhatem, i sugerujesz, że młodzieniec symbolizuje ideał abstrakcyjny, podczas gdy starzec symbolizuje ideał w perspektywie historycznych ograniczeń. Czy znaczy to, że niemożliwy jest w pełni dojrzały altruizm ideału bodhisattwy w konkretnych okolicznościach historycznych?**

Odp: Bodhisattwa nie jest młody w kontraście ze starością, a wiecznie młody, co znaczy, że młodość bodhisattwy reprezentuje coś poza czasem i przestrzenią. W przypadku arhata nie jest specjalnie możliwe mówienie o kimś jako wiecznie starym (chyba że myślimy o Bogu Ojcu, o Przedwiecznym<sup>22</sup>), toteż arhat nie jest kimś, kto jest stary, lecz kimś, kto stał się stary – a przynajmniej tak to interpretuję. Uważam piękną, młodzieńczą postać bodhisattwy za reprezentację transcendentalnego ideału duchowego istniejącego poza czasem i przestrzenią, natomiast arhat to ten sam ideał ucieleśniony w historycznym procesie, przejawiający się w warunkach czasu i przestrzeni.

Sam fakt istnienia tych warunków oznacza, że ideał nie może objawić się w pełni. Nawet jeśli zdaliśmy sobie sprawę, że wiecznie młody bodhisattwa reprezentuje nas jako istoty ludzkie, czy

21 W pewnym punkcie ścieżki duchowej praktyka zaczyna mieć na tyle dużo dynamiki, że gwarantuje to ciągłość postępu w kierunku Oświecenia; nie istnieje już niebezpieczeństwo cofnięcia się. Punkt ten znany jest jako „Wejście w Strumień”. Więcej na temat Wejścia w Strumień: Sangharakszita, *Przewodnik po buddyjskiej ścieżce* i *Sangharakszita - Wybór pism*, dostępne w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl), oraz Sangharakshita – wykład po angielsku pt. *The Point of no Return* na stronie <https://www.freebuddhistaudio.com/audio/details?num=80>.

22 Ang. *the Ancient of Days* – rzadkie określenie na Boga znajdujące się w Biblii i oznaczające, że istniał on przed stworzeniem świata [przyp. red.]

możemy w pełni zmanifestować ten ideał w swoim życiu? Nasze życie ma jedynie pewną określoną długość, mamy tylko dwie ręce, dwie nogi i jedną parę dłoni. Tak wiele jest do zrobienia, a wielu rzeczy nie możemy zrobić. Dlatego w obrębie procesu historycznego ideał ów nie może być objawiony w pełni przez żadną jednostkę, nawet przez Buddę. Historyczny Budda umarł. Aby w pełni wyrazić ten ideał, musiałby żyć bez końca i być wszędzie. Skoro żyjemy w warunkach czasu i przestrzeni jako zwyczajne ludzkie istoty, ograniczenie jest narzucone automatycznie. To właśnie reprezentuje arhat, i z tego właśnie powodu mówię o nim jako nieco steranym i zgarbionym. Ideał na nas czeka, ale – ze szczególnego punktu widzenia, jaki tutaj przyjmuję – czeka na nas, objawiając się w warunkach czasu i przestrzeni.

**Pyt: Mahajana zazwyczaj rysuje obraz arhata jako duchowego indywidualisty. Czy chcesz powiedzieć to samo?**

Odp: Nie, przyjmuję inny punkt widzenia, pozostawiając na boku tradycyjny mahajanistyczny sposób patrzenia na arhata, wyjąwszy ikonografię. Staram się patrzeć na ikonografię ze świeżością, zadając sobie pytanie, co ona wyraża. Co to znaczy zestawić postaci bodhisattwów i arhatów? W kontekście chrześcijańskim, co to znaczy zestawić te piękne, młodzieńcze anioły ze starymi, wychudzonymi świętymi? Dla mnie to pierwsze jest istniejącym poza czasem ideałem, do którego się ciągle zmierza, zaś to drugie to ten sam ideał ograniczony w czasie i przestrzeni, usiłujący wyrazić się pomimo ograniczeń. Czasami można dostrzec, że prześwieca on przez całą postać. Chociaż biedny stary arhat jest tak sterany, pomarszczony i wiekowy, jednocześnie jest w nim coś z młodzieńczej ekspresji bodhisattwy. Oczywiście nie tak postrzega się arhata w ramach tradycji mahajany; jest to raczej moja własna interpretacja.

**Pyt: Ten kontrast przypomina mi rozróżnienie między różnymi kajami buddy.<sup>23</sup>**

Odp: Owszem. Sambhogakaja reprezentuje ideał stanu buddy jako istniejący poza czasem i przestrzenią. Dharmakaja posuwa ten proces o krok dalej, ograniczenia znikają do tego stopnia, że sam budda znika, ponieważ nawet pojęcie „buddy” to ograniczenie z punktu widzenia ostatecznego ideału duchowego.

**Pyt: Zdaję sobie sprawę, jak bardzo lęk wpływa na moje zachowanie i hamuje mnie przed nawiązywaniem kontaktu z innymi ludźmi. Lęk zdaje się wpływać tak samo na innych. Czy to właśnie wyjaśnia nacisk na nieustraszoną obecność na liście rzeczy, którymi obdarowuje bodhisattwa?**

Odp: Dawanie przez bodhisattwę nieustraszoną zdaje się sugerować, jak bardzo ludzie jej potrzebują. Lęk powstaje z poczucia odrębności lub ego, nazywając to tak z braku lepszego terminu. Nie powinieneś być zaskoczony przeżywaniem lęku we wszelkiego rodzaju sytuacjach. Wskazuje to po prostu na fakt, że doświadczasz siebie jako „ja”, jako ego; kiedy tylko doświadczasz siebie w taki sposób, zawsze istnieje możliwość lęku. Dopóki nie wykroczysz poza poczucie odrębności, lęk będzie się pojawiać, bo w nieunikniony sposób będziesz bać się wszystkiego, co ci zagraża. Dar nieustraszoną to zatem ostatecznie dar Wglądu w brak ego, i to dlatego jest tak istotny. Można by to nawet nazwać aspektem daru Dharmy w sensie pewnego istotnego doświadczenia Wglądu, a nie tylko słów Dharmy.

**Pyt: Nieustraszoną mieści się na liście darów bodhisattwy pomiędzy kulturą a Dharumą. Czy ma to jakieś znaczenie?**

<sup>23</sup> Jest to odniesienie do doktryny trikai, doktryny trzech ciał Buddy: ludzkiego, historycznego Buddy, archetypowego Buddy oraz samej zasady buddy. Opis rozwoju tej doktryny zob. Sangharakszita, *Przewodnik po buddyjskiej ścieżce*, dostępny w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl) oraz Sangharakshita, *The Three Jewels*, Windhorse, Glasgow 1991, ss.35-43.

Odp: Cóż, nieustraszość przychodzi po darze kultury, ponieważ jest ponad kulturą. Ale jeśli „dar Dharmy” oznacza Dharmę w najpełniejszym sensie, powiedziałbym, że dar nieustraszości w tym się zawiera. Być może dwa te dary są rozróżniane, bo dar Dharmy jest werbalny, podczas gdy nieustraszość przekazywana jest bezpośrednio za pomocą osobowości: obdarzamy innych nieustraszością, sami będąc nieustraszonymi.

**Pyt: Czy znaczy to bycie samemu bez ego?**

Odp: Tak, dokładnie. Bycie odważnym to coś innego. Odwaga to działanie, jak gdybyśmy się nie bali, mimo że się boimy, a stajemy przed taką próbą dosyć często, jeśli nie mamy w zanadru nic lepszego. Do pewnego stopnia zdolność działania w warunkach strachu tak, jakbyśmy się nie bali, to właściwość duchowa, oznacza to bowiem, że w pewnym stopniu wykroczyliśmy poza uczucie ego. Nie pozwalamy lękowi, poczuciu ego, by całkowicie nas zdominowało. Możesz nie być w stanie powstrzymać go przez wpływaniem na twoje przeżycia emocjonalne, ale przynajmniej nie pozwalasz mu na zbyt wielki wpływ na twoje zachowanie.

**Pyt: Istnieją konkretne praktyki poświęcone uporczywemu pragnieniu i nienawiści. Czy byłyby one podobnie użyteczne w przypadku lęku?**

Odp: Lęk wydaje się nie być podstawową emocją w sposób, w jaki podstawowymi emocjami są chciwość i nienawiść. Lęk niejako się w nich zawiera. Istnieją jednakże pewne konkretne praktyki dla wyeliminowania lęku, jak praktyki wadźrajany wiążące się z pójściem na medytację w nocy na pole kremacyjne. Czasami ludzie trzymają wokół siebie czaszki i kości jako memento, chociaż możemy stać się niewrażliwi na ich obecność, a jeśli stracimy ostrożność, staną się dla nas zwykłymi przedmiotami, które nie robią żadnego wrażenia.

Być może od czasu do czasu warto wystawiać się na sytuacje, których raczej się obawiamy. Weźmy przykład dawania po raz pierwszy wykładu. Czujemy opory i nerwy. Boimy się dać plamę, boimy się tego, co ludzie powiedzą, boimy się zrobić z siebie durnia. Ale przechodzimy przez to pierwsze doświadczenie i w końcu nadchodzi czas, kiedy możemy wygłosić wykład bez jakiegokolwiek odczucia lęku. I to wskazuje, że ego zostało przewyciężone, przynajmniej do pewnego stopnia.

**Pyt: Skąd pochodzi historia o głodzie, starcu i młodzieńcu?**

Odp: Sądzę, że mogłem zaadaptować ją z historii opowiedzianej mi przez mojego przyjaciela-mnicha w Indiach, więc jest na wpół tradycyjna.

**Pyt; Minęło 15 lat od czasu tego wykładu, i przez ten czas therawada była szerzej nauczana na Zachodzie. Czy zmodyfikowałbyś tę przypowieść, gdybyś miał ją teraz opowiedzieć? Czy obecnie hinajana nie podejmuje większych prób nawracania?**

Odp: Stan rzeczy zmienił się w ciągu ostatnich kilku lat, częściowo dlatego, że buddyści z różnych szkół mieli ze sobą więcej kontaktu, przynajmniej na Zachodzie, a częściowo z powodu pewnych politycznych i kulturowych wydarzeń, jak choćby opuszczenia Tybetu przez tak wielu tybetańskich buddystów.

Jednakże głoszenie wiary niekoniecznie wskazuje na postawę bodhisattwy; w istocie samo to określenie<sup>24</sup> ma nieco pejoratywny wydźwięk w podobny sposób, jak słowo „hinajana”. Nader często buddyjscy mnisi i nauczyciele ze wszystkich krajów buddyjskich dążą do szerzenia jedynie własnej kultury. Ich motywy są raczej religijno-nacjonalistyczne niż czysto duchowe, toteż głoszenie przez nich wiary nie może właściwie być traktowane jako przejaw charakterystycznej dla

24 Tj. głoszenie wiary [przyp. red.]

bodhisattwy postawy wychodzenia naprzeciw ludziom.

Jeśli chodzi o postawy wobec szerzenia buddyzmu w nowoczesnym świecie, nie ma w istocie specjalnej różnicy pomiędzy szkołami, niezależnie od tego, jak same siebie określają. Wszystkie one mają pewnych przedstawicieli, czy to duchownych, czy świeckich, którzy mają rzeczywiste uczucia dla innych ludzi i chcą dzielić się z nimi Dharma, czy to nauczając w perspektywie therawady, zen, czy tybetańskiej. Jestem pewien, że we wszystkich większych szkołach i tradycjach jest co najmniej kilku ludzi mających duchowe doświadczenia, pewną wewnętrzną siłę, i którzy wychodzą dzięki temu do innych z Dharma, podobnie jak są tacy, którzy czują lęk przed gromadzeniem uczniów, lub chcą szerzyć swoją narodową kulturę, lub zwyczajnie łaszą się na pieniądze. Ważne, by zdać sobie sprawę, że można tak naprawdę duchowo wychodzić do innych tylko wtedy, gdy mamy coś do przekazania. Niemądrze jest dla buddysty wychodzić z nauką tylko dlatego, że tak mu się podoba. Nasze wychodzenie naprzeciw musi być naturalnym wyrazem naszych duchowych doświadczeń i siły.

**Pyt: Uważasz więc, że różnica między postawą hinajany a postawą mahajany to głównie kwestia dojrzałości duchowej? Czy nie jest tak, że jakiej szkoły by się nie było zwolennikiem, da się osiągnąć punkt duchowej dojrzałości, w oparciu o którą pojawi się chęć wyjścia do ludzi?**

Odp: Myślę, że to prawda, ale w mahajanie istnieje daleko większe tradycyjne wsparcie dla kogoś w tym położeniu niż w hinajanie. W najstarszych tekstach palijskich mówiących o przykładzie samego Buddy, istnieje ten sam fundament wychodzenia naprzeciw ludziom, co w mahajanie, przynajmniej teoretycznie. Wiele szkół buddyjskich w krajach therawady nie cofa się jednak tak daleko, przez co ich wyznawcy nie dostają wsparcia w wychodzeniu do innych, jakie dostaliby mahajaniści w podobnej sytuacji. Ideał bodhisattwy jest bez wątpienia znany w krajach therawady, ale jest to wyjątek od zasady, natomiast w krajach mahajany jest to sama zasada życia duchowego.

Nie wolno jednak pozwolić, by zwodziły nas etykiety. Ktoś może nauczać Dharmy na podstawie pism palijskich, ale jego nauczanie niekoniecznie musi być wąską postacią buddyzmu hinajany. Z drugiej strony lama może nauczać w kategoriach mahajany czy wadżrajany, niekoniecznie przekazując postawę mahajanistyczną czy wadżrajanistyczną. Często odpowiada to sobie, ale równie często nie odpowiada. Powinniśmy być w stanie odczytywać prawdziwy przekaz, abstrahując od danego języka. Możemy spotkać therawadyjskiego bhikkhu, który zapewnia nas, że powinniśmy całkowicie poświęcić się własnemu zbawieniu i Oświeceniu, nie przejmując się innymi ludźmi, ale może on być niezwykle miły i uprzejmy wobec nas. Z drugiej strony możemy spotkać lamę, który zaleca poświęcenie siebie jako bodhisattwy dla ratowania milionów ludzi, ale jest bardzo samolubny i egocentryczny we własnym zachowaniu. Nie wolno dać się zwieść słowom i zapewnieniom.

**Pyt: Bez wątpienia „hinajana” to termin pejoratywny. Jak nazywały siebie szkoły hinajany?**

Odp: Wydaje się to dosyć dziwne, ale nie używały one zbiorczego terminu na określenie siebie samych. Każda szkoła hinajany – therawada, sarwastiwada, mulasarwastiwada, mahasanghika i bahuśrutija – wydawały się myśleć o sobie po prostu jako szkołach, nie posiadając żadnego zbiorczego terminu na odróżnienie się od mahajany. Zapewne myślały o sobie po prostu jako o "szkołach buddyjskich".

**Pyt: Sądzisz, że w tamtych czasach identyfikowały się wzajemnie ze sobą z uwagi na pewne wspólne cechy, czy też stało się to jasne dopiero w retrospekcji?**

Odp: Musiało istnieć jakieś poczucie solidarności. Zdaje się, że istotnie zdawały sobie sprawę, że różnią się od mahajany, i na podstawie dowodów, jakie mamy, można sądzić, że całkiem świadomie odrzucały uznanie sutr mahajany za słowa Buddy. Jako że nie używały one żadnego zbiorczego



terminu, a nie możemy używać słowa „therawada” we wszystkich okolicznościach, ponieważ doktryny różnych szkół były od siebie odmienne, musimy pogodzić się z dosyć niewygodnym słowem „hinajana”, chociaż jesteśmy doskonale świadomi jego ograniczeń i nieco pejoratywnego wydźwięku.

Z szerszego punktu widzenia terminy „hinajana” i „mahajana” reprezentują właściwie raczej postawy niż konkretne szkoły doktrynalne. Czy można mówić, że mahajanistą jest tybetański buddysta, który nie dba o przekazywanie Dharmy innym czującym istotom, chociaż może być dobrze zaznajomiony z tym, co technicznie jest nauczaniem mahajany? Jeśli bhikkhu z Tajlandii i Sri Lanki bardzo przejmuje się dobrem innych i szerzeniem Dharmy, czy można określić go jako hinajanistę? Może nauczać tego, co tradycyjnie uznawane jest za doktrynę hinajany w jej postaci therawadyjskiej, ale jego postawa jest głęboko mahajanistyczna. Lepiej starać się używać określeń hinajana, mahajana i wadžrajana w taki sposób, by stały się określeniami postaw.

## Rozdział drugi

### DRAMAT KOSMICZNEGO OŚWIECENIA

By dać pogładowe wyobrażenie, co zajmuje nas w Sutrze Białego Lotosu, zdecydowałem się nazwać ją Dramatem kosmicznego Oświecenia. Ale w swoich własnych symbolicznych kategoriach tytuł sutry, jeśli przyjrzeć mu się uważnie, mówi sam za siebie. Jak gdyby sutra wybuchła symbolizmem do tego stopnia, że sam jej tytuł – *Saddharma-Pundarika* w oryginalnym sanskrycie – jest symboliczny. Zanim oddamy się dociekaniom nad symboliką wewnątrz sutry, przyjrzyjmy się zatem, co może oznaczać tytuł.

Saddharmę zwykle tłumaczy się jako „dobre prawo” lub „dobrą doktrynę” („doktryna” to oczywiście nauczanie Buddy), ale to tłumaczenie nie jest dostatecznie dobre. *Sat* lub *sad* pochodzi z sanskryckiego rdzenia oznaczającego „istnieć”, znaczy więc bardziej coś w rodzaju „prawdziwy”, „realny”, „rzeczywisty” lub „autentyczny”. W podobny sposób, mimo iż możemy być przyzwyczajeni do tłumaczeń Dharmy jako „nauki” lub „doktryny”, adekwatniejszym przekładem jest „prawda” albo nawet „ostateczna natura rzeczy”. Zestawiając zatem dwa te słowa, saddharma znaczy w gruncie rzeczy „rzeczywista prawda”, i tak najlepiej ją tłumaczyć. Przy okazji mówiąc, to samo dotyczy jej palijskiego ekwiwalentu saddhammy, który częstokroć pojawia się w Dhammapadzie.

Pundarika oznacza „lotos” lub, konkretniej, „biały lotos”. Po angielsku mamy tylko jedno słowo, które musi wystarczyć dla lotosów wszystkich kolorów, w sanskrycie zaś lotosy różnych kolorów mają różne nazwy. Mamy więc „biały lotos rzeczywistej prawdy”. Co ten tytuł sugeruje? Lotosy rosną najczęściej w mulistych stawach; choć rośliny wyrastają z mułu, kwiaty kwitną ponad wodą, przez co ich płatki są czyste i nietknięte. Z tego powodu lotos stał się symbolem czystości – czystości pośrodku nieczystości. Zaczął symbolizować obecność Nieuwarunkowanego pośrodku uwarunkowanego, czy też obecność duchowego pośrodku ziemskiego – nietkniętego przez warunki, w jakich się pojawia. Tytuł sutry wskazuje więc, że rzeczywista prawda nie jest skażona żadnymi światowymi uwarunkowaniami, chociaż pojawia się pośrodku świata.

Termin „sutra” jest najpospolitszym określeniem buddyjskiego pisma, toteż buddyści odnoszą się do sutr tak samo, jak chrześcijanie mogliby mówić o Biblii. Pomimo że zwykle używa się tego terminu ogólnikowo, sutra ma jednak konkretne znaczenie. Pochodzi ono ze słowa znaczącego „nić”, co sugeruje szereg tematów splecionych ze sobą we wspólnej nici dyskursu. Forma sutry jest niemal zawsze ta sama. Najpierw pojawia się opis, gdzie mowa miała miejsce, co się działo, i kto był na niej obecny. Potem następuje główny korpus tekstu, zwykle zawierający nauczanie Dharmy, rzeczywistej prawdy, z ust samego Buddy. Sutra kończy się opisem wrażenia, jakie nauki Buddy wywarły na słuchaczach.

W niektórych sutrach Budda, mimo że jest obecny, pozostaje w cieniu, kiedy mówi jeden z jego uczniów, i w tych wypadkach tekst kończy się uznaniem Buddy wobec tego, co powiedział uczeń, przez co niejako czyni tę wypowiedź swoją własną. Niekiedy nie jest to nawet kwestia aprobaty Buddy, zwłaszcza w sutrach mahajany. Uczeń może wygłaszać mowę, lecz mówi pod wpływem bezpośredniej inspiracji Buddy, dzięki czemu w istocie Budda przemawia przez niego. Jakkolwiek jednak nie zostałyby to wypowiedziane, ważne jest, by zrozumieć, że cała zawartość sutry nie pochodzi jedynie ze zwykłego poziomu świadomości. Nie jest to coś, co zostało opracowane intelektualnie. Nie stanowi dowodu lub wyjaśnienia czegoś w sensie świeckim. Jest to prawda, przekaz, wręcz objawienie pochodzące z głębi oświeconej świadomości, głębi natury buddy. Taka jest istotowa zawartość każdego pisma buddyjskiego i taki jest jej cel: zakomunikować naturę Oświecenia i pokazać drogę wiodącą do jej realizacji.

Możemy więc przetłumaczyć kompletny tytuł tego szczególnego przekazu oświeconego umysłu jako „Pismo Białego Lotosu (lub, jeśli ktoś woli, Transcendentalnego Lotosu) Rzeczywistej Prawdy”. Trudno mieć nadzieję na pełne oddanie w tłumaczeniu wszystkich asocjacji, jakie niosą ze sobą słowa sanskrytu, dlatego jest ono jedynie przybliżone, ale to nam wystarczy.

Jako dokument literacki Sutra Białego Lotosu – powracając do skróconej wersji tytułu –

należy do pierwszego wieku ery chrześcijańskiej, czyli powstała pięćset lat po śmierci Buddy. Jednakże wiedza, kiedy sutra została po raz pierwszy spisana, nie daje nam oczywiście wskazówki, kiedy została pierwotnie skomponowana. Ciężko to sobie wyobrazić, ale praktycznie przez cały ten pięćsetletni okres nauki Buddy były przekazywane ustnie. Nie spisano ani słowa. Właściwie nie ma dowodu, by sam Budda potrafił czytać i pisać. W owych czasach pisanie nie było zbyt szanowanym osiągnięciem. Zdeprawowani kupcy, którzy chcieli mieć zapisy swoich międzynarodowych transakcji, mogli chcieć je zanotować, nie było to natomiast właściwe zajęcie dla ludzi religijnych. Budda zwykł więc nauczać w postaci przemów, a ludzie przysłuchujący się temu, co miał do powiedzenia, powierzali to pamięci, a potem powtarzali swoim własnym uczniom. W ten sposób nauki buddyzmu (a także hinduizmu) były przekazywane z pokolenia na pokolenie niczym płonąca pochodnia przekazywana od jednego biegacza do drugiego podczas otwarcia Igrzysk Olimpijskich.

Ale w końcu indyjscy buddyści zaczęli zapisywać nauczanie Buddy. Właściwie nie wiemy, dlaczego. Być może pamięć przygasła od czasów Buddy. Być może ludzie nie czuli się już tak pewnie i mieli wrażenie, że istnieje niebezpieczeństwo utraty nauk, jeśli nie zostaną spisane. A być może czytanie i pisanie stało się bardziej szanowane, dzięki czemu rzeczą naturalną stało się udostępnienie tych nauk w formie pisemnej. Niezależnie od powodu faktem jest, że w I w. n.e. nastąpiło ogólne spisywanie nauk i w tamtym czasie Sutra Białego Lotosu znalazła się pośród tych nauk, które stały się pismami.

Nauki buddyzmu spisano w różnych językach – sanskrycie, palijskim, prakrycie, apabhramsie, paśiaci itd. – a Sutra Białego Lotosu była jedną z pierwszych spisanych w sanskrycie. A mimo że sanskryt był językiem starożytnych Indii, nie wynika z tego od razu, że to właśnie w Indiach tekst został po raz pierwszy spisany. Do tego czasu buddyzm, szczególnie buddyzm mahajany, rozprzestrzenił się do Azji Środkowej, i być może tam po raz pierwszy Sutra Białego Lotosu została zarejestrowana. Wiemy wszak, że pisma palijskie wywodziły się ze Sri Lanki, nie z Indii, mniej więcej w tym samym czasie. Gdziekolwiek jednak spisano Sutrę Białego Lotosu, spisano ją w mieszaninie dwóch rodzajów sanskrytu: „czystego” sanskrytu i „hybrydowego buddyjskiego” sanskrytu. Czysty sanskryt podąża za regułami wyłożonymi przez gramatyka Paniniego i czasami nazywa się go sanskrytem paniniańskim. Buddyjski hybrydowy sanskryt (zwany czasem po prostu mieszanym sanskrytem) to sanskryt zmieszany z prakrytyzmami, co daje język mniej „poprawny”, bardziej kolokwialny.

Sutra stanowi więc kombinację dwóch tych odmian sanskrytu. Łączy też ona w sobie prozę i poezję, przy czym proza jest w czystym, paniniańskim sanskrycie, zaś poezja w sanskrycie hybrydowym. Samo to sprawia już, że tekst się wyróżnia. Jego struktura czyni go ciekawym, by nie rzec dziwnym, z literackiego punktu widzenia. Proza i poezja pojawiają się naprzemiennie – najpierw mamy kilkustronicowy ustęp prozą, po czym następuje fragment wierszowany. Ciekawostką jest, że fragment wierszowany powtarza niemal dokładnie to, co właśnie zostało powiedziane prozą (z kilkoma skrótami i poszerzeniami). Niektórzy uczeni orzekliby, że części wierszowane są starsze od prozy, ale nie ma na to prawdziwego dowodu. Całe dzieło, tak proza, jak poezja, jest podzielone na 27 rozdziałów (w pewnych wersjach 28) i stanowi dosyć obszerny tom.

Pierwotne teksty wielu pism buddyjskich zaginęły, ale w przypadku *Sutry Białego Lotosu* dopisało nam szczęście. W XIX wieku odkryto kopie, a w bliższych nam czasach także nastąpiły różne znaleziska – w Nepalu, gdzie odkopano kilka kopii, w piaskach pustyni Azji Środkowej, w Kaszmirze, gdzie znaleziono kopie kilka dekad temu. Istnieją też starożytne przekłady tego dzieła na chiński, tybetański i inne języki. Standardowym chińskim przekładem jest praca Kumaradziwy, jednego z największych buddyjskich tłumaczy i uczonych, który żył na przełomie IV i V w. n.e., za panowania dynastii Tang, kiedy buddyzm w Chinach przeżywał okres rozkwitu. Przez setki lat przekład Kumaradziwy wywierał wpływ na chińską kulturę porównywalny do wpływu Autoryzowanej Biblii na kulturę angielską, a Chińczycy ciągle uważają go za arcydzieło swojej klasycznej literatury. Oprócz tego wielkiego wpływu na świat literacki, wielkie osiągnięcie Kumaradziwy inspirowało także wielu chińskich artystów, co poskutkowało rozwinięciem się całej tradycji ilustrowania dobrze znanych scen sutry.

Do niedawna dostępny w druku po angielsku był zaledwie jeden pełny przekład sutry. Była to

praca holenderskiego uczonego Henricha Kerna, opublikowana w wydawnictwie Sacred Books of the East w roku 1884, ciągle drukowana. Jako że był to pierwszy przekład, a ludzie nie znali wówczas realnego znaczenia wielu ważnych buddyjskich terminów technicznych, nie jest zaskakujące, że wersja Kerna daleka jest od doskonałości, chociaż na swoje czasy jest bardzo dobra. Brakuje jej wyobraźni i zawiera pewne niezwykle dziwne przypisy, z tej racji, że tłumacz wydaje się mieć obsesję na punkcie idei, że cały buddyzm może być wyjaśniony w kategoriach astronomii. Próbuje też pokazać, że Nirwana jest całkiem dosłownie równoważna ze stanem fizycznego unicestwienia: Oświecenie równa się śmierci, inaczej mówiąc. Bardzo dziwne. Znacznie bardziej nadaje się do czytania (choć jest niekompletna) wersja sutry, która ukazała się w 1930 r. jako tłumaczenie chińskiego tekstu Kumaradziwy dokonane przez Bunno Kato i przejrzone przez profesora W. Soothilla, angielskiego misjonarza żyjącego jakiś czas w Chinach. Mimo że Soothill był chrześcijaninem, udało mu się przekazać nabożny zapał i duchowy nastrój oryginalnego tekstu.<sup>25</sup>

Pierwsze zdanie tekstu tłumaczone jest tak samo, niezależnie od wersji. Pierwsze słowa są istotnie znakiem rozpoznawczym dowolnej sutry buddyjskiej, i angielskie tłumaczenie, z jego szczególną, nieco archaiczną formą, ma w sobie swego rodzaju magię, jak „Pewnego razu”<sup>26</sup>. Kiedy słyszymy bądź czytamy słowa „Oto, co usłyszałem”<sup>27</sup> (*ewam maja śrutam* w sanskrycie), to wiemy od razu, że zaraz nastąpi nauczanie Buddy. Ale kto „usłyszał”? Kto jest mówcą? Wedle tradycji jest to Ananda. Ananda był krewnym Buddy, jego uczniem i przez dwadzieścia lat jego stałym sługą i towarzyszem podróży. Uważa się, że Ananda jest również podstawowym źródłem tradycji ustnej. Jego pamięć miała być tak dobra, że był w stanie zapamiętać niemal słowo po słowie wszystko, co Budda powiedział, i przekazać to innym uczniom. Jeśli zdarzyło się, że miał coś do załatwienia, kiedy Budda udzielał nauk, prosił potem Buddę o powtórzenie mu ich, przez co w swojej pamięci zgromadził zbiór wszystkiego, co Budda kiedykolwiek powiedział.

Muszę wyznać, że zetknąwszy się po raz pierwszy z buddyzmem, miałem skłonność zastanawiać się, czy coś takiego jest możliwe. Ale w czasie moich dwudziestu lat w Indiach istotnie spotkałem tak Hindusów, jak Tybetańczyków potrafiących wyrecytować z pamięci całe setki stron różnych pism. A później, gdy powróciłem do Anglii, poznałem kogoś dysponującego pamięcią zbliżoną do taśmy z nagraniami. Mówił on: „Ósmego lipca trzy lata temu powiedziałeś...” i przystępował do recytowania, słowo po słowie, dokładnie tego, co powiedziałem – zgodnie z kolejnością, w jakiej poruszyłem poszczególne tematy, logicznymi etapami wywodu, wszystkimi ilustracjami, jakich użyłem, etc. – nie pomijając pory dnia i okoliczności. Pomyślałem sobie: „Skoro w dwudziestowiecznym Londynie jest możliwe posiadanie takiej fenomenalnej pamięci, bez wątplenia było to możliwe także w starożytnych Indiach”; przekonało mnie to, że Budda naprawdę miał w Anandzie kogoś z taką nadzwyczajną zdolnością do zapamiętywania przemów i rozmów.

Ale oprócz tego, że słowa „Oto, co usłyszałem” mają dosłowne, historyczne znaczenie, sugerują one też coś bardziej ezoterycznego. W rzeczywistości Budda nie jest na zewnątrz nas. Natura buddy nie jest na zewnątrz nas, a wewnątrz – „To właśnie ciało – budda”, jak ujmuje to tradycja zen.<sup>28</sup> Można by też powiedzieć, że Ananda jest nie tylko na zewnątrz nas, w obszarze historii; jest też Ananda wewnątrz nas. I podobnie jak historyczny Ananda słuchał Buddy, Ananda wewnątrz nas słucha głosu wewnętrznej prawdy. Ananda to nasz zwyczajny umysł przysłuchujący się wypowiedziom naszej własnej oświeconej świadomości. Jak gdyby wewnątrz nas istniały dwie świadomości: niższa i wyższa. Niższa świadomość zwykle ignoruje wyższą i idzie własną drogą, być może nawet nie wiedząc, że ta wyższa istnieje. Ale wystarczy, że ta niższa świadomość zatrzyma się i wsłucha przez chwilę, stanie się receptywna, by zdać sobie sprawę z głosu wyższej świadomości. Niczym Ananda słuchający głosu Buddy, nasz niższy umysł może być wrażliwy na

25 Tłumaczenie Sutry Białego Lotosu dokonane przez Bunno Kato i Soothilla zostało poprawione i opublikowane w 1975 r., wspólnie z sutrą poprzedzającą i następującą po niej, czyli w postaci *Trzydzięściowej Sutry Lotosu*. Dotychczas opublikowano kilka dalszych tłumaczeń sutry [w języku angielskim].

26 Ang. "Once upon a time".

27 Ang. "Thus I have heard".

28 Słowa te kończą *Pieśń o medytacji* Hakuina.

wyższy umysł, oświecony umysł wewnątrz nas. Rozwijając nieco ten ciąg myślowy, można powiedzieć, że cały dramat kosmicznego Oświecenia ma miejsce nie tylko poza nami, na scenie kosmosu, ale też w nas, w zakamarkach naszego serca.

Pomimo że wstępne słowa sutry mogą brzmieć znajomo, zaraz po nich przechodzimy do świata nader nietypowego. Świat sutry mahajany wygląda niemal tak samo jak science-fiction na bardziej duchowym, transcendentalnym poziomie. Zanim więc zatopimy się w przypowieści, mity i symbole sutry, potrzebujemy wprowadzenia w ten dziwny świat. Prawdopodobnie nie odnajdziecie w nim zbyt wiele sensu i obawiam się, że nie zaoferuję tu zbyt wiele pomocy. Po prostu zrelacjonuję niektóre z wydarzeń sutry i niechaj wywrą one na was swój wpływ, jakkolwiek by on nie był obcy, dziwaczny, niepojęty. Jeśli chodzi o was, po prostu czytajcie to jak opowieść. I niezależnie od wszystkiego – nie myślcie. Nie starajcie się tego poukładać w głowie. Nie pytajcie się, co to wszystko znaczy. Pozwólcie, by umysł przestał tykać i wchłońcie to w siebie. Jeśli chcecie nastawić swój intelekt, by to opracował, możecie zrobić to później. Na tę chwilę jedynie wchłaniajcie zawartość sutry, jakbyście oglądali film w ciemnej sali kinowej. Macie do czynienia z czymś transcendentalnie surrealistycznym i nie macie szczególnej nadziei na rozpracowanie tego, więc dajcie przez jakiś czas pospać swemu racjonalnemu umysłowi i pozwólcie, by obrazy wywierały na was wpływ. I nie bójcie się pozwolić sobie na odczuwanie.

Sutra zaczyna się na Sępiej Górze. W kategoriach geograficznych Sępia Góra to potężna skalista grań, gdzie Budda zwykł przebywać, gdy chciał od wszystkiego uciec. Stamtąd mógł widzieć na wiele kilometrów dokoła. W owych czasach był w stanie dostrzec daleko na horyzoncie dziesiątki tysięcy dachów Radżagryhy, stolicy Magadhy, która była wówczas jednym z wielkich królestw północnych Indii. Teraz jednak nie ma tam już dachów. Możecie odwiedzić Sępie Wzgórze i ciągle jest stamtąd wspaniały widok, ale miasta już nie ma. Widać jedynie gęstą dżunglę zamieszkaną przez leopardy, i rozsiane tu i tam ruiny budowli buddyjskich, dżinijskich, a nawet prehistorycznych murów cyklopowych. Symbolicznie rzecz biorąc, Sępie Wzgórze reprezentuje szczyt ziemskiej egzystencji. Ponad nią znajduje się świat transcendentalny, świat czystej duchowości. Kiedy więc sutra opisuje Buddę siedzącego na Sępie Wzgórze, umieszcza go w połowie drogi między niebem a ziemią. Otaczają go tam dziesiątki tysięcy różnego rodzaju uczniów. Ma tam być 12,000 arhatów, czyli tych, którzy osiągnęli Nirwanę w hinajanijskich sensie zniszczenia namiętności, bez pozytywnej wiedzy i iluminacji. Jest też 80,000 bodhisattwów i dziesiątki tysięcy bogów i innych pozaludzkich istot wraz ze swoimi świtami.

Budda wygłasza przed tym wielkim zgromadzeniem wspaniałą przemowę o nieskończoności, bardzo popularnym w buddyzmie temacie. Mówi elokwentnie przez długi czas i każdy jest głęboko poruszony. Skutki nauczania Buddy są wręcz takie, że piękne wielobarwne kwiaty zaczynają spadać z niebios, a cały wszechświat trzęsie się i drga na sześć różnych sposobów. Skończywszy swoją przemowę, Budda wchodzi w stan głębokiej medytacji; kiedy medytuje, z punktu pomiędzy jego brwiami wyłania się olśniewający promień czystego, białego światła. Jest jak wielki reflektor omiatający cały wszechświat, dzięki czemu można zajrzeć setki milionów kilometrów w głąb przestrzeni. W tym intensywnym świetle objawiają się niezliczone systemy światów w każdym kierunku przestrzeni. I w każdym systemie światów można dostrzec właściwie to samo, co zachodzi w tym: otoczonego przez uczniów Buddę głoszącego nauki oraz bodhisattwów praktykujących sześć wielkich dyscyplin.

Tak wygląda spektakl ujawniony przez strumień światła wydobywający się z Buddy, kiedy siedzi on w medytacji. Wielkie zgromadzenie naturalnie jest zdumione, wszyscy zastanawiają się, co to znaczy i co wydarzy się dalej. Bodhisattwa Maitreja, przyszły Budda, jak czasami się go określa, dopytuje się, najmądrzejszego spośród bodhisattwów, tradycyjnie uważanego za inkarnację Mądrości: „Co się dzieje? Co oznacza to niezwykle zdarzenie?”. Mańdżuśri odpowiada: „Myślę, a właściwie jestem pewien, że znaczy to, iż Budda wkrótce ogłosi Sutrę Białego Lotosu”.

I kiedy Mańdżuśri to mówi, Budda powoli wychodzi z medytacji. Otwiera oczy i mówi jak gdyby do siebie: „Prawda w jej pełni jest bardzo trudna do zrozumienia”. Jest to tak trudne – mówi – że tylko buddowie, tylko w pełni Oświeceni, są w stanie ją pojąć. Tylko oni, i nikt inny, mogą zrozumieć Prawdę w jej pełni (co może być dla nas zbawienną refleksją). Wszyscy inni, powiada

Budda do zgromadzonych, muszą zbliżyć się do prawdy stopniowo, krok po kroku; i Budda bierze to pod uwagę w swoim nauczaniu. Bierze ludzi za rękę i prowadzi ich krok po kroku. Najpierw naucza ideału arhata – osiągnięcia Nirwany w sensie wygaszenia namiętności, a dopiero potem, gdy już to pojęli i osiągnęli, wykląda wyższy, bardziej mahajanistyczny ideał realizacji doskonałego stanu buddy dzięki podążaniu drogą bodhisattwy.

Gdyby ujawnił całą najwyższą Prawdę od razu – tłumaczy dalej – ludzie byliby tak załęknieni, że nie byliby w stanie jej przyjąć i przyswoić. W ramach dygresji powiem, że mniej więcej coś takiego dzieje się w momencie śmierci wedle Tybetańskiej Księgi Umarłych. W okamgnieniu Rzeczywistość w całej swojej pełni objawia się umysłowi jednym oślepiającym błyskiem. Gdyby umysł mógł to znieść, ów jeden moment mógłby być przedświtem Oświecenia, ale dla umysłu to zbyt dużo, cofa się on w popłochu i popada w coraz niższe poziomy rzeczywistości, dopóki nie znajdzie poziomu, gdzie czuje się jak w domu. Ponieważ ludzie w ten sposób obawiają się Rzeczywistości, Budda nie może podjąć ryzyka ujawniania jej swoim uczniom za jednym zamachem, pomimo że zna pełnię Prawdy. Musi zaprowadzić ich daleko i pokazywać następny etap, póki w końcu nie dotrą do ostatecznego celu. Przy tej okazji rozgląda się po zgromadzonych i mówi, że nawet teraz nie jest pewien, czy wszyscy obecni są gotowi usłyszeć to, co ma dalej do powiedzenia. Istnieje bowiem dla nich coś jeszcze do nauczenia, co teraz ujawni. Nawet arhaci nie posiadli jeszcze najwyższej Prawdy.

To wyznanie wywołuje dramatyczny incydent. Pięć tysięcy uczniów po prostu wstaje i wychodzi. Szepcą między sobą: „Coś nowego do nauczenia się? Niemożliwe. Jesteśmy oświeceni, mamy Nirwanę. Czego więcej można się właściwie nauczyć? O czym Budda mówi? Może robi się trochę zniedołężniały. Uczyć się czegoś nowego? – to nie dla nas!”, po czym zdawkowo kłaniają się Buddzie, jedynie po starej znajomości, i wychodzą, strząsając pył z sandałów.

Jest to pułapka, w którą można wpaść aż nazbyt łatwo. Myląc rozumienie intelektualne z prawdziwą wiedzą, możemy zejść na manowce i zacząć sądzić, że dalej już się zejść nie da, niczego więcej się nauczyć nie można. I, rzecz jasna, kiedy tylko zaczniemy tak myśleć, naprawdę niczego już się nie nauczymy. Jest to zagrożenie największe ze wszystkich i wielu ludzi mu ulega, podobnie jak owych pięć tysięcy uczniów. Przypomina mi się epizod z angielskiej historii religii, kiedy Olivier Cromwell, mający stosunki z różnymi religijnymi sekciarzami, którzy wdali się w straszny spór o pewne zawile fragmenty pisma. Byli tak zawzięci, tak niewzruszeni, że w końcu Cromwell napisał do nich w desperacji: „Szlachetni Panowie, błagam Was na rany Chrystusa, dopuścież, że możecie się mylić”.<sup>29</sup>

Jednakże w sutrze Budda nic nie mówi; pozwala po prostu uczniom wyjść. Gdy już ich nie ma, mówi zwyczajnie: „Teraz zgromadzenie jest całkiem czyste”. Innymi słowy, teraz wszyscy obecni są receptywni, gotowi na rozważenie, że mogą nauczyć się czegoś więcej. Budda przechodzi więc do ujawnienia temu czystemu zgromadzeniu najwyższej Prawdy. Mówi, że jego poprzednie nauczanie o trzech janach jest jedynie prowizoryczne, jest środkiem doraźnym wymuszonym przez różnorodność temperamentów jego uczniów. Trzy te jany to nie hinajana, mahajana i wadžrajana. Obawiam się, że w buddyzmie mamy wiele terminów o podwójnych znaczeniach. Budda mówi tutaj o innym zestawie jan – złożonym ze śrawakajany (drodze ucznia), pratjekabuddhajany (drodze „odosobnionego buddy”) oraz bodhisattwajany (drodze bodhisattwy).

Nie chcę tutaj wikłać się w sprawy techniczne<sup>30</sup> – ważniejsze jest uchwycenie ogólnej zasady, że pomiędzy sobą trzy te jany symbolizują różne możliwe podejścia do Oświecenia. Dwie pierwsze to różne postaci duchowego indywidualizmu – przy czym pierwsza jest zapewne nieco bardziej negatywna niż druga. Trzecia zaś to oczywiście ideał bodhisattwy. Kiedy Budda mówi, że jego nauczanie o trzech tych janach było jedynie prowizoryczne, ma na myśli (i wyjaśnia to dalej), że w rzeczywistości jest tylko jedna droga, ekajana. Jest to Wielka Droga, mahajana, droga prowadząca do idealnego stanu buddy. Wszystkie drogi prowadzą do Rzymu; wszystkie jany na różne sposoby, indywidualistyczne czy altruistyczne, są użyteczne do pewnego momentu, ale ostatecznie wszystkie schodzą się w jedną Drogę. Inaczej mówiąc, istnieje tylko jeden proces Wyższej Ewolucji i wszyscy

29 Oliver Cromwell, List do Zgromadzenia Ogólnego Kościoła Szkocji, 1650 r.

30 Pełniejszy opis tych trzech jan: Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wyd. A, Kraków, 2002.

uczestniczą w nim w takim zakresie, w jakim podejmują wysiłek rozwijania się. Budda mówi zgromadzonym, że wystarczy podarować z wiarą i oddaniem choćby kwiat, a zasadniczo będzie się na ścieżce do stanu buddy. Jedno prowadzi do drugiego. Drobnym aktem wiary prowadzi do większego aktu wiary, drobna praktyka na drodze prowadzi do znaczniejszej praktyki, i tak oto, krok po kroku, stopniowo zaczyna się podążać Wielką Drogą, jedyną drogą wiodącą do doskonałego Oświecenia. Nie ma dobrego uczynku, humanitarnego aktu, który wychodziłby poza zakres tej Drogi.

Słyszając to nauczanie, Śariputra, najstarszy i najmądrzejszy z uczniów Buddy, wybucha radością. Chociaż jest stary, jest gotów się uczyć. Jedyną rzeczą, jakiej żałuje, jest to, że spędził tak wiele czasu na niższym poziomie rozumienia. Ale Budda motywuje go, mówiąc, że nadejdzie czas w odległej przyszłości, kiedy on także dostąpi najwyższego Oświecenia jako doskonały budda. Mówi mu nawet, jak będzie wtedy miał na imię. Ale nie wszyscy uczniowie są jak Śariputra. Niektórzy są co nieco zaniepokojeni i zakłopotani nowym nauczaniem. Czyżby tracili czas? Czy stare praktyki były kompletnie bezużyteczne? Co teraz mają robić?

By ich uspokoić, Budda opowiada pierwszą z wielkich przypowieści sutry, przypowieść o płonącym domu. I po raz pierwszy widzimy tu wpływ symbolizmu. Czterech przedstawicieli starszyny, którzy ciągle wątpili po usłyszeniu abstrakcyjnych twierdzeń Buddy o wyższym nauczaniu, zostaje teraz przekonanych. Zdali sobie sprawę, że mogą wykroczyć poza poziom wykorzenia negatywnych emocji i przejść do pozytywnej iluminacji, najwyższej wiedzy, mądrości i Oświecenia... i nie posiadają się z radości. Jeden z nich, Mahakaśjapa, wyraża ich radość za pomocą przypowieści opowiedzianej w ich imieniu, przypowieści (bądź mitu) o podróży powrotnej.

Po zakończeniu przypowieści Budda wychwala czterech członków starszyny, po czym zaczyna rzucać więcej światła na to, jak prowadzi czujące istoty do Oświecenia. Wiemy już, że naucza krok po kroku, wstrzymując się z najwyższą prawdą do czasu, kiedy jego uczniowie są gotowi ją usłyszeć. Dowiadujemy się teraz, że dopasowuje on swoje nauki do różnorodnych ludzkich zdolności. Aby to zilustrować, opowiada dwie kolejne przypowieści: przypowieść o chmurze deszczowej oraz przypowieść o słońcu. Opowiedziawszy je, wygłasza przewidywanie, że Mahakaśjapa i reszta starszyny także staną się doskonałymi buddami, i wymienia, jak będą brzmieć ich imiona.

Następnie, przechodząc od przyszłości do przeszłości i raz jeszcze zwracając się do całego zgromadzenia, Budda opowiada o innym buddzie, który żył miliony milionów lat przed nim samym. Budda opowiada tę historię, ponieważ losy owego buddy są pod pewnymi względami równoległe do jego własnych. Większość zwolenników tamtego buddy również podążała hinajaniczną ścieżką arhata. Jedynie szesnastu z nich – byli to jego synowie sprzed czasu, gdy został mnichem – aspirowało do idealnego stanu buddy jako bodhisattwowie. Ale prędzej czy później, jak mówi Budda, wszyscy zwolennicy tamtego buddy weszli na Wielką Drogę, mahajanę. Dla zobrazowania tego Budda opowiada przypowieść o magicznym mieście – a jako że nie będziemy przyglądać się tej przypowieści głębiej, zrelacjonuję ją tutaj krótko.

Grupa podróżnych zdążyła do miejsca zwanego Ratnadwipa („Miejsce Klejnotów”), zatrudniwszy przewodnika, by wskazał im drogę przez gęstą knieję. Droga jest bardzo trudna i niebezpieczna, i na długo przed dotarciem do celu podróżników dopada wyczerpanie, decydują się więc powiedzieć przewodnikowi: „Nie pójdziemy już dalej. Wracajmy”. Ale przewodnik myśli: „Byłoby szkoda. Doszli już tak daleko. Co zrobić, by namówić ich do dalszej wędrówki?”. Cóż, najwyraźniej przewodnik dysponuje jakimiś magicznymi mocami, wyczarowuje bowiem magiczne miasto. Mówi do podróżników: „Spójrzcie! Tuż przed nami jest miasto. Odpocznijmy tam i zjedzmy coś, a potem postanowimy, co robić dalej”. Podróżnicy oczywiście bardzo chętnie przystają na propozycję, by się zatrzymać i odpocząć. Posilają się i spędzają noc w magicznym mieście, rano czują się znacznie lepiej i postanawiają mimo wszystko kontynuować podróż. Przewodnik sprawia więc, że magiczne miasto znika, i prowadzi podróżnych do ich celu – Miejsca Klejnotów.<sup>31</sup>

Nietrudno zgłębić znaczenie tej przypowieści w kontekście sutry. Przewodnik to oczywiście

31 Jest to parafraza tej opowieści. Jej pełna postać zob. *The Threefold Lotus Sutra*, ss.162-169.

Budda, zaś podróźni to uczniowie. Miejsce Klejnotów to najwyższe Oświecenie, a magiczne miasto to hinajanistyczna Nirwana – Nirwana jako stosunkowo negatywny<sup>32</sup> stan wolności od pragnień, bez pozytywnej duchowej iluminacji. Jak sugeruje przypowieść, Budda mówi o Nirwanie przede wszystkim w zwykłych kategoriach psychologicznych. Dopiero po przyswojeniu tej nauki, po odpoczynku uczniów w magicznym mieście, prowadzi on ich do wyższego duchowego celu doskonałego stanu buddy, do Miejsca Klejnotów.

Moglibyśmy użyć tej przypowieści do opisania procesu nauczania medytacji. Kiedy ludzie przystępują do nauki medytacji, nieraz zadają pytanie: „Jaki jest cel medytacji?”. Raczej nieczęsto odpowiedzielibyśmy: „Cóż, celem medytacji jest stać się jak Budda”, bo to ostatnia rzecz, której by ludzie chcieli. Nie interesuje ich nic religijnego czy duchowego, chcą się jedynie wyciszyć pośród codziennej pracy i krzątaniny. I w pełni prawdą jest powiedzieć, że medytacja pomaga się wyciszyć. Ale gdy medytują już przez jakiś czas i zaczynają poprzez medytację doświadczać spokoju umysłu, mogą spytać: „Czy to już wszystko, czy może w medytacji chodzi jeszcze o coś więcej?”. To byłby właściwy czas, by powiedzieć: „Owszem, jest coś więcej. Spokój umysłu w zwykłym psychologicznym sensie nie jest ostatecznym celem medytacji, lecz jej pośrednim etapem. Ponad nim jest cel duchowy – Oświecenie, znajomość Prawdy, wiedza o Rzeczywistości, co w kategoriach buddyjskich zwie się doskonałym stanem buddy”. „Wyciszenie” to tutaj magiczne miasto, gdzie podróźnicy posilają się i odpoczywają podczas długiej podróży ku Oświeceniu.

Po opowiedzeniu przez Buddę przypowieści o magicznym mieście zaczynamy widzieć wpływ tych wszystkich przypowieści na słuchaczy. Coraz więcej uczniów występuje z tłumu, by wyznać swoje uprzednio ograniczone pojmowanie i ogłosić akceptację nowej nauki. Budda przewiduje, że mnich Purna, wspólnie z pięcioma setkami innych wybitnych arhatów, osiągnie najwyższe Oświecenie, zaś przepelnieni radością arhatowie także opowiadają przypowieść, przypowieść o pijaku i klejnocie. Coraz więcej uczniów ma wedle przewidywań osiągnąć doskonały stan buddy, aż w końcu wszyscy adepci hinajany zostają nawróceni i postanawiają aspirować do najwyższego Oświecenia jako bodhisattwowie.

Obecnych jest już oczywiście tysiące bodhisattwów, którzy podążali Wielką Drogą od samego początku. Budda zwraca się teraz do nich, wpajając im, że Sutra Białego Lotosu jest szalenie istotna i musi być zachowana za wszelką cenę. Tekst powinien być czytany, recytowany, kopiowany, wykładany, a nawet ceremonialnie czczony, jak mówi Budda. I wszyscy bodhisattwowie obiecują chronić sutrę.

Wtem wydarza się coś nadzwyczajnego – nadzwyczajnego nawet jak na standardy tej nadzwyczajnej sutry. Nagle pośrodku zgromadzonych wyłania się z głębin ziemi stupa, kolosalna, niebywale bogata, piętrząca się do nieba. Stupa to monument wzniesiony dla przechowywania relikwii (fragmentów kości itp.) Buddy i jego uczniów. Nawiązując do tradycji przedbuddyjskich, pierwsze stupy były bardzo proste – zwykłe ziemne kopce, rodzaj kurhanów. Ale stupa wyłaniająca się z ziemi w *Sutrze Białego Lotosu* zrobiona jest nie z cegły, nie z kamienia, nawet nie z marmuru, a z siedmiu cennych materiałów – złota, srebra, lapis lazuli, kamienia księżycowego, agatu, perły i krwawnika. Co więcej, jest pięknie przystrojona flagami i kwiatami i emituje światło, zapachy i muzykę we wszystkich kierunkach.

Spróbujmy sobie wyobrazić tę scenę. Zdumieni uczniowie – tylko Budda nie jest zdumiony – i potężna stupa piętrząca się do nieba. A kiedy wszyscy przyglądają się stupie w osłupieniu, z jej wnętrza wydobywa się gromki głos: „Wspaniale, wspaniale, Śakjamuni! Doskonale głosisz *Sutrę Białego Lotosu*. Wszystko, co mówisz, jest prawdą”. (Śakjamuni to oczywiście Budda, którego nazywamy „naszym” Buddą, ponieważ pojawił się w naszym świecie). Uczniowie są tym niezwykle przejęci. Co to wszystko znaczy? Czyj to głos? Do kogo należy stupa? Budda tłumaczy więc, że stupa zawiera zachowane ciało bardzo starożytnego buddy zwanego Obfite Skarby (Prabhutaratna w sanskrycie), który żył miliony milionów lat temu. Za swego życia Obfite Skarby przysiągł, że stupa, gdzie spoczywają jego szczątki, będzie wyłaniać się wszędzie tam, gdzie głoszona jest Sutra Białego Lotosu. Co więcej, złożył przysięgę, że sam da świadectwo prawdziwości nauk.

32 Tzn. opisanie, czym Nirwana *nie jest* [przyp. red.]



Wszyscy zgromadzeni są pod wielkim wrażeniem tego wyjaśnienia i pytają się, czy nie byłoby możliwe otwarcie się stupy, aby mogli zobaczyć ciało tego starożytnego buddy, wciąż cudownie zachowane po milionach lat. Lecz Śakjamuni mówi, że nie jest to takie łatwe. Wedle innej przysięgi złożonej przez Obfite Skarby, Śakjamuni musi wypełnić pewien warunek, zanim będzie można zobaczyć zachowane ciało starożytnego buddy. Warunek wymaga, by Śakjamuni wezwał wszystkich buddów, którzy kiedykolwiek wyemanowali z niego i którzy teraz głoszą Doktrynę w całym wszechświecie. I od razu Śakjamuni przystępuje do wypełnienia tego warunku, aby życzenie zgromadzenia mogło zostać spełnione. Raz jeszcze wysyła wielki promień światła, który ujawnia buddów we wszystkich światach dziesięciu kierunków przestrzeni. I natychmiast buddowie ci pojmują, że jest to sygnał, i mówią swoim własnym bodhisattwom: „Muszę teraz udać się w podróż do świata Saha, miliony kilometrów stąd, Budda Śakjamuni posłał bowiem po mnie”.

W buddyźmie każdy świat buddy, każdy wszechświat ma nazwę. Nasz nazywa się świat Saha, świat wytrwałości, ponieważ wiele trzeba znieść. Według buddyjskich pism nasz świat nie jest szczególnie dobry; istnieje wiele światów z buddami i bodhisattwami, gdzie warunki są znacznie lepsze. Śakjamuni nie chce, by przybywający buddowie widzieli niedoskonałości naszego małego wszechświata i zaczyna przygotowania do ich przybycia. Przekształca całą ziemię we wspaniałe niebieskie światło, jak lapis lazuli, ze złotymi nićmi ciągnącymi się wzdłuż i szerz, wyznaczając kwadraty na jego powierzchni. Wewnątrz tych kwadratów wyrastają piękne drzewa zbudowane w całości z klejnotów – konary, gałęzie, liście, kwiaty, owoce – i wysokie na setki metrów. Ziemia, posypana wszelkiego rodzaju niebiańskimi kwiatami, pachnie słodką wonią. Aby dokończyć proces oczyszczenia, wszyscy bogowie i ludzie niebędący częścią zgromadzenia zostają gdzieś przeniesieni (nie mówi nam się dokładnie, gdzie, ale zostają niejako odsunięci na bok), a wszystkie wioski, miasteczka i miasta, góry, rzeki i lasy znikają.

Ledwie kończy się ta transformacja, już pięciuset buddów przybywa z różnych kierunków przestrzeni, każdemu zaś towarzyszy wielki bodhisattwa. Każdy z nich zasiada na jednym z pięciuset wspaniałych lwich tronów pod pięcioma setkami drzew z klejnotów. Skala tych zdarzeń jest taka, że zajmują one całą dostępną przestrzeń, a buddowie dopiero zaczęli przybywać. Śakjamuni szybko oczyszcza więc niepoliczalne miliony światów, które zostają natychmiast zajęte przez strumienie przybywających buddów siadających pod drzewami z klejnotów i oddających cześć Buddzie Śakjamuniemu przez wręczenie mu podwójnego naręcza diamentowych kwiatów.

Teraz, kiedy wszystkie te miliony buddów z towarzyszącymi im bodhisattwami są zgromadzone w jednym miejscu, warunek postawiony przez Obfite Skarby został dopełniony. Śakjamuni lewituje więc w niebiosach, osiągnąwszy poziom wielkich wrót stupy, odsuwa rygiel i otwiera wrota na oścież, by odsłonić ciało Obfitych Skarbów, a towarzyszy temu dźwięk niczym grom. I chociaż ciało starożytnego buddy ma miliony milionów lat, zachowało się doskonale, usadowione ze skrzyżowanymi nogami wewnątrz stupy. Oniemieli na ten widok zgromadzeni biorą naręcza diamentowych kwiatów i rozruczają je tak, że spadają na obu buddów.

Okazuje się, że nie tylko ciało Obfitych Skarbów zachowało się w doskonałym stanie. Starożytny budda ciągle żyje po wszystkich tych latach i zaprasza Śakjamunię, by dzielił z nim tron. Śakjamuni zasiada więc obok Obfitych Skarbów w stupie – ta głęboko symboliczna i pełna znaczenia scena stała się ulubioną sceną chińskich artystów buddyjskich. Całe zgromadzenie, patrząc w niebo na obu buddów, pragnie wznieść się na ten sam poziom, toteż Budda wykorzystuje swoje ponadnormalne moce i unosi w powietrze zgromadzonych, miliony buddów i bodhisattwów, póki nie osiągną tego samego poziomu, co on i Obfite Skarby.

W tym momencie Budda wykrzykuje gromkim głosem: „Kto z was gotów jest głosić *Sutrę Białego Lotosu* w świecie Saha? Czas mojej śmierci jest nieodległy. Komu mogę powierzyć Lotos Prawdziwego Prawa?”. Potem następuje cały szereg zdarzeń (być może dodanych do sutry po ukończeniu jej głównego korpusu), które zamierzam pominąć, częściowo z uwagi na zwięzłość, a częściowo dlatego, że zrywają one poniekąd ciągłość akcji. Po tych meandrach dwóch buddów występuje z grupy w odpowiedzi na wezwanie Buddy i obiecuje zachować i szerzyć *Sutrę Białego Lotosu* po śmierci Buddy. Także wszyscy arhaci, którzy wedle przewidywań Buddy mają osiągnąć doskonały stan buddy, składają takie przyrzeczenie.

Uwaga kieruje się teraz na dwie mniszki stojące nieco na uboczu. Są to Mahapradżapati, ciotka Buddy i jego matka zastępcza, oraz Jaśodhara, żona Buddy sprzed opuszczenia przezeń domu. Obie z nich zostały mniszkami po Oświeceniu Buddy, pod jego przewodnictwem. Są trochę zasmucone, bo dotychczas nic nie zostało powiedziane o Oświeceniu dla nich, lecz Budda zapewnia je, że pewnego dnia dostąpią doskonałego Oświecenia. W odpowiedzi one również przyrzekają chronić *Sutrę Białego Lotosu*.

W zgromadzeniu znajduje się wielu nieodwracalnych bodhisattwów – „nieodwracalnych” w tym sensie, że zaszli tak daleko na ścieżce, że nie mogą już popaść z powrotem w niższe stany i nieodwołalnie podążają ku doskonałemu stanowi buddy. Ogłaszają oni teraz, że są zdeterminowani, by uczynić *Sutrę Białego Lotosu* znaną w całym wszechświecie, i przyłączają się do reszty zgromadzenia w błaganiach, by Budda nie czuł obaw o przyszłość sutry, nawet w tych strasznych czasach, które się zbliżają. Ciemne wieki są blisko – mówią – czas wojny i zamętu, zła i rozlewu krwi; powiadają jednak Buddzie: „Nie żyw obaw. Nawet w tym strasznym czasie, jaki nadchodzi, będziemy pamiętać to nauczanie. Będziemy je zachowywać, chronić i szerzyć”.

Prędko daje się nam do zrozumienia, że zachowywanie sutry nie będzie łatwym zadaniem. Bodhisattwa Mańdżuśri stwierdza, że to nadzwyczajna odpowiedzialność, Budda zaś przytakuje i wymienia cztery właściwości, które musi posiadać bodhisattwa chcący wypełniać tę misję. Po pierwsze, musi doskonale się prowadzić. Po drugie, musi ograniczyć się do „właściwych sfer działania” – co znaczy, że musi unikać niestosownego towarzystwa i wewnątrznie trwać w prawdziwej naturze Rzeczywistości. Po trzecie, musi utrzymywać szczęśliwy, spokojny stan umysłu, niezakłócony przez nadmierny zapał i zazdrość. I po czwarte, musi podtrzymywać uczucia miłości wobec wszystkich istot żywych. Budda tłumaczy cztery te cechy w pewnych szczegółach, po czym opowiada kolejną przypowieść, przypowieść o królu kręcącym kołem lub o uniwersalnym monarsze. („Kręcący kołem” król to ten, który wprawia w obrót koło Dharmy, czyli ten, kto w swych rządach kieruje się nauczaniem Buddy).

Historia ta brzmi tak. Był raz król, który poszedł na wojnę, ponieważ chciał powiększyć swoją domenę. Jego żołnierze walczyli tak bohatersko, że król był z nich bardzo zadowolony i obsypał ich wszelkimi nagrodami, na jakie zasługiwali. Podarował im domy, ziemie, ubrania, niewolników, rydwany, złoto, srebro, klejnoty – właściwie wszystko, co miał w swoim pałacu. Jedyną rzeczą, jakiej nie oddał, był cudowny klejnot herbowy, jaki nosił w swoim turbanie. Był jednak tak dalece zadowolony z odwagi żołnierzy, że w końcu wręczył im sam klejnot herbowy. Jak wyjaśnia Budda, on sam jest jak król kręcący kołem. Widząc wysiłki swoich uczniów w podążaniu za jego naukami, widząc odwagę, z jaką walczyli przeciwko siłom Mary, nagradza ich coraz większą liczbą nauk i błogosławieństw. Na końcu, nie zostawiając już nic dla siebie, przekazuje im najwyższe nauczanie, *Sutrę Białego Lotosu*.<sup>33</sup>

Po usłyszeniu tej przypowieści wielcy bodhisattwowie, przybyli z innych systemów światów razem ze swoimi Buddami, także oferują swoje usługi. Śakjamuni mówi jednak: „Nie, wasze usługi nie są konieczne. Mam niezliczonych bodhisattwów tutaj, w moim świecie Saha, i będą oni ochraniać *Sutrę Białego Lotosu* po mojej śmierci”. A kiedy to wypowiada, wszechświat trzęsie się i drży, a z przestrzeni znajdującej się pod ziemią napływają niezliczone zastępy nieodwracalnych bodhisattwów. Jeden po drugim oddają pokłony wszystkim buddom po kolei i wyśpiewują hymny pochwalne. Mimo że zajmuje to ogromną ilość czasu – pięćdziesiąt mniejszych eonów, podczas których zgromadzeni trwają w absolutnej ciszy – dzięki mocy Buddy wydaje się właściwie, jakby minęło zaledwie jedno popołudnie.

Gdy wszystkie pozdrowienia i pieśni dobiegają końca, Budda Śakjamuni i czterech przywódców wielkiego zastępu nieodwracalnych bodhisattwów wymieniają pozdrowienia. Wydaje się to dowodzić, że Śakjamuni uważa wszystkich nowo przybyłych bodhisattwów za swoich uczniów. Zgromadzeni nie mogą w to uwierzyć. Budda zapewnia: „Owszem, są to istotnie moi uczniowie, którzy podążają Wielką Drogą od bardzo długiego czasu. Nie widzieliście ich wcześniej, żyją bowiem pod ziemią”. To wyjaśnienie nie wystarcza jednak oszołomionym uczniom. Mówią oni: „Spójrz. Dostałeś Oświecenia pod drzewem bodhi w Bodh Gaja zaledwie 40 lat temu. Jak

mogłeś w tym czasie wychować tak fantastyczną liczbę bodhisattwów? Kilkaset, kilka tysięcy nawet – uwierzylibyśmy. Ale tak wielu? A wydają się oni należeć do przeszłych epok i do innych systemów światów. Jak możesz twierdzić, że wszyscy oni to twoi uczniowie? To tak zabawne, jak dwudziestopięciolatek wskazujący na tłum pomarszczonych stulatków i twierdzący, że wszyscy oni są jego synami”.

Budda ma oczywiście odpowiedź na cały ten sceptycyzm. Jego odpowiedź jest centralnym objawieniem z punktu widzenia mahajany, sprawiającym, że scena ta stanowi punkt kulminacyjny całego dramatu kosmicznego Oświecenia. Budda mówi, że w istocie nie osiągnął Oświecenia 40 lat temu. Osiągnął Oświecenie – powiada – niepoliczalne miliony wieków temu. Innymi słowy, wypowiada on dosyć zdumiewające twierdzenie, że jest wiecznie Oświecony. Staje się oczywiste, że przemawia już nie historyczny Śakjamuni, lecz uniwersalna, kosmiczna zasada Oświecenia jako taka. Jak mówi, przez wszystkie te miliony wieków nauczał i głosił kazania w wielu różnych postaciach i wielu różnych światach. Pojawiał się jako Budda Dipankara, Budda Śakjamuni itd. W rzeczywistości nie rodzi się on, nie osiąga Oświecenia, nie umiera; jedynie tak to wygląda, by dodać otuchy ludziom. Gdyby pozostawał z ludźmi cały czas – mówi dalej – ludzie nie docenialiby go i nie podążali za jego naukami. Aby to zobrazować, opowiada przypowieść o dobrym lekarzu.

Niezwykła deklaracja, że Budda jest wiecznie Oświecony, wywołuje ogromne poruszenie wśród zgromadzonych. Tłumy uczniów osiągają różne duchowe wglądy, moce, zrozumienia i błogosławieństwa, zaś kwiaty, wonie i klejnoty spływają z nieba, niebiańskie baldachimy wznoszą się wysoko, a niezliczeni bodhisattwowie śpiewają ku czci wszystkich buddów – poruszenie to tworzy odpowiednie tło dla następnego nauczania Buddy. Tłumaczy on bowiem teraz, że rozwijanie wiary w jego wieczne życie, wiary w sensie emocjonalnej odpowiedzi, jest równoważne z rozwijaniem mądrości. Można powiedzieć, że taka wiara to mądrość wyrażana na sposób emocjonalny. Jeśli macie ten rodzaj wiary, będziecie widzieć i słyszeć uniwersalnego Buddę wiecznie głoszącego *Sutrę Białego Lotosu* na duchowej Sępiej Górze. Co więcej, jak mówi Budda, zasługi płynące ze słuchania *Sutry Białego Lotosu* są wielkie, a zasługi płynące z głoszenia jej – jeszcze większe, natomiast wielką przewiną jest oczywiście ubliżanie sutrze w jakikolwiek sposób.

Wraz z tym ostrzeżeniem wprowadzony jest wątek bodhisattwy Nigdy Nie Kieruj. Nigdy Nie Kieruj – mówi Budda – był bodhisattwą żyjącym miliony lat temu. Zwykł on obchodzić ludzi i mówić: „Nie jest moją rzeczą kierowanie wami. Macie wolność robienia tego, co chcecie. Zalecałbym jednak drogę bodhisattwy, byście mogli na końcu tej drogi zostać doskonałymi buddami”. Niektórzy ludzie odbierający ten przekaz mieli serdecznie dosyć Nigdy Nie Kieruj. Niby dlaczego mieliby oni chcieć zostać buddami? Wielu z nich tak się rozzłościło, że znęcali się nad bodhisattwą, bili go kijami, obrzucali kamieniami i generalnie zgotowali mu naprawdę ciężką przeprawę. Niezrażony, nie żywiąc wobec swoich prześladowców żadnej urazy, Nigdy Nie Kieruj wycofał się jedynie na bezpieczną odległość i dalej wykrzykiwał: „Nie należy do mnie nadawanie wam kierunku. Wszyscy staniecie się buddami”. Tak oto zyskał swój przydomek Nigdy Nie Kieruj. Śakjamuni kończy tę opowieść stwierdzeniem, że to on był Nigdy Nie Kieruj w jednym z poprzednich żyć, a część jego ówczesnych prześladowców to teraz jego uczniowie.

W tym momencie przychodzi kolej na zabranie głosu przez nieodwracalnych bodhisattwów spod ziemi. Oni również obiecują chronić *Sutrę Białego Lotosu* i mówią, że będą głosić ją w całym wszechświecie. Ich obietnica wyzwała szereg różnych cudów i niezwykłych zdarzeń. Pola buddy we wszystkich kierunkach przestrzeni zaczynają trząść się i drgać, a wszyscy mieszkańcy tych odległych światów spoglądają w dół na świat Saha i widzą go dobrze, jakby patrzyli wgląd wody i widzieli coś na dnie. Widzą Buddę Śakjamuniego i Obfite Skarby siedzących na wspólnym lotosowym tronie w środku stupy, widzą też nieprzebrane miliony wielkich bodhisattwów.

Budda jest radośnie chwalony przez wszystkich bogów, którzy zsyłają mnóstwo kwiatów, zapachów i klejnotów stapiających się w jedną ogromną masę jak chmury, tworząc inkrustowany baldachim, który pokrywa całe niebo. Cuda się mnożą, aż wszystkie światy wszechświata stają się widoczne we wzajemnym odbiciu, jak miliony odbijających się nawzajem luster, i przenikają się nawzajem jak niezliczone strumienie penetrującego, barwnego światła. Wreszcie wszystkie te światy, wraz ze wszystkimi istotami, buddami i bodhisattwami, stapiają się w jedno harmonijne

pole buddy, jeden kosmos, gdzie niepodzielne rządzi zasada Oświecenia.

Budda po raz ostatni wynosi zalety sutry i przypomina zgromadzeniu o wadze jej zachowywania i rozpowszechniania. Następnie podnosi się ze swego lwiego tronu pośrodku nieba i kładzie swą prawą rękę na głowach niezliczonych nieodwracalnych bodhisattwów w geście błogosławieństwa. W końcu, prosząc przybyłych buddów o powrót do własnych domen, mówi: „Buddowie, pokój niech będzie z wami. Niech stupa buddy Obfite Skarby zostanie przywrócona do poprzedniego stanu”. Wszyscy się radują – i tak oto kończy się wielki dramat.

## PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU DRUGIEGO

**Pyt: Jakie jest symboliczne znaczenie nazwy „Sutra Białego Lotosu”? Czy tytuł wiąże się z treścią sutry? Większość tłumaczy nazywa ją po prostu Sutrą Lotosu – czy nie jest to niedokładność?**

Odp: Gdy weźmiemy pod uwagę pełny tytuł, *Saddharma-Pundarika Sutra*, akcent należy położyć na Saddharmę. Jest to nie tylko Dharma, ale rzeczywista Dharma, prawdziwa Dharma, ponieważ zawiera wyższe objawienie, jeśli chodzi o jedność trzech jan i wieczność Buddy. Nie chcę przez to powiedzieć, że Biały Lotos prawdziwej Dharmy to jedynie kwiecisty dodatek, ale indyjscy buddyści uwielbiali tego rodzaju styl – istnieje też Karuna-Pundarika Sutra, Sutra Białego Lotosu Współczucia.<sup>34</sup>

Można przywoływać symbolikę lotosu – że kwitnie, że wyrasta z mułu, itd. – ale to stosuje się właściwie do każdej sutry, bowiem każda sutra reprezentuje transcendentalną prawdę w taki sposób. Toteż, mimo że bez wątpienia da się przeprowadzić taką egzegezę, by pokazać całe nauczanie sutry, nie było to w moim przekonaniu pierwotnie zamierzone. Jak powiedziałem, nacisk należy kłaść na fakt, że sutra ucieleśnia saddharmę, rzeczywiste nauczanie Buddy, zaś biały lotos czyni po prostu tytuł przyjemniejszym i sugestywniejszym.

Ściśle rzecz biorąc, pundarika to „biały lotos”, a już na przykład utpała to „niebieski lotos”, ale czasami słowa „pundarika” używa się jako ogólnego określenia lotosów. Widziałem te lotosy rosnące w Indiach. Są białe z lekkim odcieniem różu, większe od lilii wodnej, ich płatki są duże i ułożone nieco bezładnie, inaczej niż sterzące płatki lilii wodnej.

**Pyt: Sutrę nazywa się często *Trzydzięciową Sutrą Lotosu*. Jaki związek z Sutrą Białego Lotosu mają sutra ją poprzedzająca i następująca po niej?**

Odp: Są to najwyraźniej apokryficzne dzieła o chińskiej kompozycji. Mają one swoją wartość (część metaforyki we wprowadzającej sutrze jest niezwykła), ale w pewien sposób są zbędne, bo Sutra Białego Lotosu jest samowystarczalna i nie potrzebuje żadnego wprowadzenia ani zakończenia. Nie opracowałem kwestii doktrynalnych powiązań, ale na pewno można by to zrobić, a być może zostało to już zrobione.

**Pyt: Określasz obie te sutry mianem „apokryficznych”. Ale czy każdy tekst mahajany wywodzący swe pochodzenie od Buddy poprzez jakieś objawienie nie jest apokryficzny?**

Odp: Chińskie dzieła tego rodzaju są apokryficzne w tym sensie, że podszywają się pod przekłady z sanskrytu, wyliczając szereg imion tłumaczy, daty i miejsca tłumaczenia, jednakże te szczegóły sprowadzają się do oszustwa, bo w istocie nie są to wcale tłumaczenia. Odróżnia je to od sutr mahajany, które są apokryficzne w indyjskim sensie. W przeciwieństwie do Hindusów, Chińczycy mieli dobrze wyrobiony zmysł krytyczny, który stosowali do swej własnej literatury oraz do dzieł buddyjskich, dzięki czemu byli świadomi różnic stylistycznych i tego, że określone słowa weszły do użytku w określonym czasie. Posiadali wyrafinowaną zdolność rozróżniania takich detali, co w Europie rozpowszechniło się dopiero po okresie renesansu.

**Pyt: W swojej książce pt. *Eternal Legacy (Wieczne dziedzictwo)* mówisz, że sutry mahajany są objawiane pośrednio lub bezpośrednio przez sambhogakaję Buddy („ciało chwały”), i że nie powinniśmy myśleć, że sutry musiały być wygłoszone w jednym konkretnym miejscu i czasie. Czy sutry skomponowali oświeceni uczniowie, czy też powinniśmy wierzyć, że przynajmniej ich zaródz została wypowiedziana przez historycznego Budę?**

Odp: Cóż, nie możemy uznawać, że sutry mahajany w obecnej formie zostały wygłoszone przez

<sup>34</sup> Karuna-pundarika, wprowadzenie i przypisy I. Yamada, Londyn 1968.

historycznego Buddę Śakjamuniego. Całkiem możliwe jest jednak, że niektóre nauki zawarte w sutrach istotnie wywodzą się od Śakjamuniego, a być może nawet niektóre jego własne wypowiedzi są w nich ujęte. Da się to zauważyć na przykład w Lalita-wistarze, barwnej sutrze mahajany, gdzie zawarte są dosyć obszerne ustępy wyglądające na nauczanie historycznego Buddy. Różnicę stylu i podejścia można zauważyć bardzo łatwo, ponieważ cytaty są w tonie raczej trzeźwym, podczas gdy reszta tekstu jest wysoce mityczna i poetycka. Mimo że istnieją tego rodzaju przykłady, sutry jako całość nie mogą być uważane za obrazy rzeczywistych przemów historycznego Buddy. Jaka zatem była geneza sutr mahajany? Jeśli nie były to wypowiedzi historycznego Buddy, czyje to były wypowiedzi? Na pewno podają się one za wypowiedzi historycznego Buddy, chociaż takie stwierdzenie wzbudza wiele wątpliwości, jako że starożytni buddyści nie rozróżniali pomiędzy historycznym i niehistorycznym, nie potrafiliby więc myśleć o sutrze jako danej przez Buddę niehistorycznego w odróżnieniu od Buddy historycznego. Nie używali takich kategorii. Ale z naszego punktu widzenia, skąd pochodzą te sutry?

Jeśli sutry to komunikaty oświeconego umysłu, a wydają się takimi być nie mniej niż pisma palijskie, możemy jedynie przypuszczać, że pewni uzdolnieni uczniowie mieli doświadczenie komunikowania się z Buddą (w sensie transhistorycznej esencji buddy). Następnie spisywali te komunikaty w formie sutr mahajany tak, jak je rozumieli, przypisując je z pełną szczerością samemu Buddzie. Nie było tak, że rozmyślnie układali coś swojego, by następnie włożyć to w usta Buddy. Byłoby to całkowicie obce ich sposobowi myślenia. Być może działo się to na różnych poziomach natchnienia i czasami to, co mieniło się głosem sambhogakai, pochodziło w istocie z niższych poziomów inspiracji, ale w przypadku pewnych sutr mahajany nie możemy oprzeć się wrażeniu, że – o ile jesteśmy zdolni to ocenić, pochodzą one z równie wysokiego poziomu inspiracji, z jakim stykamy się w kanonie palijskim przy wypowiedziach uchodzących za wypowiedzi historycznego Buddy. Toteż wygląda na to, że sutry mahajany, w szerokim rozumieniu, brały początek z duchowego doświadczenia uczniów uzdolnionych duchowo, którzy byli w stanie osiągnąć poziom odpowiadający poziomowi osiągnięć duchowych Buddy, nawiązać tam niejako komunikację z Buddą, i ucieleśnić ją potem, być może własnym językiem, w tym, co znamy jako sutry mahajany.

**Pyt: Sutry były więc ezoterycznymi, „niepublicznymi”, pismami stworzonymi przez oświeconych uczniów?**

Odp: Mam wrażenie, że nie bardziej broniono do nich dostępu zwykłym ludziom czy innym członkom duchowej społeczności, niż broniono dostępu do sutr hinajany. Musimy pamiętać, że wiele sutr mahajany stworzono w okresie, kiedy pismo stało się znacznie powszechniejsze niż w czasach Buddy. Sutry zostały poddane zapisowi, a być może nawet skomponowane w formie pisemnej – nie noszą znaków szczególnych tradycji ustnej charakterystycznych dla sutt palijskich. Znaczący to, że miały one automatycznie szerszy obieg, niż było to możliwe dla nauk przekazywanych ustnie, których trzeba było się uczyć z ust nauczyciela pozostającego z nami w osobistym kontakcie.

Wiele sutr mahajany miało kolofony<sup>35</sup> wychwalające zasługę kopiowania i rozpowszechniania sutry, co sugerowałoby, że o sutrach mahajany stanowczo nie myślano w kategoriach ezoterycznego dokumentu, jakim w pewien sposób była *winaja*. Wedle *winai* przewinieniem jest przekazywanie Dharmy komuś, kto nie jest bhikkhu<sup>36</sup>, zaś sutry mahajany nie wprowadzają takiego zakazu, a wręcz zachęcają do przekazywania sutry możliwie jak największej liczbie czujących istot, co oczywiście jest postawą zgodną z ideałem bodhisattwy.

35 W starych rękopisach umieszczona na końcu notatka zawierająca tytuł, nazwisko autora, miejsce i datę powstania [przyp.tłum.].

36 Restrykcja określona przez *winaję* brzmi: „Jeśli jakikolwiek bhikkhu sprawi, że ktoś nieprzyjęty do wyższego Zgromadzenia będzie recytował Dhammę zdanie po zdaniu – jest to *paćcittija* [przewinienie]”; zob. *Vinaya Texts*, cz. I, tłum. T.W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg, Motilal Banarsidass, Delhi 1974, s.32.

**Pyt: Sutra Białego Lotosu podkreśla jednak złowieszcze konsekwencje deprecjonowania sutry. Budda posuwa się do stwierdzenia: „Gdybym miał wysłowić grzechy/ Tych, którzy szkalują tę sutrę/ Cała kalpa byłaby za krótka./ Z tej przyczyny i powodu/ Powiadam wam z naciskiem/ Wśród niewyrobionych ludzi/ Sutry tej nie głoście”. Zapewne wstrzymanie się z głoszeniem sutry niewyrobionym ludziom oszczędziłoby im konsekwencji słuchania jej i bycia na nią niewrażliwym, czy wręcz wyszydzania jej. Wniosek z tego taki, że lepiej nie słuchać Dharmy wcale, niż słuchać jej i reagować przeciwko. Czy tak jest? Jeśli tak, to czy wszystkie formy przekazu Dharmy nie powinny być dostępne jedynie dla tych, którzy mogą być receptywni, nie zaś rozpowszechniane bez względu na to w postaci dostępnych dla każdego książek, wykładów, etc.?**

Odp: Nie możemy traktować z pełną powagą tak ekstremalnych ostrzeżeń. Istnieje szereg powodów, dla których tego typu stwierdzenie pojawia się w sutrach mahajany. Sutry mahajany nie były uznawane przez hinajaniistów (by użyć tego terminu) za prawdziwą buddhawaćaną<sup>37</sup>, i hinajaniści niekiedy krytykowali sutry, a w oczach mahajaniistów nawet je szkalowali. Tego rodzaju ostrzeżenia zawarte w sutrach mahajany są zatem w intencji częściowo polemiczne. Jednocześnie stanowią one po części wyraz prawdziwej troski o duchowy dobrostan ludzi – troski, by ludzie nie znaleźli się w pozycji odrzucania czegoś, czego odrzucanie przyniosłoby im jedynie szkodę.

Należy być tutaj ostrożnym. Nie jest tak, że mściwielskie bóstwo gdzieś czyha, by nas ukarać. Jeżeli jednak nie jesteśmy receptywni na prawdę lub popadamy w nawyk zamykania umysłu na to, czego nie jesteśmy w stanie natychmiast przyjąć i pojąć, istotnie popadamy w opłakany stan, patrząc od strony duchowej. Sutry mahajany faktycznie mówią o niezręczności przedstawiania uczniom nauk, które potrafią tylko odrzucić, biorąc pod uwagę ich ogólną postawę i zaplecze mentalne. A skoro nauki te noszą etykietę „buddyzm”, mogą oni rychło dojść do wniosku, że buddyzm nie jest dla nich. Nie należy karmić ludzi naukami w ilościach, jakich nie są w stanie strawić i jakie najpewniej zwymiotują.

Z drugiej strony trzeba być ostrożnym także pod innym względem. W poprzednim stuleciu<sup>38</sup> miał miejsce wielki spór w Kościele pomiędzy anglikanami i rzymskimi katolikami. Katolicki ksiądz napisał pamflet pod tytułem *Powściągliwość w przekazywaniu wiedzy religijnej*<sup>39</sup>, który wskazywał, że jeśli na przykład przyjdzie do księdza ktoś zainteresowany katolicyzmem, ksiądz nie powinien od razu wspominać o katolickich dogmatach w rodzaju nieomyślności papieża, ponieważ najpewniej odstręczyłoby to gościa. Radzono, by ksiądz najpierw mówił o rzeczach, które gość byłby skłonny chętniej zaakceptować, choćby o tym, że Kościół katolicki uczy miłości do wrogów. Inne doktryny i dogmaty winno się trzymać w odwodzie z uwagi na fakt, że nie były łatwe do przyjęcia dla kogoś, kto dopiero zaczynał interesować się Kościołem katolickim. Kiedy anglikanie dostali w ręce ten pamflet, rzecz jasna od razu oskarżyli Kościół katolicki o hipokryzję, o niechęć do ujawniania swoich prawdziwych wierzeń.

Wszelako w pewnym sensie katolicki ksiądz miał rację. Jeśli próbuje się wyjaśniać ludziom pewne rzeczy, zanim się ich do tego przygotowuje, można zwyczajnie ich odstraszyć. Faktem jest, że ludzie postępują bardzo wolno na ścieżce duchowej i na początku są po prostu nieprzygotowani na nauki przynależące do wyższych etapów tej ścieżki. Z drugiej strony, jest też coś na rzeczy w oskarżeniu o hipokryzję. Można traktować tę „powściągliwość w przekazywaniu wiedzy religijnej” w sposób niezbyt szczerzy i prostolinijny. Jest to więc kwestia pewnego taktu i delikatności.

Załóżmy na przykład, że ktoś na zajęciach medytacji pyta: „Czy buddyści nie wierzą w Boga?”. Jeśli odpowiemy: „Ach nie, wielu buddystów wierzy w Boga”, nie byłoby to prostolinijne ani szczerze. Ale załóżmy, że wiemy, że nasza odpowiedź o niewiarze buddystów w Boga – kropka –

37 Buddhawaćana oznacza dosłownie „mowa Buddy”. Czasami używa się tego w sensie wąskim wobec słów wypowiedzianych przez samego Buddę lub wobec słów jednego z uczniów Buddy, którym Budda przytaknął jako prawdzie, ale można interpretować ten termin szerszej. „Jeśli przez buddę rozumiemy po prostu stan Najwyższego Oświecenia doświadczany przez kogokolwiek, wówczas jako buddhawaćaną należy traktować każde wyrażenie, czy lepiej odbicie, tego transcendentnego stanu za pomocą mowy ludzkiej” (*The Eternal Legacy*, s.1).

38 Tj. w wieku XIX [przyp.tłum.].

39 I. Williams, *Reserve in Communicating Religious Knowledge*, Oxford 1841.

skłoni tę osobę to nieprzychodzenia więcej na zajęcia. Jak należy wtedy odpowiedzieć? To trudna sprawa. Sugerowałbym granie na zwłokę w pozytywnym znaczeniu tego określenia. Można na przykład powiedzieć: „Słowo 'Bóg' może być rozumiane na wiele różnych sposobów. Obecnie dużo się dyskutuje, także wśród chrześcijan, co naprawdę znaczy 'Bóg', a nawet, czy Bóg istnieje. W buddyzmie niezbyt chętnie ubieramy w słowa kwestie dotyczące ostatecznej Rzeczywistości, zaś z chrześcijańskiego punktu widzenia Bóg to stwierdzenie ostatecznej Rzeczywistości. Wolimy skupiać się na samej praktyce etyki i medytacji, z nadzieją, by w końcu samemu dotrzeć do głębszego zrozumienia tych spraw z głębi osobistego doświadczenia”. Gdybyśmy tak odpowiedzieli, nie byłaby to hipokryzja ani niezgodność z tradycją buddyjską.

Czasami ludzie chcą zepchnąć nas do narożnika i wydusić jakieś określenie się w tę stronę czy w tamtą, ale nie powinniśmy na to pozwalać. Czasem trzeba powiedzieć: „Buddyzm to ogromna dziedzina. Nie jest łatwo go zrozumieć nawet tym, którzy praktykują go już jakiś czas. Wchłaniaj go kawałek po kawałku. Skupiaj się na przestrzeganiu wskazówek etycznych, praktykowaniu medytacji i refleksji nad naukami, które najbardziej cię przyciągają. Inne zostaw na boku, jeśli wydają ci się zbyt złożone lub trudne do zaakceptowania. Nie nalegalibyśmy, żebyś od razu podpisywał 39 artykułów buddyzmu, nawet gdyby takowe istniały”.

**Pyt: Powiedziałeś, że Sutra Białego Lotosu mogła zostać spisana w Azji Środkowej. Jakie środkowoazjatyckie wpływy są widoczne w sutrze z punktu widzenia jej kosmologii czy nawet duchowych treści?**

Odp: Pytanie to być może lepiej pasuje do sutr mahajany w ogóle, niż konkretnie do *Sutry Białego Lotosu*. Sugerowano, że metaforyka mahajany, zwłaszcza pojęcia Amitabhy i Czystej Krainy w sutrach Sukhawati-Wjuha, istotnie zawdzięcza coś wpływom irańskim. Antycypacje drzew klejnotów z Czystej Krainy istnieją na przykład w Digha Nikai z kanonu palijskiego<sup>40</sup>, i wydaje się prawdopodobne, że idea drzew klejnotów we wspaniałych ogrodach jest pochodzenia babilońskiego. Wiemy, że Aśoka był w kontakcie z imperium perskim i perscy rzemieślnicy zapewne przybyli do Indii, by zbudować jego pałac, który wydawał się być wzorowany na pałacu w Persepolis – ponieważ te doskonale wypolerowane kolumny mogli wytworzyć tylko perscy rzemieślnicy. Jest więc całkiem możliwe, że niektóre z późniejszych, bardziej legendarnych sutr Digha Nikai przynależących do tego okresu (sto lat po Buddzie) odzwierciedlają w swoim obrazowaniu wpływy perskie.

**Pyt: Odnosiłeś się do sutr mahajany jak do dzieł symbolicznej sztuki religijnej, zalecając, by postrzegać je jako dające nam wgląd w świat archetypowy, nie zaś jako dostarczające wzorów życia buddyjskiego. Jakie jest więc najlepsze podejście do studiowania tego niekonceptualnego materiału?**

Odp: Naprawdę trudno powiedzieć. Najważniejsze to unikać dosłownych interpretacji. Powinniście zapoznawać się z literą tekstu, ale nie brać jej zbyt dosłownie. Wielu ludzi podchodzi do każdego niemal materiału buddyjskiego w bardzo literalny sposób, kurczowo trzymając się słów i często kompletnie nie uchwytując ducha.

Obawiam się, że zostanę źle zrozumiany, ale właściwie radziłbym wam, byście nie brali sutry zbyt poważnie. Czytajcie ją tak, jakbyście czytali dobrą poezję lub dobrą powieść. Cieszcie się tym, zatopcie się w tym. Później możecie przysiąc do studiów, co znaczą poszczególne detale i jakie może być głębsze znaczenie sutry. Ważne jest zacząć od pozwolenia dziełu jako całości, by wywierało na nas swój wpływ, starać się doświadczać dzieła jako całości zamiast gubić się w szczegółach. Warto także czytać samą sutrę i wspomagać się komentarzami, by rzuciły nieco światła, nie zaś odwrotnie.

**Pyt: Sutra Białego Lotosu wydaje się zawierać dwa główne objawienia: że tak naprawdę jest**

40 Zob. Maha-Sudassana-Suttanta w Dialogach Buddy (Digha nikaja).



tylko jedna ścieżka duchowa, i że ten, kogo postrzegamy jako historycznego Buddę, jest w istocie ucieleśnieniem wiecznego Oświecenia. Rozdziały od 1. do 10. zdają się być niezależnym dramatem i zarysowują okoliczności pierwszego objawienia oraz je wzmacniają; rozdziały 11., 15. i 16. wprowadzają tło dla drugiego objawienia. Czy nie uważasz, że pierwotnie mogły istnieć dwie niezależne nauki, które zostały zestawione razem w formie podwójnego jądra *Sutry Białego Lotosu*?

Odp: Nie licząc różnorodnego zbioru rozdziałów na końcu, sutra istotnie dzieli się w naturalny sposób na dwie takie części, wszakże nie jest to powód, by uważać je za niezależne początkowo dzieła. Mimo właściwych sobie tematów, dwie te części zdają się być ze sobą związane. Jedna odpowiada relatywnej bodhićicie, zaś druga – absolutnej bodhićicie. Jedna dotyczy ścieżki duchowej jako istniejącej w czasie i osiągalnej w czasie, zaś druga odnosi się do ostatecznej Rzeczywistości ucieleśnionej w Buddzie, istniejącej poza czasem i przestrzenią. Nie mam wrażenia nieciągłości dwóch niezależnych sutr, które zespawano razem dla stworzenia jednego dzieła, i wedle mojej wiedzy nie zasugerował tego nigdy żadnen uczoney, który to dzieło studiował. Myślę, że poprawnie wykrywasz różnicę tematów obu części, ale różnica ta reprezentuje podstawową strukturę sutry i przekazuje jej dwuwymiarowe przesłanie.

**Pyt: Sutra mówi o wierze jako emocjonalnym odpowiedniku mądrości i zaleca praktykować oddawanie czci sutrze. Niektórzy buddyści zdają się postrzegać kult *Sutry Białego Lotosu* jako swoją jedyną praktykę. Czy może to kiedykolwiek być pełna ścieżka do Oświecenia?**

Odp: Podejrzewam, że zależy to od tego, co ma się na myśli przez kult *Sutry Białego Lotosu*. Myślę, że prawdziwa cześć dla sutry może być przynajmniej pewnym zbliżeniem się do ścieżki Oświecenia, ale nie jestem pewien, czy czczenie tekstu mogłoby przyjść łatwo ludziom Zachodu. Nie jest to niemożliwe, jednak jest nieco obce naszej tradycji. Kult tekstów istotnie wysuwa się naprzód w niektórych religiach, szczególnie w sikhizmie. W sikhizmie nie ma obrazów, za to obiektem kultu jest Adi Granth (którego nazywają Guru Granth), tom pism sikhijskich. Sikhowie umieszczają pięknie wydrukowany egzemplarz tego tekstu na jedwabnej poduszce lub na tronie z baldachimem i składają mu ofiary, dokładnie tak, jak jest to opisane w sutrach mahajany, skąd prawdopodobnie wywodzi się ta praktyka.

Można przyjąć praktykę trzymania otwartego pisma na ołtarzyku, w małej szklanej kasetce, by chronić ją przed dymem kadzidełek. Pasowałoby to szczególnie na święto Dnia Dharmy, ale byłoby odpowiednie w każdym czasie, gdybyście chcieli, by w sali do praktyki obecne były symbole wszystkich Trzech Klejnotów. Symbolem klejnotu Buddy jest jego przedstawienie, symbolem klejnotu Sanghi jest obecność duchowej społeczności, natomiast do symbolizowania klejnotu Dharmy potrzebna jest książka.

**Pyt: Nicziren<sup>41</sup> uczy oczywiście praktyki wzniesłego szacunku dla sutry. Wydaje się to być niemal forma buddyzmu Czystej Krainy, przy czym postawa oddania kieruje się nie na Amitabhę, a na Sutrę Białego Lotosu. Czy ta praktyka może właściwie zaprowadzić praktykującego do wglądu w sutrę?**

Odp: Wedle standardowego nauczania buddyjskiego Pięć Zdolności Duchowych, do których zalicza się wiara, powinno być zrównoważone. Przez pewien czas jedna ze zdolności może dominować, ale w końcu muszą wejść w stan ekwilibrium. Moim zdaniem nie ma mowy o alternatywnych ścieżkach, jak sugeruje się to czasem w hinduizmie. Jeśli zaczynamy podróż na ścieżce wiary i

41 Nicziren, założyciel buddyjskiej szkoły noszącej jego imię, żył w XIII w. Jedną z jego trzech podstawowych nauk („Trzech Wielkich Sekretów”) była „wspaniała prawda Sutry Lotosu”. Określił on mantrę *namu myoho rengye kyo* („chwala Lotosowi Dobrego Prawa”) jako podsumowanie Sutry Lotosu, a jego zwolennicy przyswoili tę inkantację. Współcześnie istnieje prawie 40 pomniejszych odłamów zwolenników szkoły nicziren, których głową jest Nicziren Szoszu.

oddania, prędzej czy później musimy wprowadzić się na ścieżkę mądrości; jedno wzmacnia bowiem drugie.

**Pyt: W sutrze Budda tłumaczy zgromadzonym, że prawda jest bardzo trudna do zrozumienia, i należy zbliżyć się do niej stopniowo. Czy akceptujesz sugestię mahajany, że jej nauczanie jest głębsze od tego, które historycznie ją poprzedzało? Czy Sutra Serca i Sutra Białego Lotosu są głębsze od nauk z kanonu palijskiego?**

Odp: To bardzo trudne pytanie. Komu sądzić, co jest głębokie? Na przykład ktoś studiujący wers Dhammapady może w nim dostrzec całą Prawdę, chociaż inni nie dostrzegali. Niekiedy implikacje pozornie prostego powiedzenia są przeogromne.

Zapewne można powiedzieć, że pewne teksty czy stwierdzenia są w oczywisty sposób głębsze od innych, ale bardzo trudno jest wygłaszać zdania ogólne. Bez wątpienia pewne nauki mahajany są bardziej złożone od innych. Sutry mahajany wniknęły choćby w nauczanie o sunjacie znacznie gruntowniej niż jakikolwiek tekst palijski. Być może potrzeba nieco znajomości mahajany, by umieć docenić głębię niektórych nauk Buddy z pism palijskich. Głębia tam jest, ale z różnych powodów nie jest tak dobrze wyartykułowana.

Zasoby słownikowe mahajany były znacznie bogatsze, ponieważ słownictwo buddyjskie zostało do tego czasu rozwinięte i wysubtelnione, a nieporządek został zażegnany. Budda był zmuszony czynić użytek z języka używanego przez ludzi wokół niego, którzy nie dzielili jego oświeconego doświadczenia. Musiał używać tego samego języka, próbując używać go na swój własny sposób. Kiedy setki lat później stworzono sutry mahajany, buddyści rozwinięli własny język, adekwatniej wyrażający ich intuicje i wglądy.

**Pyt: Czyli nie zaakceptowałbyś sugestii sutry, jakoby rozwijała pełniejsze nauki?**

Odp: Są one pełniejsze w porównaniu z klasyczną hinajaną, ale klasyczna hinajana niekoniecznie współgra z pewnymi naukami historycznego Buddy w postaci zanotowanej w istniejącym kanonie palijskim. Zakładając, że właściwie rozumie się nauczanie kanonu palijskiego, nie da się powiedzieć, że mahajana je przekracza.

**Pyt: Jak radykalna była idea wiecznego buddy w czasie, kiedy się pojawiła? Jaki etap rozwoju osiągnęła doktryna trikai<sup>42</sup> w czasach Sutry Białego Lotosu?**

Odp: Rozróżnienie między rupakają Buddy a dharmakają pojawia się nawet w kanonie palijskim, chociaż therawada używa terminu „dharmakaja” raczej dosłownie: wedle niej Budda to dharmakaja po prostu dlatego, że jest ucieleśnieniem wszystkich nauk zawartych w tripitace. Tak więc pojęcie dharmakai różnej od rupakai było częścią ogólnego nauczania buddyjskiego jeszcze przed Sutrą Białego Lotosu, ale to Sutra Białego Lotosu nadała mu wysokie znaczenie i umieściła je w centrum nauczania, pokazując, jak ważne jest widzenie buddy jako dharmakai w najpełniejszym sensie, nie zaś tylko jako rupakai.

**Pyt: W Sutrze Białego Lotosu jest prawie tak, jakby wieczny budda był jednocześnie samhogakają i dharmakają.**

Odp: Owszem. Jeśli budda ma być aktorem w dramacie kosmicznego Oświecenia, musi mieć formę; nie może ukazywać się jako dharmakaja bez właściwości. W tym sensie budda objawia się na sposób sambhogakai, choć w istocie jest dharmakają. Być może nie jest wskazane zbyt ostre

42 Jest to odniesienie do doktryny trikai, doktryny trzech ciał Buddy: ludzkiego, historycznego Buddy, archetypowego Buddy oraz samej zasady buddy. Opis rozwoju tej doktryny zob. Sangharakszita, *Przewodnik po buddyjskiej ścieżce*, dostępny w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl) oraz Sangharakshita, *The Three Jewels*, Windhorse, Glasgow 1991, ss.35-43.

różnicowanie między tymi trzema kajami.

**Pyt: Wskazujesz, że opowiadający w sutrze to niejako Ananda wewnątrz nas. Czy może to znaczyć, że w pewnym sensie słyszeliśmy już kiedyś Sutrę Białego Lotosu, ponieważ należy ona do naszej wrodzonej pamięci?**

Odp: Można zapewne rozważać to w kategoriach platońskiej doktryny anamnezy lub doktryny wzajemnego przenikania się. Nie jest raczej przesadą mówić, że istnieje w nas poziom receptywności, na którym wsłuchujemy się w Prawdę zawartą w sutrze.

**Pyt: Wniosek jest taki, że budda naucza wewnątrz naszego umysłu. Czy ten obraz jest pożyteczny, biorąc pod uwagę twoje zastrzeżenia co do sugestii, że każdy już teraz jest buddą?**

Odp: Myślę, że może być pożyteczny, o ile będziemy pamiętać o ograniczeniach statycznego spojrzenia na rzeczywistość. Uważam, że sformułowań typu „oświecony umysł wewnątrz nas” należy unikać, bo wiodą na manowce, jeśli bierze się je dosłownie. Człowiek jest potencjalnym buddą w sensie, że jeśli podejmie właściwy wysiłek, może osiągnąć Oświecenie. Ale nie wygląda to tak, że od stanu buddy dzieli nas tylko cienka warstwa, więc wystarczy się przez nią przedostać i oto hop siup! – jesteśmy oświeceni. Wielkim błędem jest myśleć o wewnętrznym stanie buddy jak o jakiejś przynależnej nam cesze.

O ile wiemy, sam Budda nie używał języka potencjalności czy wewnętrznej cechy, i mam głębokie wątpliwości, czy stosowanie takiego języka jest zżeczne. Bez wątplenia wyraża to rzeczywiste duchowe doświadczenie na pewnym poziomie, ale każdy, kto nie jest zaawansowany duchowo, może to źle zrozumieć, i lepiej wyszedłby, gdyby usłyszał, że podjęcie odpowiedniego wysiłku może w końcu doprowadzić do osiągnięcia stanu zwanego Oświeceniem. Wszyscy jesteśmy „potencjalnie oświeceni”, ale nie oznacza to, że jesteśmy dosłownie oświeceni już teraz w jakimkolwiek pojmowalnym dla nas sensie.

**Pyt: Idea wewnętrznego Anandy wywołała we mnie oddźwięk. Zastanawiam się, czy utożsamianie się bardziej z Anandą niż Buddą daje korzyści języka potencjalności, pozwalając uniknąć pewnych jego zagrożeń?**

Odp: Ananda to znacznie skromniejsza postać, ponieważ w czasie jego relacji z Buddą był jedynie kimś, kto wszedł w Strumień, nie był jeszcze w pełni oświecony; więc tak, zapewne bezpieczniej identyfikować się z Anandą.

**Pyt: Skąd wywodzi się język potencjalności?**

Odp: Używa się go w Indiach poza buddyzmem – jest to niejako język Upaniszad. Jedna z Upaniszad mówi: „Jestem Brahmanem, jestem Absolutem”<sup>43</sup> – jest tam to bezpośrednio utożsamienie. Trudno jednak orzec, czy Upaniszady miały jakiś historyczny wpływ na mahajanę. Możliwe, że myśl Upaniszad wpływała na język buddyzmu, ale rozwój mógł też zachodzić równolegle.

**Pyt: Sutra powiada o trzech wozach kulminujących w wozie Buddy. Czy ta zasada postępujących poziomów jest wyjątkowa dla sutry, czy też znajduje się już we wcześniejszym nauczaniu?**

Odp: To nie tyle kwestia poziomów, ile jan. To, o czym myśli się jako różnych drogach z różnymi celami, stapia się w jedną drogę. Mogą one zapewne być rozważane jako coraz wyższe etapy jednej ścieżki, ale chodzi o to, że ścieżka jest jedna: wszystkie te pozornie różne ścieżki zostają

sprowadzone do jednej. Jest to jedna z dwu charakterystycznych nauk Sutry Białego Lotosu, która stała się potem dziedzictwem całej mahajany.

W czasach Buddy była tylko jedna ścieżka, lecz w okresie przed powstaniem Sutry Białego Lotosu utrwalił się podział na arhata i buddę, tworząc dwie odrębne ścieżki. Sutra Białego Lotosu była wyrazem oporu wobec tego rozdziału, i w efekcie z powrotem przywiodła ku sobie dwie te ścieżki.

W naszych czasach robimy [we Wspólnocie Buddyjskiej Triratna] coś w pewien sposób podobnego, łącząc ze sobą w jedno Pójście po Schronienie<sup>44</sup> życie świeckie i klasztorne, które stały się tak bardzo oddzielone.

**Pyt: Wspominasz, że Nirwana hinajany to po prostu wykorzenie wszystkich namiętności. Czy byłoby możliwe wykorzenie wszystkich namiętności bez rozwinięcia wglądu?**

Odp: Nie sądzę. Nawet gdyby myśleć jedynie w kategoriach wykorzenia namiętności, nie biorąc pod uwagę osiągnięcia Bodhi, to i tak osiągnięcie Bodhi w dalszym ciągu byłoby częścią procesu wykorzenia namiętności, chociaż środki wyrazu dla tego doświadczenia byłyby znacznie uboższe. Nie ma jednak wątpliwości, że kiedy w kanonie palijskim Śāriputta jest pytany o to, czym jest Nibbana, daje on definicję czysto negatywną<sup>45</sup>, mówiąc po prostu, że jest to wygaszenie *lobhy*, *dośy* i *mohy*<sup>46</sup>. Ale istnieją też różne fragmenty kanonu palijskiego, które mówią coś innego.

W istocie ścieżka Nirwany, niezależnie od sformułowania, zawsze ma zarówno aspekt pozytywny, jak i negatywny<sup>47</sup>. W etapach pośrednich zachodzi wygaszenie czegoś niezręcznego i powołanie do życia czegoś zręcznego, wzrost czegoś zręcznego. Ekstrapolując, Nirwana to bez wątpienia wygaszenie wszystkiego, co niezręczne, ale również obfitość wszystkiego, co zręczne. Hinajana często pomijała drugą część tego twierdzenia.

**Pyt: Czemu mieliby tak robić, skoro mieli rzeczywiste osiągnięcia duchowe? Czy nie były to swego rodzaju zręczne środki?**

Odp: To kolisty argument, bo zakładasz, że mieli jakieś rzeczywiste osiągnięcia duchowe, chociaż być może ich nie mieli. Być może nastąpił regres i z tego powodu myśleli jedynie w kategoriach negatywnych. Wiemy tak mało o ogólnej sytuacji historycznej, o uwarunkowaniach społecznych i kulturowych, że spekulować jest bardzo trudno. Faktem jest, że therawadini przedstawiali Dharmę w perspektywie coraz bardziej negatywnej przy zaniedbywaniu, aż do dnia dzisiejszego, bardziej pozytywnych sformułowań, jakie da się znaleźć w samym kanonie palijskim. Klasycznym tego przykładem jest Dwanaście Pozytywnych Nidan, kompletnie ignorowanych w wyłożeniach Dharmy aż do czasu pani Rhys-Davids.<sup>48</sup> Innym przykładem jest Itiwutakka<sup>49</sup>, która rozmywa się na końcu w coraz bardziej negatywną prezentację życia duchowego, przy czym ostatnie rozdziały zostały najwyraźniej dopisane później. Jest oczywiste, że rozwinęła się tendencja do negatywności, ale w

44 Pójście po Schronienie do Trzech Klejnotów – Buddy, Dharmy i Sanghi – jest wyrażeniem tradycyjnie używanym dla określenia zaangażowania w buddyjską ścieżkę dowolnego buddysty, duchownego czy świeckiego. Aksjomatem nauczania Sangharakszity jest, że zaangażowanie całym sercem musi stać na pierwszym miejscu, zaś wybrany sposób życia to wyraz tego zaangażowania. „Zaangażowanie jest pierwotne; styl życia jest wtórny”. Dlatego wszyscy członkowie Wspólnoty Buddyjskiej Triratna otrzymują tę samą ordynację, chociaż prowadzą bardzo różne style życia. Opis rozwoju myślenia Sangharakszity na temat Pójścia po Schronienie: Sangharakshita, *The History of My Going for Refuge*, Windhorse, Glasgow 1988, dostępna na stronie [www.windhorsepublications.com](http://www.windhorsepublications.com).

45 Tzn. przeczącą, wyjaśniającą czym Nirwana *nie jest* [przyp. red.]

46 Samjutta nikaja, cytowana w: Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, Tharpa, London 1987, s.88; zob. także: *The Book of the Kindred Sayings* (Samyutta Nikaya), Vol. IV, tłum. F.L. Woodward, Pali Text Society, Londyn 1956, s.170. Palijskie słowa *lobha*, *dosa* i *moha* tłumaczy się jako chciwość, nienawiść i złudzenie.

47 J.w. tzn. ścieżka Nirwany jest opisywana w kategoriach twierdzących i przeczących [przyp. red.]

48 *The Book of the Kindred Sayings*, Vol. II, tłum. C.A.F. Rhys Davids, Pali Text Society, Londyn 1952, ss.viii-ix. Opis pozytywnych nidan zob. Sangharakszita, *Przewodnik po buddyjskiej ścieżce*, dostępny w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl).

49 *Itivuttaka*, *The Minor Anthologies of the Pali Canon*, Part II, tłum. F.L. Woodward, Pali Text Society, Londyn 1985.

całkowitej ciemności pozostają powody psychologiczne, duchowe i kulturowe, czemu tak się stało.

**Pyt: Na początku sutry pięć tysięcy uczniów odchodzi i w ten sposób zgromadzenie się oczyszcza. Czemu Budda nie przemawiał po prostu przed całym zgromadzeniem, docierając do tych, którzy byli receptywni, i nie docierając do tych, którzy nie byli?**

Odp: Trzeba wziąć pod uwagę, do czego sutra zmierza. To dramat, a w dramacie musi być akcja. Myślę, że autor sutry chciał udratyzować odrzucenie przez uczniów oferowanej im prawdy, by podkreślić, że może się to zdarzać. Możesz być tak przepełniony wyimaginowanymi osiągnięciami duchowymi, że wręcz zatykasz uszy na to, co Budda ma do powiedzenia, i wychodzisz. Jako ludzie mamy tę wolność i niektórzy niestety z niej korzystają. Dlatego właśnie się to podkreśla.

**Pyt: Być może ten incydent wskazuje też na świadomość Buddy, że trudniej jest uczyć słuchaczy, wśród których znajdują się ludzie niezdolni do odbioru danych nauk?**

Odp: Tak, obecność ludzi opornych faktycznie wpływa na atmosferę w całej grupie. Kiedy przemawiacie do grupy, nie da się zignorować jej części, która pozostaje w niezgodzie z resztą. Jeśli większość słuchaczy jest bardzo uważna, a jedna część jest niespokojna, zakłóca to empatię między mówcą a grupą.

**Pyt: Budda przewiduje, że Oświecenie osiągną arhaci, jak Śariputra, liczni mnichowie i mniszki, jak Mahapradżapati i Jaśodhara, czyniący zło, jak Dewadatta, czy istoty pozaludzkie, jak księżniczka nagów. Ale nie ludzie świeccy. Czemu tak jest, i czy byłby to powód położenia nacisku na ludzi świeckich w Sutrze Wimalakirti-nirdeśa?**

Odp: W perspektywie uniwersalizmu mahajany można by sądzić, że świeckie kobiety i świeccy mężczyźni także mogą być przeznaczeni do Oświecenia, toteż to pominięcie wydaje się dziwne. Być może, jak mówisz, Wimalakirti-nirdeśa to nadrabia, chociaż nie robiono by tego w sposób świadomy. Być może poszczególne sutry mahajany istotnie ponoszą odpowiedzialność za konkretne postawy i podkreślenia.

Jestem pewien, że w sutrze nie ma rozmyślnej intencji wykluczenia ludzi świeckich. To jedna z wcześniejszych sutr mahajany, więc być może ciągle nadmierny akcent pada na życie klasztorne przeniesione z hinajany i nieprzeniknięte jeszcze w pełni przez ducha mahajany, jak gdyby autor nie wykroczył jeszcze całkowicie poza swoje hinajanistyczne zaplecze. Nie jest łatwo dopasować to, co odziedziczyło się z przeszłości, do swego prawdziwego stanowiska.

**Pyt: Ciało buddy Obfite Skarby może się ukazać dopiero wówczas, gdy będą obecni wszyscy buddowie będący emanacją Śakjamuniego. Jakie jest znaczenie tego epizodu? I czy te emanacje to ludzie, którzy stali się buddami jako uczniowie Śakjamuniego, czy są to magiczne emanacje?**

Odp: Spotkanie się buddy starożytnego z teraźniejszym symbolizuje transcendowanie czasu przez Oświecenie. Spotkanie się buddów (którzy są magicznymi emanacjami, odpowiadając na twoje pytanie) symbolizuje odpowiadającą temu transcendencję przestrzeni. Znaczenie tego epizodu jest takie, że czas i przestrzeń zaczynają być transcendowane.

**Pyt: Gdy Śakjamuni oczyszcza cały świat i zmienia się on w podłoże z lapis lazuli przecinane złotymi nićmi, to weszliśmy na jeszcze wyższy poziom, swego rodzaju Sukhawati?**

Odp: To bardziej kwestia odczucia niż doktryny. Kiedy czytacie sutrę, co czujecie? Czy czujecie, jakbyście wznosili się na wyższy poziom? Dalej następuje epizod, gdy Budda dosłownie wznosi całe zgromadzenie na wyższy poziom, i symbolika jest tutaj oczywista, ale kiedy czytacie sutrę,

bądźcie uważni i badajcie własne reakcje. Czy czujecie się uniesieni przez dany fragment? Czy wydaje się wam, że wznosi on was na wyższy poziom doświadczenia? Odwołujcie się do własnych przeżyć.

## Rozdział trzeci

### WYKRACZANIE POZA LUDZKIE NIEDOGODNOŚCI

Jako ludzie żyjemy w dwóch całkiem różnych światach. Część czasu żyjemy w świecie racjonalnej myśli, świecie nauki, filozofii, pojęć i systematycznych uogólnień doświadczenia. Ale niekiedy żyjemy w świecie zupełnie innym: świecie nieświadomości, świecie poezji, mitów i symboli. To właśnie potrzeba zaangażowania obu tych aspektów ludzkiej natury w duchowym życiu prowadzi do opowiedzenia pierwszej przypowieści Sutry Białego Lotosu.

Jak widzieliśmy, na początku Budda niechętnie podchodzi do mówienia, ponieważ prawda rzeczywistości jest bardzo trudna do zrozumienia, ale w końcu daje się namówić na podjęcie próby jej wyjaśnienia. W jasnych ramach pojęciowych mówi więc uczniom, że jego nauczanie o wykorzenieniu negatywnych emocji, które oni, arhaci, uważali za alfę i omegę osiągnięć duchowych, to tylko start. To jedynie sposób wprowadzenia ludzi na ścieżkę duchową. Budda ujawnia teraz, że istnieje wyższy cel duchowy, polegający nie tylko na wykorzenieniu negatywnych emocji (co oczywiście jest konieczne) lecz przede wszystkim na osiągnięciu pozytywnej duchowej wiedzy oraz Oświecenia: doskonałego stanu buddy. A drogą do osiągnięcia tego wyższego celu jest praktykowanie ideału bodhisattwy, praca na rzecz Oświecenia nie tylko z uwagi na osobiste wyzwolenie się, ale także po to, by wnieść wkład w kosmiczny proces Oświecenia, w Oświecenie wszystkich istot czujących.

Usłyszawszy to, wielu obecnych uczniów oczywiście nie może przyjąć tego do wiadomości i bez zwłoki odchodzi, zaś wielu pozostałych popada w dezorientację. Czy będą musieli porzucić wszystko, czego uczono ich dotychczas? Czyżby tracili do tej pory czas? Mogą rozumieć nową naukę racjonalnie, intelektualnie, ale ich serca nie są przekonane. Śariputra, największy i najmądrzejszy pośród uczniów, chociaż sam całym sercem akceptuje nowe nauczanie, uświadamia sobie, że wielu obecnych ciągle tkwi w zakłopotaniu, toteż przemawia w ich imieniu. Czy Budda mógłby wytłumaczyć im to inaczej? W odpowiedzi na ten apel Budda mówi, że opowie historię, zauważając, że „Poprzez przypowieść inteligentni ludzie docierają do rozumienia”. Czasami niełatwo zrozumieć coś ujętego abstrakcyjnie, sucho, pojęciowo, ale z pomocą opowieści wiele staje się jasne. I Budda opowiada przypowieść o płonącym domu.

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 podłogowegniły, 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 chciał je powynosić 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 wołać 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.<sup>50</sup> W pewnym sensie nie ma potrzeby mówić czegokolwiek więcej, 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 zamieszkała 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 zarem. 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”.<sup>51</sup> 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

<sup>50</sup> Przypowieść z sutry: *The Threefold Lotus Sutra* ss. 85-109.

<sup>51</sup> Zob. *The Book of the Discipline*, t. IV (Vinaya-Pitaka), tłum. I.B. Horner, Pali Text Society, Londyn 1982, ss.35-45; oraz *The Book of the Kindred Sayings* (Samyutta Nikaya), t. IV, tłum. F.L. Woodward, Pali Text Society, Londyn 1956, s.28.



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 buddyizmu 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 sutry 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.

Dziociom 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.<sup>52</sup> 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

<sup>52</sup> Charakterystyka tybetańskiego Koła Życia: Sangharakszita, *Przewodnik po buddyjskiej ścieżce*, dostępny w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl) oraz A. Kennedy (Dharmaczari Subhuti), *The Buddhist Vision*, Rider, Londyn 1991, [www.windhorsepublications.com](http://www.windhorsepublications.com).

taką dyscyplinę. Nietrudno znaleźć metody warunkowania ludzi wzdłuż pewnych linii. Ten rodzaj warunkowania to jednak coś zupełnie innego od rzeczywistego rozwoju duchowego. Buddyizm 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. Buddyizm 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 rażniej, by zatańczyć z Kriszną w sercu lasu.<sup>53</sup>

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 nieznaną 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, załknieni, 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

53 Historia fletu Kriszny opowiedziana jest w Śrimad-Bhagawacie - Radhakamal Mukerjee, *The Lord of the Autumn Moons*, Asia Publishing House, Bombay 1957, ss.97-102.

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 kauśalja* – ‘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: śrawakajanę, pratjekabuddajanę i bodhisattwajanę – czyli ideał arhata, ideał samotnego Oświecenia oraz ideał bodhisattwy.<sup>54</sup> 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 dyskusyjną, 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<sup>55</sup> – 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

54 Pełniejszy opis tych trzech jan: Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, Tharpa, London 1987, ss.239-241, dostępne także po polsku jako Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wyd. A, Kraków, 2002.

55 J. Keble, *The Christian Year: Septuagesima*.

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 przynależć 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 istnieje 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.<sup>56</sup> 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 trikadzie (dharmakaja, sambhogakaja, nirmanakaja) i hinduistycznej trimurti (Brahma, Wisznu, Maheśwara). 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. Co więcej, pewne religie są bardziej zaawansowane od innych – religie uniwersalistyczne są na przykład bardziej zaawansowane od religii etnicznych. I podczas gdy uniwersalista twierdziłby, że wszystkie religie są prawdziwe pod każdym względem, buddysta powiedziałby, że pewne nauki uchodzą za

56 „Uniwersalizm” odnosi się tutaj do poglądu, że wszystkie nauki religijne są w równym stopniu prawdziwe i tak samo prowadzą do zbawienia. W tym sensie termin ów nie ma nic wspólnego z użyciem terminu „uniwersalizm” w kontekście specyficznie chrześcijańskim. Chociaż buddyzm nie jest „uniwersalistyczny”, to jest uniwersalny, bowiem jego nauczanie jest zaadresowane i możliwe do zastosowania przez wszystkich ludzi, a nie tylko przez konkretną grupę.

religijne, ale ponieważ nie są prawdziwe, nie są wcale religijne. Ortodoksyjna chrześcijańska doktryna o wiecznym potępieniu to przykład takiej nauki.

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 płomień. Przyjechałaby straż pożarna i ucieklibyśmy, czy to skacząc na płachtę, czy będąc zniesionym po drabinie. Czy nasi przyjaciele powiedzieliby potem: „Nie powinieneś być 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. Konwencjonalna religia, jaką odziedziczyliśmy, nie jest już nazbyt użyteczna. Nawet tradycyjny wschodni buddyzm nie jest już zbyt użyteczny, ani dla nas na Zachodzie, ani nawet dla ludzi na Wschodzie.

Ale nie ma powodu do rozpacz. Zawsze najciemniej jest przed świtem, jak powiada stare przysłowie. Przynajmniej potencjalnie znajdujemy się na progu ery, kiedy świat będzie jednym światem, kiedy będzie jedna globalna społeczność, jedna ludzka kultura, do której wszystkie istniejące kultury wniosą to, co w nich najlepsze. Oświecenie będzie uniwersalnie uznanym celem każdej ludzkiej jednostki, a droga wyższej ewolucji będzie uniwersalnie uznaną drogą do tego celu. Ale nie nastąpi to automatycznie. Nastąpi to tylko w tym zakresie, w jakim osoba ludzka będzie starać się wzrastać – i możemy zacząć ten wysiłek już teraz. Jeśli weźmiemy sobie do serca przesłanie przypowieści o płonącym domu, choćby teraz, choćby tutaj, możemy wykroczyć poza ludzkie niedogodności.

**Pyt: Przed usłyszeniem przypowieści o płonącym domu Śariputra mówi do Buddy:**

**„Gdy pierwszy raz słuchałem mowy Buddy,  
W umyśle mym były lęk i wątpliwość:  
Oby to nie Mara przemawiał przez Buddę,  
Pognębiając i mieszając mój umysł”.**  
**I dalej:**  
**„To Czczony Przez Świat głosi prawdziwą Drogę;  
Zły nie posiada [takich] prawd.  
Dlatego wiem na pewno,  
Że to nie Mara działa jako Budda,  
Ale wpadłem w sieci wątpliwości  
I dlatego widziałem w tym dzieła Mary”.<sup>57</sup>**

**Zastanawiam się, czy niektórzy hinajaniści nie uważali mahajany za działanie Mary? Śariputra reprezentuje hinajanę, nieprawdaż?**

Odp: Owszem. Całkiem możliwe, że pewni adepci szkół hinajany nie tylko twierdzili, że sutry mahajany nie są częścią buddhawaćany, ale też posuwali się na tyle daleko, by uznawać je za dzieła Mary. Nie ma na to bezpośredniego dowodu, ale to mógłby być dowód pośredni.

Ale rozważając sprawę szerzej, jakiego typu osoba myśli w ten sposób? Bądź co bądź, to całkiem słuszne strzec się przed wypaczeniami nauk Buddy; nie ma w tym nic złego. Ale hinajanista reprezentowany tutaj przez Śariputrę wydaje się być typem osoby, która tak szalenie boi się popełnić błąd, że szybko łączy do swojej ortodoksji, zamyka się na inne perspektywy, nawet w obrębie własnej tradycji duchowej, i szybko zaczyna podejrzewać, że różne inne spojrzenia na jego własną tradycję to machinacje diabła. Sugeruje to ogromną niepewność.

Wielu ludzi w zachodnim świecie w czasach średniowiecza czy nawet reformacji miało taką postawę. Tak bardzo bali się popaść w herezję, tak pragnęli być w pełni ortodoksyjnymi katolikami, że czasami po prostu prosili Kościół: „Mów mi, w co mam wierzyć”. Niekiedy tak samo zachowują się dogmatyczni komuniści. Tak bardzo lękają się zgubić linię partii, że są przygotowani do zmian, wierząc jednego dnia w jedno, a następnego dnia w drugie, kiedy linia partii się zmienia. Świadczy to o wielkiej osobistej niepewności i braku wiary we własne władze osądu.

**Pyt: Gdy Śariputra dostaje zapowiedź swego Oświecenia, i przy późniejszych zapowiedziach, Budda przepowiada czas trwania okresu nazwanego „sfalszowaną Dharma”.<sup>58</sup> Co to znaczy? Czy odpowiada to czemuś w dotychczasowej historii buddyzmu, czy może wskazuje na jakieś przeszłe realne zagrożenie?**

Odp: Wedle mojej najlepszej wiedzy sfalszowana Dharma to ta postać buddyzmu, kiedy zewnętrzne pozory się utrzymują, ale wewnętrzny duch został utracony. Kuszące jest identyfikować ją z hinajaną i zapewne pod pewnymi względami hinajana dawała ku temu powody, ale w pewnym wypadkach także praktykujący mahajanę jedynie pilnowali pozorów, tracąc ducha. Zdarza się to w zen; może się to przydarzyć każdej formie buddyzmu. Nie jest możliwe wskazanie konkretnego okresu, chociaż być może dotyczyło to bardziej jednych okresów niż innych.

Sami możemy odkryć, że w pewnych okresach praktykujemy właściwie fałszywą Dharma; zachowujemy pozory, ale ducha brak. W innych okresach możemy naprawdę wkładać w to serce, i wówczas jest to prawdziwa Dharma. Nie jest to dane raz na zawsze. Jest podatne na trzeci rodzaj

<sup>57</sup> Patrz *The Threefold Lotus Sutra*, s.80.

<sup>58</sup> Ibid. s.82 i s.135.

kajdanów, poleganie na regułach i rytuałach jako środkach samych w sobie<sup>59</sup>. Nie można więc mówić, że jakakolwiek postać buddyzmu stanowi sfałszowaną Dhammę. Każdy pojedynczy buddysta może praktykować swoją postać buddyzmu w taki sposób, że w odniesieniu do jego życia jest to fałszywa Dharma.

**Pyt: Budda pyta Śāriputry, czy starszy człowiek winien jest kłamstwa, dając wszystkim swoim dzieciom wielkie wozy z cennymi substancjami. Śāriputra odpowiada: „Nawet jeśli starszy człowiek nie dał im jednego z najmniejszych wozów, nie popełnił kłamstwa. Dlaczego? Dlatego, że od początku sformułował swoją intencję: 'Za pomocą taktownych środków'<sup>60</sup> skłonię moje dzieci do ucieczki'. Z tego powodu nie skłamał”.<sup>61</sup> Czy nie równa się to mniej więcej przyznaniu, że cel uświęca środki?**

Odp: Nie, wcale nie sędzę, by takie to miało znaczenie. Przypuśćmy, że ktoś przychodzi do ośrodka buddyjskiego nauczyć się medytacji. Jeśli spyta się, czy medytacja da mu szczęście, prawdopodobnie powiemy, że tak. Ośrodek nie istnieje ze względu na dawanie ludziom szczęścia w ograniczonym sensie, jaki ta osoba miała na myśli, gdy zadała to pytanie, ale nie jest nieprawdą, że praktyka buddyzmu przyniesie ci szczęście, także w tym sensie, w jakim ta osoba rozumie ten termin.

Tego rodzaju prawdę się tutaj obrazuje. Jeśli dajesz komuś więcej, niż mu obiecałeś, nie zawodzisz w dotrzymaniu obietnicy. Kiedy mówisz komuś, że jeśli wyjdzie, dostanie torebkę słodczy, a potem dajesz mu dwie torebki słodczy, czy powiedziałeś nieprawdę? Być może technicznie tak, ale nie etycznie. Dałeś więcej, niż obiecałeś, zrobiłeś więcej niż dotrzymanie słowa. Bez wątplenia nie należy rozumieć tego fragmentu jako usprawiedliwienia kłamstwa w dobrej sprawie.

**Pyt: Śāriputra mówi, że nawet gdyby nie dał on dzieciom żadnego wozu, i tak by nie kłamał, ponieważ jego intencją było pomóc dzieciom uciec.**

Odp: Tak, bo ucieczka była tym, co naprawdę im dał – większy dar od każdego wozu.

**Pyt: Poprzedni rozdział sutry powiada: „Wszystkie rzeczy trwają w swoim ustalonym porządku, dzięki czemu świat trwa wiecznie”.<sup>62</sup> Co to znaczy?**

Odp: Sanskryckie słowo tu użyte to *dharmā-sthitim* – „dharma” w tym kontekście znaczy „prawo kosmiczne”. Prawo kosmiczne ustanowione jest wedle pewnego porządku, nie jest dowolne ani przypadkowe, lecz działa w pewien określony sposób. Zdanie to nie oznacza więc, że Dharma jest stała w sensie eternalizmu; oznacza to, że sposób jej działania jest stały. Mówca postrzega tu egzystencję w kategoriach pewnego niezmaconego porządku, widząc ją być może w szczególności jako porządek cykliczny i porządek spiralny. Są one stałe w sensie, że jeśli rozwinię się stan umysłu ograniczony do koła, nie doświadczy się owoców spirali, i vice versa. Można na tym polegać tak, jak polega się na prawie grawitacji. Jeśli podskoczymy, to spadniemy na ziemię. Prawo grawitacji nie zostanie nagle zawieszony, byśmy odlecieli w powietrze. To sztywne, sprecyzowane prawo, prawo, które trwa. Jest to więc potwierdzenie buddyjskiej wiary w Dhammę, czyli kosmiczne prawo,

<sup>59</sup> Jest to odniesienie do „dziesięciu kajdanów”, które przywiązują nas do Koła Życia, a które mogą być sukcesywnie „zrywane” w trakcie duchowego życia (w momencie Wejścia w Strumień trzy pierwsze kajdany uległy już zniszczeniu). „Postrzeganie zasad etycznych i obrządków religijnych jako celów samych w sobie” to tradycyjna wersja trzeciego kajdanu; w książce *The Taste of Freedom* (Windhorse, Glasgow 1990) Sangharakszita określa to mianem „powierzchnowości”, zalecając „zaangażowanie” (*commitment*) jako antidotum. Zob. także Sangharakszita, *Czym jest Dharma?* oraz *Przewodnik po buddyjskiej ścieżce*, dostępne w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl).

<sup>60</sup> *Upaja kauśalja*, w tej wersji sutry przetłumaczone jako „taktowne środki”, zwykle zaś tłumaczone jako „zręczne środki”, patrz powyżej [przyp. red.]

<sup>61</sup> *The Threefold Lotus Sutra*, ss.87-88.

<sup>62</sup> *Ibid.*, s.70.



z braku lepszego terminu. Można o tym myśleć w kategoriach pięciu nijam<sup>63</sup>; w równym stopniu można polegać na tym, że się one nie zmieniają.

W przypisie do tekstu cytuje się słowa chińskiego mistrza Zhiyi<sup>64</sup>: „Dharma-nijamata, porządek praw, stała pozycja, wskazuje na takość. Opierając się na rzeczywistości, wszystkie prawa (lub istoty) trwają wiecznie, i dlatego każde zjawisko również ma niewzruszone i wiecznotrwale istnienie”. Oczywiście nie wolno nam o tym myśleć jako czymś odrębnym od Rzeczywistości czy Takości, w której ma trwać – byłoby to zbyt abstrakcyjne i reifikowałoby<sup>65</sup> pojęcie Takości. Zjawiska zaś nie są niezmiennie (to obszar możliwych nieporozumień), lecz stałe w takim sensie, że można być pewnym, że proces, jaki reprezentują, zachodzi w pewien określony sposób.

63 Pięć nijam to różne porządki prawa karmy. Ich charakterystyka jest obecna w: Sangharakshita, *The Three Jewels*, Windhorse, Glasgow 1991, ss.69-71 lub Nagapriya, *Exploring Karma and Rebirth*, obie książki dostępne na stronie: [www.windhorsepublications.com](http://www.windhorsepublications.com).

64 Ang. transkrypcja: Chih-i [przyp. red.]

65 Reifikować (fil.) - traktować coś niebędącego rzeczą jako rzecz [przyp. tłum.].

## Rozdział czwarty

### MIT PODRÓŻY POWROTNEJ

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 bardziej cudowny niż człowiek" – śpiewa chór w sztuce Sofoklesa *Antygona*.<sup>66</sup> 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 setkach i tysiącach lat.

Wiele tych wielkich dzieł widzi ludzkie życie w kategoriach konfliktu czy nawet wojny. Na przykład Homerycka *Iliada* opisuje historię bitwy między Grekami i Trojanami o Helenę Trojańską, w którą wpłątani 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* Milтона, 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 wielkiej liczbie dzieł: *Odysei*, *Boskiej Komedii*, *Malpie*, *Wędrownicy pielgrzymy*, *Wilhelmie Meistrze*, *Peer Gyncie* i niezliczonych innych.

Sutra Białego Lotosu daje swój własny opis ludzkiego życia jako podróży. Przypowieść o podróży powrotnej pojawiająca się w rozdziale 4. jest opowiedziana nie przez Buddę, a przez czterech wielkich członków starszyny. Słyszeli, jak Budda mówił zgromadzonym, że Śariputra jest już tak zaawansowany na ścieżce, że może być pewien osiągnięcia najwyższego celu – nie tylko wyzwolenia się z własnego osobistego grzechu i cierpienia, ale też osiągnięcia samego stanu buddy. Zdumieni i zachwyceni wiedzą, że życie duchowe ma wyższy cel, którego istnienia dotychczas nie podejrzewali, czterej wielcy członkowie starszyny mówią, że czują się, jak gdyby całkiem nieoczekiwanie otrzymali beczenny klejnot, i jednym głosem wyrażają swoje uczucia w postaci

przypowieści.<sup>67</sup>

Opowiadają, że pewnego razu żył człowiek, który opuścił ojca i wyruszył do dalekiego kraju. Żył tam długo, być może aż 50 lat, i przez cały ten czas był niezmiernie biedny. Wałęsając się, mając 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”.

W międzyczasie syn ciągle 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 był gdzieś blisko. Kiedy przechodził czy raczej przemykał ulicami, rozglądając się za dziwnymi pracami, które przyniosłyby mu kilka miedziaków na jedzenie, dostrzegł ogromny dom, a w progu zobaczył kogoś, kto wydawał się bardzo bogatym człowiekiem. Otaczała go ogromna grupa ludzi – wszyscy na niego czekali, wszyscy czekali dla niego. Jedni mieli w dłoniach rachunki, inni wielkie mieszki z pieniędzmi, które mieli mu dać. Jedni mieli prezenty, a inni być może łapówki.

Bogacz siedział w drzwiach na wspaniałym tronie – nawet jego podnózek 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 wisały girlandy klejnotów. Był to naprawdę wspaniały widok.

Kiedy biedak zobaczył bogacza siedzącego na tronie z całym jego przepychem, był szalenie przestraszony. Myślał, 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.

Jego ojciec był tym raczej zaskoczony, ale zaczynał widzieć, że przez wszystkie te lata żył w luksusie, podczas gdy jego syn żył w biedzie, co wytworzyło między nimi wielką różnicę psychologiczną. Chłopak bez wątplenia nie był przyzwyczajony do kontaktu z bogatymi i możnymi. Wierny ojciec pomyślał jednak: „Nic nie szkodzi. 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, wzięwszy 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 zbrali, 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 starszyny 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 starszyny nie posiada się z radości, że zupełnie nieoczekiwanie otrzymali takie bogactwo.

Wyjaśnienie czterech członków starszyny idzie daleko, ale przy odrobinie wyobraźni możemy pójść znacznie dalej, nawet znacznie głębiej. Zaczniemy od zastanowienia się nad osnową tej historii. Być może myślicie: „Na pewno słyszałem już gdzieś tę historię”. Sięgając pamięcią wstecz, upewniamie 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.<sup>68</sup> 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 oplakanych warunkach, zanim powróci

68 Ewangelia wg św. Łukasza 15,11-32.

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 ze 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”.<sup>69</sup> 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 wysłał 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. Zapomniałszy, że jest synem króla, zapomniałszy o perle, wstępuję na służbę do króla Egiptu. I żyjąc pośród Egipcjan, jedząc ich jedzenie 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 wysłał 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.

Wszystkie te 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

69 *Hymn o perle* w tłumaczeniu Czesława Miłosza dostępny na stronie <http://www.pistis.pl/hymn-o-perle>.

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 znieacka 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 wysledzić 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 terażniejszość 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, terażniejszości 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 absolicie.

Taka jest puenta słynnej przypowieści Buddy o zatrutej strzale obecnej w kanonie palijskim<sup>70</sup> – 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, ksatrija 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

70 Zob. Powiedzenia średniej długości (Madżdżhima nikaja), *The Middle Length Sayings* (Majjhima Nikaya), Vol. II, trans. I.B. Horner, Pali Text Society, London 1957, p.99.

ojca, by odnieść sukces w handlu. Tłumacząc to na współczesne terminy (zapożyczone z książki Abrahama Maslowa *W stronę psychologii istnienia*<sup>71</sup>) 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 posiadzie 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. Przewidywalna 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.

71 A. Maslow, *Towards a Psychology of Being*, Van Nostrand Reinhold, New York 1968, ss.21-60.

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 przewyciężona. 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.<sup>72</sup> 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”.<sup>73</sup> Jest to prawda 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 pień 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 starszyny 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 przewyciężanie 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

72 *Tybetańska księga umarłych* w tłumaczeniu Ireneusza Kani dostępna na stronie [https://mahajana.net/teksty/tybetanska\\_ksiega\\_umarlych.html](https://mahajana.net/teksty/tybetanska_ksiega_umarlych.html).

73 T.S. Eliot, wiersz *Burnt Norton* ze zbioru *Cztery kwartety*.



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.”<sup>74</sup>

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 przyzwyczajają 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 starszyny, 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 osiąść 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.

## PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU CZWARTEGO

**Pyt:** Wydaje mi się, że istnieją dwa uzupełniające się modele ukazujące przykre położenie człowieka: pojęciowy, linearny model wyższej ewolucji oraz cykliczny mit Upadku, stoczenia się i powrotu; ten drugi rozwinął na przykład William Blake w *Czterech Zoach*. W jakim stopniu mit Upadku jest zgodny z Dharma?

Odp: Nie jest zgodny z Dharma. Istnieje mit upadku w literaturze buddyjskiej, w *Sutcie Aggañña* z Dighi Nikai w kanonie palijskim<sup>75</sup>, ale nie jest to, by tak rzec, upadek z absolutu, lecz z wyższej na niższą płaszczyznę istnienia wewnątrz sfery ziemskiej. Sutta opisuje, jak na początku danej epoki świata istoty pozostałe z poprzedniego cyklu ewolucji i inwolucji, przyciągane przez ewoluujący wszechświat materialny, zstępują i stapiają się z nim. Do tego momentu obraz jest identyczny z przedstawieniami innych tradycji. Różnica jest taka, że buddyzm nie uważa tego upadku za upadek ze stanu doskonałości. W istocie nie może być mowy o takim upadku w buddyzmie. Z definicji budda nie może upaść; nie istnieje upadek ze stanu Oświecenia. W grę wchodzi jedynie upadek ze stosunkowo wyższego do stosunkowo niższego stanu w ramach samsary.

Buddyzm nie uznaje absolutnego, pierwszego początku, zatem nie może być mowy o tym, że wszystko zaczęło się od pierwotnego upadku człowieka. Nie ma też mowy o podróży powrotnej w sensie cofania się w przeszłość. Jest to „cofanie się” do czegoś poza czasem. Można myśleć o absolutie jako będącym powyżej, będącym głęboko wewnątrz, czy nawet jako czymś zapomnianym, ale ciężko zrezygnować z umieszczania go w jakiejś relacji czasoprzestrzennej. Dlatego w kontekście buddyjskim podróż powrotna to nie jest dosłownie podróż do czegoś, co istniało na początku. Wraca się do absolutu nie przez podróż wstecz w czasie, a przez całkowite wykroczenie poza czas. Możemy myśleć o absolutie jako będącym „ponad” procesem temporalnym, i jest to terminologia przestrzenna, lub jako będącym „przed” procesem temporalnym, i jest to terminologia czasowa. Jeśli jeden z tych sposobów myślenia wywołuje w was większy rezonans emocjonalny niż drugi, korzystajcie z niego – ale bądźcie ostrożni z interpretacją tego w kategoriach pojęciowych.

**Pyt:** Ale jeśli weźmiemy mit upadku nie literalnie jako doktrynę, a symbolicznie, czy jest coś złego w takim podejściu?

Odp: Cóż, można myśleć, że upadek następuje poza czasem. Tak naprawdę upadek wydarza się w każdym momencie. Upadek zdarza się za każdym razem, gdy na bazie doznania zamiast wiary powstaje egoistyczne pragnienie.<sup>76</sup>

**Pyt:** Czemu idea podróży powrotnej ma tak silny emocjonalny urok?

Odp: Jednym z powodów może być sugestia realnej możliwości kontaktu między tobą i tym, czego szukasz, a nawet że jesteś już w kontakcie z ideałem w jego szczątkowej formie. Być może ma to również coś wspólnego z doświadczeniami bardzo wczesnego dzieciństwa. Może wsłuchujemy się podświadomie w te bardzo wczesne dni „oceanicznej jedności”.

**Pyt:** Ale to chyba raczej nie tylko kwestia „powrotu do łona”? Czy nie jest bardziej tak, że wykorzystujemy ten impuls, ale odwracamy go w drugą stronę i pozwalamy prowadzić się w kierunku, jaki naprawdę jest nam potrzebny?

<sup>75</sup> Zob. *Dialogues of the Buddha*, cz. III, tłum. T.W. and C.A.F. Rhys Davids, Pali Text Society, Londyn 1957, ss.77-94.

<sup>76</sup> Odniesienie do 24 ogniw łańcucha współzależnego powstawania, gdzie na bazie doznania (*wedany*) powstaje egoistyczne pragnienie kontynuujące obrót koła lub wyjście na spiralę. Więcej o 24 ogniwach łańcucha współzależnego powstawania patrz: Sangharaksita, *Przewodnik po ścieżce buddyjskiej*, dostępny w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl).

Odp: Jeśli docieramy do emocji związanych z tym bardzo wczesnym etapem, musi to być pozytywna sprawa, ponieważ można potem połączyć coś bardzo głębokiego i podstawowego z własnymi poszukiwaniami duchowymi, duchowymi aspiracjami.

Zapewne od czasu do czasu byłoby dobrze podjąć próby przywołania tych wczesnych uczuć z dzieciństwa. Sądzę, że w każdym niemal przypadku musiały one być szalenie przyjemne, choć być może nazbyt szybko przysłoniły je przeżycia mniej przyjemne. Dziecko czerpie niezmierną satysfakcję emocjonalną z doświadczenia stosunkowej jedności z własną matką; w istocie nasz związek z matką to prawdopodobnie najważniejsze emocjonalne doświadczenie naszego życia, abstrahując od postępów duchowych. Może nie jest to szczególnie popularny punkt widzenia, ale uważam, że w trakcie naszych dorosłych związków często staramy się po prostu odtworzyć to wczesne przyjemne doświadczenie, w większości wypadków intensywnie błogie, pewne, zadowalające, nieskomplikowane. Nie moglibyśmy pewnie przetrwać długo bez tego uczucia.

**Pyt: Jak można z powrotem przywołać te wczesne uczucia?**

Odp: Można po prostu postarać się je sobie przypomnieć. Raczej nie chodzi o przypominanie sobie konkretnych przeżyć; być może nie jest to możliwe, chyba że przydarzyło się nam coś traumatycznego. Chodzi bardziej o dotarcie do odczucia stanu sprzed czasu, gdy nastąpiło cokolwiek traumatycznego. Istnieje teoria, że pierwsze prawdziwie traumatyczne przeżycie następuje, gdy jesteśmy odstawiani od piersi, co nie jest zaskakujące. Obserwujemy matkę i zobaczymy, że jest całkowicie pochłonięta dzieckiem; przypomina osobę zakochaną. Na drugim końcu dziecko zapewne czuje się wspaniale, czerpie wielką radość z tego doświadczenia. Każdy przez to przeszedł na jakimś etapie i musiało to pozostawić w psychice ślady utrzymujące się być może do dziś. Dobrze jest powracać do tego.

**Pyt: Mit podróży powrotnej może więc być syntezą tych wczesnych uczuć z uczuciem pragnienia bycia jednostką, rozwijania się duchowego?**

Odp: Tak. Ważne, by nasze emocje towarzyszyły nam na drodze, zwłaszcza emocje bardziej podstawowe i pierwotne.

**Pyt: Chrześcijańska tradycja religijna czerpała inspirację z wcześniejszej literatury, alegorycznie interpretując mity i przypowieści z tejże literatury. Mam na myśli chrześcijańskie interpretacje mitów greckich w postaci, w jakiej do nich dotarli, szczególnie za pośrednictwem *Przemian* Owidiusza.**

Odp: Cóż, sądzą, że chrześcijańscy myśliciele zwykle zajmowali się raczej nadaniem alegorycznych interpretacji mitom i legendom Starego Testamentu. Niektórzy wyznawali pogląd, że bogowie i boginie mitologii greckiej i rzymskiej to po prostu demony. To sami Grecy, neoplatonicy, zaczęli alegoryzować własne mity.

**Pyt: Jaka jest funkcja alegorii?**

Odp: Ściśle rzecz biorąc, alegoria oznacza personifikację pewnych abstrakcyjnych właściwości, którą to personifikację zaprzęga się do zobrazowania związków między poszczególnymi właściwościami. Załóżmy na przykład, że chcemy opisać jakiś moralny konflikt. Nazwijmy naszego bohatera Everymanem<sup>77</sup>. Ktoś imieniem Pokusa przychodzi i stara się go do czegoś przekonać, ale wtedy inna postać imieniem Dobra Rada radzi mu, by tego nie robić. Zaintervenować może Sumienie, wzmacniając to, co mówi Dobra Rada, ale potem wkracza Przyjemność i Everyman przechyla się w drugą stronę. Tak wygląda odrębna forma literacka zwana alegorią. Jedną z najlepiej znanych alegorii po angielsku jest *Wędrowka Pielgrzyma*.

<sup>77</sup> *Everyman* (ang.) – każdy człowiek [przyp.tłum.].

Mówiąc o alegoryzacji mitów i legend, nie myślimy jednak o tej konkretnej formie; używamy tego terminu w bardzo luźny sposób, być może nawet niepoprawnie. Podstawowym celem tak zwanej alegoryzacji mitów, legend i symboli jest wydobywanie z nich znaczenia głębszego i łatwiejszego do przyjęcia niż znaczenie powierzchniowe. Tego rodzaju alegoryzacja jest szalenie ważna dla zachowania ciągłości tradycji i odzwierciedlenia rozwoju duchowej świadomości jednostki lub grupy. Przypuśćmy, że jako starożytny Grek znamy różne opowieści o bogach i boginiach, które stoją w sprzeczności z naszym zmysłem moralnym. Co zrobić? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mamy do wyboru albo zdużyć te moralne uczucia i dalej brać dosłownie te opowieści, albo podążać za dyktatem zmysłu moralnego do tego stopnia, że całkowicie odrzucimy owe mity i legendy z powodów etycznych. Istnieje jednak trzecia opcja, droga środka. Można zinterpretować te mity i legendy tak, że nie razi to już naszego zmysłu moralnego, naszego rozwijającego się zmysłu duchowego. O to naprawdę chodzi w „alegoryzacji” tego typu. Umożliwia ona pozostanie w kontakcie z własną tradycją i utrzymywanie wierności wobec niej bez konieczności akceptowania jej w sensie dosłownym, który nas tak razi. Jesteśmy w stanie wzrastać, pozostając jednocześnie w kontakcie ze swoją tradycją. Jest to nieomal uniwersalny proces, ponieważ w miarę rozwoju ludzkości stare mity stają się nie do przyjęcia w postaci literalnej.

Na przykład w Sutrze Białego Lotosu w pewnym momencie mamy Buddę, który wyciąga język i otacza nim cały wszechświat.<sup>78</sup> To doprawdy dosyć groteskowe, razi nasz zmysł estetyczny, ale czy możemy brać to dosłownie? Możemy powiedzieć, że sutra ilustruje siłę i wagę mowy w sposób, który w mentalności starożytnych Hinduśców ewidentnie był akceptowalny, ale dla nas nie jest. Nie podoba nam się taki obraz, na pewno nie możemy brać go dosłownie, toteż musimy poddać go alegoryzacji najlepiej, jak potrafimy.

**Pyt: W jakim stopniu autor Sutry Białego Lotosu zamierzył, by przypowieści w niej obecne interpretować alegorycznie?**

Odp: Bardzo wątpliwe, by autorzy przypowieści świadomie rozróżniali ich różne poziomy znaczeniowe. Przywołując inny przykład – komentatorzy sztuk Szekspira wyczytywali w nie wszelkiego rodzaju głębokie znaczenia, odpowiednio interpretując ich symbolikę oraz znaczenie poszczególnych postaci, ale jest bardzo wątpliwe, czy te znaczenia świadomie jawiły się Szekspirowi, kiedy tworzył sztuki. Nie należy przez to rozumieć, że tych znaczeń nie da się tam odnaleźć w uprawniony sposób; wygląda to tak, jakby Szekspir dysponował jakąś wyższą percepcją, która uchwytowała te znaczenia w sposób niekonceptualny.

Dotyczy to też autora przypowieści, mitów i symboli Sutry Białego Lotosu. Można zaprojektować mit czy legendę, ale to procedura sztuczna, która zapewne nie będzie wywierać porównywalnego wpływu. Niektórzy poeci próbowali tworzyć swoje własne mity, nie odnieśli przy tym jednak szczególnych sukcesów. Większość poetów mądrze decyduje się nadać kształt materiałom pochodzącym z tradycji.

**Pyt: Do jakiego stopnia można więc interpretować sutrę alegorycznie, wchłonawszy ją najpierw na poziomie bardziej wyobrażeniowym, pozaracjonalnym?**

Odp: Zacziesz ją interpretować czy alegoryzować, kiedy poczujesz ku temu potrzebę. Jeśli nie czujesz takiej potrzeby, nie przejmuj się. Myślę, że dużo ludzi podczas czytania przypowieści, mitów i symboli Sutry Białego Lotosu będzie zupełnie spontanicznie starać się je zinterpretować, by przejść na głębszy poziom rozumienia materiału. A robiąc tak, istotnie osiąga się głębsze i pełniejsze doświadczenie tych przypowieści, mitów i symboli. Nie jest tak, że przestajemy doświadczać je jako przypowieści, mity i symbole. Właściwie po ich alegoryzacji powinniśmy zacząć doświadczać ich głębiej i mocniej.

**Pyt: Czy tradycja buddyjska odwoływała się do alegoryzowania w jakichś konkretnych**

<sup>78</sup> Zob. *The Threefold Lotus Sutra*, s. 297.

**tekstach?**

Odp: Nie sądzę, by buddyjskie mity i symbole były studiowane w ten sposób na Wschodzie, nie przypominam sobie nic takiego. Znacznie częściej brano je dosłownie. Ludzie Wschodu nie czują żadnej niespójności; wzięliby być może całkiem dosłownie stwierdzenie, że Budda wysunął swój język i otoczył nim wszechświat. Nie mając tego rodzaju wiary, jesteśmy zobowiązani do alegoryzacji, by nie czuć wyobcowania względem sutr. Alegoryzacja zazwyczaj idzie w parze z intelektualną giętkością rozwiniętą do pewnego poziomu.

**Pyt: Nie ma ryzyka utraty czegoś ze złożoności i wieloznaczności obrazu przez stosowanie prostych odpowiedników jeden do jednego?**

Odp: To nie taka prosta sprawa, jak przy odpowiednikach jeden do jednego. Im głębiej wnikamy w mit czy symbol, tym mocniej uświadamiamy sobie, jak wiele ma on poziomów i aspektów. Nie polega to na stwierdzeniu, że to znaczy to, więc można zapomnieć o samym micie, bo teraz uchwyciliśmy w kategoriach pojęciowych to, co mit starał się przekazać w swój nieadekwatny sposób. Coś takiego przypomina dużo bardziej alegoryzację w sensie ścisłym: kobieta w dezabilu symbolizuje Pokusę przez duże P, kropka. W przypadku rzeczywistych mitów i przypowieści nie wygląda to tak łatwo.

**Pyt: Przypowieść wprowadza symbolizm sługi i syna. Na Zachodzie bycie sługą uległo zdyskredytowaniu, a relacja między ojcem i synem także nie rozkwita. Co symbolizują słudzy i synowie w kontekście duchowym?**

Odp: Sługa to ktoś, kto służy. Czemu miałoby się służyć, z duchowego punktu widzenia? Co oznacza służba? Służba oznacza, że robimy coś dla kogoś innego, najczęściej coś, co równie dobrze mógłby zrobić sam. Dawnymi czasy sługa czyścił buty swego pana. Pan mógł zwykle sam wyczyścić sobie buty, ale robił to sługa. Czemu więc jeden jest sługą, a drugi panem? Można by powiedzieć, że przyczyną jest posiadanie przez drugiego większej ilości pieniędzy, ale ja bym powiedział, że nie taka jest prawdziwa relacja sługi i pana. Taka relacja wiąże się z tym, że pan cieszy się wyższą pozycją i sługa wręcz zyskuje, służąc mu. Sługa nie może robić tego, co może robić pan, toteż robi dla pana rzeczy, które pan może i mógłby zrobić sam dla siebie, ale nie powinno mu się na to pozwalać, ponieważ ma poważniejsze obowiązki do spełnienia. Rozumiejąc to, sługa chętnie służy panu, by mógł on poświęcić się czemuś, co dla sługi jest poza zasięgiem. Jeśli sługa i pan dzielą te same ideały, wówczas służba panu to dla sługi sposób służenia tym ideałom. Bez sługi pan nie mógłby poświęcić się im w pełni. Taka jest naturalna relacja sługa-pan. Jeśli opiera się ją jedynie na rozważaniach ekonomicznych, łatwo widzi się wyzysk.

W dawnych czasach więź między sługą i panem była oparta na feudalnej lojalności, co miało wiele pozytywnych stron. Jako sługa nie miałeś zasobów i siły, by się chronić, ale znajdowałeś się pod protekcją swego feudalnego pana, który strzegł twego życia, być może czasami swoim własnym życiem. W zamian za to stawiałeś się do jego dyspozycji pod pewnymi innymi względami. Był to naturalny związek, w którym uznawałeś jego wyższość na pewnej płaszczyźnie.

W Indiach, także w czasach przedbuddyjskich, uczeń służył swemu nauczycielowi, żyjąc wraz z nim i służąc mu – w jego domu, jeśli był gospodarzem, lub w klasztorze, jeśli był mnichem. W języku tybetańskim istnieje słowo oznaczające zarówno „ucznia”, jak i „sługę”. Był to także zwyczaj w niektórych zakonach zachodnich, a system ten przetrwał w wybranych angielskich uniwersytetach założonych w średniowieczu; byli studenci, którzy służyli w kolegium w zamian za darmowy wikt i opierunek oraz brak opłaty za studia. Wracając do Indii, w czasach tradycji wedyjskiej, jeśli chciało się być przyjętym przez kogoś jako uczeń, szło się do jego domu z zebraniem po drodze zapasem patyków, które dawało mu się po przybyciu. Był to wyraz gotowości do posług wobec nauczyciela, ponieważ należało mu służyć, skoro nas nauczał. Chodziło się po wodę, zbierało gałęzie, może też zabierało bydło na pastwisko. Dopiero po zrobieniu tego siadało

się u stóp nauczyciela, by wysłuchać jego rozważań o Wedach.

Bez wątplenia straciliśmy z oczu tę tradycję. Obecnie, pod wpływem dominacji idei egalitaryzmu, ludzie nie lubią myśleć, że ktoś stoi od nich wyżej pod jakimś fundamentalnym względem, i dlatego nie lubią służyć w tym podstawowym, prawdziwym sensie. Tego rodzaju posługa była racjonalną podstawą związku pomiędzy upasaką<sup>79</sup> a bhikszu<sup>80</sup>, ale niestety w ostatnich czasach przerodziło się to w sytuację, gdzie bhikszu prowadzi buddyjskie życie pośrednio w imieniu osoby świeckiej, która jedynie gromadzi zasługi przez służenie bhikszu, zamiast próbować samodzielnie podążać duchową ścieżką.

Jeśli chodzi o związek między ojcem i synem, to uważam, że w czasach współczesnych bardzo niewielu ludzi wie, co znaczy być synem. W starożytności mężczyzna uważał swego syna za nowe wcielenie siebie, swego dziedzica, nawet za kogoś, kto swymi posługami po jego śmierci zapewni mu pójście do nieba. Ludzie nie rozumieli natury poczęcia; uważano, że zapłodnienie kobiety przypomina zasianie nasiona w polu. Nie uważane za wspólne dzieło obojga rodziców, dziecko, zwłaszcza chłopiec, było blisko związane z ojcem. Pojawia się to w literaturze antycznej, a niekiedy nawet w pisarstwie nam bliższym. W niektórych powieściach wiktoriańskich bardzo widoczne jest głębokie przywiązanie ojca do syna, czasami niezdrowe.

Instynktem ojca jest mieć syna jak on sam, w którym może widzieć swoje przedłużenie. Dlatego ojcowie bywają bardzo przywiązani do swoich synów (synowie często nie zdają sobie z tego sprawy), starając się żyć ich życiem i spełniać swoje ambicje poprzez nich. Współcześnie ojcom często odbiera się tę satysfakcję. Niekiedy synowie czerpią nawet przyjemność z robienia dokładnie tego, czego nie chcą ich ojcowie, co oczywiście skutkuje utratą kontaktu między ojcem i synem.

Mężczyzna lub kobieta, którzy chcą być jednostkami, powinni w pewnym sensie zerwać z ojcem i matką. Jednocześnie potrzebują utrzymania jakiegoś pozytywnego związku bez poświęcania swojej indywidualności, co nie jest łatwe. Czasami rodzi się walka między rodzicami a dziećmi – dzieci chcą być jednostkami, rodzice chcą zaś zdominować dzieci i żyć ich życiem. W dzisiejszych czasach znajdujemy się w trudnej pozycji. Być może w dawnych czasach, kiedy nieuniknione było, że syn podąży śladami ojca, sprawy wyglądały prościej.

**Pyt: Czy naukę Tybetańskiej Księgi Umarłych należy brać dosłownie, czy raczej jako symboliczny opis psychiki wycofującej się z rzeczywistości, niezależnie od stanu pośmiertnego?**

Odp: Sądzę, że można ją traktować i tak, i tak. Govinda zauważa, że tak zwana Księga Umarłych jest również księgą żywych, czymś, co w zasadzie można praktykować w obecnym życiu<sup>81</sup>. Jeśli chodzi o doświadczenia pośmiertne, to myślę, że pewnych szczegółów nie trzeba brać dosłownie; na przykład „siedem razy siedem dni” jest bez wątplenia symboliczne. Ale z opisów pochodzących z różnych tradycji, a także ze współczesnych świeckich opisów ludzi, którzy powrócili ze stanów około-śmiertnych, wydaje się, że faktycznie zachodzi coś w rodzaju krótkiego kontaktu z Rzeczywistością opisanego w Tybetańskiej Księdze Umarłych. Istnieją nawet opisy kontaktów z istotami przypominającymi anioły, duchowych przewodników, buddów etc. Możemy zatem przyjąć, że treść pośmiertnego doświadczenia w postaci opisanej w Tybetańskiej Księdze Umarłych odpowiada z grubsza faktom, chociaż nie musimy akceptować wszystkich detali, z których część może być symboliczna lub wiązać się bardziej ze specyfiką tybetańskiej kultury aniżeli z realnym duchowym doświadczeniem.

**Pyt: Wspomniałeś teraz o Jasnym Świetle Tybetańskiej Księgi Umarłych. W niektórych tekstach Jasne Światło traktuje się synonimicznie z sunjąta. Jaki zachodzi tu związek?**

79 Upasaka – określenie świeckiego wyznawcy buddyzmu. Żeńska forma w języku palijskim to upasika. [przyp. red.]

80 Bhikszu (lub bhikku) – nazwa w pełni wyświęconego mnicha buddyjskiego. Żeński odpowiednik to bhikszuni lub bhikkhuni [przyp. red.]

81 Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Century Hutchinson, London 1987, s.123.

Odp: Wyrażenia „śunjata” nie należy brać dosłownie. Nieuwarunkowane jest puste w stosunku do uwarunkowanego, ale nie jest dosłownie próżnią, nie jest dosłownie puste. Jednym ze sposobów ujęcia tego jest myślenie w kategoriach światła, myślenie o Pustce w kategoriach świetlistej pustki – choć oczywiście tego typu myślenie także ma swoje ograniczenia, zachęca bowiem do myślenia o Rzeczywistości jako o czymś w rodzaju słońca, mówiąc ogólnie. Słońce to bardzo dobry symbol, nasze doświadczenie słońca jest bardzo pozytywne – ale jako symbol ma swoje ograniczenia. Światło słońca świeci z pewnej określonej, ograniczonej przestrzeni, ale gdy mówimy o Jasnym Świetle Pustki, czy naprawdę chodzi nam o to, że Rzeczywistość jest zarysowana w przestrzeni i wychodzą z niej promienie? Nie da się wziąć tego obrazu dosłownie bez ograniczenia samej Rzeczywistości. Dlatego opisywano to czasem w kategoriach czystego światła bez źródła, światła o najwyższej możliwej intensywności obecnego wszędzie jednakowo. Światło słońca traci na intensywności, im dalej jest od źródła, a nie możemy zapewne myśleć tak o świetle śunjaty.

**Pyt: Czy w innych religiach istnieją przekazy mówiące o Rzeczywistości przez pryzmat światła?**

Odp: W sufizmie często mówi się o Rzeczywistości w kategoriach światła i podejścia do niej z perspektywy rosnących poziomów blasku. Istnieją też wersety Koranu mówiące o świetle nad światłami, a w jednym ze swoich listów św. Paweł mówi o chodzeniu od chwały do chwały. Także w kanonie palijskim jest wyobrażenie wyższych sfer niebiańskich jako sfer narastającego blasku, i przypuszczalnie to, co na samej górze, Transcendentalne, posiada największy blask.

**Pyt: Czy Rzeczywistość miałaby wtedy taką ekspansywność, jak rozszerzające się promieniowanie słońca?**

Odp: A czemu Rzeczywistość miałaby ulegać ekspansji?

**Pyt: Wyobrażenie jednolitości światła wydaje się nieco jednostajne – nie ma w nim dynamiki.**

Odp: Być może wydaje się jednostajne – ale czemu mielibyśmy odczuwać taką dynamikę? Może potrzebujemy i jednolitości, i ekspansywności. To pierwsze to Rzeczywistość wzięta jako przestrzeń; to drugie to Rzeczywistość wzięta jako czas. Potrzeba nam widocznie idei światła bez żadnych granic, o wysokim stopniu jasności rozłożonej równomiernie, ale w ramach tego potrzeba nam też światła o ciągle narastającej jasności. Owszem, brzmi to jak sprzeczność logiczna, ale chyba nie da się temu zapobiec. To trochę jak różnica między relatywną i absolutną bodźcią.

**Pyt: W przypowieści syn boi się, gdy pierwszy raz spotyka ojca z całym jego bogactwem. W odniesieniu do tego mówisz, że to, co wyzwala, wydaje nam się ograniczające. Jak można przewyciężyć ten lęk przed zmianą?**

Odp: Potrzebujemy pomocy i zachęty ze strony duchowych przyjaciół. Będąc w Walii, obserwowałem młode czajki uczące się latać. Młode bały się latania, ale w końcu trzepotały małymi skrzydełkami i wznosiły się w powietrze, po czym następowało awaryjne bicie skrzydłami, gdy wstrząsały nimi prądy powietrza. Przez cały czas rodzice unosili się w pobliżu, wydając odgłosy zachęty, póki młode nie złapało bakcyła i nie zaczęło czerpać radości z coraz wyższego polatywania. Rodzice musieli czasem dawać energiczne wsparcie przez dłuższy czas, póki młode nie wzniosły się w powietrze.

Nasi duchowi przyjaciele powinni pełnić podobną rolę. Powinni mówić: „Dalej, dasz radę! Przecież się nie zabijesz! Porzuć ten nawyk. Wyjdź z tej sytuacji. Bez obaw, przeżyjesz”. Tutaj właśnie duchowi przyjaciele mogą być naprawdę pomocni, zwłaszcza ci, którzy sami przeszli już przez tego rodzaju doświadczenie i wiedzą, jak to jest.

**Pyt: Czy uważasz, że jedną z funkcji pudży jest pomoc w pokonywaniu takich obaw?**

Odp: Taka jest jedna z funkcji wszystkich duchowych praktyk. Różnica jest taka, że można opierać się duchowej praktyce i nie pozwalać, by wywierała właściwy efekt, podczas gdy duchowy przyjaciel niekoniecznie będzie tolerować taki opór.

**Pyt: W wykładzie mówisz o wyższym „ja” i niższym „ja”, że niższe „ja” może zapomnieć o wyższym „ja”, ale wyższe nie zapomni o niższym. W jakim sensie wyższe „ja” nie zapomni o niższym „ja”?**

Odp: Mimo że użyłem tych wyrażen, nie myślcie o wyższym „ja” jako czymś naprawdę odrębnym; taki język nie jest zbyt buddyjski, ale myślę, że da się to usprawiedliwić. Wyższe „ja” jest świadome niższego „ja” w sensie, że jesteście siebie świadomi na głębszym poziomie, na którym ciągle utrzymuje się doświadczenie czegoś w rodzaju Rzeczywistości, a przynajmniej wyższego poziomu świadomości. Jako że jest wyższe, może niejako spoglądać w dół na niższe. Przypomina to trochę jednostronne lustro; widzimy przez nie inną osobę, ale ona nie widzi nas.

**Pyt: Czy wyższe „ja” funkcjonuje jako przewodnik w naszym życiu, nawet jeśli nie jesteśmy tego świadomi? Słyszałam o ludziach doświadczających poczucia, że spotkali swego przewodnika duchowego, którego brali za aspekt samych siebie, który ich prowadzi.**

Odp: Owszem, można tak o tym myśleć. Mamy anioła stróża, *geniusza* (w sensie rzymskim), świętego patrona – wszystko to są możliwe spojrzenia na to konkretne doświadczenie. Istotne jest, by zdać sobie sprawę, że „anioł stróż” to tak naprawdę ty – a uświadomić sobie to jest niezwykle trudno, bo sam fakt, że myśli się o tym jak o czymś obiektywnym, oznacza, że nie doświadczają się tego jako siebie. Można co prawda myśleć, że to ja, ale to zupełnie inna sprawa. W momencie, gdy zaczyna się naprawdę czuć, że to ja, wewnątrz zaczynają się dziać bardzo dziwne rzeczy. „On” lub „to” staje się „mną”, co oznacza, że przynajmniej do pewnego stopnia doszło do transformacji.

**Pyt: Skoro wyższe „ja” ma jak gdyby rodzicielskie uczucia wobec niższego „ja”, i dlatego objawia się w postaci przewodnika, czemu pojawia się w konkretnej formie jedynie okazjonalnie? Czemu nie słyszymy tego głosu częściej?**

Odp: Bo niższe „ja” to niższe „ja” – a niektóre „ja” są niżej niż inne. U niektórych ludzi niższe „ja” oddala się od wyższego bardziej, przez co słyszy się jego głos rzadziej i mniej wyraźnie. To właściwie tylko kwestia statusu duchowego. Czemu nie jesteś oświecony? Czemu normalnie [w medytacji] nie wchodzisz w trzecią dhjanę? Istnieją tysiące powodów. Czemu jestem tym, kim jesteś?

**Pyt: Pamiętając o niebezpieczeństwie stosowania języka potencjalności i immanencji, pod jakim względem można mówić, że wyższe „ja” istnieje, skoro się go nie doświadczają?**

Odp: Język mówiący o zakładaniu, że jest się już buddą, jest niebezpieczny i należy go unikać, ale całkiem pozytywne jest myślenie w kategoriach anioła stróża (nie buddy ani nawet bodhisattwy), niewidocznego, lecz kręcącego się wokół. Istnieje bardzo realna możliwość kontaktu z nim. Z drugiej strony, możliwość kontaktu z buddą jest raczej odległa na daną chwilę; myślenie o sobie jako buddzie może być tylko czysto teoretyczne i abstrakcyjne. Myśl, że ma się anioła stróża będącego własnym nieco wyższym „ja”, jest znacznie bardziej realistyczna i przystępna, i można żywić do niej realne przekonanie.

**Pyt: Faktycznie korzystne jest przywoływanie swojego anioła stróża?**



Odp: Może takie być. Wystarczy sprawdzić i zobaczyć, czy przyniesie to skutki. Niektórzy mogą poczuć się trochę głupio, wzywając swego anioła stróża, czy *punja dewatę*, mówiąc po buddyjsku. Mój syngalezyjski przyjaciel-buddysta zwykł często mawiać, kiedy sprawy szły dobrze: „Hm, to musi być moja *punja dewata*”, będący personifikacją własnej dobrej karmy z przeszłości, pomagającej nam teraz. Wydawał się w dużej mierze myśleć o tym jako swego rodzaju aniele stróżu.

**Pyt: Jak ta idea współgra z praktyką wizualizacji buddy lub bodhisattwy? Kiedy wizualizujemy swego *jidama*, wchodzimy właściwie w kontakt z niższą emanacją buddy lub bodhisattwy?**

Odp: Tak, można tak na to spojrzeć.

**Pyt: Czy więc w trakcie wizualizacji odczucie, że to nasz anioł stróż, jest na miejscu?**

Odp: Jeśli wizualizujemy skutecznie, jest to formalnie (w obu sensach tego słowa) budda lub bodhisattwa, ale rzeczywiste doświadczenie jest znacznie bardziej pokrewne doświadczeniu naszego anioła stróża. Mówi się niekiedy, że buddowie i bodhisattwowie mają trzy formy – forma dewaty, forma bodhisattwy i forma buddy – tak więc można zapewne myśleć o formie dewaty jako odpowiadającej aniołowi stróżowi.

**Pyt: Lęk przed bezpośrednim spotkaniem Rzeczywistości mógłby pewnie hamować wizualizację tej formy jako buddy lub bodhisattwy. Ale ja chętnie bym spotkał(a) swojego anioła stróża...**

Odp: Tak. Niebezpieczeństwem dla wielu ludzi nie jest wycofywanie się przed Ostateczną Rzeczywistością, ale ustawiczne myślenie o niej w czysto intelektualnych kategoriach, do tego stopnia, że odcinają się od każdego choćby nieco wznioślejszego doświadczenia. Znacznie lepiej doświadczać swego anioła stróża na stosunkowo niższym poziomie, niż mieć tylko wysoce abstrakcyjne myśli o stanie buddy i Ostatecznej Rzeczywistości. Kilogram praktyki i doświadczenia jest wart więcej od tony teorii i konceptualizacji.

**Pyt: Miałbyś jakieś sugestie, jak komunikować się ze swoim aniołem stróżem?**

Odp: Trzeba znaleźć jakiś punkt zaczepienia. Przyjrzyjcie się literaturze i sztuce, i zobaczcie, czy jest tam jakaś postać, która was pociąga. Może to być postać z egipskiej mitologii czy nawet z powieści lub obrazu. Potraktujcie to jako punkt startowy. Jeśli was pociąga, musicie odczuwać wobec niego pokrewieństwo; musi dla was coś znaczyć.

**Pyt: Powiedziałeś o fragmencie przypowieści, kiedy syn przyzwyczaja się do bogactw ojca, że jest to etap religijnego dualizmu, i że od teraz końcowe etapy podróży syna są „jedynie kwestią czasu”. W jaki sposób przejście od dualizmu do wglądu może być tylko kwestią czasu?**

Odp: Nie chodziło mi o to, że jest to proces automatyczny. Jest to kwestia czasu przy założeniu, że utrzymujemy ciągłość praktyki duchowej, przynajmniej w perspektywie buddyjskiej. Jeśli nasza duchowa praktyka jest chrześcijańska, możemy pozostać w tym dualizmie i dalej sądzić, że to, co obserwujemy, nie należy do nas, a do kogoś innego. Jednakże w kontekście buddyjskim podtrzymanie praktyki pozwoli nabrać rozpędu i stopniowo przejść od etapu dualizmu do etapu jedności, by tak rzec.

**Pyt: Odwołując się do buddyjskiej historii człowieka ze strzałą w oku, mówisz, że próby cofnięcia się do źródeł własnej nerwicy nie mają sensu; najważniejszą rzeczą jest wykraczać poza nią tu i teraz. Potem, komentując przenoszenie sterty śmieci przez syna, wskazujesz, że może się to odnosić do procesu psychoanalitycznego. To przenoszenie śmieci wydaje się być pożytecznym etapem przygotowawczym, pozwalającym przełamać synowskie wyobcowanie od ojca. Jak bardzo użyteczne w kontekście praktyki duchowej są techniki psychologiczne, i jakie są ich ograniczenia i ryzyko z nimi związane?**

Odp: Sądzę, że takie techniki mogą być użyteczne w kontekście życia duchowego. Poza tym kontekstem wydają się jednak oferować niewiele dobrego, być może dlatego, że stały się celem samym w sobie. Jeśli ludzie są zasadniczo istotami duchowymi, to żadna metoda czy technika, która tego nie uznaje, zbyt wiele nie pomoże. Można podjąć pewną pożyteczną pracę przygotowawczą, ale nawet to zostanie wypaczone przez brak uznania faktu, że u podstaw jesteśmy istotami duchowymi.

Nie można powiedzieć: „Zajmijmy się tymi ziemskimi problemami i zostawmy na boku wszelkie duchowe rozważania”. Rzeczywiście nie można zignorować duchowej natury ludzi, zajmując się nimi w jakikolwiek sposób, być może także i fizyczny. Czy da się właściwie pomagać ludziom choćby w ograniczonym zakresie, traktując ich jak maszyny?

Utrata ostatecznego duchowego celu z pola widzenia jest wielkim zagrożeniem. Jeśli psychoanalityk stara się dopomóc komuś w byciu szczęśliwym, ale myśli o szczęściu w czysto ziemskich kategoriach, zapewne nie będzie w stanie zrobić zbyt wiele dla tej osoby. Wielu ludzi zdaje się mieć psychologa nie jako kogoś, kto im pomaga radzić sobie ze swymi problemami, by znajdowali się w lepszej kondycji psychicznej, lecz jako stałą instytucję w rodzaju prawnika czy lekarza. Założenie, że zawsze będzie się mieć swego psychologa, to nic zachęcającego z perspektywy buddyjskiej. W takim przypadku można by pewnie podejrzewać, że to psycholog potrzebuje nas.

**Pyt: Czyli jeśli brakuje intuicji wyższej duchowej rzeczywistości, nie można skutecznie angażować się w techniki psychologiczne?**

Odp: Cóż, czasem tak zwane problemy psychologiczne to problemy duchowe. Ktoś może pójść do doktora, cierpiąc pozornie na jakąś chorobę, ale być może jego dolegliwością jest tak naprawdę niedożywienie. Analogicznie, ktoś może pojawić się z rzekomo psychologicznymi problemami, ale cierpi właściwie na duchowe zagłodzenie. W takim wypadku nie mają wielkiego sensu próby podchodzenia do psychologicznych problemów za pomocą psychoanalizy, bez duchowego pożywienia. Potrzeba tej osobie duchowego pożywienia i przyjaźni; wówczas przynajmniej część problemów może zniknąć.

**Pyt: Kiedy słyszę o doradztwie i innych technikach, zauważam w sobie zarówno ewidentne zainteresowanie nimi, jak i poczucie, że czego mi naprawdę brakuje, to pełniejszego zastosowania praktyk w bardziej oczywisty sposób duchowych, które my tutaj mamy: pudży, wyznania, recytacji sutr, duchowej przyjaźni. Czuję pociąg do tych technik psychologicznych, ale podejrzewam, że nie jest to pociąg całkowicie zdrowy.**

Odp: To podejrzenie jest prawdopodobnie uzasadnione; czasami nader łatwo zejść na boczne ścieżki. Jeśli są metody czy techniki, o których wiemy, że można je wprowadzić, to w porządku, ale nie powinniśmy całkowicie uciekać się do nich, zostawiając medytacji i pudży poślednie miejsce. Istnieje ryzyko, że zaczniemy polegać bardziej na tych technikach niż na Dharmie i tradycyjnych praktykach buddyjskich.

**Pyt: Ale nawet jeśli ludzie zbudowali autentyczne doświadczenie medytacyjne przez lata praktyki, często zdają się trzymać głęboko zakorzenionych wzorców zachowania, które stoją**

**w sprzeczności z ich doświadczeniem medytacyjnym. Rok po roku wzorce te wydają się być niezmiennie i nietknięte. Czy istnieją sfery, na które medytacja nie wpływa, na przykład w naszym porozumiewaniu się z innymi ludźmi?**

Odp: Myślę, że medytacja ułatwia te sprawy, o ile tylko potrafimy wejść w nią dostatecznie głęboko i przez dostatecznie długi czas, ale to często bywa niemożliwe. Jeśli okoliczności nie sprzyjają intensywnej medytacji, być może najlepiej podchodzić do problemów na ich własnym poziomie. Nasi duchowi przyjaciele mogą tu być najbardziej pomocni, wskazując na rzeczy, których sami nie widzimy. W skrajnych przypadkach profesjonalna pomoc może okazać się konieczna, ale w miarę możliwości należy liczyć na przyjaciół. Rzec jasna, przyjaciel musi nas doskonale znać i żywić wobec nas silne pozytywne uczucia, by był w stanie wskazać nasze podstawowe wzorce; powinniśmy też umieć mu zaufać. Wymaga to znacznej zażyłości w przyjaźni. Jeśli normalnie nie funkcjonujecie tak jako przyjaciele, może to znaczyć, że nie jesteście jeszcze dostatecznie dobrymi przyjaciółmi. Na tej drodze moglibyśmy robić dla siebie znacznie więcej.

## Rozdział piąty

### SYMBOLE ŻYCIA I WZROSTU

W Anglii mamy cztery pory roku: wiosnę, lato, jesień i zimę – ale nie jest to uniwersalny wzorzec. W północnych Indiach, stanowiących tło Sutry Białego Lotosu, są trzy pory roku i każda z nich trwa około 4 miesiące. Jest pora zimna, kiedy wedle indyjskich standardów panuje ciągły chłód, trochę jak podczas angielskiego lata bez deszczu. Potem jest pora gorąca, która istotnie jest bardzo gorąca. Deszczu nie ma w ogóle, ani kropli, i czuć, jakby robiło się coraz cieplej i cieplej i cieplej. Liście opadają z drzew, cała roślinność płowieje i schnie; gleba jest spieczona na kamień; a u końca pory gorącej pojawiają się w ziemi ogromne szczeliny, z których część tak jest głęboka i szeroka, że trzeba uważać, by tam nie wpaść. Krowy wędrujące w poszukiwaniu jedzenia wzbijają kurz, który zabarwia powietrze na matowy, żółty kolor.

A kiedy tylko przyjdzie lipiec, przed naszymi oczami zaczyna się pora deszczowa. W jednej chwili pogoda jest upalna i słoneczna, w następnej ze zdumiewającą szybkością pojawia się wielki czarny obłok, wymazując słońce z pamięci, i w przeciągu kilku minut całe niebo zasnuwają szarogranatowe, wpadające w czerń chmury. Z każdej strony jaśnieją błyski i błyskawice, a potężne grzmoty toczą się z jednej strony nieba na drugą. Potem słychać głośny dźwięk, jak poryw silnego wiatru, i spada deszcz. Leje jak z cebra dzień po dniu, bez końca. Woda ciągle pluska pod nogami, a ziemia to jedno wielkie morze błota. Rzeki barwią się na żółto i występują z brzegów. Tu i ówdzie w wioskach gliniane ściany chałup rozpadają się, a bywa, że całe wsie zostają zmiecione z powierzchni ziemi.

Wtedy jednak, zaledwie po kilku dniach od rozpoczęcia pory deszczowej, wydarza się coś cudownego. Niczym za sprawą magii, żółty, spękany łąd nagle w całości zielenieje, kiełkuje wszelkiego rodzaju roślinność. Pola ryżowe pełne są szmaragdowych pędów, i nawet najbardziej wynędzniałe krzewy i krzaczki okrywają się liśćmi. Pędy bambusa i figi każdej nocy wydłużają się o całe centymetry. Każdy krzew, każde drzewo, każda roślina zaczyna rosnać.

Po tylu miesiącach intensywnego upału i suszy początek pory deszczowej witany jest w Indiach z radością, którą trudno sobie wyobrazić z perspektywy angielskich uczuć dla deszczów kwietniowych. Indyjski monsun przychodzi jako ogromna ulga, sprawca magicznej transformacji. Scena ta jest często wyobrażana w sztuce, szczególnie na miniaturowych obrazach z okresu Mogołów, i opisywana w palijskiej i sanskryckiej literaturze. Przedstawiona jest również w przypowieści o nazwie „chmura deszczowa”, znanej też jako przypowieść o roślinach, która pojawia się w piątym rozdziale Sutry Białego Lotosu. W tłumaczeniu Soothilla z chińskiej wersji Kumaradźiwy brzmi to tak:

Jest to jak wielka chmura  
Unosząca się nad światem,  
Wszędzie pokrywająca wszystko  
Dobroczynna chmura pełna wilgoci;  
Błyskawice świecą i migocą,  
Głos gromu brzmi z dala,  
Przynosząc wszystkim radość i spokój.  
Przysłonięte są promienie słońca  
I ziemia jest w chłodzie;  
Chmura zniża się i rozpościera  
I wydaje się, że można by ją złapać i ściągnąć;  
Jej deszcz wszędzie równo  
Spada na wszystkie strony,  
Lejąc się i płynąc obficie,  
Użyźniając kraj cały.  
Na górach, nad rzekami, w urwistych kotlinach,

Ukrytych wgłębieniach rosną  
Rośliny, drzewa i zioła;  
Drzewa wielkie i małe,  
Kiełki wszystkich dojrzewających ziaren,  
Trzcina cukrowa i winorośl;  
Deszcz wszystkie użyznia  
I obficie wzbogaca.  
Sucha ziemia nasiąka głęboko  
I zioła i drzewa kwitną razem.  
Z jednej wody, która  
Spłynęła z tej chmury,  
Rośliny, drzewa, krzewy, lasy  
Stosownie do swoich potrzeb otrzymują wilgoć.  
Wszystkie drzewa,  
Wyższe, średnie, niższe, wszystkie,  
Każde stosownie do swojej wielkości,  
Rosną i rozwijają  
Korzenie, łodygi, gałęzie i liście;  
Kwiaty i owoce w połyskujących kolorach;  
Spadł jeden deszcz,  
A wszystko stało się świeże i lśniące.  
Tak, jak ich ciała, formy i natury  
Podzielone są na wielkie i małe,  
Tak ten użyzniający [deszcz], choć jeden i ten sam,  
Sprawia, że każda rośnie.  
W ten sam sposób także Budda  
Pojawia się na świecie,  
Jak wielka chmura,  
Całkowicie pokrywająca wszystkie rzeczy;  
I pojawiwszy się na świecie,  
Przez wzgląd na wszystkie żyjące istoty,  
Rozróżnia i obwieszcza  
Reczywistość wszystkich praw.  
Wielki, święty, Czczony przez Świat,  
Wśród bogów i ludzi  
I wszystkich innych istot  
Obwieszcza to, mówiąc:  
'Jestem Tathagatą,  
Najbardziej czczonym wśród ludzi;  
Pojawiam się na tym świecie  
Tak, jak wielka chmura,  
By wylać użyzniającą wodę na wszystkie  
Wyschnięte żyjące istoty,  
By uwolnić je wszystkie z niedoli,  
I by osiągnęły radość spokoju,  
Radość w tym świecie  
I radość Nirwany.  
Bogowie, ludzie i wszyscy!  
Słuchajcie mnie z pełną uwagą.  
Chodźcie tutaj wszyscy  
I zobaczcie niezrównanie godnego czci.  
Jestem Czczony przez Świat,

I nic nie równa się ze mną.  
By dać pokój wszystkim stworzeniom  
Pojawiam się na tym świecie  
I zastępom żyjących istot  
Głoszę czyste Prawo, słodkie jak rosa;  
Jedno i jedyne Prawo  
Wyzwolenia i Nirwany.  
Jednym transcendentalnym głosem  
Obwieszczam to znaczenie,  
Zawsze jako temat  
Biorąc Wielki Wóz.  
Spoglądam równym okiem  
Na wszystkie [żyjące istoty],  
Nie wyróżniając żadnej osoby,  
Nie żywiąc miłości i nienawiści.  
Nie mam upodobań  
Ani słabości;  
Zawsze wszystkim [istotom]  
Głoszę Prawo jednakowo;  
Tak, jak głoszę je jednej osobie,  
Tak też głoszę je wszystkim.  
Bezustannie obwieszczam Prawo,  
Nie zajmując się niczym innym;  
Odchodząc lub przychodząc, siedząc lub stojąc,  
Nigdy się nie męczę,  
Wylewając je obficie na świat,  
Jak wszechużyźniający deszcz.  
Niestrudzenie i po równo  
Zsyłam deszcz Prawa  
Na czcigodnych i pokornych, wysokich i niskich,  
Zachowujących prawo i łamiących prawo,  
Na tych o doskonałym  
I na tych o niedoskonałym charakterze,  
Prawowiernych i innowierców,  
Na tych o bystrym i na tych o tępym umyśle'.<sup>82 83</sup>

Nie ma potrzeby drobiazgowo komentować szczegółów tej przypowieści; ogólne znaczenie jest dostatecznie jasne. Zanim jednak przejdziemy do rozważań nad wnioskami z tej przypowieści, chciałbym powiedzieć coś o swoistym symbolizmie, jaki ona wprowadza – symbolizmie życia i wzrostu. Bez wątplenia przypowieści, z jakimi konfrontowaliśmy się dotychczas, również są symbolami życia i wzrostu. W przypowieści o płonącym domu dzieci (czyli wszystkie istoty czujące) są przedstawione w ruchu od stanu potencjalnego cierpienia do stanu wiecznej błogości, pokoju i szczęścia. W przypowieści o podróży powrotnej biedak coraz bardziej zbliża się do bogacza, zaczyna go coraz bardziej przypominać, aż na końcu wychodzi na jaw, że jest jego synem i dziedzicem. W obu tych przypowieściach mamy więc do czynienia ze wzrastaniem, z ruchem do przodu i do góry. Można powiedzieć, że cała Sutra Białego Lotosu to w istocie symbol życia i wzrastania, bowiem ukazuje ona wszechświat, gdzie każda żywa istota porusza się do góry. Arhaci stają się bodhisattwami, bodhisattwowie stają się buddami – wszelkie istoty bez wyjątku poruszają się w kierunku Oświecenia. Wszelako przypowieść o chmurze deszczowej szczególnie wyróżnia się

82 *The Lotus of the Wonderful Law*, ss.125-128.

83 Anonimowe tłumaczenie Sutry dostępne na stronie [https://mahajana.net/teksty/sutra\\_lotosu.html](https://mahajana.net/teksty/sutra_lotosu.html); niektóre fragmenty zostały przeze mnie odrobinę zmienione [przyp.tłum.]

jako symbol życia i wzrostu z tego prostego powodu, że przyrównuje cały proces duchowego rozwoju do rozwijania się rośliny.

Symbolika roślinna jest w buddyzmie znacznie powszechniejsza, niż się generalnie przyjmuje. Pierwszym właściwie symbolem ludzkości, jaki pojawił się w oświeconej świadomości Buddy, był symbol tego rodzaju. Kiedy cofniemy się do okresu tuż po Oświeceniu Buddy, zobaczymy, że na początku wahał się on, czy wyjść do ludzi z nauczaniem prawdy, którą odkrył. Była tak trudna i subtelna. Czy ktoś inny będzie jeszcze kiedyś w stanie ją przyswoić? Literackie zapisy mówią nam, że wówczas Budda spojrział na świat i doznał wizji ogółu ludzkości niczym wielkiego stanowiska lotosów.<sup>84</sup> Wiele roślin lotosu było nie tyle głęboko w wodzie, ile głęboko w mule, tak w nim zanurzone, że prawie nie było widać pąków. Ale inne, jak dostrzegł Budda, zaczęły rosnać, przez co przynajmniej czubki ich pąków wynurzyły się ponad powierzchnię wody. Inne pąki stały już ponad wodą i zaczynały rozwijać płatki. Zaś naprawdę nieliczne znajdowały się w punkcie zakwitnięcia. Dzięki tej pięknej wizji różnych etapów rozwoju Budda zdał sobie sprawę, że przynajmniej niektóre jednostki mogą kwitnąć w słońcu jego nauki, i wyruszył, by podzielić się swoją wizją rzeczywistości.

Kiedy przejdziemy do okresu w tradycji buddyjskiej znacznie późniejszego, odnajdziemy w buddyzmie tybetańskim podobny rodzaj symbolizmu. Wedle tradycji tybetańskiej istnieją różne psychiczne centra (zwane przez Tybetańczyków „kołami”) – cztery, pięć, czasami siedem – usytuowane wzdłuż środkowego nerwu ludzkiego ciała: jeden na wysokości żołądka, jeden na splocie słonecznym, jeden na wysokości serca, jeden na wysokości gardła, jeden na głowie, itd. Te psychiczne centra są symbolizowane przez lotosy różnych rozmiarów i kolorów i o różnej liczbie płatków. Praktykujący, którzy używają tego symbolizmu, mówią, że podczas medytacji, szczególnie przy pewnych ezoterycznych praktykach medytacyjnych, wytwarza się wewnątrz ciała potężny prąd energii poruszającej się do góry. Ów prąd zwany jest w buddyjskim sanskrycie *čandali* – „płomienny”. Odpowiada to tybetańskiemu *tummo*, zwykle tłumaczonemu jako „psychiczne gorąco”, oraz hinduskiej *kundalini*, „skręconej” (co jest sugestywnym określeniem „skręconej” potencjalnej energii). We wszystkich wymienionych tradycjach energię tę często reprezentuje wąż. Energia, płynąc w górę środkowego nerwu, aktywizuje kolejne centra, i kwiaty lotosu otwierają się – im wyższe centrum, tym większy i piękniejszy lotos. Abstrahując od kwestii, czy możemy traktować dosłownie symbolizm ośrodków psychicznych i prądu energii, czy raczej jest to metaforyczne, sam lotos bez wątplenia symbolizuje tutaj proces duchowego rozwoju.

Biała Tara to jedna z najpopularniejszych archetypowych bodhisattwów w całej tradycji buddyjskiej. Jak sama nazwa wskazuje, jest ona barwy nieskazitelnie białej – piękna, wdzięczna, uśmiechnięta postać, zwykle siedząca w pozycji *siddhasany* i odziana w jedwabie i klejnoty bodhisattwy. W lewej dłoni trzyma gałązkę lotosów. I tutaj mamy do czynienia z czymś, co warto odnotować. Gałązka lotosów składa się z zamkniętego pąka, pąka półotwartego oraz lotosu w pełni otwartego. Lotosy te mogą reprezentować na przykład buddów trzech okresów – przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Bez wątplenia symbolika ta jest bogata i umożliwia wiele interpretacji. Ale najprostsze i najbardziej oczywiste znaczenie trzech lotosów Białej Tary jest takie, że symbolizują one proces wzrostu i rozwijania się, jakim jest duchowe życie.

Tego rodzaju symbolikę można więc często znaleźć w tradycji buddyjskiej. Czemu jednak w rozdziale piątym Sutra Białego Lotosu nagle zaczyna mówić o roślinach i ich wzroście? Cóż, być może tak się po prostu stało przez przypadek, ale ja osobiście mam inne zdanie. Sądzę, że taka symbolika została w tym konkretnym punkcie wprowadzona do sutry w ściśle określonym celu. Znalazła się tutaj, by skorygować błąd, który nader łatwo popełnić, jeśli zbyt dosłownie potraktujemy pewne szczegóły poprzednich przypowieści – o płonącym domu i podróży powrotnej; błąd, który może doprowadzić nas do fałszywej interpretacji całego procesu życia duchowego.

W przypowieści o płonącym domu dzieci są zachęcane do wyjścia z wnętrza budynku na zewnątrz. W micie podróży powrotnej biedak przybywa z dalekiego kraju do miasta swego ojca, a potem do ojcowskiej posiadłości. W obu przypowieściach następuje zatem zmiana miejsca, podróż, ruch w przestrzeni. Charakterystyczną cechą ruchu w przestrzeni jest to, że poruszający się obiekt

zmienia położenie, ale nie zmienia się sam. Inaczej mówiąc, zachodzi zmiana zewnątrz, a nie wewnętrzna. Więc jeśli potraktujemy dosłownie te przypowieści, istnieje niebezpieczeństwo, że zrozumiemy proces rozwoju duchowego nie w kategoriach wewnętrznej zmiany, lecz w kategoriach zmiany zewnętrznej. Znaczy to, że – świadomie czy półświadomie – będziemy myśleć o „ja” jako doświadczającym, przechodzącym przez zmiany, ale pozostającym samo w sobie bez zmian.

To błędne pojmowanie istotnie stanowi realne zagrożenie, które z dużym prawdopodobieństwem możemy napotkać czy nawet mu ulec. Nie jest trudno studiować historię buddyzmu. Nie jest trudno zapoznawać się z doktrynami i studiować różne etapy ścieżki. Zagrożenie polega na tym, że zaczniemy mylić naszą intelektualną podróż z realnym doświadczeniem. Możemy być świadomi, że nasze rozumienie samej Nirwany jest jedynie teoretyczne, ale nie będzie już tak oczywiste, że nasza wiedza o wcześniejszych etapach oraz ich rozumienie także jest dosyć teoretyczne. Bez zachowania ostrożności nie będziemy świadomi, że przechodzimy przez to jedynie mentalnie, zewnętrznie, i nie jest to rzeczywiste doświadczenie. Żadna wewnętrzna zmiana nie zachodzi.

Na przykład wiele książek o buddyzmie dotyczy Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki Buddy – nie ma od tego ucieczki, całkiem słusznie – ale często mylnie się ją prezentuje. Przekazuje nam się obraz ścieżki podzielonej na osiem etapów i nakłania do myślenia, że przechodzimy ją etap po etapie. Ale wcale tak nie jest. Podążanie Szlachetną Ośmioraką Ścieżką w praktyce znacznie bardziej przypomina stopniowe wypuszczanie, jednego po drugim, ośmiu kolejnych pędów czy gałązek. Jest to odzwierciedlone w określeniu Ośmiorakiej Ścieżki w palijskim (*atthangikamagga*) i sanskrycie (*aśtangikamarga*). *Anga* nie oznacza kroku czy etapu, lecz odnogę, pęd lub gałąź, zatem podążanie Ośmioraką Ścieżką wcale nie jest jak wspinanie się stopień po stopniu po drabinie, lecz jak wznoszenie się odżywczych soków w drzewie po deszczu.<sup>85</sup>

Rozwijając tę analogię, można powiedzieć, że pierwszy z tych pędów, Doskonała Wizja, czy też transcendentna świadomość, jest jak deszcz. Pierwsze przebliski transcendentnej świadomości, pierwsze doświadczenia ponad i poza ograniczeniami naszego codziennego „ja” stopniowo przenikają we wszystkie inne aspekty egzystencji i wpływają na nie na niczym deszcz użyźniający glebę. Przenoszą się na życie emocjonalne, na mowę, działania, sposób zarobkowania, stan umysłu – na cały sposób życia.

Praktykowanie Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki polega więc nie na chodzeniu po niej krok za krokiem, lecz na wchłanianiu pewnej inspiracji, przeżywaniu pewnego doświadczenia i pozwalaniu, by przeniknęło wszystkie aspekty naszej istoty, póki na stałe nie przesiąknemy tym doświadczeniem na wszystkich poziomach. W owym punkcie doskonałej i pełnej transformacji osiągamy ósmy krok transcendentnej Ośmiorakiej Ścieżki, Doskonałe Samadhi, i docieramy do Oświecenia buddy.

Sutra Białego Lotosu dodaje do symbolu podróży symbol rośliny właśnie po to, by powstrzymać nas przed myleniem wewnętrznej zmiany z zewnętrzną zmianą, intelektualnego rozumienia z osobistym doświadczeniem. W symbolu podróży uwyrażniają się dwa czynniki: sama ścieżka i osoba podążająca ścieżką. Natomiast w symbolice rośliny dwa te czynniki stapiają się w jeden. Sama roślina jest procesem rozwoju, nie ma więc miejsca na nieporozumienia. Zamiast myśleć o sobie jako przemierzających ścieżkę, myślimy teraz o sobie jako roślinach, żyjących, rosnących organizmach. Pozostaje jedynie pytanie: jaki etap osiągnęliśmy? Czy ciągle jesteśmy pąkami zatopionymi w wodzie albo w mule, czy jesteśmy półotwartymi kwiatami, a może nawet znajdujemy się w pełnym rozkwicie?

Na każdym etapie swego rozwoju roślina potrzebuje do wzrostu tak deszczu, jak i słońca. Słusznie więc wprowadza się w Sutrze Białego Lotosu także symbolikę słońca, a dzieje się to w przypowieści, jaka następuje bezpośrednio po przypowieści o chmurze deszczowej, mianowicie w przypowieści o słońcu i księżycu. Budda nie rozwodzi się na temat tej przypowieści, a jest ona tak krótka, że przypomina bardziej metaforę niż przypowieść. Oto tłumaczenie Kerna z sanskrytu:

85 Szczegółowa prezentacja tego sposobu widzenia Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki zob. Sangharakszita, *Wizja i transformacja*, Kraków 2011, dostępna w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl).



Co więcej, Kaśjapo, Tathagata w swym dziele nauczania jest równy, nie zaś nierówny. Jak światło słońca i księżyca, Kaśjapo, świeci nad całym światem, nad cnotliwymi i bezecnymi, nad wysokimi i niskimi, nad pachnącymi i źle woniejącymi; albowiem ich promienie spływają na wszystko po równo, bez nierówności; a zatem, Kaśjapo, także intelektualne światło wiedzy wszechwiedzących, Tathagatów, Arhatów etc., głoszenie prawdziwego prawa postępuje jednakowo wobec wszystkich istot w pięciu stanach egzystencji, wobec wszystkich, którzy zgodnie ze swą szczególną predyspozycją oddani są wielkiemu wozowi, lub wozowi pratjekabuddów, lub wozowi adeptów. Nie ma też żadnego niedostatku lub nadmiaru w jasności wiedzy Tathagaty aż do pełnego zaznajomienia się z prawem.<sup>86</sup>

Słońce i księżyc są oczywiście symbolami uniwersalnymi i, podobnie jak roślina i kwiat, pojawiają się często w tradycji buddyjskiej. W buddyzmie tantrycznym słońce jest ucieleśnione przede wszystkim w postaci Wajroczy, zajmującego centrum mandali Pięciu Buddów.<sup>87</sup> Jego imię znaczy po prostu „oświetlający”. W Wedach, pismach przedbuddyjskich, Wajroczy to jedno z imion słońca, zaś w buddyzmie japońskim znany jest on jako Dainiczi, „wielki słoneczny Budda”. W ikonografii prezentuje się go w barwie jaskrawobiałej, jak słońce w południowym szczycie jasności, i z atrybutem w postaci koła Dharmy z ośmioma szprychami. Jego palce układają się w gest „kręcenia kołem”, *dharmā-śakra-pravartana*, który wiąże się z pierwszym nauczaniem Buddy w Sarnath i symbolizuje rozpowszechnianie prawdy we wszystkich kierunkach, podobnie jak promienie słońca świecące na wszystkie strony w przestrzeni. Lotosowy tron, na którym siedzi Wajroczy, wsparty jest na lwach – lwy także są symbolem solarnym. Ponadto w indyjskiej mitologii kiedy lew ryczy nocą w dżungli, wszystkie inne zwierzęta milkną. Wedle pism Budda głosi Dharmę jak ryczący lew, *singha-nada*; kiedy Budda ubiera w słowa Prawdę, wszystkie pomniejsze prawdy i nieprawdy milkną.

Także w Sutrze Białego Lotosu słońce jest symbolem nauczania Buddy. Znaczenie jego symboliki w sutrze jest pod pewnymi względami identyczne ze znaczeniem chmury deszczowej. Jedno i drugie jest niezbędne dla życia i wzrostu rośliny. Jedno i drugie jest całkowicie bezstronne, co podkreślają obie przenośnie. Chmura deszczowa daje tę samą wilgoć, a słońce to samo światło i ciepło każdej roślinie na Ziemi. Chmura nie daje niektórym roślinom większych opadów deszczu niż innym. Słońce nie obdarza niektórych roślin czystszy i jaśniejszym światłem. Podobnie Budda przekazuje w zasadzie to samo nauczanie, komunikuje tę samą rzeczywistość, ten sam wyższy stan świadomości wszystkim żywym istotom. Nauczanie przybiera różne postaci, podobnie jak deszcz składa się w pojedynczych kropli, a światło słońca z pojedynczych promieni, ale wszystkie te postaci mają to samo znaczenie, wszak każda kropla deszczu składa się z wody, a każdy promień słońca – ze światła.

Cecha bezstronności jest szczególnie mocno uwydatniona w przypowieści o chmurze deszczowej. Budda na określenie deszczu używa słowa *ekarasa* (*eka* znaczy „jeden”, a *rasa* to „smak”, „sok” lub „esencja”). To samo słowo użyte jest w podobnym kontekście w innej metaforze, pojawiającej się w pismach palijskich: metaforze wielkiego oceanu.<sup>88</sup> 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

86 Saddharma Pundarika, s.128.

87 Każdy z archetypowych buddów w Mandali Pięciu Buddów przypisany jest słońcu w określonej porze dnia: Akśobja odpowiada świtowi, Amoghasiddhi – co tajemnicze – słońcu w środku nocy etc. Oprócz Wajroczy buddą z Mandali o najlepiej znanym powiązaniu z symboliką słońca jest Amitabha, którego imię znaczy „Nieskończone Światło”. Wiąże się go z zachodzącym słońcem, z zachodem, i dlatego jest w ikonografii ukazywany w soczystej czerwonej barwie. Więcej informacji na temat Mandali Pięciu Buddów: Vessantara, *Meeting the Buddhas*, Windhorse, Glasgow 1993, dostępna na stronie [www.windhorsepublications.com](http://www.windhorsepublications.com).

88 Zob. *The Life of the Buddha*, tłum. i red. Bhikkhu Nanamoli, Buddhist Publication Society, Ceylon 1978, ss.161-2; Sangharakshita, *The Taste of Freedom*, Windhorse, Glasgow 1990, dostępna na stronie [www.windhorsepublications.com](http://www.windhorsepublications.com).

wiele różnych wyłożeń nauk Buddy. Są listy: Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, Pięć Zdolności Duchowych, Trzy Schronienia. Są nauki o cierpieniu, nietrwałości i braku trwałego „ja”. I są najróżniejsze metody praktyki: uważność oddechu, *metta bhawana* (rozwijanie życzliwości), kontemplacja skałań, *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 należy utożsamiać buddyzmu z żadnym konkretnym ujęciem, nie mówiąc już o poszczególnej szkole czy odłamie. Nauczanie czy przekaz Buddy można jedynie utożsamiać 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 uważać 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.

Idźmy dalej: chociaż deszcz pada na wszystko tak samo i słońce świeci na wszystko tak samo, same rośliny są różne i rosną na różne sposoby. Z orzecha albo pestki wyrasta drzewo, z nasiona rośnie kwiat; krzew różany tworzy duże czerwone kwiaty, podczas gdy z cebulki krokusa wyrastają małe i żółte. Pędy niektórych roślin wystrzelają w powietrze, inne pełzają po ziemi, jeszcze inne przyczepiają się do większych i silniejszych roślin. Wszystkie rosną zgodnie z własną naturą. Dokładnie tak samo wedle tej metafory jest z ludźmi. Wszyscy otrzymują tę samą prawdę, wszyscy słyszą w zasadzie takie samo duchowe nauczanie, i wszyscy wzrastają. Ale rzeczą dziwną, zdumiewającą i wspaniałą jest to, że każdy wzrasta inaczej. Każdy wzrasta zgodnie z własną naturą. Ludzie mogą wspólnie wysłuchiwać tej samej nauki, wierzyć w tę samą naukę i podążać tą samą ścieżką, ale ich zachowania zdają się być całkowicie odmienne. Niektórzy coraz głębiej angażują się w medytację, przez co w końcu spędzają na niej większość swojego czasu i prawie nie mają kontaktu z innymi ludźmi. Inni podejmują się prac społecznych. Jeszcze inni wybuchają pieśnią, piszą poezje i malują obrazy. I wreszcie są tacy, którzy po prostu pozostają sobą; być może jest ich większość. Nie przejawiają żadnego konkretnego talentu, po prostu stają się coraz bardziej jednostkami. Paradoksalnie, mimo że w miarę wzrostu i rozwoju zaczynamy się od siebie coraz bardziej różnić, jednocześnie coraz bardziej zaczynamy siebie wzajemnie przypominać: stajemy się coraz bardziej świadomi, współczujący, wrażliwi. Słowem: bardziej żywi.

Znaczy to, że w duchowym życiu nie może być kwestii narzucenia jednakowej dla wszystkich wojskowej dyscypliny. Rozsądnie jest oczekiwać, że przy odrobinie wysiłku wszyscy ludzie będą wzrastać, zaś założenie, że wszyscy będą wzrastać w ten sam sposób, jest nierozsądne. Niestety często się o tym zapomina. Gdy odkryjemy coś, co pomaga w naszym własnym rozwoju, mamy skłonność sądzić, że wszyscy inni też będą uznawać to za przydatne. A jeśli jesteśmy nieostrożni, możemy wręcz nalegać, by za takie to uznali. Bądź na odwrót, stwierdzamy, że coś nam nie pomaga, przynajmniej obecnie, i nie chcemy uznać, że może to pomagać innym.

To właśnie tego rodzaju zafiksowana postawa prowadzi w buddyzmie do sekciarstwa. Gdy ludzie natrafiają na pasujące im podejście do duchowego rozwoju, to zamiast skupić się na robieniu z niego użytku, rychło przyjmują, że odkryta przez nich szkoła czy metoda to buddyzm. W ich przekonaniu jeśli się nie jest zwolennikiem tej szkoły, nie można naprawdę być buddystą. Jest to równie fatalne, co ortodoksyjne chrześcijaństwo, i rzeczywiście oznacza to przeniesienie chrześcijańskich postaw do życia buddyjskiego.

Muszę wyznać, że odnalazłem wiele takich zjawisk w angielskim ruchu buddyjskim, kiedy wróciłem w 1964 r., spędziwszy 20 lat na Wschodzie. Byli na przykład ludzie, którzy – całkiem słusznie – uważali medytację za niezwykle przydatną, i poświęcali codziennie szereg godzin na jej praktykowanie. A jako że uważali medytację za tak przydatną, deklarowali, że praktyka studiowania pism buddyjskich (lub w ogóle czytania na temat buddyzmu) jest kompletnie bezużyteczna. Ich zdaniem od nikogo, kto zwie siebie buddystą, nie powinno się oczekiwać niczego poza medytacją, a nawet nie powinno się na nic innego pozwalać.

Inni z kolei ludzie, jak zobaczyłem, woleli studiować. Ludzie ci, z natury raczej mole książkowe, twierdzili, że spięci, trudni i zatopieni w problemach ludzie na Zachodzie są zwyczajnie niegotowi na praktykę duchową tak subtelną, jak medytacja, i powinni trzymać się czytania książek. Niektórzy posuwali się do mówienia, że medytacja jest niebezpieczna, a jeśli bardzo chce się ją robić, wystarczy pięć minut na jedno posiedzenie. Inni jeszcze ludzie sprzeciwiali się wszelkim ceremoniom i barwności. Z tego czy innego powodu nie widzieli w rytuałach nic przydatnego dla siebie, zwykli więc twierdzić, że są one złe dla wszystkich.

Powinniśmy uważać, by nie zafiksować się na przekonaniu, że najlepsza jest dana szkoła buddyjska albo dany rodzaj buddyjskiej praktyki. Co więcej, powinniśmy analizować własne sztywne przekonania co do tego, czym jest „buddyzm” i czym jest „religia” w ogóle. Raz jeszcze możemy potraktować jako punkt odniesienia metaforę z Sutry Białego Lotosu mówiącą, że deszcz pada i słońce świeci po równo na dobrych i złych. W zastosowaniu do naszej własnej sytuacji ująłbym to nieco inaczej: deszcz pada i słońce świeci po równo na religijnych i zeświecczonych.

Przez kilka tysięcy lat wszystkie kultury i społeczności na Zachodzie były „oficjalnie” religijne. Oznaczało to, że wyższe stany świadomości można było rozwinąć jedynie za pomocą tradycyjnych środków religijnych: modlitwy, medytacji, sakramentów itd. Jeśli chciałeś się rozwijać, musiałeś być osobą religijną i czynić to na drodze religii. Musiałeś być pobożnym bywalcem kościoła, religijnym uczonym lub też mistykiem.

Zaszła jednak wielka zmiana. Zaczęła się ona w okresie renesansu, kiedy to myśliciele, filozofowie i artyści zaczęli wymykać się (niektórzy powiedzieliby „emancypować się”) spod kurateli religii. Cały proces przyspieszył po rewolucji przemysłowej i dzisiaj w większości krajów Zachodu społeczeństwa i kultury są bardziej świeckie niż religijne, a zmiana ta zaczyna zachodzić również na Wschodzie. Sztuka jest sztuką świecką; brak jej bezpośrednich powiązań z konwencjonalną czy tradycyjną religią. A literatura to bezdyskusyjnie świecka literatura.

Ale pomimo rozłamu pomiędzy religijnością a świeckością wyższa ewolucja jest ciągle możliwa. We współczesnym świecie, zwłaszcza na Zachodzie, może ona zachodzić w sferze nie tylko religijnej, ale też świeckiej. Na dzisiejszym Zachodzie duchowy postęp jest wręcz bardziej prawdopodobny w kontekście świeckim niż w tradycyjnym kontekście religijnym. Wszystko, co tradycyjnie lub konwencjonalnie powiązane jest ze słowem „religia”, jest obecnie mało atrakcyjne dla ogromnej większości ludzi myślących. Można nawet powiedzieć bez owijania w bawełnę, że chodzący do kościoła nie są zbyt zainteresowani religią, zaś ludzie bardzo zainteresowani religią raczej nie chodzą do kościoła.

Być może byłoby zatem lepiej przedstawiać wyższą ewolucję człowieka nie w konwencjonalnych kategoriach religijnych, a w kategoriach świeckich. Może nauczanie przyciągałoby wówczas więcej ludzi, którzy by z niego korzystali. Kto wie, czy pewnego dnia nie będziemy musieli dojść do wniosku, że trzymanie się form religijnych, łącznie ze wschodnimi formami religijnymi, oznacza brak wyobraźni i realizmu i może nawet wykluczać część ludzi, którzy mogliby skorzystać na nauczaniu o wyższej ewolucji – a jeśli ich nie wykluczy, to będzie dla nich mało zachęcające.

Deszcz pada i słońce świeci na religijnych i świeckich tak samo. Zarówno deszcz, jak i słońce pomagają wszystkim roślinom wzrastać w ich własny sposób. We wszystkim, co do tej pory poruszyliśmy, obie te metafory są podobne. Istnieje jednak między nimi rozróżnienie, chociaż to rozróżnienie niezupełnie sprowadza się do różnicy. Symbolika chmury deszczowej i symbolika słońca uzupełniają się. Chmura deszczowa daje wilgoć, a słońce daje światło i ciepło. Zapożyczając terminy z tradycji chińskiej, chmura deszczowa to jin, związane z głębinami, z ziemią, zaś słońce to

jang, związane z wysokościami, z niebem. A z perspektywy ludzkiego rozwoju osoba całkiem dosłownie przypomina roślinę. Jak roślina uzyskuje wilgoć z ziemi, a ciepło i światło dostaje z nieba, tak rozwijający się człowiek musi być żywiony z dołu, z podświadomych głębi, i z góry, z nadświadomych wysokości.

Tłumacząc to na prostsze terminy, potrzebujemy się żywić zarówno emocjami, jak rozumem. 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 posiadał zdolność czytania i ma inteligencję na umiarkowanym poziomie, potrafi to zrobić. Powinniśmy 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 Dharma, 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 chłonał 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; by zauważać, jak się rozwijamy. Jeśli tak to odczuwamy, nasze narodziny jako ludzi nie nastąpiły na próżno, ponieważ my sami będziemy symbolami, żyjącymi symbolami życia i wzrostu.

## PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU PIĄTEGO

**Pyt: Powiedziałeś, że w miarę swego rozwoju ludzie zaczynają się od siebie coraz bardziej różnić, ale paradoksalnie zaczynają też coraz bardziej siebie wzajemnie przypominać. Potrafię zrozumieć, jak w miarę przybliżania się do głębokich duchowych doświadczeń coraz mocniejszy jest element podobieństwa. Nie jest jednak oczywiste, czemu ludzie robią się coraz bardziej odmienni od siebie. Widzę to wśród ludzi dookoła mnie, ale jak to się dzieje i dlaczego?**

Odp: Załóżmy, że mamy wiele lamp z półprzezroczystego materiału z różnymi wzorami. Wewnątrz lampy jest źródło światła, i kiedy włącza się to światło i rozjaśnia się ono, to lampa nie tylko emituje więcej światła, ale wzory na lampie stają się coraz bardziej widoczne. W podobny sposób, kiedy światło Oświecenia świeci przez nas, tym jaśniej rozświetla wszystkie cechy, niepowtarzalną indywidualność. Tylko tak potrafię to wytłumaczyć.

Nie zauważacie tego u ludzi? Może i nie osiągnęli Oświecenia, ale robili postępy przez wiele lat i widać w nich coś świeżącego z nich czy poprzez nich jaśniej niż kiedyś. Czy nie wydają się paradoksalnie bardziej sobą? Nie wygląda to wcale tak, jakby ich indywidualność rozplynęła się w coś nieindywidualnego czy ponadindywidualnego, przez co stali się pozbawieni cech. Przeciwnie, wydają się znacznie bardziej sobą niż kiedykolwiek wcześniej; zachodzi dziwne połączenie indywidualności z uniwersalnością. Można nawet powiedzieć, że słabiej rozwinięci ludzie bardziej przypominają siebie nawzajem na poziomie formy niż ci lepiej rozwinięci.

**Pyt: Ja widzę to tak, że różnicują nas nasze uwarunkowania, wszystko, co nas ogranicza i czyni odmiennymi. Nie ma sprzeczności między uniwersalnym doświadczeniem a tendencyjnością jednostki, która ogranicza jej ekspresję?**

Odp: Ale tu znowu mamy paradoks polegający na tym, że to jednostka wyraża to, co uniwersalne. Gdyby nie było tej ograniczonej formy, jakież inne medium miałoby wyrażać to uniwersalne doświadczenie?

**Pyt: Czy osobowość oprócz uwarunkowań nie jest tworzona przez zasługi, nasze pozytywne działania w przeszłości, nawet w przeszłych życiach?**

Odp: Tak, istnieje nie tylko ziemską, uwarunkowaną osobowość, ale też zręczniejsza osobowość „tworzona” przez zasługi, która stanowi narzędzie (co prawda nieadekwatne) dla wyrażania tej dotychczas osiągniętej wyższej świadomości czy nawet oświeconej świadomości. Bez tego wyższe doświadczenie nie mogłoby się wyrażać na ziemskiej płaszczyźnie.

**Pyt: Nie jestem pewien/pewna, czy ów „paradoks” między niepowtarzalnie jednostkowym a niepowtarzalnie uniwersalnym istotnie jest paradoksem. Paradoks określono jako „prawdę stojącą na głowie dla przyciągnięcia uwagi”, coś logicznie sprzecznego wewnątrz. Idea zjednoczenia indywidualności i uniwersalnego nie jest w tym sensie paradoksem.**

Odp: Być może sam termin „uniwersalne” jest mylący – skłania do myślenia o czymś abstrakcyjnym i powszechnym, co nie jest najlepszym sposobem myślenia o tym. Kiedy jednostka osiąga to, co uniwersalne, nie polega to na tym, że jednostka roztopia się w czymś nieindywidualnym. Z duchowego punktu widzenia uniwersalność to sposób zachowania się jednostki. Na przykład jeśli jednostka rozwija w sobie metę wobec wszystkich żywych istot, to przyjmuje uniwersalną postawę; można by powiedzieć, że jednostka staje się uniwersalną metą<sup>89</sup> –

<sup>89</sup> Nie istnieje po angielsku zadowalające tłumaczenie słowa *metta*, ale zwykle tłumaczy się to jako „życzliwość” (*loving kindness*). To pozytywne uczucie można systematycznie rozwijać w konkretnej praktyce medytacyjnej zwanej *metta bhawana* – na jej ostatnim etapie medytujący rozwija metę wobec wszystkich żywych istot. [Wytłumaczenie tej

ale to jednostka jest tym, co uniwersalne. Zapewne tylko jednostka, pojedynczy człowiek, może być uniwersalny. Drzewo nie może być uniwersalne, kamień nie może być uniwersalny, nawet mała i makrela nie mogą być uniwersalne, ale człowiek może być uniwersalny, bo człowiek jest jednostką, zaś uniwersalność to coś, co wyraźnie dotyczy jednostek z ich natury.

Mamy skłonność myśleć o tym, co uniwersalne, jak o wielkiej dziurze w ziemi, do której wpada jednostka, albo wielkim oceanie, w którym jednostka się zatracza, ale jest to dosłowne traktowanie czegoś, co w istocie jest wyrażeniem metaforycznym. Myślmy o tym, co uniwersalne, jako czymś rozciągającym się w przestrzeni, lecz właściwie uniwersalność jest cechą funkcjonowania jednostki – być może nawet to jest zbyt statyczne. W pewnym sensie uniwersalność to jeden ze sposobów funkcjonowania jednostki, a nie coś, w czym jednostka znika. Każda pozorna sprzeczność między pojęciem jednostki i pojęciem uniwersalności powstaje, kiedy robimy z uniwersalności coś abstrakcyjnego i potem to reifikujemy. Można powiedzieć, że z duchowego punktu widzenia nie istnieje nic takiego, jak uniwersalność.

**Pyt: Czy nie jest tak, że w sensie logicznym to, co uniwersalne, jest tylko użyteczną abstrakcją?**

Odp: Tak, to prawda. Od czasów Platona trwa w filozofii wielka debata na temat tego, czy istnienie uniwersaliów<sup>90</sup> jest realne, czy jedynie pojęciowe.

**Pyt: To, co nazywasz uniwersalną postawą, jest od tego raczej różne, nieprawdaż? Opisujesz postawę, która w praktyce stosuje się do nieskończonej liczby konkretnych przypadków. Czy wszystkie uniwersalia nie działają w ten sposób? Wszyscy doświadczamy na przykład koloru czerwonego inaczej, ale opisujemy to doświadczenie w kategoriach uniwersalnych.**

Odp: Owszem, istnieje jakość czerwieni, ale właściwie nigdy nie spotykamy czerwieni, a jedynie czerwone przedmioty.

**Pyt: Czy mówimy więc analogicznie o podobnym rodzaju uniwersaliów, które nie mogą istnieć niezależnie od jednostek, w których się one manifestują?**

Odp: Nie, nie wygląda to dokładnie tak samo, chociaż podobnie. Uniwersalność, uniwersalna postawa w kontekście duchowego życia jest w gruncie rzeczy rodzajem działania, formą aktywności, natomiast pojęcie w rodzaju czerwieni jest nie aktywnością, a „rzeczą” w sensie obiektu umysłu. Chodzi mi o to, że powinniśmy pozbyć się idei „bycia rzeczą” i skojarzeń z nią, gdy mówimy o indywidualności i uniwersalności w kontekście życia duchowego. Nie jest tak, że jednostka rozważana jako pewien obiekt roztapia się w jakimś większym obiekcie. Chodzi raczej o to, że dana jednostka zaczyna funkcjonować w pewien określony sposób.

**Pyt: Czyli, biorąc jako przykład metę, jeśli czujemy ją w praktyce, czujemy ją wobec napotkanych ludzi, ale w zasadzie jesteśmy otwarci na każdego.**

Odp: Tak. Nie doświadczamy abstrakcyjnej, uniwersalnej, chłodnej mety. Zachowujemy się tak, a nie inaczej, wobec ludzi, których spotykamy lub których sobie wyobrażamy. Nie roztapiamy się w pojęciu zwanym „uniwersalnością”; po prostu zachowujemy się w tym samym duchu mety wobec wszystkich, których spotykamy. To bardziej praktyczne, bardziej przyziemne spojrzenie, mniej abstrakcyjny sposób wyrazu.

**Pyt: Czy można w trakcie rozwoju duchowego oczekiwać fizycznego lub psychicznego uwolnienia energii w tych miejscach ciała, które odpowiadają tradycyjnym lokalizacjom**

## **ośrodków psychicznych?**

Odp: Można tego oczekiwać, mówiąc w sensie bardzo szerokim. Na przykład jeśli nagle czujemy odblokowanie emocjonalne, czujemy bardzo pozytywne, potężne uczucia, które narastają, może to być doznanie ulgi w ośrodku serca. Niektórzy mogą nawet mieć wizualne doświadczenie otwierającego się gwałtownie lotosu albo poszerzającej się kuli światła. Zależnie od temperamentu może istnieć wiele wariacji tego samego przeżycia duchowego czy psycho-fizyczno-duchowego.

Jest wiele tradycyjnych sposobów opisu czakr. Govinda w *Podstawach tybetańskiego mistycyzmu* zarysowuje kilka takich buddyjskich charakterystyk.<sup>91</sup> Istnieją oczywiście niespójności pomiędzy poszczególnymi systemami, a jeszcze więcej różnic jest między wersjami hinduskimi. Pewne opisy są tak literalne, że wydają się sugerować, że należy przejść przez stopniowany ciąg i zobaczyć swoje czakry z dokładnie określoną liczbą płatków, otwierające się całkiem dosłownie. Tego rodzaju obrazowanie sugeruje jednak tylko pewien typ doświadczenia, które może przecież przybrać inne formy. Zasadniczą cechą tego doświadczenia jest wyzwolenie energii na wyższym poziomie, wybuch, rozkwit. Dochodzi do rozkwitu naszej istoty, naszych energii na coraz wyższych poziomach, i można to przeżywać na różne sposoby. Jest to dosyć oczywiste, ponieważ buddyści, hinduiści i dżiniści mają podobną symbolikę. Jednakże symbolika ta nieco się różni, a każdy tekst jest niezwykle szczegółowy. Wszystkie nie mogą być słuszne, jeśli mamy brać je na poziomie literalnym.

**Pyt: Czy są różne tradycje, jeśli chodzi o pozycje czakr, czy też można je bezspornie ulokować?**

Odp: Można rozsądnie przyjąć za rzecz dosyć stałą, że niskie, prymitywniejsze emocje odczuwane są w okolicy pępka, bardziej subtelnych emocji doświadcza się w ośrodku serca, zaś energie związane z mową i komunikacją doświadczone są w gardle. Jeszcze subtelniejsze energie odczuwa się w czole, a najsubtelniejsze – w koronie głowy. W dużej mierze tak właśnie się to odczuwa, prawda? Gdy naprawdę się zdenerwujemy, czujemy to nisko w ciele. Gdy czujemy silne uczucie wiary [w Dharmę], nasze serce jak gdyby się poszerza; czasami można poczuć samo doznanie w tym właśnie miejscu.

**Pyt: By rozwijać emocje takie, jak w praktyce metta bhawany, należy skupiać się na czakrze serca czy na sercu organicznym, które znajduje się nieco obok ośrodka?**

Odp: Teksty buddyjskie starannie rozróżniają między sercem organicznym a czakrą serca, i praktyka medytacyjna winna skupiać się właśnie na czakrze. Przekazy tybetańskie nauczają, że czakry należy wizualizować na powierzchni ciała, przez co na przykład sylaby *om ah hum* wizualizuje się na czole, gardle i sercu na powierzchni ciała. Kiedy wizualizuje się mantrę w ośrodku serca, wizualizuje się ją na powierzchni, ale kiedy dodatkowo wizualizuje się, powiedzmy, mantrę Mańdźughosy, czyni się to wewnątrz ciała na tym samym poziomie, co mantra powierzchniowa. W pewnym sensie istnieją więc dwa ośrodki serca: powierzchniowy i głębszy.

Niektórzy nauczyciele mówią, że nie należy myśleć za bardzo przez pryzmat ludzkiego ciała. Utrzymują oni, że co prawda system czakr oferuje model rozwoju osadzony w ciele fizycznym, ale nie należy go z ciałem utożsamiać. Inni nauczyciele, zwłaszcza Hindusi, wydają się brać to całkiem dosłownie.

**Pyt: Jak radziłbyś nam do tego podchodzić?**

Odp: Sugerowałbym traktowanie tego jako modelu, ale niezaniechanie możliwości, że ten model w pewien sposób koreluje z fizycznym ciałem i jego energiami. Pan Czen<sup>92</sup>, jeden z moich

<sup>91</sup> Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Century Hutchinson, Londyn 1987, ss.133-135.

<sup>92</sup> Ang. *Mr Chen* lub *Yogi Chen* – Sangharakszita opisuje spotkania z Panem Czenem w swoich autobiografiach np.

nauczycieli w Kalimpong, zwykł mawiać, że „koła”, jak to nazywał, nie mają nic wspólnego z ciałem fizycznym, materialnym, i są obecne tylko w ciele subtelnym. W pewnym sensie istnieją trzy ciała, jeśli wziąć pod uwagę dalsze postępy, które wadźrajana określa ciałem mądrości. Wedle pana Czena praktyki jogiczne skoncentrowane na czakrach i nerwach subtelnych są środkiem służącym aktywacji i budowaniu ciała subtelnego, podobnie jak inne praktyki powołują do życia ciało mądrości.

Ale ciało materialne ma swoje własne systemy, które być może do pewnego stopnia korespondują z właściwościami ciała subtelnego. Ale nawet jeśli myślimy o różnych czakrach i nerwach, że są zlokalizowane w fizycznym ciele, to nie należy ich utożsamiać z fizycznymi organami i fizycznymi energiami. Takie podejście to po prostu metoda koncentracji.

**Pyt: Jak się do tego ma ciało astralne?**

Odp: To, co zwykle określa się mianem ciała astralnego, wydaje się być subtelną materialną kopią ciała fizycznego, pośrednią między ciałem fizycznym a ciałem subtelnym, które przed chwilą opisałem. Wiadomości, jakie zebrałem, pozwalają przypuszczać, że człowiek rodzi się z ciałem astralnym, natomiast ciało subtelne uzyskuje się bardziej na drodze duchowego wysiłku.

**Pyt: Czyli ktoś w wyższym stanie świadomości nie postrzegalby naszego ciała subtelnego, póki nie zostało ono świadomie rozwinięte?**

Odp: Mógłby widzieć, że mamy potencjał do jego rozwinięcia, ale nie widziałby, że istotnie posiadamy je w danym momencie czasu, dokładnie tak, jak mógłby widzieć, że w głębi naszej istoty jesteśmy oświeceni, widząc również, że nie zrealizowaliśmy jeszcze tego w teraźniejszości.

**Pyt: Skąd się bierze aura?**

Odp: Istnieje aura każdego poziomu naszej istoty. Ciało fizyczne cały czas otoczone jest chmurą drobnego pyłu – maleńkich cząstek skóry itp.; emituje też różne prądy elektryczne. Taka jest aura ciała fizycznego. Następnie jest aura w wyższym sensie – odpowiada ona oddziaływaniu tych wyższych, subtelniejszych ciał i w pewnych warunkach może stać się widzialna w promienistej postaci.

Przede wszystkim ważne jest, by nie myśleć o ciele na żadnym poziomie jako czymś absolutnie odrębnym, jakby istniała jakaś krawędź fizycznego ciała, poza którą jest „nie-ciało”. Gdyby można było siebie zobaczyć przez dostatecznie silny mikroskop, nie byłibyśmy w stanie stwierdzić, gdzie kończy się ciało; wisiałoby w chmurze małych cząstek. Ostra krawędź widoczna gołym okiem po prostu nie istnieje – istnieje aura coraz cieńsza, im dalej od ciała, i ta sytuacja powtarza się na innych poziomach.

**Pyt: Wskazujesz, że najlepiej byłoby przedstawiać wyższą ewolucję w kategoriach raczej świeckich niż religijnych. Jak wyglądałoby to w praktyce, zakładając, że chodziłoby nie tylko o przedstawianie buddyjskiej wizji w języku unikającym słowa „buddyzm” i tradycyjnych buddyjskich pojęć. Jak na przykład byłoby przy takim podejściu miejsce praktyk rytualnych? Czy dalej używaloby się kategorii „świeckich”?**

Odp: Tak naprawdę nie lubię słowa „świecki”<sup>93</sup> – jest niemal tak złe, jak „religijny”. Ma wydźwięk malkontenctwa, czegoś agresywnie racjonalistycznego. Czyniąc taką sugestię, myślałem o obecnym stanie rzeczy na Zachodzie. Zmierzch chrześcijaństwa na Zachodzie znaczył, że twórcze energie wielu ludzi wyszły poza sferę tradycyjnej religii, by odnaleźć niezależny wyraz na polu sztuki. Powstała w ten sposób „świecka duchowość”, która jest świecka jedynie w tym sensie, że nie jest

*Precious Teachers*, dostępnej na stronie [www.windhorsepublications.com](http://www.windhorsepublications.com) [przyp. red.]

93 Ang. *secular* [przyp. red.]



tradycyjnie religijna i nie wspiera się na żadnej istniejącej tradycji. W efekcie duża część prawdziwie żywotnego duchowego życia ostatnich dwustu lat wyrażała się na sposób artystyczny, niespecjalnie religijny.

Na pewno nie chodziło mi o to, że należy przełączyć się na twardy, suchy, półnaukowy język, wystrzegając się wszystkiego, co emocjonalne, imaginacyjne, natchnione. Myślałem nie tyle z punktu widzenia naukowej, świeckiej myśli, ile przez pryzmat stworzenia powiązań z wyrażeniami zasadniczo duchowymi, które jednakże nie są częścią tradycyjnej religii chrześcijańskiej. Nie musimy całkowicie wyrzucać za burtę tradycyjnego języka buddyjskiego, ale może powinniśmy mieć do dyspozycji jeden czy dwa języki alternatywne. Nie zawsze zdajemy sobie sprawę, jak bardzo ludzi nowo przybyłych do buddyzmu odrzucają, a przynajmniej dezorientują, wykłady usiane terminami palijskimi i sanskryckimi. Być może powinniśmy starać się rozwijać, z pomocą niektórych wielkich zachodnich myślicieli i pisarzy z przeszłości, tubylczy język, który umożliwi nam wyrażanie naszej zasadniczo buddyjskiej wizji w sposób bardziej pomysłowy i skuteczny.

**Pyt: Rozumiem, o co ci chodzi, ale nie mogę oprzeć się myśli, że głębokie upodobanie Kanta, Schopenhauera, Keatsa czy Shelleya jest w tym kraju niemal tak samo rzadkie, jak zainteresowanie buddyzmem. Nie widzę, jak przyjęcie języka wąskiej, kulturalnej elity miałyby dotrzeć do szerszej publiczności.**

Odp: Cóż, buddyzm dotarłby przynajmniej do małej co prawda grupy słuchaczy, do której jeszcze nie dotarł; ale owszem, zgadzam się. Mimo to nie wydaje mi się, że „tradycyjny język buddyjski” można tak po prostu importować. W dłuższej perspektywie potrzebujemy rozwinąć całkowicie swoisty, a przy tym wiernie buddyjski język, jak dokonali tego Chińczycy, Tybetańczycy i Japończycy. Tymczasem jesteśmy zmuszeni używać tej osobliwej mieszanki żargonów – kawałków palijskiego, sanskrytu, tybetańskiego i zapożyczeń z kultury „alternatywnej”.

Zapewne jest rzeczą niewłaściwą kontrastować „religijne” i „świeckie”. Mimo że Keatsa można nazwać poetą świeckim, czasami wyraża on ducha religii. Świeckość nie ma nic wspólnego z formami religii konwencjonalnej, ale jej duch może być głęboko religijny na sposób nietradycyjny. Świecki język, jaki mam na myśli, to język poety i artysty, dodatkowo oczyszczony na potrzeby buddyzmu, będący alternatywą dla tradycyjnego języka buddyzmu przetłumaczonego na angielski. Nie chodzi mi jedynie o cytowanie poetów, chodzi też o zapożyczanie ich sformułowań i wykorzystanie ich do wyrażania buddyjskich idei i buddyjskich prawd. Oczywiście język uległby subtelny przemianom, które byłyby udoskonaleniem w stopniu, w jakim buddyzm przedstawia wizję wykraczającą poza horyzonty danego poety. Sami poeci używają słów języka potocznego, wysubtelniając je, by służyły wyrażaniu konkretnej ich wizji. Używają słów potocznych, ale zestawiają je w sposób świeży i oryginalny, by przekazać coś nowego, coś indywidualnego. Buddyści mogliby pójść w tym procesie o krok dalej. Rzecz jasna, wymagałoby to wysoce rozwiniętego zmysłu języka angielskiego<sup>94</sup> w kształcie nadanym mu przez jego największych użytkowników, a jednocześnie pewnej głębi doświadczeń duchowych.

94 Lub innego języka ojczystego kraju, w którym praktykuje się buddyzm np. polskiego w Polsce [przypr. red.]

## Rozdział szósty

### SYMBOLIZM PIĘCIU ŻYWIOŁÓW A STUPA

W każdej części świata krajobraz ma swój szczególny wygląd, ukształtowany przez siły natury i przemyślność człowieka. Na scenę natury – gór, wzgórz lub równin, nagich pustyni lub bujnych lasów – ludzie wprowadzają swoje piętno architektoniczne różnego rodzaju: chaty z błota lub kryte strzechą, wspaniałe piramidy, wyniosłe iglice katedr lub rzędy drapaczy chmur, także potężne hałdy żużlu czy dymiące kominy fabryk.

Ze swojej kolebki w Indiach buddyzm rozprzestrzenił się na terenie od pustyni Azji Środkowej na zachodzie po wyspy Japonii na wschodzie, od lodowatych, smaganych wiatrem wyżyn Tybetu na północy aż po spaloną słońcem tropikalną wyspę Sri Lankę. Naturalne cechy wszystkich tych terenów bardzo się różnią, podobnie jak ich cechy architektoniczne, ale gdziekolwiek byście się nie udali na tej ogromnej przestrzeni, pewien typ architektonicznego monumentu znajdziecie wszędzie: na nagich szczytach górskich, w przyjemnych zalesionych dolinach, pośrodku ogromnych przestrzeni i na morskim wybrzeżu. Tym wszechobecnym buddyjskim monumentem jest stupa.

Przez stulecia stupa przybierała szereg różnych form, niekiedy tak odmiennych, że właściwie nie da się stwierdzić, że wywodzą się z tego samego źródła. Są stupy z cegły i stupy z kamienia. Niektóre są nawet wykonane z cennych metali: srebra i złota, oraz wysadzane klejnotami. Niektóre stupy są tak wielkie, że zajęłoby nam dziesięć minut obejście ich dokoła, niektóre zaś są tak małe, że mieszczą się w dłoni.

Chociaż historia stupy jest ciekawa, zajmuje nas tutaj nie jej miejsce w historii sztuki buddyjskiej, a jej głębokie znaczenie symboliczne. Stupa to jeden z najbogatszych i najbardziej złożonych symboli w obrębie całego buddyzmu, zwłaszcza buddyzmu mahajany, jest to także symbol pojawiający się w Sutrze Białego Lotosu – w sposób bardzo dramatyczny.

Stupa pojawia się w jedenastym rozdziale sutry, mniej więcej w połowie (nie wliczając rozdziałów, które wydają się być późniejszymi dodatkami), dzieląc całą sutrę na dwie wielkie połowy. Pierwsza połowa zdominowana jest przez przypowieści – o płonącym domu, o podróży powrotnej, o chmurze deszczowej. I chociaż druga połowa, włącznie z pojawieniem się stupy, zawiera pewne okolicznościowe przypowieści, to jest niemal w całości opanowana przez mity, symbole i to, co można by nazwać kosmicznymi fantasmagoriami. Uogólniając to jeszcze bardziej, pierwsza połowa dotyczy drogi do Oświecenia, szczególnie mahajanistycznej Wielkiej Drogi, oraz postępów bodhisattwy na tej drodze. Druga połowa z kolei dotyczy Oświecenia, samego celu. Poświęcona jest Buddzie oraz pojęciu pola Buddy, duchowego świata, nad którym Budda „panuje”.

Idąc dalej w kierunku abstrakcji, możemy powiedzieć, że w pierwszej części sutry widzimy całość egzystencji *sub specie temporis*, natomiast w drugiej części widzimy egzystencję *sub specie aeternitatis*, czyli taką, jaką zawsze była, jest i będzie ponad i poza czasem, w wymiarze wieczności. Pierwsza część sutry obrazuje zatem duchową doskonałość w procesie nieustannego dochodzenia do niej, podczas gdy druga część obrazuje doskonałość osiągniętą na wieczność. Stupa stoi zaś pośrodku, nie oddzielając obu tych perspektyw, lecz jednocząc je, jako że symbol stupy łączy w sobie czas i wieczność. Zanim jednak posuniemy się dalej, zadajmy podstawowe pytanie. Czym jest stupa?

Słowo *stupa* pochodzi z sanskrytu i oznacza dosłownie „szczyt”, przez co zaczęło odnosić się i do korony głowy, i do kalenicy – szczytu domu. Co zaskakujące, indyjskie słowo, mimo że bogate w symboliczne asocjacje, związane jest etymologicznie ze znacznie bardziej zwyczajnym angielskim słowem „*stump*” („pień”). Definicja etymologiczna daje nam jednak słabe pojęcie, co takiego buddyjski symbol stupy może reprezentować. Znacznie pożyteczniejszym punktem wyjścia jest historyczny rozwój stupy.

Jeśli sięgnąć aż do samych początków stupy, okaże się, że jest ona co najmniej równie stara, co sam buddyzm, a nawet znacznie starsza. Jej bezpośrednie źródło to indyjski starożytny kopiec grzebalny, przedbuddyjska praktyka usypywania ziemi nad popiołami zmarłego bohatera. Maha-

parinibbana Sutta mówi nam, że w zgodzie z tą starożytną praktyką sam Budda na krótko przed śmiercią wskazał, by nad jego szczątkami wzniesiono stupę.<sup>95</sup> Sutra ta, pismo z kanonu palijskiego opisujące ostatnie dni Buddy i jego śmierć, opowiada potem o tym, jak instrukcje Buddy zostały wykonane. Jego ciało umieszczono na setkach bali nasączonych olejem i masłem klarowanym, po czym stos podpalono. Ogień płonął bardzo długo, a gdy wreszcie płomień wygasł, świeccy uczniowie Buddy zaczęli z szacunkiem szukać w chłodnym popiele najdrobniejszych pozostałych fragmentów kości. Mnisi mieli wystarczająco wiele spokoju ducha, by radzić sobie bez fizycznej pamiątki ich wielkiego nauczyciela, ale świeccy uczniowie mieli bardzo ludzkie pragnienie – nawet jeśli jest to brak, to wybaczalny – by zachować wszelkie możliwe relikwie.

Niestety, zanim jeszcze relikwie do końca zebrano w kamiennym słoju, wśród uczniów rozpętała się wielka kłótnia. Na przedstawieniach tej sceny we wczesnej sztuce buddyjskiej wygląda to dosłownie tak, jakby, ledwie prochy Buddy zdążyły ostygnąć, różne frakcje były niemal gotowe do wojny o to, kto wejdzie w ich posiadanie. Choć taka reakcja na śmierć wielkiego nauczyciela może wydawać się niespodziewana, bez wątpienia istnieje w niej coś głęboko symbolicznego, nie jest to bowiem jedyny taki wypadek w tradycji buddyjskiej. Po śmierci wielkiego jogina Milarepy, po jego wycofaniu się z ziemskiej płaszczyzny jego uczniowie byli najwyraźniej tak chciwi relikwii, jak uczniowie Buddy. Tybetańska legenda<sup>96</sup> opowiada ze specyficznym apokaliptycznym symbolizmem, jak relikwie Milarepy przekształciły się w cudowną sferę światła unoszącą się nad głowami uczniów. Kiedy usiłowali ją złapać, wznosiła się wyżej, poza ich zasięg; a gdy tylko opuszczali ręce, odrobinę opadała – kusząco blisko, ale zawsze umykając z zasięgu rąk. Niezależnie od tego, czy istotnie tak się zdarzyło, symbolika ta ma bezdyskusyjnie wielkie znaczenie.

W przypadku Buddy liczne plemiona i miasta, nawet królowie i wodzowie rościli sobie prawa do jego relikwii. Na przykład Śakjowie, własne plemię Buddy, orzekło: „Budda narodził się wśród nas. Jeśli ktokolwiek ma prawo do relikwii, my je mamy”. Ale Mallowie stwierdzili: „Mógł urodzić się na terytorium Śakjów, ale to pośród nas żył i nauczał tak długo. Bez wątpienia mamy prawo do relikwii”. I tak to szło, jedno plemię za drugim przedstawiało swoje roszczenia. Potrzeba było interwencji uczonego bramina, który przypomniał uczniom, że jest co najmniej nieprzyzwoite kłócić się o relikwie Buddy zaraz po jego śmierci. Przywołani tak oto do porządku, uczniowie rozwiązali spór przez podzielenie relikwii na osiem równych części, po jednej dla każdego plemienia, które wniosło roszczenia. Wszystkie te społeczności zbudowały stupę nad swoją częścią relikwii; stupę zbudowano także nad słojem, w którym zawarte były relikwie.

Spór wydarzył się pośród świeckich wyznawców Buddy (mnisi najwidoczniej nie mieli z nim nic wspólnego), co sugeruje, że praktyka czczenia szczątków wielkich ludzi była nie tyle częścią nauczania Buddy, ile etniczną praktyką ciągle popularną między jego świeckimi wyznawcami. Tak czy inaczej, po śmierci Buddy kult i dekorowanie stup szybko stały się – i pozostały – niezwykle popularną praktyką religijną, do tego stopnia, że przez setki lat po jego śmierci budowanie, czczenie i dekorowanie stup były główną praktyką religijną ludzi świeckich. Nie istniały wówczas świątynie ani przedstawienia. Ludzie świeccy nie medytowali i nie szli żyć w dżungli, jak czynili to mnisi. Jakiej więc praktyki religijnej mogli się podjąć? Mogli składać ofiary w stupach i czcić relikwie w nich złożone, utrzymując w ten sposób żywą pamięć Buddy i wspaniałego przykładu, jaki dał.

Chociaż Maha-parinibbana Sutta mówi nam, że Budda polecił swoim wyznawcom zbudować stupę dla jego szczątków, nie mówi nic o tym, jakiego jej wyglądu Budda chciał. Ale tradycja wywodząca się ze źródeł tybetańskich daje nam kilka szczegółów. W opowieści tej, kiedy Budda powiedział do uczniów, by wybudowali stupę, spytali go, jaką ma ona przybrać formę. W odpowiedzi Budda, nic nie mówiąc, zobrazował to praktycznie. Wziął swą zewnętrzną szatę, złożył ją na pół i jeszcze raz na pół tak, że tkanina przybrała mniej więcej kształt sześcianu. Wtedy wziął miskę żebraczą, odwrócił ją do góry i położył na złożonej szacie. „Niech moja stupa wygląda tak” – powiedział. I dowody z archeologicznych pozostałości dawnych buddyjskich rejonów Indii

95 *Dialogues of the Buddha* (Digha Nikaya), cz. II, tłum. T.W. i C.A. Rhys Davids, Pali Text Society, London 1971, ss.155-156.

96 *The Life of Milarepa*, tłum. Lobsang P. Lhalungpa, Dutton, New York 1977, ss.184-185.

wskazują, że kształt kwadratowej podstawy zwieńczonej kopułą istotnie stanowił najstarszą postać stupy.

Początkowo mnisi, pełnoetatowi wyznawcy Buddy, nie byli zbyt zadowoleni z kultu relikwii i stup, ale stało się to tak rozpowszechnione i popularne wśród ludzi świeckich, że w końcu musieli tę praktykę zaakceptować jako część tradycji. Wedle przekazów w rodzaju *Katha-watthu* niektórzy mnisi otwarcie przypisywali praktyce czczenia relikwii i stup wielką wartość dewocyjną i duchową.<sup>97</sup> Do czasów wielkiego króla Aśoki, żyjącego w III w. p.n.e. władcy królestwa Magadhy, który poszerzył swoje panowanie na obszar całych Indii, zakładając imperium Maurjów, praktyka ta przyjęła się już na dobre. Sam Aśoka był wielkim budowniczym stup, co widzimy we wszystkich przekazach, jakie o nim posiadamy. Wedle legend wybudował 84 tysiące stup jednego dnia – raczej ciężkie zadanie nawet dla Aśoki. Miałoby się to dokonać dzięki temu, że duchowy nauczyciel Aśoki wyciągnął rękę ku niebu i wstrzymał bieg słońca, póki ogromna praca nie została ukończona – wariant starotestamentowej legendy o Jozuem.<sup>98</sup>

Od czasów Aśoki stupy stawały się coraz większe i bardziej rozbudowane; stawały się też przedmiotem coraz żarliwszego kultu. Archeolodzy odkryli stupy, które na początku były stosunkowo małe, mierząc około 4,5 – 6m, potem zaś wielokrotnie je powiększano przez prosty zabieg dodawania kolejnej warstwy do podstawowej struktury sześcianu i kopuły. Stupy nie tylko się powiększały – część z nich „emigrowała” za morze. Buddyści w Sri Lance, Birmie i Azji Centralnej zaczęli budować własne stupy, niektóre większe i lepsze nawet od indyjskich. Jedyne wielka stupa w Borabadur jest większa od tych zbudowanych w Sri Lance w pierwszym wieku ery chrześcijańskiej, czyli okresie spisania Sutry Białego Lotosu.

Oto wersja autorstwa Kerna fragmentu w środku sutry opisującego pojawienie się stupy (może nie tak poetycka, jak można by sobie życzyć):

Wtedy wzniosła się Stupa, złożona z siedmiu drogocennych substancji, z miejsca ziemi leżącego naprzeciw Czcigodnego, zgromadzenie zaś było w środku. Stupa miała pięćset jogan wysokości i proporcjonalnie dużo w obwodzie. Wzniosłszy się, Stupa, meteoryczne zjawisko, stała, iskrząc się, na tle niebios, piękna, ładnie przyozdobiona pięcioma tysiącami wstępujących tarasów kwiatowych, dekorowana wieloma tysiącami łuków, strojna w tysiące chorągwi i triumfalnych wstąg, obwieszona tysiącami girland z klejnotów, pater i pasów, wydzielająca zapach ksantochymu i sandałowca, który przenikał cały świat. Rzędy jego parasoli wznosiły się tak wysoko, że dotykały siedzib czterech strażników horyzontu oraz siedzib bogów. Składała się z siedmiu cennych substancji: złota, srebra, lapis lazuli, musaragalwy, szmaragdu, czerwonego koralu i kamienia karketana. Stworzywszy niegdyś tę Stupę z drogocennych substancji, bogowie raju zasypali ją i pokryli mandarawą i wielkimi kwiatami mandary. Ze Stupy z drogocennych substancji wydobył się ten głos: Doskonale, doskonale, Panie Śakjamuni! Dobrze ukazałeś tę Dharmaparjaję Lotosu Słusznego Prawa. Zaprawdę tak jest, Panie; zaprawdę tak jest, Sugato.<sup>99</sup>

Tak więc wygląda stupa pojawiająca się w tekście – bez wątplenia wyidealizowana wersja budynku, jaki można było zobaczyć wszędzie w Indiach, gdy spisywano tę sutrę. Ale, mimo że umieściliśmy stupę w historycznym kontekście, nie odpowiada to w pełni na pytanie, czym jest stupa. W dalszym ciągu stoimy przed pytaniem, co ona reprezentuje, co symbolizuje. A odpowiedź na to pytanie wiąże się z symboliką pięciu żywiołów.

Chodzi o tradycyjne pięć żywiołów – ziemię, wodę, ogień, powietrze i eter albo przestrzeń. Powinniśmy jednak traktować te terminy symbolicznie, a nie literalnie. Traktując pięć żywiołów symbolicznie, co mamy na myśli? Co mieli na myśli budowniczości stup? Najkrótsza odpowiedź brzmi: energię.

97 Zob. *Katha-vatthu*.

98 *The Legend of King Asoka* (Asokavadana), tłum. John S. Strong, Princeton University Press, Princeton 1983, ss.219-220.

99 *Saddharma Pundarika*, ss.227-228.

Ziemia w tym sensie nie jest ciemną, wilgotną substancją, którą zbiera się z podłoża. Jako symbol ziemia reprezentuje energię w stanie skompresowanym i spoistym. Żywiół ziemi to zasada stałości, która sprawia, że wszystko trzyma się kupy, trochę jak prawo grawitacji. Zatem ziemia reprezentuje energię zamkniętą, zablokowaną, nawet zamrożoną, skamieniałą, skryzalizowaną. Podobnie woda jako symboliczny żywiół nie jest czymś do picia. Jest energią w stanie oscylacji i falowania – nie całkowicie zablokowaną, ale też nie w pełni wolną. Cofa się i wraca, cofa się i wraca, pomiędzy dwoma punktami. Taka jest energia reprezentowana przez żywiół wody. Idąc dalej, co reprezentuje ogień? Ogień, rzecz jasna, zawsze się wznosi. Kiedy rozpalimy ogień, nigdy nie płonie on do dołu (na pewno nie samoistnie), lecz zawsze idzie prosto w górę. Ogień symbolizuje więc energię poruszającą się do góry, wznoszącą się, sublimującą, jeśli wolicie. Po czwarte, powietrze symbolizuje energię, która nie tylko poszerza się i wznosi, ale też opada i rozprzestrzenia się w obu kierunkach. Innymi słowy, powietrze to energia w stanie ekspansji, rozpościerająca się we wszystkich kierunkach przestrzeni z jednego punktu centralnego.

Znacznie trudniejszy do wyjaśnienia jest symbolizm żywiółu, który z braku odpowiedniego angielskiego słowa musimy tłumaczyć jako „eter” lub „przestrzeń”. W sanskrycie jest to *akaśa*, słowo wywodzące się od rdzenia oznaczającego „świecić”, które stosuje się niekiedy do nieba. Ale w swoim właściwym znaczeniu *akaśa* reprezentuje pierwotną energię, której zgrubną manifestacją jest pozostała czwórka – ziemia, woda, ogień i powietrze. Są one niczym fale różnych kształtów, postaci i konfiguracji, natomiast eter – przestrzeń, *akaśa*, jasność, świetlistość – jest jak samo morze. W pewnych kontekstach (by dać wskazówkę co do prawdziwej natury *akaśy*) znajduje się ona w połowie drogi między tym, co nazywamy materią, a tym, co nazywamy duchem bądź świadomością.<sup>100</sup>

Tak więc owe pięć żywiółów symbolizuje różne stany fizycznej energii. Widzimy je i doświadczamy ich w świecie zewnętrznym; wszystko składa się z jakości stałości, płynności, temperatury, powietrza oraz przestrzeni. Doświadczamy ich także w sobie, w ludzkim ciele. Można powiedzieć, że ziemia to jakość wytrzymałości i trwałości kości i mięśni. Woda to płynna jakość krwi i limfy. Ogień to ciepło, temperatura ciała. Powietrze to wchłanianie tlenu i wydychanie dwutlenku węgla. Wszystko to zawiera się w przestrzeni zajmowanej przez ciało.

Oczywiście obok energii fizycznych mamy też energie psychiczne, mentalne, które również są reprezentowane przez te pięć żywiółów. Rozpatrywana z perspektywy energii psychicznej, ziemia reprezentuje stan psychologicznej blokady energii, blokady emocjonalnej. Gdy jesteśmy emocjonalnie zablokowani, jak się czujemy? Czujemy się skurczeni i skrępowani, zamknięci w sobie, sztywni, zduszeni i bez życia, niczym mentalne zwłoki. Tak wygląda stan ziemi. Przypomina to człowieka związanego tak ciasno, że nie jest w stanie poruszyć dłonią czy stopą. Może mieć możliwość jedynie pokręcić dużym palcem u nogi albo mrugnąć okiem, ale to tyle.

Woda reprezentuje stan skrajnie ograniczonej mobilności, jak lód, który właśnie zaczął tajać. W tym stanie czuje się jedynie niewielkie wyzwolenie energii; blokady zostały usunięte przynajmniej na tyle, że można się nieco poruszyć z boku na bok. Ten stan przypomina stan kogoś, kogo kończyny są wolne, kto jednak jest uwięziony w małej celi, która pozwala mu tylko na kilka kroków wte i wewte. Energia jest wyzwolona jedynie częściowo, toteż można jedynie chodzić do przodu i do tyłu, albo w kółko w bardzo wąskim, zamkniętym kręgu. W tym stanie znajduje się większość ludzi.

Ogień reprezentuje stan wyzwolenia energii wzwyż. Energia ulega tu sublimacji, i w tym stanie czujemy się natchnieni, jak gdybyśmy byli ekstatycznie unoszeni, jak gdybyśmy stąpali w powietrzu. „Stan ognia” przypomina stan kogoś, kogo cela zamyka go we wszystkich kierunkach, ale nie ma dachu. Jest otwarta na niebo, otwarta na gwiazdy, i więzień ma pełną wolność poruszać się w tym kierunku; wystarczy wznieść się w powietrze.

Powietrze to zaś energia w procesie stawania się energią całkowicie wyzwoloną. Wszystkie przeszkody i blokady psychologiczne zostały usunięte. Czujemy, że rozszerzamy się we wszystkich kierunkach, transcendując naszą wąską, ograniczoną indywidualność czy poczucie „ja”. Ten stan

100 Więcej o *akaśy*: Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Century Hutchinson, Londyn 1987, ss.137-138.

jest jak stan kogoś, kogo więzienne ściany nagle upadły, dzięki czemu ma absolutną wolność poruszania się w dowolnym kierunku. W istocie ta metafora zaczyna się tutaj załamywać, ponieważ jednostka jako eks-więzień może w danym czasie pójść tylko w jednym kierunku, ale w stanie symbolizowanym przez żywioł powietrza można powiększać się jednocześnie na wszystkie strony przestrzeni, co oznacza wykraczanie poza własną indywidualność.

Jak *akaśa* – eter lub przestrzeń – pasuje do tego obrazka? Co może ona reprezentować? Ujmując to bardzo ogólnie, *akaśa* jest wyższym wymiarem, w którym zachodzą wszystkie te poruszenia. Nieruchliwość ziemi, falujący, oscylujący ruch wody, wznoszący ruch ognia, poszerzający się ruch powietrza – wszystkie zachodzą wewnątrz *akaśy*, wymiaru wyższego, który je zawiera i obejmuje.

Posuwając się dalej z tą symboliką, można powiedzieć, że pięć żywiołów symbolizuje także pięć różnych rodzajów ludzi. Ziemia symbolizuje psychologicznie i emocjonalnie okaleczoną osobę. Woda symbolizuje tak zwaną normalną osobę: kogoś, kto ma pewien zapas wolnej energii, ale funkcjonuje w wąskich granicach, w sposób powtarzalny i reaktywny. Ogień symbolizuje artystę, poetę, muzyka, wolnomyśliciela, medytującego, ponieważ wszyscy oni wnoszą się, sublimują, idą w górę. Powietrze symbolizuje mistyka, który cały czas jest zaangażowany przede wszystkim w transcendowanie „ja”. Przestrzeń symbolizuje zaś w pełni oświeconego mędrca, który dopełnił proces samotranscendencji; czyli buddę.

Zgodnie z tradycją każdemu z pięciu żywiołów odpowiada kolor. Ziemi odpowiada żółty, wodzie – biały, ogniewi – jasna, płomienna czerwień, powietrzu – piękna, blada zieleń, a przestrzeni – kolor niebieski, czasem kolor złotego płomienia. Żywiołom odpowiadają też pewne formy geometryczne: ziemi odpowiada sześciąt, wodzie – kula, ogniewi – stożek lub piramida, powietrzu – kształt misy lub spodka, jak kopuła nieba odwrócona do góry, a przestrzeni – płomieniejący kształt klejnotu.

Istnieją różne inne zestawy odpowiedników. Na przykład wedle niektórych systemów jogi żywioły są powiązane z pięcioma ośrodkami energetycznymi ludzkiego ciała. Ziemia powiązana jest z najniższym ośrodkiem energetycznym, tym poniżej odbytu i genitaliów, woda z ośrodkiem na splocie słonecznym, ogień – z ośrodkiem serca, powietrze – z centrum gardła, a przestrzeń – z centrum na szczycie głowy. Istnieje też odpowiedniość między pięcioma żywiołami a pięcioma buddami. Ale, chociaż symbolika żywiołów jest sama w sobie tematem fascynującym, nadszedł czas, byśmy zastosowali ją do naszego początkowego pytania: czym jest stupa?

Pięć żywiołów w postaci różnych form geometrycznych i różnych kolorów można ukazać jako żółty sześciąt (ziemia), biała kula (woda), czerwony stożek lub piramida (ogień), zielona misa lub spodek (powietrze), oraz kształt klejnotu o barwie płomiennej (przestrzeń) – niektórzy tłumacze określają to mianem spiczastej sfery, ale właściwie wygląda to bardziej jak klejnot. Te kolorowe formy, ułożone jedna na drugiej w porządku rosnącej subtelności i większego wyzwolenia energii, nadają stupie podstawową strukturę. Dlatego też stupa symbolizuje progresywne wyzwolenie energii, proces wzrostu i rozwoju, wyższą ewolucję. W ten sposób ucieleśnia ona w architekturze całe znaczenie buddyizmu w ogóle i Sutry Białego Lotosu w szczególności. Trudno się dziwić, że stupa jest tak rozpowszechniona i tak żarliwie czczona.

Wraz z upływem wieków stupa przechodziła wiele adaptacji, z których część miała określoną duchową rację, inne zaś były czysto architektoniczne lub kulturowe. Szczególnie jedna z tych zmian odnosi się do konkretnego aspektu symboliki żywiołów: do ich powiązania z psychicznymi ośrodkami ludzkiego ciała.

Wyobraźmy sobie człowieka siedzącego przed nami ze skrzyżowanymi nogami jak gdyby w medytacji i stupę tej samej wysokości, co siedząca osoba. Kiedy rozpoznamy pozycje poszczególnych ośrodków psychicznych wzdłuż rdzenia kręgowego, a potem spojrzymy na stupę, zobaczymy, że te ośrodki odpowiadają kolejnym formom geometrycznym. Teraz wyobraźmy sobie, że inny sześciąt, mniejszy od tego u podstawy stupy, umieszczony jest między kulą a stożkiem. Jeśli cała złożona z tych sześciu kształtów struktura jest pusta, przez co osoba ze skrzyżowanymi nogami może sięść wewnątrz, jej oczy będą na poziomie drugiego, mniejszego sześciąta, a jeśli sześciąt jest przezroczysty, oczy będą przezeń widoczne.

Może to wam już coś przypominać. Jeśli byliście kiedyś w Nepalu, lub jeśli widzieliście zdjęcia tamtejszych stup, z pewnością przypomni wam to typową nepalską stupę. Na każdej z tych stup, na każdej stronie *harmiki*, jak nazywany tam jest wyższy sześcian, namalowana jest para oczu. Gdy widzi się te stupy wznoszące się wysoko nad ziemię, z oczyma na wszystkich stronach, wywołuje to doprawdy bardzo dziwne wrażenie, szczególnie dlatego, że stupy te są potężne i całkowicie dominują nad krajobrazem. Oczy patrzą na nas z nieco nieprzychylnie zmarszczonymi brwiami, i wydaje się to nie być urojone.

Obecność tych par oczu służy przypomnieniu, że stupa powiązana jest z ludzkim ciałem, że elementy stupy odpowiadają ośrodkom psychicznym, i że jedno i drugie reprezentuje progresywny ruch w górę, ruch duchowej ewolucji. Ale w jakim celu w ogóle umieszcza się tam drugi sześcian? Czemu właściwie stożek, spodek i klejnot zostały dodane do dwóch pierwotnych elementów, sześcianu i kuli? I czemu stożkową część nepalskiej stupy podzielono na sekcje, dzięki którym wygląda ona, jakby składała się z wielu pierścieni o malejącej średnicy?

Na te wszystkie pytania można odpowiedzieć, odwołując się do symboliki jin-jang. Terminy „jin” i „jang” nie są indyjskie, a chińskie, a reprezentują one biegunowość o uniwersalnej wadze i zakresie; tak się też składa, że są całkiem dobrze znane na Zachodzie, i z tego powodu wykorzystuję je tutaj. Podczas rozważania przypowieści o chmurze deszczowej i słońcu stwierdziliśmy, że zasada jin wiąże się z ziemią, wodą, z głębinami, natomiast zasada jang wiąże się z niebem, ogniem, z wysokościami. Jin to zasada negatywna, pasywna – zasada „żeńska”, używając tego terminu w bardzo specyficzny sposób. Symbolem jin jest księżyc, symbolem jang – słońce. Jin to emocje, nieświadomość; jang to rozum, umysł świadomy. Jin to życie; jang to światło. Jin, jeśli wolicie, to niższa ewolucja; jang to wyższa ewolucja. W procesie ewolucji jednostki jin i jang muszą zostać zharmonizowane, podlegać syntezie. Jak widzieliśmy, roślina to wspólny produkt ziemi i deszczu z jednej strony, a przestrzeni i światła słonecznego z drugiej. W dosyć podobny sposób wznosząca się jednostka czerpie siły żywotne z obu sił – jin i jang.

A jakia ma to powiązania ze stupą? Przedbuddyjski kopiec grzebalny był to po prostu wielki nasyp ziemny, kurhan, miejsce, gdzie składano z cziąg szczątki królów, bohaterów i mędrców, gdzie odbywały się także rytuały kultu zmarłych. Taki kopiec ziemny naturalnie kojarzono z ziemią, a przeto z łonem Matki Ziemi i macierzyństwem w ogóle. Zatem w swojej pierwotnej formie stupa była symbolem zasady jin. Najwcześniejsze stupy buddyjskie, złożone z sześcianu i kuli czy kopuły, ciągle zachowywały związek z jin, bowiem zarówno sześcian jak i kula są symbolami jin, symbolami lunarnymi.

Skąd więc pochodzi mniejszy sześcian? I jakie jest pochodzenie potrójnego parasola, którym zwieńczony jest sześcian w wielu stupach? Oba te symbole pochodzą ze staroindyjskiego, przedbuddyjskiego kultu równoległego wobec kultu zmarłych: kultu słońca. Pośród wielu symboli solarnych starożytnych Indii dwa miały szczególną wagę: święty ogień i święte drzewo. Święty ogień płonął w palenisku każdego ortodoksyjnego wyznawcy Wedów, płonął także w środku wioski, na sześciennym ceglany ołtarzu wewnątrz małej kapliczki, wyidealizowanej chaty. Owa chata często stała u stóp świętego drzewa wioski, figowca pagodowego albo bengalskiego, ponieważ drzewo również było symbolem solarnym. Zatem *harmika*, drugi sześcian stupy, symbolizuje dawny ołtarz ognia, zaś wieńczący go parasol to stylizowana wersja świętego drzewa.

Widzimy więc, jak stupa stopniowo się rozwijała – dwa symbole solarne, ołtarz ognia i parasol lub drzewo, zostały nałożone na dwa symbole lunarne, sześcian i kulę lub kopułę. Stupa to więc nie tylko ułożenie symboli pięciu żywiołów w porządku wstępującym. To również synteza indyjskiego symbolizmu lunarnego i solarnego oraz synteza zasad jin i jang. Można powiedzieć, że reprezentuje ona syntezę różnych aspektów, przeciwległych biegunów, naszej własnej istoty, naszej krnąbrnej natury.

Standardowa stupa składa się zasadniczo z siedmiu części. Na dole jest kwadratowa podstawa, *medhi*, która – czy będzie to prosty sześcian, czy szereg schodów lub tarasów (zwykle czterech) – reprezentuje żywioł ziemi, zasadę jin.

Następnie jest część w kształcie kopuły, znana w sanskrycie pod nazwą *anda*, dosłownie „jajo”, lub *garbha*: naczynie, skarbiec, łono – określenia tętniące symbolizmem. W przypadku

stupy syngalezyjskiej (znanej jako *dagoba*, co jest zniekształceniem sanskryckiego *dhatu garbha*, czyli „repozytorium relikwii”) owa „kopulasta” część ma właściwie kształt dzwonu, co nadaje syngalezyjskim stupom ich niepowtarzalne piękno. Ten sam kształt dzwonu można odnaleźć w stupie tybetańskiej, czortenie, ale tam odwrócony jest on do góry nogami. Przyjmuje kształt podobny do kielicha mszalnego, dokładnie taki sam, jak kształt wazonu nieśmiertelności, *amryty kalasy* (sanskryt) lub *bumpy* (tybetański), którą trzyma Amitajus, Budda Wiecznego Życia. Związek z wazonem nieśmiertelności reprezentuje otwartość zasady lunarnej na zasadę solarną, otwartość jin na jang – a nawet zasadę lunarną przekształconą przez zasadę solarną. Pamiętajmy też, że ta część stupy symbolizuje żywioł wody, a zatem znowuż – symbolizuje zasadę jin.

Trzecim elementem standardowej stupy jest sześcian wywodzący się z wedyjskiego ołtarza ognia. W tej właśnie części, zwanej *harmiką*, relikwie są złożone. Fizyczne ciało Buddy zostało strawione przez ogień, podobnie jak jego ja zostało strawione przez ogień jego praktyki i realizacji. Ta część stupy symbolizuje więc żywioł ognia, czyli zasadę jang.

Czwarta część, iglica, *kunta* – zarówno parasol, jak i drzewo – rozwijała się przez dłuższy czas, aż wreszcie zaczęła składać się z trzynastu pierścieni o coraz mniejszym obwodzie umieszczonych jeden na drugim, reprezentujących trzynaście *bhumi* (etapów duchowego postępu), które pokonywał bodhisattwa na drodze do Oświecenia. W Chinach ta część stupy, pierwotna część ognia, została oddzielona od reszty, stając się tym, co na Zachodzie znamy jako pagodę, bardzo charakterystyczny element chińskiego krajobrazu. Wyglądałoby na to, że skoro pierwotna stupa, sześcian i sfera, symbolizowała jedynie zasadę jin, pagoda uległa drugiej skrajności i stała się symbolem samej zasady jang. Można jednak powiedzieć, że równowaga jest ciągle utrzymywana, jako że pagoda stoi na ziemi, która jest jin. Z samą ziemią jako podstawą pagoda nie potrzebuje oddzielnego architektonicznego fundamentu. Mimo że, patrząc z perspektywy geometrycznej, ta część stupy reprezentuje żywioł ognia, w siedmioczęściowej stupie ogień jest już reprezentowany przez *harmikę*, toteż iglica odpowiada żywiołowi powietrza. W każdym razie, czy to symbolizując ogień, czy powietrze, reprezentuje ona zasadę jang.

Piąta część to spodek lub miska. Pierwotnie reprezentowała ona przestrzeń lub eter, czyli syntezę jin i jang, ale tutaj staje się ona czystym, białym półksiężycem i symbolizuje zasadę jin w formie wysoce oczyszczonej i subtelnej. Szósty jest czerwony solarny dysk, który reprezentuje zasadę jang, również w wysoce oczyszczonej i subtelnej formie.

Na szczycie czerwonego dysku solarnego wyrasta klejnot barwy płomienia lub tęczy. Ten symbol znajduje się nie tylko na szczycie stup, ale też wieńczy głowę Buddy na jego przedstawieniach wszystkich krajów i wszystkich okresów, co przywołuje pierwotne znaczenie słowa „stupa” – korona głowy. *Usznisa*, którą zachodni tłumacze dosyć nieelegancko zwą „bodhiczną<sup>101</sup> wypukłością”, wygląda niekiedy jak płomień wydobywający się z głowy Buddy, a niekiedy jak pąk lotosu wyrastający z niej. Znaczenie *usznisy* jest takie samo, jak znaczenie klejnotu barwy płomienia na szczycie stupy: zupełna, totalna synteza jin i jang. A czym jest synteza zasad jin i jang na najwyższym możliwym poziomie? Samym Oświeceniem: oto prawdziwe znaczenie klejnotu barwy płomienia.

W świetle tych rozważań nie jest zaskakujące, że stupa uważana jest nierzadko za najważniejszy symbol buddyjski, ważniejszy nawet, historycznie i doktrynalnie, od innego dobrze znanego symbolu – wyobrażenia Buddy. Nie jest zaskakujące, że stupa pojawia się tak nagle i dramatycznie w środku Sutry Białego Lotosu. Być może pamiętacie, że kiedy pojawia się stupa, uczniowie Buddy usilnie proszą go o otwarcie jej, więc Śakjamuni wznosi się w powietrze i odsuwa rygiel wrót znajdujących się w połowie wysokości stupy. Rygiel ustępuje, wrota się otwierają, czemu towarzyszy dźwięk grzmotu, a w środku stupy objawia się ciało starożytnego buddy imieniem Obfite Skarby, nietknięte po niezliczonych latach. Obfite Skarby zaprasza potem Buddę, by zajął obok niego miejsce, tak więc dwóch buddów siada ramię w ramię wewnątrz stupy. Co to znaczy? Musi to coś znaczyć. Każdy obraz w sutrze ma znaczenie. Ponieważ Obfite Skarby to budda odległej przeszłości, zaś Śakjamuni to budda teraźniejszości, można powiedzieć, że to zdarzenie symbolizuje zejście się przeszłości i teraźniejszości. Przeszłość i teraźniejszość stały się



jednością.

Ale ów epizod ma jeszcze głębsze znaczenie. Powiada się nam, że Obfite Skarby to budda przeszłości; ale jakiej przeszłości? Nie tysiąc lat, nie milion lat temu, ale niezliczone, niepoliczalne, niezgłębione miriady miriad lat temu. A skoro tak przesadnie jest to ujęte, dochodzi się do wniosku, że ten budda jest całkowicie poza czasem. Jest nie tyle buddą odległej przeszłości, ile pierwotnym buddą, buddą z metafizycznych początków rzeczy – co oznacza brak początku. Innymi słowy, Obfite Skarby to wieczny budda ponad przeszłością, ponad terażniejszością, ponad przyszłością, całkowicie ponadczasowy. Oznacza to, że kiedy Śakjamuni, budda terażniejszości, zajmuje w stupie miejsce u boku wiecznego buddy, Obfitych Skarbów, wymiar czasu i wymiar wieczności łączą się. Mieszcząc zarówno Obfite Skarby, jak i Śakjamuniego, stupa mieści jednocześnie czas i wieczność. Zatem stupa pojawiająca się w tym punkcie Sutry Białego Lotosu reprezentuje nie tylko ogólną syntezę zasad jin i jang na jakkolwiek wysokim poziomie. Reprezentuje także najwyższą i najbardziej totalną możliwą syntezę – syntezę czasu i wieczności.

## PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU SZÓSTEGO

**Pyt: Czemu jeden z arhatów nie interweniował, by przerwać kłótnię uczniów? Jakie jest znaczenie bramina w tym miejscu?**

Odp: Ten incydent istotnie zdaje się wskazywać, że na tamtym etapie bramini mieli bliższy niż bhikkhu związek z ludźmi świeckimi; wydaje się to cokolwiek dziwne, ale mogło tak być. Inna możliwość, która przychodzi mi do głowy, jest taka, że w owym czasie ludzie mogli używać określeń „bramin” i „bhikkhu” zamiennie; mogło nie istnieć szybkie i wyraźne rozróżnienie na bramina i mnicha, jakie wykształciło się potem. Sugeruje to Dhammapada, opisując bramina i bhikkhu w sposób niemal identyczny.<sup>102</sup> Toteż Dona – człowiek, który podjął się interwencji – mógł być braminem w sensie duchowym, a nie kastowym. Bez wątplenia mógł żywić szacunek dla Buddy i jego nauczania. Mógł być paribbadżaką (palijski), który nie dołączył do sanghi w sensie formalnym, o ile właściwie istniała już wtedy formalnie ukonstytuowana sangha typu cenobitycznego. Oczywiście to tylko hipoteza.

**Pyt: Wspomniałeś, że nad szczątkami Buddy zbudowano osiem stup, i jedną nad słojem. Czy jest to informacja historyczna, czy mityczna?**

Odp: Cóż, w oczywisty sposób nie jest mityczna, jako że nie zawiera nic, co nie mogłoby się wydarzyć. Gdyby przekaz mówił, że zbudowano dziesięć milionów stup, na pewno brzmiałoby to legendarnie i mitycznie, ale osiem stup to dosyć skromna liczba. A opis pochodzi z samego kanonu palijskiego. Myślę, że możemy przyjąć, że te stupy zostały wzniesione. Wiemy na pewno, że do czasów Aśoki stupa stała się dosyć złożona, co zakłada znaczący okres rozwoju – zaś Aśokę dzieliło od Buddy zaledwie 150 lat.

**Pyt: Sugerujesz, że w początkowych wiekach kult stupy był praktyką całkowicie świecką, a przez mnichów został przyswojony później. Trudno mi uwierzyć, że bhikkhu nie byli naturalnie przyciągani przez możliwość wyrażenia oddania dla swego nauczyciela przez pozostawienie kwiatów pod stupą zawierającą jego szczątki.**

Odp: Zanim przejdę dalej, trzeba powiedzieć, że powinniśmy mówić raczej o kulcie relikwii niż o kulcie stup. W pierwszych dniach celem stupy było po prostu pomieszczenie relikwii. Potem budowano stupy, które nie zawierały relikwii, a jedynie upamiętniały Buddę lub pewne wydarzenie z jego życia, które nastąpiło w miejscu budowy stupy. Mogły one zawierać jakiś przedmiot powiązany z Buddą, ale nie prawdziwą relikwię. W końcu stupy same w sobie stały się obiektami kultu, zwłaszcza gdy zaczęły zawierać przedstawienia buddów i bodhisattwów.

W Sutcie Maha-parinibbana widzimy Buddę mówiącego Anandzie, żeby nie przejmował się losem ziemskich szczątków Tathagaty, bo są oddani ludzie świeccy, którzy się o to zatroszczą. Najwyraźniej Budda uważał, że bhikkhu powinni robić postępy w medytacji, a nie zajmować się kultem relikwii. Wydaje się jednak, że bhikkhu istotnie zaangażowali się w ten kult dosyć wcześnie. Niektóre szkoły, jak *ĉaitjawanini*, szczególnie troszczyli się o kult stupy i podkreślali jego wagę. Toteż nawet jeśli czczenie stup zawierających relikwie na początku było mniej czy bardziej przywilejem ludzi świeckich, bardzo szybko objęło także bhikkhu i bhikkhuni.

**Pyt: Czy jakieś nauki *ĉaitjawaninów* są ciągle dostępne?**

Odp: Istnieją pewne prace zawierające odniesienia do ich wierzeń. Mamy na przykład komentarze do *Katha-vatthu* z *Abhidharma pitaki*. Samo *Katha-vatthu* obala doktryny niektórych szkół bez nazywania szkół, o które chodzi; ale komentarz identyfikuje *ĉaitjawaninów* jako jedną z tych szkół. Na podstawie tego źródła, zakładając jego wiarygodność, mamy więc pewne wyobrażenie o

nauczaniu *čaitjawaninów*. I wiemy, że przykładali szczególną wagę do kultu stup.

Odniesienia do kultu stup obecne są również w całym *Mahawastu*, dziele lokottarawadinów.<sup>103</sup> Istnieją pewne uderzające rzeźbienia przedstawiające czczenie stup przez ludzi świeckich z Amarawati w południowych Indiach. Do czasów Aśoki stupy stały się znacznie bardziej rozbudowane niż we wczesnych latach. Ludzie nie tylko czcili stupy – dekorowali je, ozdabiali girlandami kwiatów, chustami, flagami, serpentynami i dzwonekami, dokładnie tak, jak opisano w Sutrze Białego Lotosu.

Do dziś zachował się w stanie nietkniętym egzemplarz stupy okresu aśokijskiego – wielka stupa w Sanczi w byłym stanie Bhopal, w połowie drogi między Bombajem a Delhi. Stupa ma kształt kopuły, zbudowana jest z cegły i kamienia i otoczona przez masywny kamienny płot (zbudowany jako kopia oryginalnego płotu drewnianego), którego częścią są cztery wspaniałe, zdobione bramy skierowane w cztery strony świata. Bramy te symbolizują uniwersalność buddyźmu, głoszonego we wszystkich kierunkach do wszystkich istot we wszystkich rejonach przestrzeni. Starannie wyrzeźbione są na nich sceny z życia Buddy, jego poprzednich żyć (dżatak)<sup>104</sup> itd. Sam Budda nie pojawia się na tych płaskorzeźbach, ponieważ na tym etapie rozwoju sztuki buddyjskiej nigdy go nie przedstawiano. Mamy drzewa, kwiaty, budynki, innych ludzi, uczniów, zwierzęta, hojną i bogatą obfitość; ale sam Budda ukazany nie jest, nawet w scenach przedstawiających jego życie, jego Oświecenie, narodziny i tak dalej.

### **Pyt: Czemu?**

Odp: W początkach studiów orientalnych sądzono, że Buddy nie przedstawiano, bo artyści nie czuli się na tyle pewni w swoim kunszcie, ale od tamtej pory stwierdzono, że wszystko inne oddawali pięknie, więc czemu nie mieliby tak ukazać Buddy? Obecnie wiemy, że artyści nie tworzyli przedstawień Buddy dla zasady. Lokattarawadyjska szkoła buddyźmu była wówczas bardzo silna, a jej przedstawiciele utrzymywali, że Budda nie był zwykłą istotą ludzką, a transcendentną zasadą – niewysłowioną, nieopisaną, nieprzedstawialną. Z tych czysto metafizycznych i duchowych powodów artyści nie przedstawiali Buddy, a w miejsce, gdzie Budda powinien być, wstawiali symbol. Jeśli była to scena narodzin Buddy, przedstawiano go za pomocą pary odcisków stóp, *śripada*. Budda głoszący swoje pierwsze kazanie został ukazany przez Koło Prawa, *dharmacakrę*, niekiedy na tronie wspartym na lwach. Jego Oświecenie oddawano poprzez drzewo bodhi. Jeśli scena ukazywała przemierzającego się Buddę, można było zobaczyć parasol, a jeśli chodziło o śmierć Buddy – *parinirwanę* – zaznaczała to obecność stupy.

W ramach dygresji powiem, że chociaż to wielka stupa zachowała się najlepiej spośród wielu stup pierwotnie wzniesionych w Sanczi, relikwie zostały złożone w innej – nie relikwie Buddy, a jego dwóch głównych uczniów, Śariputri i Modgaljajany. Dziwnym zrzędzeniem historycznych wypadków to właśnie te relikwie, w swoich oryginalnych małych steatytowych pudełkach z wrytymi imionami obu uczniów, spędziły jakieś 90 lat w Muzeum Wiktorii i Alberta po zabranii ich tam przez angielskich archeologów, zanim buddyizm zaczął obchodzić lud Indii. Po odzyskaniu niepodległości przez Indie zwrócono je, trafiły do Towarzystwa Maha Bodhi i złożono je ponownie w Sanczi w ceremonii uświetnionej przez premiera Indii, pandita Nehru.

### **Pyt: Czy właściwe jest budowanie stup na Zachodzie?**

Odp: Myślę, że stupy wyglądałyby lepiej niż drapacze chmur albo bloki mieszkalne. Mogą przyjemnie urozmaicać krajobraz, niekoniecznie w postaci całkowicie tradycyjnej, ale mającej jakiś związek z tradycją, tradycyjną strukturą pięciu żywiołów.

103 *Mahavastu*, t.II, tłum. J.J. Jones, Luzac, Londyn 1952, ss.331ff.; *Mahavastu*, t. III, trans. J.J. Jones, Luzac, London 1956, s.297.

104 Dżataki to zbiór opowieści ludowych opisujących heroiczne czyny przyszłego Buddy w poprzednich życiach. Niektóre opisują przyszłego Buddę w postaci ludzkiej, inne – w postaci zwierzęcej. Zob. *Eternal Legacy*, s. 57-60.

**Pyt: Czy inne budynki mogą być w formie stupy?**

Odp: W niektórych częściach świata buddyjskiego, w Chinach i Tybecie, w formie stupy budowano świątynie, a czasem też klasztory. Pagody, czyli zasadniczo także stupy, na każdym piętrze mają komnaty zawierające rzeźby; dlatego pagoda to nie tylko relikwiarz, ale też świątynia. Czasami używano ich jako bibliotek dla świętych ksiąg. Ale osobiście podoba mi się idea litej stupy, monumentu nieużytkowego. Bez możliwości wykorzystania jej – nawet jako świątyni – można ją jedynie czcić.

**Pyt: Przez pewien czas czulem silną potrzebę wybudowania stupy. Mam wrażenie, że stupa z kolorowymi częściami miałaby natychmiastowy wpływ, ale siedmioelementowa stupa jin-jang mogłaby wpisywać się w bardziej estetyczny wzorzec architektury. Czy masz swoje zdanie na temat najwłaściwszej formy dla Zachodu?**

Odp: Cieszy mnie różnorodność typów i odmian stup; nie widzę powodu trzymania się tylko jednej. Wolałbym, żeby zbliżały się do pierwotnego, litego modelu architektonicznego, a nie do form świątynnych czy pałacowych obecnych w Chinach i Japonii; i powinniśmy chyba zaczynać od prostych form, a nie rozbudowanych. Podobają mi się syngalezyjskie stupy w kształcie dzwonu i tybetańskie czorteny. Myślę, że przedłużone stupy tajskie wyglądają bardzo elegancko. Lubię też proste i jednolite, po prostu kwadratowa podstawa z kopułą na górze. Możemy budować różnego rodzaju stupy, ale czego byśmy nie zbudowali, powinno to sprawiać estetyczną przyjemność; proporcje powinny być harmonijne. Myślę, że różnobarwne stupy mogłyby wyglądać zbyt krzykliwe. Na Sri Lance stupy zwykle są pobielane, co wygląda bardzo pięknie na tle zieleni krajobrazu. Także tybetańskie stupy są pobielane, natomiast birmańskie często bywają pozłacane, co również jest piękne.

Jeśli chodzi o stupy w stylu nepalskim, z oczami, bardzo się wyróżniają i wyglądają wspaniale, ale są przeogromne. Pasuje to do krajobrazu Nepalu, ale mam wrażenie, że w tym kraju wyglądałoby to raczej dziwnie, przynajmniej do czasu utrwalenia się symbolizmu stupy.

**Pyt: Wydaje mi się, że stupy oddziałują raczej bezpośrednio. Czy poprzez ich wznoszenie staralibyśmy się oddziaływać tylko na buddystów, czy też robilibyśmy coś atrakcyjnego i znaczącego nawet dla ludzi, którzy nic nie wiedzą o ich ważności?**

Odp: Cóż, nie da się zignorować uczuć i reakcji nie-buddystów, a mam wrażenie, że mogliby uznać czterobarwną stupę za zbyt krzykliwą i pozbawioną smaku. Mnie samemu podoba się biała stupa. Chciałbym też doczekać się budowy naprawdę dużych stup, im większych, tym lepszych. Dostatecznie istotne jest też otoczenie – stupa powinna wtapiać się w otaczające środowisko. W Nepalu na podwórzach świątyń i klasztorów znajdują się małe stupy; moglibyśmy je wznosić również na Zachodzie i przechadzać się dookoła nich w dni festiwalowe.

**Pyt: Mówisz, że trzymanie relikwiarzy to ludzka wada, choć wybaczalna. Ale jeśli relikwie mogą pomóc połączyć się z Buddą i jego nauczaniem, na pewno trzymanie ich ma swoje pozytywne aspekty?**

Odp: W szerokim sensie przechowywanie pamiątek może być rodzajem słabości – bo przywiązujemy się do nich, chociaż należałoby może po prostu je wyrzucić i skupić się na przyszłości, a nie na przeszłości. Do tego właśnie się odnosiłem. Istnieje pokusa, by traktować relikwie jak fetysze, by trzymać je nie z racji silnych uczuć wiary i oddania, a jako talizmany, źródła magicznej ochrony. Czynili tak dawni buddyści, a buddyści współcześni czynią to nadal. Rzecz jasna, podobny proces zdarzył się na Zachodzie. Muzea katedralne we Włoszech wypełnione są setkami relikwii, które wydają się nie mieć już dla nikogo żadnego znaczenia, chociaż dla ludzi średniowiecza znaczyły bardzo wiele, a książęta i kościoły miały ich ogromne kolekcje. Różne

kościelne komisje rozprawiły się poniewczasie z tymi relikwiami, i ogłosiły, że co najmniej 95% z nich jest fałszywa; ciągle mamy żenująco dużo głów św. Jana Chrzciciela i kropli mleka Dziewicy Maryi. Widzimy, do jakiej może dojść degeneracji. Bo czym właściwie jest relikwia? Czy wszystkie te ręki, nogi i czaszki mogą naprawdę pomóc nawiązać z czymś połączenie?

W dominikańskim klasztorze w Sienie można zobaczyć głowę św. Katarzyny, pomarszczoną, małą głowę w niewielkim szklanym pojemniku. W pewien sposób ciekawa jest myśl, że to właśnie jest głowa Katarzyny, tej budzącej respekt kobiety z czternastego wieku, która rządziła papieżami swoich czasów i sprowadziła ich do Rzymu z Awinionu, by wykonywali swoje obowiązki. Nie wiem jednak, czy z duchowego punktu widzenia pomaga to poczuć bliższy kontakt ze świętą Katarzyną. Wolałbym raczej przeczytać jej biografię pióra ojca Rajmunda, napisaną z perspektywy kogoś, kto znał ją bardzo blisko przez wiele lat jej życia. Znacznie bardziej zbliży nas to do tej kobiety aniżeli to, co zostało z jej głowy.

W buddyzmie nie ma tak wiele tego zamieszania z rękami i nogami – relikwie buddyjskie są zazwyczaj mniej makabryczne. Często mają one postać drobnych kawałków kości, a nawet przedmiotów zwanych *śarirami*, podobnych do pereł – wierzy się, że wydzielają je kości ludzi oświeconych. Pewien bhikkhu z Singapuru opowiedział mi raz historię o tych relikwiach ze swojego osobistego doświadczenia. Najwyraźniej mogą się one mnożyć i przenosić z miejsca na miejsce – wkładał owe przypominające perły przedmioty do szuflady, a pięć minut potem było ich dziesięć razy więcej. Opowiedział mi tę historię bardzo poważnie i nie czułem w sobie niedowierzania.

**Pyt: Gdyby ktoś wszedł w posiadanie takiej *śariry*, powinien uczynić ją na przykład centralnym elementem swojego ołtarza?**

Odp: Zazwyczaj tego rodzaju relikwie złożone są w stupach. Jeśli stupa jest odpowiednio mała, może być umieszczona na ołtarzu – ale im większa stupa, tym lepiej. Zwykle trzyma się *śarirę* oddzielnie od ołtarza, ponieważ, jeśli istotnie reprezentuje ona Buddę, byłoby to tak, jakby mieć dwóch Buddów na jednej kapliczce. Ale jeśli nie mógłbyś zbudować dużej stupy, to na pewno mógłbyś wykonać małą i umieścić ją na ołtarzu.

*Śariry* to oczywiście szczególnie subtelne formy relikwii, ale ogólnie relikwie buddyjskie, chociaż pochodzą z fizycznego ciała rzeczywistej osoby, zwykle nie są prostymi kawałkami ciała obecnymi w relikwiarzach na Zachodzie. Jednym z wyjątków jest tybetańska i chińska praktyka mumifikacji ciał duchowych nauczycieli. Właściwie to akcenty wydają się tu źle rozłożone – czy ten człowiek był swoim ciałem? Być może niektórzy ludzie czują się zainspirowani, widząc pozłocaną mumię na przykład Hui Nenga; może czują większą bliskość duchową. Może nie należy w tej materii ustanawiać reguł dla innych ludzi. Mnie osobiście relikwie nieszczególnie poruszają, chociaż stupy mnie cieszą.

**Pyt: Obraz bodhisattwy Obfite Skarby zachowanego w stanie nietkniętym w swojej stupie przywołuje mi na myśl egipskich faraonów z mumifikowanych w swoich piramidach. Czy mogą to być dwie kulturowe wariacje ludzkiej chęci zachowania swego przewodnika?**

Odp: Być może jest coś w ludziach, co każe im pragnąć fizycznej obecności swoich przewodników czy liderów. W pewnych pierwotnych społecznościach grzebią zwłoki pod podłogą chaty, dobrze mówię? A Lenin został zakonserwowany tak, jak zachowywało się świętych, by ludzie mogli przyjść i okazać szacunek, patrząc na jego zabalsamowane ciało przez małe okienko. Wydaje się to dosyć dziwne. Być może bierze się to z głęboko zakorzenionej wiary, że *mana* – pierwotna moc i energia związana z daną osobą – w jakiś sposób trwa w jej fizycznym ciele i może zostać przechowana przez plemię lub grupę.

Myślę, że w przypadku Egipcjan wyobrażenie było raczej inne. Starożytni Egipcjanie sądzili, ciało fizyczne trzeba zachować w stanie nietkniętym, by zapewnić ciągłość ciała subtelnego na tamtym świecie. Budowa piramid i konserwacja ciała służyły celowi pogrzebienia faraona lub

kogokolwiek, kto mógł sobie pozwolić na taki grobowiec. Nie służyło to grupie, którą dana osoba pozostawiła za sobą.

**Pyt: Mówisz, że *akaśa*, czyli przestrzeń, znajduje się w połowie drogi między materią a świadomością. Co masz przez to na myśli?**

Odp: Trzeba zacząć od tego, że „przeźren” to tak naprawdę mylące tłumaczenie – „firmament” byłby chyba bliższy znaczeniowo. Można to ująć tak, że jeśli ziemia, woda, ogień i powietrze reprezentują prymitywniejszy materiał, *akaśa* reprezentuje materiał subtelny, i w tym sensie jest w połowie drogi między materialnym i świadomym, między materią a świadomością. Przypomina nawet nieco kolektywną nieświadomość – ale nie traktujcie tego zbyt dosłownie.

**Pyt: Możesz wytłumaczyć, dlaczego?**

Odp: Cóż, nie jest to żaden obiektywny, zewnętrzny wymiar. Pewne starożytne teksty hinduskie mówią o „*akaśy serca*”, przestrzeni doświadczanej, gdy wchodzi się do swojego serca, co czyni z niej wymiar wewnętrzny, nie zewnętrzny. Ale, jako że znajduje się pomiędzy materią a świadomością, nie jest w pewnym sensie ani subiektywna, ani obiektywna – jest wyższym wymiarem istnienia dostępnym z wewnątrz, a nie z zewnątrz. Na przykład w serii czterech *arupa dhjan* mamy sferę nieskończonej przestrzeni, ale jest to coś, czego doświadczamy w stanie dhjany, coś odczuwalnego przy zamkniętych oczach, a nie widzialnego oczyma otwartymi. Jednocześnie w dalszym ciągu jest to coś ziemskiego; nie jest to wymiar transcendentalny.

**Pyt: A jednak zdajesz się zrównywać *akaśę* ze swego rodzaju doświadczeniem transcendentalnym – czy biorę to zbyt dosłownie?**

Odp: W kontekście pięciu żywiołów *akaśa* istotnie reprezentuje to, co transcendentalne. Ale gdy mamy stupę z pięcioma, sześcioma lub więcej elementami, sama *akaśa* nie musi reprezentować transcendentalnego.

**Pyt: Czy różnica między *arupa dhjaną* „nieskończonej przestrzeni” i *arupa dhjaną* „nieskończonej świadomości”<sup>105</sup> polega na tym, że pierwsza jest obiektywna, a druga subiektywna?**

Odp: Owszem. Dzieje się to tak, że najpierw stajemy się świadomi nieskończonej przestrzeni. Chodzi tu nie o dosłowną, zewnętrzną przestrzeń wszechświata, co do której nawet zachodni naukowcy nie mogą być pewni, czy jest skończona, czy też nieskończona, lecz o wewnętrzne przeżycie nieskończonej przestrzeni. Doświadczenie pojawiające się na tym etapie to poczucie całkowitej wolności od przeszkód, wrażenie, że można poruszać się swobodnie w dowolnym kierunku. Ale podczas przeżywania tego ma się jednocześnie świadomość, że się to przeżywa, doświadcza się więc przestrzeni i świadomości przestrzeni. Po osiągnięciu tego przechodzi się do oddzielenia, by tak rzec, świadomości przestrzeni od samej przestrzeni, przez co zostaje się z samą świadomością. Dociera do ciebie wówczas refleksja, że, podobnie jak przestrzeń nie ma granic, tak twoja świadomość wolna jest od przeszkód, lub też, w pewnym sensie, nieskończona. Tak oto następuje przejście od pierwszej do drugiej *arupa dhjany*.

**Pyt: Ale jak refleksja może do nas docierać w *arupa dhjanach*?**

105 Dhjany to różne poziomy wyższej świadomości doświadczanej podczas medytacji. Istnieją cztery „dhjany świata form” (*rupa dhjany*) oraz cztery „dhjany pozbawione form” (*arupa dhjany*); sfera nieskończonej przestrzeni i sfera nieskończonej świadomości to pierwsza i druga *arupa dhjana*. Krótka charakterystyka *arupa dhjan*: Sangharakszita, *Przewodnik po buddyjskiej ścieżce*, dostępny w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl).

Odp: Cóż, nie można brać całkowicie dosłownie tego, że ponad pierwszą dhjaną nie ma absolutnie żadnej aktywności mentalnej. Często mówi się, że po rozwinięciu wyższych dhjan powraca się do pierwszej dhjany, by pozwolić na ponowne powstanie *witarki* i *wiécary*<sup>106</sup>, co umożliwi rozwinięcie wglądu. Nie jest to nieprawda, ale w prosty sposób opiera się to na dosłowności. Naprawdę dzieje się tak, że, pozostając zatopiony w wyższych dhjanach, pozwalasz na powstanie *witarki/wiécary* bardzo subtelnygo typu, i pojawia się ona bez żadnego realnego uszczerbku dla twojego doświadczania wyższego stanu świadomości. Z pomocą tej bardzo subtelnej aktywności umysłu (tak subtelnej, że może nawet nie wydawać się aktywnością umysłu, a po prostu widzeniem) rozwijasz wgląd. I mniej więcej na tej samej zasadzie doświadczają różnicy między tak zwaną sferą nieskończonej przestrzeni a tak zwaną sferą nieskończonej świadomości.

**Pyt: Zestawiając pięć żywiołów stupy z pięcioma ośrodkami psychicznymi, mówisz, że dodatek *harmiki* znajduje się na poziomie oczu. Ale jeśli trzymać się ściśle tej korelacji, wydaje się, że powinno to być gdzieś pomiędzy pępkiem a splotem słonecznym. Czy mógłbyś to wyjaśnić?**

Odp: W *Podstawach tybetańskiego mistycyzmu* Lama Govinda bardziej wchodzi w szczegóły tej korelacji między żywiołami stupy a czakrami, gdybyś chciał(a) dowiedzieć się więcej.<sup>107</sup> Ale masz rację – różne zestawy odpowiedników nie zawsze do siebie pasują. Na przykład wstawienie wedyjskiego ołtarza (który staje się *harmiką*) w środek stupy zakłóca cały system. Powiedzmy, że kiedy oczy są namalowane na ścianach *harmiki*, rozważania o tej obrazowej stronie stają się najważniejsze i należy odpuścić sobie resztę symboliki, a przynajmniej zbyt mocno nie nalegać na ścisłą odpowiedniość.

Czasami po prostu zdarzają się pewne niespójności w symbolice. Kiedy różne idee wcielane są w symbol, musi on stracić nieco na swoim pierwotnym znaczeniu, aby móc przyswoić nowy element. Na przykład w przypadku pagody jeden z elementów oryginalnej stupy, element ognia, dzieli się na szereg różnych pięt, by utworzyć kompletną stupę; w pewien sposób jest to całkowite zniekształcenie oryginału.

**Pyt: Powiedziałeś, że wedyjskie palenisko i parasol zostały włączone do stupy po utrwaleniu się początkowej formy architektonicznej. Podczas mojego pobytu w Indiach zauważyłem, że w pobliżu każdego niemal budynku buddyjskiego znajdował się jakiś hinduski obiekt kultu. Czy jest możliwe, że palenisko stanowiące część stupy reprezentuje nie tyle to, co uniwersalne, integrujące się z tym, co etniczne, ile pokonanie uniwersalnego przez etniczne? Czy bramini mogli włączyć wedyjskie palenisko, by uczynić ze stupy miejsce kultu hinduistycznego?**

Odp: Wedle mojej najlepszej wiedzy, wywodzącej się głównie od [Lamy] Govindy, elementy te zostały włączone przez samych buddystów. W sferze sztuki i architektury uniwersalne religie również muszą wykorzystywać elementy etniczne, przynajmniej na początku, podobnie jak w sferze językowej trzeba wykorzystywać wszystkie dostępne słowa i stopniowo nadawać im swoje własne znaczenia. To raczej co innego niż rozmyślne wznoszenie hinduistycznych świątyni obok buddyjskich budowli, co spotyka się współcześnie.

Na przykład parasol to przedbuddyjski symbol hinduski, chociaż nawet dzisiaj w dalszym ciągu stanowi symbol suwerenności. W sytuacjach ceremonialnych nad prezydentem Indii trzyma się biały parasol, dokładnie tak, jak w czasach antycznych. Kiedy buddyzm zaadoptował symbolizm parasola, symbolizowana przezeń suwerenność stała się duchową suwerennością wobec trzech światów.

106 W medytacji *witarka* i *wiécara* – „myśl inicjująca” i „myśl stała” – to dwa z pięciu czynników obecnych w doświadczeniu pierwszej dhjany. Więcej informacji: Kamalashila, *Meditation: The Buddhist Way of Tranquillity and Insight*, Windhorse, Glasgow 1992, ss.70-73, dostępna na stronie [www.windhorsepublications.com](http://www.windhorsepublications.com).

107 Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Century Hutchinson, Londyn 1987, s.184.

**Pyt: Drogę wyższej ewolucji można postrzegać jako pięć postępujących etapów świadomości. Czy może to wiązać się z pięcioelementowym symbolizmem stupy?**

Odp: Sądzę, że prawdopodobnie tak, ale być może trzeba by nieco zakłócić jedno lub drugie, by skutecznie je powiązać. Ogólnie rzecz biorąc, stupa reprezentuje zarówno wyższą, jak i niższą ewolucję, gdzie ogień i powietrze są nadbudowane na ziemi i wodzie, solarne jest nadbudowane nad lunarnym.

Nadbudowanie solarne na lunarnym wydaje się mówić coś o naturze buddyzmu. Doszedłem do wniosku, że religie można rozważać w kategoriach solarnych i lunarnych. Jeśli idzie o chrześcijaństwo, uważam ją za religię bardziej lunarną, ponieważ opiera się na koncepcji narodzin, śmierci i zmartwychwstania. Chrystus to zmartwychwstały Bóg, wywodzący się z pogańskiego bóstwa zbiorów, boga wiosny, itd. Istnieją związki z cyklem rocznym i różnego rodzaju powiązania z rolnictwem i wegetacją; wszystko to jest symbolizm lunarny.

Buddyzm przeciwnie – wydaje się być religią całkowicie solarą. Nie ma tutaj wcale tego rodzaju wyobrażeń narodzin, śmierci i odrodzenia – cykl narodzin i śmierci jest właściwie czymś, od czego człowiek chce się wyzwolić. Symbolizm buddyjski wiąże się z bohaterem, który walczy z siłami reprezentującymi świat materialny – łonem, matką, ziemią – by wywalczyć sobie wejście na wyższą ścieżkę.

**Pyt: Ale czy pasuje to do podkreślania przez ciebie wagi duchowej mitu *androgynne*, integracji „żeńskiego” i „męskiego”?**

Odp: W kontekście jin i jang nie postrzegam zasady męskiej i żeńskiej jako równych sobie. Uważam, że integracja polega nie na równowadze obu tych zasad, a na wchłonięciu jin przez jang, trochę tak, jak w sztuce buddyzmu tantrycznego, gdzie widzimy małą postać dakini uczeptioną znacznie większej postaci buddy. Jeśli jin i jang mają być równe i przeciwne, potrzeba trzeciego elementu, który by je scalił. A skoro trzeciego elementu nie ma, mogą one scalić się jedynie przez wchłonięcie słabszego przez silniejszy czy też wyższy. Niższa i wyższa ewolucja nie istnieją obok siebie, równoważąc się wzajemnie; niższa ewolucja zostaje wchłonięta przez wyższą. Na tym polega zasadnicza różnica między buddyzmem a taoizmem, tak to widzę.

**Pyt: Czy niesie to ze sobą jakieś konsekwencje dla praktyki, jeśli chodzi o przymioty męskie i przymioty żeńskie?**

Odp: W pewien sposób tak. Zakładając, że zauważycie w sobie niedostateczny rozwój przymiotów żeńskich i zdecydujecie się je rozwijać, no cóż – rozwój to aktywny proces, więc będziecie musieli podjąć inicjatywę, by te żeńskie przymioty rozwinąć. Wedle mahajany *wiria* jest konieczna w odniesieniu do wszystkich paramit.<sup>108</sup> Owszem, jest to oddzielna paramita sama w sobie, ale istnieje też na poziomie wszystkich innych paramit – *wiria* potrzebna jest nawet dla rozwinięcia *ksanti*. Paradoksalnie, trzeba być mężczyzną, by być kobietą: w swoim najlepszym wydaniu kobieta potrzebuje pewnych przymiotów męskich. Jak bowiem doprowadzić do doskonałości jej naturalne kobiece cechy jin bez udziału elementu jang?



## Rozdział siódmy

### KLEJNOT W LOTOSIE

Stupy można znaleźć w całym świecie buddyjskim, ale skupimy się teraz na tym, co znajduje się głównie w jednym kraju buddyjskim, chociaż ważnym i doskonale znanym – w Tybecie. Wystarczy rzut oka na mapę, by stwierdzić, że Tybet to kraj ogromny, spokojnie większy od Francji i Hiszpanii razem wziętych. Ale chociaż tak wielki, Tybet jest bardzo słabo zaludniony. Do niedawna nie mieliśmy pojęcia co do dokładnej liczby Tybetańczyków, ale obecnie wydaje się, że rozrzuconych na tym potężnym obszarze jest od dwóch do trzech milionów ludzi. Miast prawie nie ma, nie ma nawet zbyt wielu wsi, ponieważ wielu ludzi, zwłaszcza na wschodzie i północy, prowadzi życie nomadów, wędrując z miejsca na miejsce ze swoimi końmi, stadami i filcowymi namiotami. Przykro mi to mówić, ale całkiem dużo tych nomadów żyje z rabunków, mimo że są buddystami.

Sprawia to, że podróżowanie przez Tybet to przedsięwzięcie ryzykowne. Kiedy podróżuje się setki mil przez dziki kraj usiany ogromnymi skałami, za którymi w każdej chwili może kryć się ktoś z bronią w ręku, ulgą jest poczucie, że zbliżamy się znowu do cywilizacji, a przynajmniej do maleńkiej wioski na wzgórzu. A oznaki bliskości ludzkich osiedli da się zwykle zobaczyć na długo przed dostrzeżeniem pierwszych chałup i ludzi. Można wprowadzić zobaczyć czorten, tybetańską stupę, niedokładnie zbudowaną z kamieni i pobieloną – ale są one często spotykane także na tybetańskich pustkowiach. O tym, że z całą pewnością jesteśmy blisko wioski, powie nam raczej długi, niski mur zbudowany bez zaprawy, który pojawi się po prawej ręce, gdy idzie się po ścieżce. Na ścianie namalowany będzie szereg liter żółtych, czerwonych, niebieskich i zielonych – mniej więcej wysokości człowieka, o ile mur jest dostatecznie wysoki. I jeśli potrafimy zrozumieć tybetańskie pismo, zauważymy, że sylaby układają się we frazę w sanskrycie, zawsze tę samą: *om mani padme hum*. Gdziekolwiek się pójdzie w Tybecie, gdziekolwiek żyją ludzie, niemal na pewno znajdzie się „ścianę mani” – a przynajmniej tak było za dawnych czasów, przed chińską inwazją.

W czasach, zanim ktokolwiek w Tybecie słyszał o przewodniczącym Mao, nie tylko malowano, ryto i rzeźbiono napis *om mani padme hum* na tych długich murach kamiennych, ale też używano drewnianych bloków do drukowania *om mani padme hum*, które zwijano i wkładano w drewniane cylindry znajdujące się na terenie obiektów rytualnych, zwane na Zachodzie młynkami modlitewnymi, ale przez samych Tybetańczyków zawsze nazywane młynkami *mani*. Tę samą frazę odbijano też na flagach modlitewnych, które powiewały na długich kijach bambusowych nie tylko przy każdym klasztorze, ale też przy każdym domostwie, dzięki czemu fraza *om mani padme hum* niosła się z wiatrem przez cały Tybet. Można było zapewne usłyszeć ją w powietrzu, bowiem każdego dnia recytowało ją setki i tysiące ludzi. Na wieczornej przechadzce w tybetańskiej wiosce można było mieć pewność, że spotka się ludzi idących wzdłuż drogi z różańcem w jednej ręce i młynkiem modlitewnym w drugiej, mruczających: *om mani padme hum, om mani padme hum*.

Fraza *om mani padme hum* ma zatem w oczywisty sposób wielkie znaczenie. Co ona znaczy i jak wiąże się z Sutrą Białego Lotosu – taki będzie główny temat tego rozdziału. Najpierw trzeba powiedzieć, że fraza ta jest mantrą. Mantra to słowo dostatecznie nam znajome, jednakże często bywa ono niewłaściwie rozumiane, zaś popularne tłumaczenie „mistyczna fraza” niewiele tu pomaga. Patrząc na tradycyjny opis pochodzenia słowa – na to, co Guenther nazywa etymologią symboliczną w opozycji do etymologii naukowej – stwierdzamy, że składa się z dwóch części: *man*, co znaczy „umysł”, i *tra*, co znaczy „chronić”. Mantra jest więc tym, co „chroni umysł”, ponieważ chroni ona i rozwija umysł osoby ją recytującej i rozmyślającej nad jej znaczeniem.

W kategoriach ściśle filologicznych „mantra” wywodzi się jednak ze słowa znaczącego „wzywać” – nawet „zawołać” czy „sprowadzać” – innymi słowy, przyzywać. Mantry to frazy służące do przywoływania uspiętych sił duchowych wewnątrz naszego umysłu; w pewnym sensie są one właściwie nazwami tych duchowych sił. W buddyjskiej tradycji siły takie spontanicznie przyjmują bowiem formy archetypowe – formy buddów lub bodhisattwów, bóstw opiekuńczych, daków i dakiń – i każda z tych form ma swoją własną mantrę. Podczas recytacji mantry tworzą się

wibracje, na które zaczyna odpowiadać Rzeczywistość, i pojawia się odpowiednia forma buddy lub bodhisattwy. Forma, kształt danego buddy lub bodhisattwy reprezentuje „kształt symboliczny” duchowej energii określonego rodzaju, mantra natomiast reprezentuje odpowiadający jej „symbol dźwiękowy” – tak można by to ująć. (Jako że każda z postaci archetypicznych posiada konkretny kolor – niektóre są jaskrawoczerwone, inne ciemnoniebieskie, śnieżnobiałe, jeszcze inne mają piękny odcień zieleni – kolor zaś to forma światła, moglibyśmy w istocie nazwać kształt symboliczny także symbolem świetlnym).

By uniknąć wszelkich nieporozumień, powinienem zwrócić uwagę, że istnieją dwa rodzaje bodhisattwy, ogólnie rzecz biorąc. Jeden rodzaj to pojedynczy, historyczny człowiek, który przysiągł pracować na rzecz ostatecznego Oświecenia wszystkich istot, i jest na jednym z dziesięciu etapów ścieżki bodhisattwy.<sup>109</sup> Drugi rodzaj to bodhisattwa archetypowy, „uosobienie” lub „ucieleśnienie” konkretnego aspektu Oświecenia. Można myśleć o Oświeceniu ogólnie, abstrakcyjnie, i można też o nim myśleć konkretnie, w perspektywie jego poszczególnych aspektów: aspektu mądrości, aspektu współczucia, aspektu mocy, etc. Wszystko to są sposoby patrzenia na Oświecenie i doświadczania go. Różni bodhisattwowie ucieleśniają czy „personifikują”, choć nie w żadnym sztucznym sensie, ten czy ów aspekt Oświecenia lub stanu buddy. Mańdźuśri reprezentuje mądrość, Wadźrapani reprezentuje moc, Wadźrasattwa reprezentuje czystość bez początku, itd. Tego rodzaju bodhisattwowie, niebędący historycznymi ludźmi, choć mogą pojawiać się albo być przedstawiani w ludzkiej formie, nazywani są bodhisattwami dharmakaj (dharmakaja to jeden z terminów odnoszących się do ostatecznej Rzeczywistości).

Aspektem Rzeczywistości przywoływanym przez *om mani padme hum*, mantrę rozbrzmiewającą w całym Tybecie, jest współczucie, ucieleśnione, a nawet skryształizowane w postaci Awalokiteśwary. Jest to chyba najszlachetniejszy ze wszystkich wielkich bodhisattwów, przedmiot czci i medytacji, przywoływany nie tylko w Tybecie, ale w całym świecie buddyzmu mahajany, a nawet tu i ówdzie w terawadyjskiej Sri Lance. Sutra Białego Lotosu poświęca mu cały rozdział, można więc powiedzieć, że sam Awalokiteśwara pełni w tej sutrze rolę jednego z symboli mahajany. Zaś w tej mantrze *mani padme* tłumaczy się jako „klejnot w lotosie”.

Znaczenie tej mantry zbiega się ze znaczeniem jednej z przypowieści Sutry Białego Lotosu, która także dotyczy klejnotu. Przypowieść ta – którą będziemy nazywać przypowieścią o pijaku i klejnocie – pojawia się w ósmym rozdziale sutry i, tak jak w przypadku mitu o podróży powrotnej, opowiada go część zgromadzonych w odpowiedzi na to, co usłyszeli.

Na początku tego rozdziału Budda przewiduje, że jego uczeń Purna osiągnie najwyższe Oświecenie, stwierdzając, że w odległej przyszłości stanie się buddą o imieniu Blask Prawdy – co odpowiada naturze ucznia, który wyróżnia się pośród pozostałych wielkim kunsztem głoszenia kazań, a sława jego krasomówstwa niesie się daleko. W poprzednich rozdziałach sutry inni uczniowie zostali przewidziani do najwyższego Oświecenia, „przypisano” im też różne światy, czasami niewiarygodnie odległe od naszego. Różnica w przypadku Purny polega na tym, że najwyraźniej ma on za wiele milionów lat stać się buddą dokładnie w tym świecie. Ale z tego, co Budda mówi dalej, wydaje się, że w tych czasach świat będzie już zupełnie innym miejscem. Zmieni się najpewniej tak dalece, że stanie się „czystym światem<sup>110</sup>”, by użyć terminu technicznego – światem wolnym od pewnych niedoskonałości, światem idealnym.

Indyjska tradycja buddyjska ma swoje własne wyobrażenia, jeśli chodzi o fizyczną doskonałość świata. Zaczniemy od tego, że wedle sutry cały świat będzie zupełnie płaski. Z jakiegoś powodu Hindusi marszczyli brwi na każdą nieregularność powierzchni ziemi. Wszystkie te bezładne góry i wzgórza porzucane tu i tam psuły piękne, gładkie kontury horyzontu – dlatego też płaskość jest pożądaną cechą doskonałego świata. Świat będzie nie tylko płaski; ulegnie takiej transformacji, że bardzo ciężko byłoby go poznać. Nie będzie składać się z ziemi i kamienia, jak do tego przywykliśmy; będzie w całości złożony z siedmiu drogocennych substancji – złota, srebra, itd.

109 Opis tych etapów zob. Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*, Tharpa, Londyn 1987, ss.484-493, [dostępne także po polsku jako *Wprowadzenie do buddyzmu*, Kraków 2002, Wyd. A. - przyp. red.]

110 Zwykle używa się określenia „czysta kraina” [przyp. red.]

Sutra mówi dalej (i niektórzy widzą w tym coś bardzo interesującego), że na niebie będą wówczas stacjonować boskie pojazdy. Czy nie brzmi to znajomo? Co więcej, podział na świat ludzi i świat bogów ulegnie całkowitemu zatarciu, przez co nie będzie bariery między zwykłym ludzkim światem a światem bogów, który możemy określić mianem sfery archetypowej. Ludzie na Ziemi będą mogli patrzeć w górę i widzieć bogów, a bogowie będą mogli patrzeć w dół na ludzi. Będą w regularnym kontakcie. I nie będzie nigdzie cierpienia na tym świecie, nie będzie ani jednego dźwięku męki i rozpacz.

Sutra mówi też, że nie będzie wtedy na świecie żadnych kobiet – prowokująco brzmiące twierdzenie, delikatnie mówiąc. Ale oczywiście nie znaczy to, że na świecie będą mężczyźni, ale nie kobiety; znaczy to, że istot na ziemi nie będzie dzielić różnica płci – nie będzie ani mężczyzn, ani kobiet, a po prostu ludzie. Ludzie ci nie będą rodzić się (czy raczej odradzać w obecnym pierwotnym trybie, ale w tak zwanych widmowych narodzinach<sup>111</sup>). Ludzie będą po prostu wyłaniać się z niczego, zakwitać w czystym powietrzu. Nic dziwnego, że po takich narodzinach będą wedle sutry żyć życiem czysto duchowym. Nie będą mieli fizycznego ciała, lecz coś, co zwie się ciałem mentalnym, ciałem duchowym, będą emitować jasne światło i będą mogli bez przeszkód latać w powietrzu. Nie posiadając ciał fizycznych, nie będą mieli potrzeby przyjmowania fizycznych pokarmów, za to będą karmić się dwoma rzeczami: przyjemnością z nauczania Buddy i przyjemnością z medytacji. Rzecz jasna, bardzo wielu będzie bodhisattwów (co nie zaskakuje, zważywszy na okoliczności). I wreszcie, by to wszystko ukoronować, sutra dodaje, że będzie wiele stup i wszystkie będą zbudowane z siedmiu cennych surowców.

Po opisanu tego pełnego blasku świata, który nastanie w czasach osiągnięcia przez Purnę stanu buddy, Budda Śakjamuni przechodzi do wieszczenia doskonałego stanu buddy pięciuset innym uczniom. Naturalnie uczniowie ci są zachwyceni tą perspektywą, mówią, że czują się tak, jakby zniecka weszli w posiadanie czegoś wspaniałego, i opowiadają historię – przypowieść o pijaku i klejnocie.

„O Czczony przez świat! To tak, jakby jakiś człowiek poszedł do domu bliskiego przyjaciela, upił się i zasnął. W międzyczasie jego przyjaciel, który musi wyjść do pracy urzędniczej, przywiązuje mu do szaty bezcenny klejnot jako prezent, po czym wychodzi. Człowiek ten, pijany i we śnie, nic o tym nie wie. Po wstaniu podróżuje dalej, aż dociera do innego kraju, gdzie dla jedzenia i przyodziewku musi się sporo naharować, i zadowala się, jeśli uzyska cokolwiek. Po pewnym czasie jego przyjaciel przypadkowo go spotyka i mówi: 'Oj! Panie, jak to możliwe, że doprowadziłeś się do tego dla jedzenia i przyodziewku? Życząc ci wygody i dla zadowolenia wszystkich twoich pięciu zmysłów, przywiązałem ci dawniej do szaty w tym-a-tym roku i miesiącu i w takim dniu bezcenny klejnot. A teraz, jak wtedy, ciągle tam wisi, a ty w swej ignorancji tyrasz i martwisz się, by utrzymać się przy życiu. Jakaż głupota! Idź teraz i wymień ten klejnot na to, czego potrzebujesz, rób to, czego dusza zapagnie, uwolnij się od całej biedy i niedostatku'”.<sup>112</sup>

Tak więc wygląda ta przypowieść – bez wątpienia jej znaczenie jest wystarczająco jasne – i będzie to nasze wprowadzenie w symbol bezcennego klejnotu, które doprowadzi nas, poprzez ogólne spojrzenie na symbolikę klejnotu w mahajanie, do klejnotu w lotosie. Ale najpierw warto zauważyć inny aspekt przypowieści. Mamy w tej historii, zaczynającej się od czyjś upicia się i zaśnięcia, przykład pewnego rodzaju symboliki, która używana bywa nie tylko w buddyzmie, ale też w innych duchowych tradycjach na całym świecie. Spotkaliśmy się już z nią w gnostyckim *Hymnie o Perle*<sup>113</sup>, gdzie królewski syn podróżuje do Egiptu w poszukiwaniu perły, ale, znarkotyzowany przez Egipcjan, zapomina o swojej tożsamości i swoim zadaniu, a w końcu zapada w głęboką drzemkę.

W tradycji gnostyckiej, podobnie jak w każdej innej, upojenie i sen stanowią symbole braku przytomności umysłu, braku prawdziwej ludzkiej samoświadomości. Można powiedzieć, że są to stany, w których trwa większość ludzi przez większość czasu. Jeśli bycie człowiekiem jest określone przez przytomność umysłu i samoświadomość, większość ludzi tak naprawdę nie żyje w

111 Ang. *apparitional birth* [przyp. red.]

112 *The Threefold Lotus Sutra*, s.177.

113 Patrz rozdział 4.

ludzkim stanie, a w stanie letargu, ciemności i ignorancji bardziej zbliżonym do stanu zwierzęcia. Przekształcenie się w prawdziwą istotą ludzką, osiągnięcie stanu przytomności i samoświadomości jest w istocie bardzo trudne i zazwyczaj potrzebujemy przy tym zewnętrznej pomocy. To tak, jakbyśmy smacznie spali, ciągle spali i spali, jak niektórzy ludzie, do późnego ranka a nawet wczesnego popołudnia. Budzik może dzwonić, ale go nie słyszymy. Wtedy trzeba, by ktoś podszedł i krzyknął: „Wstawaj!”. Ale jeśli rzeczywiście mocno śpimy i śnimy, nawet krzyk, choćby głośny, może nie przynieść skutku. Możemy potrzebować wtedy, by ktoś podszedł, wziął nas za ramię i solidnie potrząsnął. I na tym właśnie polega religia, to właśnie powinna robić. Religia to po prostu ten krzyk, to potrząśnięcie, by wybudzić nas ze snu, wręcz z pijackiego ośpienia, ignorancji i nieświadomości.

W tym uśpionym, pijanym stanie nie wiemy naprawdę, kim jesteśmy; nie znamy własnej prawdziwej natury. Myślimy (śnimy), że jesteśmy biedni, ograniczeni, przypadkowi, uwarunkowani i w konsekwencji cierpimy. Ale w istocie cały czas posiadamy bezcenny klejnot, jak człowiek w przypowieści; wystarczy przebudzić się na ten fakt.

Chociaż w przypowieści klejnot został przywiązany do szaty śpiącego człowieka przez jego przyjaciela, nie należy traktować tego detalu zbyt dosłownie. Początek tej przypowieści, podobnie jak początek mitu podróży powrotnej i wszystkich przypowieści i baśni, ma miejsce poza czasem. Nie jest więc dosłownie tak, że wchodzimy w posiadanie klejnotu w określonym punkcie czasowym. Mamy go cały czas – czyli całkowicie poza czasem. Dopiero zdanie sobie sprawy z posiadania klejnotu następuje w czasie.

Pozaczasowy początek to oczywiście niejedyne podobieństwo między tą przypowieścią a mitem podróży powrotnej. W obu przypowieściach bohater (jeśli można go tak nazwać) wybiera się do odległego kraju, gdzie spotyka się z trudnościami z powodu biedy; obie przypowieści kończą się bogactwem bohatera, które właściwie cały czas należało do niego. Istnieją też jednak znaczące różnice między tymi przypowieściami. Chociażby relacja ojca i syna w opowieści o podróży powrotnej sugeruje bardziej skrajny stopień wyobcowania niż relacja dwojga przyjaciół – osób na tej samej płaszczyźnie – w przypowieści o klejnocie i pijaku. A jeszcze większa różnica kryje się w tym, jak oba nędzarze stali się bogaci. W micie podróży powrotnej biedaka stopniowo wprowadza się w bogactwo, przyzwyczajają się on do śmiałego wchodzenia i wychodzenia z pałacu, by w końcu dowiedzieć się, że zarządzane przezeń bogactwa są tak naprawdę jego własnym dziedzictwem. Natomiast w przypowieści o klejnocie i pijaku to przejście jest znacznie gwałtowniejsze. W jednej chwili człowiek jest bez grosza i cierpi, w następnej – jako że jego dobroczyńca nie owija w bawełnę – jest już bogaty.

Owa głęboka różnica między obiema przypowieściami odpowiada dwóm różnym metodom, jakich guru bądź nauczyciel używa do prowadzenia ucznia przez duchowe życie: metoda stopniowa i metoda nagła. Przy metodzie stopniowej nauczyciel mówi na początek: „Nie napinaj się za bardzo. Nie musisz przejmować się Nirwaną czy Oświeceniem. Po prostu ustabilizuj umysł, bardziej ciesz się życiem, niech przepelni cię spokój”. Uczeń prowadzony jest więc krok po kroku i dopiero po upływie wielu lat nauczyciel zaczyna mówić o Oświeceniu. Zaś w metodzie nagłej nauczyciel natychmiast konfrontuje ucznia z prawdą. Nie ma czasu na przygotowanie się, nie ma wstępu, jedynie: „Chodzi o to; to jest tutaj; to właśnie to”. Wybrana przez nauczyciela metoda zależy w całości od temperamentu ucznia. Jeśli jest wyluzowany i zatopiony w sprawach tego świata, wówczas w oczywisty sposób metoda stopniowa będzie właściwa. A jeśli uczeń prezentuje typ bardziej heroiczny i może znieść szok, guru nie zawaha się użyć metody nagłej.

Różnica między stopniowym i nagłym stosuje się też do dwóch aspektów Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki Buddy – do Ścieżki Wizji i Ścieżki Transformacji. Ścieżka Wizji to wstępne doświadczenie duchowe; dostrzega się, choćby przez chwilę, że ma się klejnot, że jest się klejnotem. Ścieżka Transformacji to zastosowanie tego doświadczenia do każdego aspektu własnego życia, stopniowe dopasowanie się do faktu, że jest się w posiadaniu klejnotu.

Przypomina to trochę coś, co następuje przy nagłym odziedziczeniu dużej sumy pieniędzy lub wygraniu zakładu piłkarskiego – a jeśli się to wam jeszcze nie zdarzyło, na pewno możecie sobie to wyobrazić. Słyszysz wieści (dostajesz na przykład telegram lub list od prawnika), że masz pół

miliona funtów. Co za szok! Co za niespodzianka! Nagle jesteś bogaty, niewiarygodnie bogaty. Przez chwilę jesteś tak oszołomiony, że nie wiesz, co zrobić z pieniędzmi, choć wszystkie leżą sobie w banku. Potem przychodzi dopasowanie się. Stopniowo reorganizujesz życie, by dostosować się do nowego statusu. Być może przeprowadzasz się do większego domu, być może kupujesz lepszy samochód; wszystko zaczyna się zmieniać, bo jesteś bogaty. W podobny sposób możesz być na początku tak przytłoczony wizją, duchowym doświadczeniem, że nie wiesz, co z nim zrobić. Całkiem możliwe, że przez jakiś czas pozostaniesz przy swoim zwyczajnym „ja”, póki pomału nie zaczniesz ulegać transformacji w świetle tego wielkiego doświadczenia. Wiele czasu zajmuje opanowanie tego w szczegółach, zorientowanie swego życia wokół tego najważniejszego faktu, najwyższego doświadczenia.

Czym więc jest ten klejnot, który w sobie odkrywamy lub którym jesteśmy? Cóż, symbol klejnotu, jak wszystkie inne symbole, nie ma jednego, z góry określonego znaczenia. Nie można brać symboli i mówić: „To jest klejnot, znaczy on to. To jest lotos, znaczy on tamto”. Symbole są zawsze sugestywne, działają mocno na wyobraźnię i nie należy ich redukować do jednego gotowego znaczenia. Pamiętając o tym zastrzeżeniu, postarajmy się poczuć, co klejnot oznacza. Nie zrozumieć, a poczuć, nawet doświadczyć.

Mówiąc skrótowo i ogólnie, klejnot oznacza naszą prawdziwą naturę – to, czym jesteśmy. Trochę na wyrost powiem, że symbolizuje on nawet nasze prawdziwe „ja” – jeśli użyć tego słowa z sensie Jungowskim, a nie wedantyjskim.<sup>114</sup> Ten klejnot, prawdziwe ja, prawdziwa natura jest ukryta, niewidoczna. W przypowieści jest ukryta w ubraniu tego człowieka, ale w przypadku większości z nas zapewne bliżej prawdy byłoby powiedzieć, że przykryta jest mułem. Jednak niezależnie od tego, czy będą to warstwy ubrania, czy mułu, taka symbolika wskazuje, że istniejemy nie tylko na jednym poziomie, lecz na wielu – niektóre z nich są płytsze, niektóre głębsze. Klejnot reprezentuje zaś warstwę najgłębszą, podłoże naszego istnienia. Lub, odwracając terminologię, reprezentuje on poziom ponad indywidualnością w zwyczajnym sensie tego słowa, poziom będący wręcz całkowicie poza czasem.

Odnalezienie klejnotu oznacza wejście w kontakt z najgłębszym poziomem nas samych, co sugeruje, że przez większość czasu, właściwie przez cały czas, brak nam kontaktu z tym najgłębszym poziomem. Mało tego; nie wiemy nawet, że on istnieje. Żyjemy tylko na powierzchni naszej istoty, nie w głębiach. Ale kiedy odnajdujemy klejnot, wchodzimy w kontakt z najgłębszą warstwą siebie, z poziomem istniejącym poza czasem. I oznacza to nie tyle dotykanie tej warstwy i ponowne oderwanie się od niej, ile utrwalenie permanentnego kontaktu z nią i życie w oparciu o głębię tego doświadczenia.

Przypowieść określa klejnot jako bezcenny, i taki właśnie on jest. Słowo to należy traktować całkiem dosłownie, brać pod uwagę pełną siłę za nim stojącą. Znaczy to bowiem, że kontakt ze swoim własnym prawdziwym „ja”, z podłożem własnego istnienia, to absolutnie najważniejsza rzecz w życiu. Pieniądze nie są najważniejsze. Sukces nie jest najważniejszy. Popularność nie jest najważniejsza. Wiedza nie jest najważniejsza. Kultura nie jest najważniejsza. Religia nie jest najważniejsza. Medytacja nie jest najważniejsza. „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na duszy swojej szkodę poniósł?”<sup>115</sup>. Najważniejszą rzeczą w życiu, najcenniejszą rzeczą na całym świecie, jest kontakt ze swoim własnym prawdziwym „ja”, między powierzchnią własnej istoty a jej głębią. Jest to cenniejsze niż cały świat – a przez „świat” rozumie się tutaj nie innych ludzi, a swój materialny i intelektualny stan posiadania. Oto bezcenny klejnot, którego nie należy za nic poświęcać, bo byłby to najgorszy możliwy interes.

Ale czemu to właśnie klejnot symbolizuje prawdziwe „ja”? Najbardziej oczywisty powód jest taki, że klejnot to najcenniejszy materialny przedmiot, jest to więc odpowiedni symbol prawdziwego ja, czegoś nieskończenie cennego. Ponadto klejnot jest jasny, błyszczący, lśniący; prawdziwe „ja” jest takie samo, chociaż jego blask jest zupełnie innego rodzaju, bowiem pochodzi raczej z zewnątrz, nie odbija nic z zewnątrz. Prawdziwe „ja”, prawdziwa natura lśni samoczynnie,

114 Jung określa wyłonienie się prawdziwej indywidualności mianem „indywiduacji ja”; w tym sensie rozumie się tutaj „ja”, nie zaś w sensie wedantyjskiej idei trwałego, niezmiennego „ja”, która jest kompletnie niebuddyjska.

115 Mt 16,26, przekład Biblii Tysiąclecia.

jest świadoma i przytomna. Właściwie nie jest do końca poprawne mówienie, że jest świadoma, ponieważ nie posiada świadomości jako cechy, czegoś niejako przyczepionego do niej z zewnątrz i możliwego do usunięcia. W swojej naturze nasze prawdziwe „ja” jest czystą, przejrzystą świadomością, bez rozróżnienia na podmiot i przedmiot.

Inną cechą, która czyni klejnot symbolem pasującym do prawdziwego „ja”, jest fakt, że nie można go zabrudzić. Może być ukryty w kurzu i brudzie przez całe wieki, ale po usunięciu brudu klejnot lśni i błyszczy tak czysto i jasno, jak zawsze. W podobny sposób nasza własna prawdziwa natura jest z gruntu czysta. Przez większość życia może być przykryta przez różnego rodzaju namiętności – ignorancję, złość, fanatyzm itd. – ale kiedy usunie się te nieczystości, lśni ona pełnią swego pierwotnego blasku. W istocie nie można jej wcale zanieczyścić.

Symbol klejnotu ma wiele różnych aspektów i postaci. Jedną z najlepiej znanych to *ćintamani*, zwykle tłumaczone jako klejnot „spełniający życzenia”. Ta symbolika pochodzi konkretnie z mitologii indyjskiej, ale na całym świecie we wszystkich mitologiach, balladach ludowych i baśniach pojawiają się takie przedmioty – spełniające dowolne życzenie, dowolne pragnienie serca. Jak z lampą Alladyna, trzyma się je w ręce, wypowiada „chciałbym...”, i życzenie się spełnia. Po ochłonięciu z szoku chwytają się je raz jeszcze i znowu wypowiada się życzenie – i znowu życzenie się spełnia. Powszechnym marzeniem ludzkości jest posiadać jakiś klejnot, magiczny garnek czy lampę, albo magiczne cokolwiek, co da nam wszystko, czego zapagniemy. Indyjska mitologia mówi o spełniających życzenia drzewie, krowie, garnku (jest to właściwie ten sam rodzaj symbolizmu), oraz o *ćintamani*, spełniającym życzenia klejnocie.

W tradycji buddyjskiej klejnot spełniający życzenia zaczął symbolizować bodhićittę, aspirację bodhisattwy do osiągnięcia Oświecenia dla dobra wszystkich istot; pokazuje to coś o naturze Oświecenia. Mając Oświecenie, ma się wszystko. Wszystkie życzenia, pragnienia, aspiracje zostają w pełni zaspokojone. Oświecenie, nawet w prostej, elementarnej postaci bodhićitty, to prawdziwe *ćintamani*, prawdziwy klejnot spełniający życzenia. W sztuce buddyjskiej *ćintamani* przedstawia się często jako lśniący, wspaniały klejnot, z którego buchają płomienie, albowiem bodhićitta, wola Oświecenia właściwa bodhisattwie, bucha aktywnością i wypala wszystkie przygodne skalania umysłu.<sup>116</sup>

Ale *ćintamani* to niejedyny przykład symboliki klejnotu w buddyzmie; klejnot podlega wielu wariacjom. Dzieląc się na trzy, tworzy Trzy Klejoty – klejnot Buddy, klejnot Dharmy i klejnot Sanghi, które stanowią trzy najwyższe wartości buddyzmu, bądź też jedną wartość oglądaną z trzech różnych perspektyw. Symbolizuje on też to, co transcendentalne, jako wadźra lub dordże, czyli jednocześnie diament i błyskawica, niezniszczalne i mogące zniszczyć absolutnie wszystko.

Klejnot to także symbol solarny, ucieleśnienie zasady jang, a tam, gdzie jest jang, zawsze jest jin. Lotos natomiast, zawsze związany z wodą, to symbol jin. Lotos jest wręcz symbolem bardziej popularnym w tradycji buddyjskiej od klejnotu, a jego symbolika jest zbyt obszerna, by chociaż dotknąć tutaj wszystkich jej aspektów. Ogólnie rzecz biorąc, lotos ma znaczenie zarówno makrokosmiczne, jak i mikrokosmiczne; chodzi o to, że reprezentuje on wszechświat jako całość, a także pojedyncze istoty. Jak lotos składa się z wielu warstw płatków, z których część jest na zewnątrz, część wewnątrz, tak wszechświat i jednostka składają się z wielu różnych warstw, wielu poziomów, niektórych niższych, niektórych wyższych. Dzięki temu lotos stał się symbolem całego procesu rozwoju, otwierania się krok po kroku, etap po etapie, warstwa po warstwie, od dołu do góry – rozwoju zarówno kosmicznego, jak i ludzkiego. Niekiedy lotos reprezentuje niższą ewolucję, niekiedy (w rzadszej postaci) Wyższą Ewolucję, a niekiedy – niższą i wyższą ewolucję brane razem.

Podkreślam jednak, że należy wystrzegać się trwania w myśleniu: „A, czyli lotos reprezentuje proces ewolucji”. Tego rodzaju symbole nie mają jednego, niezmiennego znaczenia; chodzi tu nie tyle o zrozumienie symbolu, ile o pozwolenie sobie na to, by wywierał na nas swój wpływ. Jaki więc wpływ ma lotos? Musi reprezentować coś bogatego i barwnego, coś rosnącego, złożonego i pięknego, harmonijnego, delikatnego, czystego; innymi słowy – coś idealnego.

116 Więcej na temat złożonego terminu *bodhićitta*: Sangharakszita, *Przewodnik po buddyjskiej ścieżce*, dostępny w formie elektronicznej na stronie [www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl).

Skoro takie skojarzenia niosą ze sobą osobno klejnot i lotos, co symbolizuje kombinacja klejnotu i lotosu? W perspektywie makrokosmicznej klejnot w lotosie oznacza, że Nieuwarunkowane istnieje pośrodku uwarunkowanego. Realne istnieje pośrodku nierealnego. Światło istnieje pośrodku ciemności, chociaż nie potrafimy go zauważyć, bo jesteśmy ślepi albo mamy zamknięte oczy. W swoich głębiach wszechświat jest więc oparty na zasadzie, która jest ostatecznie natury duchowej, i ta zasada urzeczywistnia się we wszechświecie w przebiegu całego procesu życia.

Z mikrokosmicznego punktu widzenia klejnot w lotosie oznacza Oświecenie, stan buddy, duchową doskonałość, i jest immanentnie obecny w głębiach naszych serc. Jeśli weźmiemy odważnie swój los w swoje ręce, jeśli przenikniemy prosto w głębinę naszej istoty, pod swoje myśli o tym i owym, pod swoje emocje, pod uwarunkowane odruchy, pod swoje reakcje, jeśli pójdziemy głębiej niż indywidualna nieświadomość, głębiej nawet niż zbiorowa nieświadomość, spotkamy samą naturę buddy. Takie jest mikrokosmiczne znaczenie klejnotu w lotosie.

W mantrze Awalokiteśwary klejnot w lotosie zamknięty jest przez tajemnicze sylaby *om* i *hum*. W wielkim skrócie, *om* w tym kontekście jest absolutem, Nieuwarunkowanym, transcendencją samą w sobie, zupełnie niepowiązaną ze światem; *hum* natomiast to ten sam absolut manifestujący się w świecie, zstępujący weń, przenikający go, poruszający go od wewnątrz. *Om* i *hum* to alfa i omega, początek i koniec, ale początek, który jest przed czasem, i koniec, który jest po czasie. *Om* to zatem coś, co można nazwać „abstrakcyjną uniwersalnością”, *hum* to „konkretna uniwersalność”, a słowa *mani padme*, klejnot w lotosie, wskazują, jak abstrakcja staje się konkretem.

Oczywiście *om mani padme hum* to nie tylko symboliczna fraza; to mantra, i kiedy się ją recytuje, pojawia się bodhisattwa: Awalokiteśwara, bodhisattwa Współczucia. Pojawia się on także w Sutrze Białego Lotosu, konkretnie w rozdziale 24. tekstu sanskryckiego (rozdział 25. w wersji chińskiej). Jest to jeden z tych rozdziałów sutry, które nie są integralną częścią „dramatu kosmicznego Oświecenia”. W historii buddyjskiej literatury kanonicznej różne teksty krążyły w różnych tradycjach, które stopniowo gromadzono razem, przez co teksty i tradycje pierwotnie od siebie niezależne zaczęto zestawiać w antologii i spisywać w jeden całościowy, „zbiorczy” tekst. Wygląda na to, że rozdział Awalokiteśwary był pierwotnie niezależną sutrą, i wciągnięto go w orbitę Sutry Białego Lotosu, obok wielu innych różnorodnych materiałów dołączonych w ostatnich czterech czy pięciu rozdziałach z powodu wielkiej popularności i prestiżu sutry.

Awalokiteśwara występuje w wielu różnych postaciach, a jedna z najśłynniejszych jest być może dosyć dziwaczna z zachodniego punktu widzenia, ponieważ ma jedenaście głów i tysiąc rąk. Jest jedenaście głów, bo jest jedenaście kierunków przestrzeni – centralny, południowy, północny, wschodni i zachodni, cztery punkty pośrednie, plus zenit i nadir – a Współczucie jest wszechobecne i patrzy we wszystkich kierunkach. Jest tysiąc rąk, bo tak wiele jest do zrobienia przy uśmierzaniu cierpień, że koniecznych jest co najmniej tysiąc rąk. W rzeczywistości potrzeba ich nieskończenie wiele.

Jak doszło do powstania tak dziwnej postaci? Wedle jednej z wersji legendy pewnego razu Awalokiteśwara siedział na wzgórzu Potala, gdzie, jak powiadają mity, zazwyczaj w południowych Indiach mieszka, i rozglądał się po świecie. Wszędzie, gdzie spojrzeł, widział straszne cierpienie. Widział ludzi uciskanych przez królów-tyranów, prowadzonych na egzekucje, torturowanych, ścinanych. Widział ludzi palonych, pożeranych przez dzikie bestie, ukąszonych przez żmije i konających bolesną śmiercią, tonących w morzu, i wielu, wielu ludzi cierpiących z powodu choroby, niedyspozycji, starości, żałoby i opuszczenia. Widząc, jak wielka część ludzkości cierpi, poczuł to cierpienie tak głęboko, tak gorzko, tak intensywnie, że doświadczył ogromnego napięcia, w którego wyniku jego głowa nagle rozpadła się na jedenaście części i każda z nich stała się głową. Głowy zjednoczyły się w jednym ciele i pojawiło się tysiąc rąk, by wesprzeć ludzi na całym świecie i ulżyć im w cierpieniach. Doskonale rozumiemy znaczenie tej symboliki, ponieważ istotnie tak można się poczuć, kiedy wokoło jest mnóstwo cierpienia; czujemy się, jakby nasza głowa mogła rozpaść się na jedenaście kawałków, a ręce ulec tysiącrotnemu pomnożeniu i wyciągać się we wszystkich kierunkach, by nieść pomoc. Tego rodzaju współczucie reprezentuje Awalokiteśwara.

W innej legendzie związanej ze współczuciem Awalokiteśwary mówi się, że jednego razu

Awalokiteśwara, widząc całe cierpienie świata, nie mógł powstrzymać się od gorzkiego płaczu. Płakał tak obficie, że powstał duży zbiornik łez, który ciągle rósł, aż stał się wielkim, lśniącem jeziorem krystalicznie czystej wody. Z jeziora wyłonił się czysty, biały lotos; jego płatki otwierały się powoli, a w środku była piękna biała bogini z białym lotosem w dłoni. Była to „bogini” Tara, żeński bodhisattwa Tara, o której powiada się niekiedy, że została zrodzona z łez Awalokiteśwary, i dlatego znana jest jako jego duchowa córka. Jako postać jeszcze delikatniejsza i wrażliwsza od Awalokiteśwary, reprezentuje ona kwintesencję współczucia.

W ikonografii chyba najbardziej prawdopodobne jest spotkanie Awalokiteśwary o czterech rękach, *śadakśari* Awalokiteśwary. *Śadakśari* znaczy „mający sześć sylab”, a te sześć sylab to mantra *om ma ni pad me hum*. W buddyźmie tantrycznym Awalokiteśwara przyjmuje gniewną postać znaną jako Mahakala, „wielki czas” – niszczyciel ignorancji, gniewu, nienawiści i wszystkiego, co uwarunkowane. Ale w Chinach, gdzie Awalokiteśwara został wprowadzony przez Sutrę Białego Lotosu, stało się z nim coś zupełnie innego. Kiedy przyjął się tam on (czy raczej ona), pierwotnie męski bodhisattwa przeszedł w postać kobiecą zwaną Kuan-Yin (Guanyin), która jest najpopularniejsza wśród wszystkich chińskich bodhisattwów.<sup>117</sup>

Skąd bierze się imię Awalokiteśwary? Pytanie to, zadane przez bodhisattwę Akszajamati, otwiera w Sutrze Białego Lotosu rozdział o Awalokiteśwarze. Właściwie etymologia tego imienia mówi nam, że „Awalokiteśwarę” można interpretować na dwa sposoby: „ten, który spogląda w dół na świat”, czyli współczująco, oraz „ten, który słucha”, kto wsłuchuje się w szloch rozpaczy. Jednak Budda w odpowiedzi na pytanie Akszajamatego nie wnika w etymologię, a mówi po prostu, że Awalokiteśwara nosi takie imię, bo ze współczucia reaguje na wszystkie wezwania, wybawiając ludzi od fizycznych i psychicznych trudności i niebezpieczeństw. Potem następuje długi opis różnych niedoli, z jakich wybawić może ludzi Awalokiteśwara. Pokazuje to jasno, że był on popularną postacią zbawcy. Budda dalej mówi, że Awalokiteśwara przyjmuje różne postaci, w jakich głosi Dhamę zależnie od temperamentów i potrzeb różnych istot; czasami ma postać buddy, czasem bodhisattwy, a czasem nawet tego czy innego boga hinduizmu. Usłyszawszy wyczerpującą odpowiedź, Akszajamati wręcza Awalokiteśwarze (dowiadujemy się teraz o jego obecności) wspaniałą złoty naszyjnik, po czym śpiewa hymn pochwalny, jeden z najpiękniejszych w całej mahajanistycznej literaturze buddyjskiej.

Postać Awalokiteśwary, czy to mająca tysiąc rąk, czy cztery, to kształt symboliczny, symbol przestrzenny, symbol świetlny, a jego mantra to symbol dźwiękowy, ale chociaż zbiegają się z różnych kierunków, jedno i drugie to symbole aspektu współczucia w Oświeceniu. Jak więc sprowadzić dwie te rzeczy do wspólnego mianownika? Jak nad nimi medytować?

Praktyka medytacji jest dosyć złożona. Najpierw idziemy po Schronienie – do guru (w buddyźmie tybetańskim następuje to najpierw), do Buddy, do Dharmy i do Sanghi. Ale nie idziemy po Schronienie sami. Bierzymy jak gdyby ze sobą wszystkie żywe istoty. Wyobrażamy je sobie także jako idące po Schronienie, ponieważ całość życia zmierza ostatecznie w kierunku Oświecenia. Następnie przywołujemy błogosławieństwa dla nas, modląc się lub wyrażając dążenie, by nasze ciało, mowa i umysł uległy transformacji, co pozwoli czynić postępy duchowe. Potem podejmujemy Ślubowanie Bodhisattwy, przysięgając, że osiągniemy Oświecenie nie tylko z uwagi na siebie samych, ale też z uwagi na oświecanie, sprzyjanie i pomaganie wszystkim żywym istotom, i że będziemy praktykować Sześć Doskonałości jako środek prowadzący do tego celu.

Dalej następuje etap refleksji. Wpierw rozważamy przy pomocy formuły w sanskrycie, że wszystkie rzeczy we wszechświecie są ze swej natury czyste. Nie dostrzegamy nigdzie nieczystości; cały świat jest czysty, wszystko w nim jest czyste. Rozważywszy to, myślimy: „Ja też jestem czysty/a, czysta istota w czystym świecie. W swojej naturze jestem czysty/a”.

Potem, z głębi przestrzeni, z głębin Rzeczywistości przywołujemy postać Awalokiteśwary. Jako pierwszy widzimy lotosowy tron, a na nim tarczę księżycy, lub księżycową matę, jak się to czasem nazywa. A na tej księżycowej macie widzimy – wizualizujemy, doświadczamy, odczuwamy – siebie jako Awalokiteśwarę. W pewnych formach praktyki wizualizacji wizualizujemy buddę lub

117 Więcej na temat Awalokiteśwary: Vessantara, *Meeting the Buddhas*, Windhorse, Glasgow 1993, roz. 12, dostępna na stronie [www.windhorsepublications.com](http://www.windhorsepublications.com).



bodhisattwę naprzeciw nas, różnych od nas, natomiast w tej praktyce wizualizujemy siebie jako bodhisattwę. Wyobrażamy sobie siebie jako Awalokiteśwarę, nasze ciało ma barwę perłową lub jest krystaliczne, nasza twarz jest uśmiechnięta.

Postać – nasza postać – ma cztery ręce, i dłonie dwóch niższych rąk łączą się na sercu. Jest tu więc dodatkowy symbolizm. Dłonie symbolizują klejnot w lotosie: palce symbolizują lotos, a dwa połączone kciuki to klejnot. Mówiąc przy okazji: dlatego właśnie w buddyjskiej tradycji pozdrowienie wykonuje się nie złączonymi palcami (co jest bramińską formą pozdrowienia), a oddzielonymi palcami i złączonymi kciukami, które formują klejnot w lotosie. Ilekroć pozdrawiamy kogoś w ten sposób, przypominamy sobie, że jest w nim/niej i w tobie klejnot – potencjalność Oświecenia.

W wyższej parze dłoni jedna trzyma kryształowy różaniec [tzw. *malę*], by przekładać paciorki przy odmawianiu mantry, a druga trzyma lotos, który stanowi tutaj symbol duchowego odrodzenia. Dwie stopy tworzą wadżrasanę, jedna leży na drugiej. Ciało Awalokiteśwary – twoje ciało – okrywają jedwabie i klejnoty. Masz długie, czarno-niebieskie włosy, a na koku na szczycie głowy siedzi drobna figurka Amitabhy, Buddy Nieskończonego Światła, ponieważ jest on „duchowym ojcem” Awalokiteśwary, głową rodziny Lotosu. (Wszyscy buddowie i bodhisattwowie przynależą do jednej z pięciu „rodzin buddów”, co stanowi podstawę dużej części symboliki buddyjskiej). Wizualizując tak siebie jako Awalokiteśwarę, przywołujemy na siebie jako Awalokiteśwarę błogosławieństwa Amitabhy, uważając go za guru, i modlimy się o to, by szybko osiągnąć Oświecenie dla dobra wszystkich istot.

Po wykonaniu tego wszystkiego – a jest to dosyć wyczerpujące ćwiczenie, które wymaga całkiem sporo czasu – po prostu puszczaamy. Zaprzestawszy tego, pozostajemy w stanie wolnym od myśli tak długo, jak to konieczne, po czym, kiedy już jesteśmy gotowi, powracamy do wizualizacji. Wewnątrz serca wizualizujemy teraz poziomy lotos księżycowy, a nad nim czerwone *hrih*, nasienną mantrę Amitabhy; to wszystko jest otoczone przez sześć sylab mantry *om ma ni pad me hum* w odpowiednich kolorach. Z sylab wyłaniają się promienie światła, które przywołują współczucie i błogosławieństwo buddów.

Następnie, w tej wersji pełnej praktyki, recytujemy mantrę *om mani padme hum*. Także prosta recytacja ma wartość, ale jeśli chcemy wykonać praktykę gruntownie, wpierw robimy całą wizualizację, a dopiero potem zaczynamy recytować *om mani padme hum*. W kontekście tej konkretnej praktyki recytuje się ją pięćset razy, ale możemy robić to godzinę albo dwie, czy nawet cały dzień. Potem, skończywszy recytować, pozwalamy rozplynać się w świetle tronowi, na którym siedzimy, lotosowi oraz tarczy księżyca, a światło to wlewa się w nas. Praktyka kończy się przekazaniem zasług. Mówimy: „Niech wszystkie zasługi, wszystkie korzyści osiągnięte przeze mnie w tej praktyce staną się udziałem wszystkich istot”.

Po zakończeniu praktyki myślimy o miejscu, gdzie żyjemy, o swoim otoczeniu, jako samej Czystej Krainie, raju Awalokiteśwary. Żyjemy w świecie, które uległ metamorfozie, ponieważ sami ulegliśmy metamorfozie. A przeobraziwszy się w Awalokiteśwarę, przez cały czas, cokolwiek robimy, rozpamiętujemy Buddę Nieskończonego Światła. Stale myślimy o guru, który jak gdyby znajduje się w naszej głowie. Cokolwiek robimy, gdziekolwiek podróżujemy po świecie, z kimkolwiek rozmawiamy, cały czas, dzień i noc, po wykonaniu ćwiczenia podejmujemy się działać ze współczuciem dla wszystkich żywych istot. Jeśli praktykujemy tę wizualizację i recytację mantry w ten sposób, stopniowo ulegamy całkowitej transformacji. Promienieujemy, stajemy się klejnotem, a świat naszej egzystencji, nasze środowisko, staje się naszym lotosem. Praktykując, doświadczając, realizując się tak, sami stajemy się – sami jesteśmy – klejnotem w lotosie.

## PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU SIÓDMEGO

**Pyt: Czy buddyjskie mantry przyswoiły symbole dźwiękowe z innych tradycji?**

Odp: Wydaje się, że w czasach średniowiecza w Indiach (powiedzmy, że od trzeciego do jedenastego wieku naszej ery) istniała strefa mroku, która nie była jednoznacznie ani hinduistyczna, ani buddyjska. W strefie tej krążyło wiele mantr używanych w związku z kultem etnicznych bóstw i przeprowadzaniem magicznych rytuałów – innymi słowy, mantr służących mniej czy bardziej ziemskim celom. Część z tych mantr została ostatecznie przejęta przez buddystów i „uduchowiona” przez nich; wiele z nich odnajdujemy, wraz z przypisanymi im wizualizacjami, w buddyjskich tantrach, szczególnie w Tybecie. Bez wątplenia więc buddyzm istotnie przejął dużo materiału, nie tyle od hinduizmu, który praktycznie w owych czasach nie istniał we współczesnym sensie, ile od hinduskiego folkloru i etnicznych religii.

To trochę tak, jakby chrześcijaństwo po przybyciu na Zachód z Palestyny wcieliło greckich i rzymskich bogów i boginie, wiejskie duszki itd. Oczywiście w pewnym sensie tak bywało: postacie mitologiczne pojawiają się, głęboko zakamuflowane, jako chrześcijańscy święci – choć czasem kamuflaż nie jest zbyt głęboki. Niektórzy święci mają imiona pogańskich bogów z poprzedzającym je słowem „święty” – na przykład święty Dionizy.

**Pyt: Czy jest więc możliwość rekonstrukcji historycznego rozwoju buddyjskich mantr?**

Odp: Bardzo w to wątpię, z tego prostego powodu, że brakuje niezbędnych informacji. Nie zapominajmy, że historia Indii, łącznie z historią religii, jest bardzo słabo udokumentowana.

**Pyt: Jak to możliwe, że mantry wyzwalają konkretne przymioty? Czy po prostu gromadzą wokół siebie szereg skojarzeń, czy też istnieje coś szczególnego w samej mantrze – a może nie da się tego wysłowić?**

Odp: Prawdopodobnie nie da się powiedzieć, co dokładnie się wydarza, ale nie ma wątpliwości, że każda mantra posiada specjalne, niemal niedefiniowalne cechy, dzięki którym się wyróżnia i jest rozpoznawalna. Możesz spróbować zobaczyć, co nastąpi, gdy zaczniesz recytować mantrę, szczególnie taką, jakiej wcześniej nigdy nie recytowałeś.

**Pyt: Zestawiając mit podróży powrotnej z przypowieścią o klejnocie w lotosie, mówisz o tym, jak guru wybiera nagłą bądź stopniową metodę zależnie od temperamentu podopiecznych. Czy takie myślenie niesie dla nas korzyści?**

Odp: Nie. Sądzę, że te kategorie mogą być mylące, i już ich nie używam. Parafrazując słowa Hui Nenga w Sutrze Platformy<sup>118</sup>, nie ma czegoś takiego, jak szybka droga i wolna droga. Niektórzy po prostu osiągną Oświecenie szybciej od innych. Niektórzy praktykują intensywniej niż inni, przez co szybciej penetrują te same psychologiczne i duchowe tereny.

Czasami ludzie rozumieją krótką ścieżkę jako ścieżkę, która w jakiś sposób odcina wszystkie długie i trudne wstępne etapy, ale to pobożne życzenia. Wszystkie etapy trzeba przejść, ponieważ są one zdeterminowane przez same warunki, w jakich musi zachodzić dowolny rozwój. Nie da się sprawić, że rosnąca roślina przeskoczy pewne etapy wzrostu, ale można sprawić, by rosła szybciej, zapewniając jej lepsze warunki.

**Pyt: Czy któryś z twoich nauczycieli sięgał wobec ciebie po „nagłą metodę”, konfrontując cię z ostateczną Rzeczywistością?**

118 „Trudno podzielić dharma na 'nagłe' i 'stopniowe', ale pewni ludzie osiągną Oświecenie znacznie szybciej od innych”. *The Sutra of Hui Neng*, tłum. Wong Mou-lam, Shambhala, Berkeley 1973, p.33.

Odp: Nie sędzę, by jakiś mój nauczyciel kiedykolwiek rozmyślnie i świadomie konfrontował mnie z ostateczną prawdą – ich metody były raczej subtelniejsze. Kwestia ta jest w istocie subtelniejsza, niż może się wydawać. Ostateczną prawdę można wszak ukazywać w dowolnej perspektywie. Ukazuje się ona w każdym momencie życia. Kiedy zmieniamy kwiaty w pokoju, bo dostrzegliśmy, że zwiędły, stajemy w obliczu ostatecznej prawdy nietrwałości. Czasami oczywiście życie stawia nas w sytuacji, która z większym prawdopodobieństwem skonfrontuje nas z ostateczną prawdą. Spotyka nas to, gdy zostajemy osieroceni lub ponosimy inną straszną stratę, gdy nasze zdrowie poważnie się chwieje, gdy nagle uświadamiamy sobie po raz pierwszy coś nieprzyjemnego na własny temat, albo gdy widzimy, że coś nas niepotrzebnie gryzło.

**Pyt: A czy sam odwoływałeś się kiedyś do „nagłej metody”?**

Odp: Cóż, czasem nieco ostrzej podsuwałem komuś pewną myśl, albo stawiałem kogoś w obliczu jakiegoś faktu o nim. Trzeba zachowywać ostrożność, bo niektórzy ludzie łatwo biorą sobie różne rzeczy do serca i kilka słów wypowiedzianych raczej lekko i swobodnie może mieć niszczycielskie skutki. Jeśli jednak masz poczucie, że wielokrotnie powiedziałeś coś komuś dosyć jasno, choć raczej delikatnie, a najwyraźniej to do niego ciągle nie dociera, być może trzeba ująć to nieco mocniej i bardziej bezpośrednio. Zależy to od tego, jak dobrze go znasz, i jak wielkie zaufanie ma on do ciebie.

**Pyt: Uderza mnie kontrast między wysoce wyidealizowanymi, wizjonerskimi krajobrazami Czystej Krainy w Sutrze Białego Lotosu, z ich płaskim łądem, drzewami klejnotów, złotymi sznurkami etc., a konkretnymi obrazami natury, które obecne są w dużej części sztuki i literatury chińskiej i japońskiej, gdzie centralnym tematem stają się góry, jeziora i naturalne zdarzenia, jak żaby wskakujące do stawów. Czy te różnice wywodzą się z różnych poziomów doświadczenia kulturowego, z różnych temperamentów czy z różnic kulturowych?**

Odp: Mówisz o pewnym konkretnym gatunku sztuki chińskiej i japońskiej. Istnieje sztuka innego rodzaju, starająca się zilustrować Czystą Krainę całkiem dosłownie, ze wszystkimi tymi drzewami klejnotów itd. Sędzę, że sztuka, o której myślisz, to specyficzny produkt tradycji zen. To po prostu inna perspektywa, niekoniecznie mniej czy bardziej dogłębna, ale zapewne atrakcyjna dla pewnych temperamentów bardziej niż dla innych. Osobiście wolę bardziej dosłownie przedstawienia Czystej Krainy, z drzewami klejnotów, śpiewającymi ptakami, złotymi i srebrnymi ornamentami, bowiem wydają się one posiadać bardziej „archetypowe” (z braku lepszego terminu) właściwości.

Kolory, szczególnie kolory klejnotów, mają swoiste znaczenie psychologiczne i duchowe; istotnie wydają się wprowadzać większą intymność wobec wyższych, bardziej archetypowych poziomów egzystencji, natomiast te bardziej naturalistyczne gatunki sztuki chińskiej i japońskiej rzadko potrafią to osiągnąć. Można powiedzieć, że japońska i chińska sztuka typu naturalistycznego stara się spenetrować sferę samej rzeczywistości ponad tym, co archetypowe; i niekiedy jej się to udaje, ale jedynie w rękach wielkiego artysty będącego również mistrzem zen. W przeciwnym razie wychodzi to raczej banalnie: dostajemy obrazek miłego drzewka przy miłym strumyku, z miłym mnichem siedzącym pod spodem na miłym kamieniu. Tego rodzaju sztuka to wszystko albo nic: zamiast wybić się ponad płaszczyznę archetypu do tego, co transcendentalne, czasami nie wystarcza nawet na archetyp.

**Pyt: Czy ma znaczenie fakt, że to właśnie znany ze swej elokwencji Purna zostanie buddą tego świata po jego oczyszczeniu? Czy sutra mówi w ten sposób, że ten świat bardziej od wszystkiego innego potrzebuje ludzi mających dar wymowy w nauczaniu Dharma?**

Odp: Przywodzi mi to na myśl coś, co napisał dr Ambedkar, przywódca byłych indyjskich niedotykalnych, który prowadził ich do nawrócenia na buddyzm. Pisząc o upadku religii stwierdził, że dana religia upadnie, jeśli nie będzie mieć uniwersalnie obowiązujących zasad, albo jeśli nie

będzie mieć prostych zasad, które można łatwo wytłumaczyć wielu ludziom. Dalej pisał, że religia upadnie, jeśli nie będzie mieć elokwentnych i zdolnych głosicieli. Nasze zasady mogą być uniwersalnie ważne, mogą być dowolnie proste, ale nadal potrzeba nam ludzi do ich przekazywania. Na pewno nie należy brać słowa „elokwentny” zbyt dosłownie; chodzi tu o umiejętność skutecznej komunikacji i nieważne, czy język będzie kwiecisty czy prosty. Jeśli brakuje głosicieli, żywych ludzi, którzy mogą ją przekazywać czy to osobiście, czy za pomocą napisanych przez siebie książek, nasze zasady, jakkolwiek uniwersalne i proste by one nie były, nie zostaną przekazane, a religia upadnie, a może nawet wcale się nie rozwinie.

Toteż elokwencja potrzebna jest w każdym świecie, gdzie szerzy się Dharma – na pewno w każdym świecie przypominającym nasz własny. Oczywiście istnieją inne światy, gdzie Dharma przekazuje się innymi środkami, choćby za pomocą pięknych woni.<sup>119</sup>

**Pyt: Powiedziałeś, że *om* jest abstrakcyjną uniwersalnością, *hum* to konkretna uniwersalność, a klejnot w lotosie pokazuje, jak abstrakcja staje się konkretem. Czy mógłbyś powiedzieć o tym coś więcej?**

Odp: Abstrakcyjna uniwersalność to pojęcie bez żadnej określonej treści, a konkretna uniwersalność jest nieoddzielna od poszczególnych przypadków, poprzez które się wyraża. Są to kategorie filozofii heglowskiej<sup>120</sup>, które w pewnym stopniu przeszły do ogólnego obiegu.

Ale można do tego podejść z innej perspektywy. Weźmy choćby pojęcie nietrwałości. Akceptujemy to w teorii, ale nie wcieliliśmy tego w naszym życiu. Im bardziej wplątamy to w różne aktywności życiowe, tym konkretniejsze staje się dane uniwersalium. Realizacja koncepcji nietrwałości przekształca się z czysto intelektualnego rozumienia w coś, co rozumiemy poprzez nasze realne doświadczenie. Oczywiście nie należy brać tego zbyt dosłownie – nie jest tak, że *om* reprezentuje tylko intelektualne rozumienie. Ale na pewnym poziomie mantra ta istotnie reprezentuje tego rodzaju przejście. W kategoriach buddyjskich chodzi tu o transformację widźniany w dźnianę lub pradźnię.<sup>121</sup>

Jeśli idzie o klejnot w lotosie, w pełni reprezentują one ścieżkę, która jest procesem rozwoju potencjału, dzięki któremu abstrakcyjne rozumienie przekształca się w konkretną realizację.

**Pyt: Czy ten symbol mógłby też odnosić się do trzech etapów mądrości: słuchania, refleksji i medytowania?<sup>122</sup>**

Odp: Owszem, bo to, co jedynie słyszymy, co wiemy w zwykły, abstrakcyjny sposób, całkowicie różni się od pradźni, która zależy od prawdziwego wglądu i realizacji. Etapem pośrednim jest etap refleksji, obracania wiedzy w umyśle, przyswajania jej, czynienia jej swoją własną.

**Pyt: Opisujesz, przynajmniej w zarysie, praktykę wizualizacji Awalokiteśwary. Myślałem, że takich praktyk raczej nie należy omawiać z kimś, kto ich nie wykonuje?**

Odp: Cóż, opisanie obrazu przypomina patrzenie na obraz. Nie ma na celu inicjacji ani niczego takiego; jest to po prostu przywołanie inspirującego obrazu i należy to traktować w takim duchu.

119 Na przykład Wimalakirti-nirdeśa opisuje wszechświat Sarwagandha-sugandha, gdzie tathagata imieniem Sugandhakuta naucza Dharmy za pośrednictwem zapachów. Zob. *The Holy Teaching of Vimalakirti*, tłum. Robert A.F. Thurman, Penn. State Univ. Press, Pennsylvania 1976, s.81.

120 Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963.

121 Widźniana znaczy „świadomość”. Jako jedna z pięciu skandh, pięciu „skupisk”, które wedle buddyzmu stanowią o psychofizycznej egzystencji, widźniana to świadomość zapośredniczona w pięciu zmysłach i w umyśle na różnych poziomach. Pradźnia znaczy „mądrość” powstająca, gdy widzi się, że każda ze skand, łącznie z widźnianą, pozbawiona jest odrębnej egzystencji. Powstanie mądrości oznacza przekształcenie się nagiej świadomości w duchowe zrozumienie.

122 Opis tych trzech poziomów np. w Ratnaguna, *Sztuka refleksji* (Rozdz. 1) oraz (różni autorzy) *Kurs dla Mitrów we Wspólnocie Buddyjskiej Triratna* (Rozdz. 1.1.1), obie dostępne w formie elektronicznej na stronie

[www.buddyzm.info.pl](http://www.buddyzm.info.pl).

Wszystkie drobne szczegóły praktyki jedynie uzupełniają obraz.

**Pyt: Opisana przez Ciebie praktyka wiąże się z wizualizacją siebie jako Awalokiteśwary, ale w innych praktykach wizualizuje się bodhisattwę przed sobą. Czy za tą różnicą kryje się jakaś zasada?**

Odp: Szeroką zasadą do zapamiętania jest to, że póki nasze doświadczenie pozostanie rozszczerzone na podmiot i przedmiot, każda wykonywana przez nas praktyka duchowa będzie uwarunkowana przez tę granicę. Jeśli wizualizujemy np. Awalokiteśwarę jako istotę poza nami, jest to tylko połowa prawdy, czy nawet nie tyle. Trzeba też wizualizować go jako kogoś wewnątrz nas. Trzeba wizualizować Awalokiteśwarę jako przedmiot i jako podmiot, a koniec końców trzeba połączyć jedno i drugie. Czy zaczniesz się od bieguna subiektywnego, czy od obiektywnego, to zapewne sprawa temperamentu, w każdym razie w naszym doświadczeniu istnieje zarówno podmiot, jak przedmiot, i obie te sfery wymagają transformacji. Jeśli wizualizujecie Awalokiteśwarę na zewnątrz, powinniście pamiętać, że znajduje się on także wewnątrz; a jeśli wizualizujecie go wewnątrz, powinniście pamiętać, że jest on też na zewnątrz. Oto podstawowa zasada, którą trzeba brać pod uwagę.

**Pyt: Czy to naprawdę dobry pomysł, by kontynuować wizualizowanie siebie jako bodhisattwy po zakończeniu praktyki medytacyjnej? Czy nie byłoby to nieco dziwaczne?**

Odp: Cóż, jeśli nie doprowadziłeś do transformacji siebie w bodhisattwę podczas tej praktyki, bez wątplenia będzie to dziwaczne. Ale nie ma nic złego w tym, że myślimy o sobie jako bodhisattwie i staramy się zachowywać odpowiednio do tego, nawet jeśli nie przekształciliśmy się w bodhisattwę w trakcie medytacji. W pewnych okolicznościach ma to sens, w innych nie. Sądzę, że próby utrzymania uczucia bycia bodhisattwą są wskazane jedynie przy bardzo sprzyjających okolicznościach. Gdyby dążyć do tego w codziennym życiu, prawdopodobnie powstałoby zbyt duże napięcie pomiędzy tym, co staramy się robić, a okolicznościami, w jakich staramy się to robić.

## Rozdział ósmy

### ARCHETYP BOSKIEGO UZDROWICIELA

Rozważając przypowieści, mity i symbole Sutry Białego Lotosu, nigdzie nie zdefiniowałem terminów „przypowieść”, „mit” i „symbol”; zrobiłem to całkiem świadomie. Odpowiada naturze przypowieści, mitów i symboli, by pozwolić im wypłynąć nie z żadnej formalnej definicji, a z konkretnych przykładów. Nie staraliśmy się tutaj zrozumieć przypowieści, mitów i symboli intelektualnie, przy użyciu świadomego umysłu; dążyliśmy raczej do przeżycia ich i dania im możliwości przemówienia do naszych ukrytych, sekretnych głębi.

Docieramy teraz do czegoś podobnego, ale niezupełnie tego samego: do archetypu, archetypu Boskiego Uzdrowiciela. Ponownie nie będę próbował zdefiniować terminu „archetyp”. W ostatnich dekadach spopularyzowały go prace Junga i jego zwolenników, ale warto zauważyć, że w swoich pracach na temat archetypów sam Jung z ostrożnością podchodzi do formalnych, jednoznacznych definicji archetypu. Czasami zdaje się mówić jedno, a czasami co innego. Podążając więc jego śladami, nie zamierzam definiować ani archetypów w ogóle, ani archetypu, który zajmuje nas w szczególności, archetypu Boskiego Uzdrowiciela. Zamiast tego postaramy się przy pomocy różnych przykładów przywołać, wzbudzić w sobie, różne przejawy tego archetypu, a nawet zobaczyć je przed oczyma duszy.

Najpierw przywołamy pewien archetyp ze starożytnego Egiptu. Tot jest postacią bardzo złożoną, jak wszystkie główne bóstwa egipskie. To bóstwo lunarne, związane bardziej z księżycem niż ze słońcem, a przedstawia się je z ludzkim ciałem i ptasią głową, głową świętego egipskiego ptaka z długim zakrzywionym dziobem – ibisa. Ptasią głowę Tota wieńczy czasem półksiężyc, a czasem półksiężyc z nałożonym na niego dyskiem księżyca – księżyc w pełni i półksiężyc razem. W pewnym sensie Tot jest najmądrzejszym i najinteligentniejszym z bogów, a w innym sensie jest bogiem najlepszym. Jest wynalazcą wszystkich sztuk i nauk, początkodawcą kultury i cywilizacji. W szczególności jest wynalazcą pisma, w tym przypadku pisma hieroglificznego, a także medycyny. W egipskim panteonie jest Boskim Uzdrowicielem.

W egipskiej mitologii i legendzie Tot pojawia się często w związku z boginią Izydą oraz bogami Ozyrysem i Horusem, którzy stanowią dobrze znane trio. W pewnych legendach Tot występuje jako wezyr i skryba Ozyrysa. Nawet po tragicznej śmierci Ozyrysa z rąk sił ciemności Tot pozostał wierny jego pamięci, pomagając Izydzie oczyścić rozczłonkowane ciało Ozyrysa. Kiedy wielki czarny skorpion użądlił Horusa, małego synka Izydy i Ozyrysa, to właśnie Tot, Boski Uzdrowiciel, wysłał truciznę z tego użądlenia. Potem Tot miał uzdrowić Horusa ze złośliwego guza i wyleczył ranę zadaną bogowi Setowi.

Starożytni Grecy uważali Hermesa, posłańca bogów, za odpowiednika Tota w ich własnej mitologii, jednakże Tot znacznie bardziej przypomina greckiego boga Apollina. Wprawdzie Tot jest bóstwem lunarnym, natomiast Apollo to bóstwo solarne, ale Apollo, podobnie jak Tot, jest patronem sztuk i nauk, muzyki i poezji pod wszystkimi postaciami; Apollo jest także związany z boską sztuką uzdrawiania. W przypadku Apollina jest to najwyraźniej jedna z konsekwencji tego, że jest on bóstwem solarnym, ponieważ słońce jest konieczne dla zdrowia i uzdrowienia.

Chociaż Apollo posiada te uzdrowicielskie przymioty, właściwym greckim bogiem uzdrawiania jest jednak Asklepios, który, co znaczące, jest synem Apollina i śmiertelnej kobiety, a przeto półbogiem. Asklepiosa przedstawia się niekiedy jako węża, ale częściej jest on wyobrażony pod postacią wysokiego, dobrze zbudowanego mężczyzny w średnim wieku o szlachetnym, godnym wyglądzie i niezwykle mądrym i współczującym wyrazie twarzy. Pewne przedstawienia Asklepiosa należą z duchowego punktu widzenia do najbardziej imponujących wyobrażeń, jakie dotarły do nas z klasycznego antyku. Wiemy, że gandharskie wyobrażenie Buddy zostało ukształtowane na bazie grecko-rzymskiego Apollina, którego zwykle przedstawiano pod postacią pięknego młodzieńca w rozkwicie życia, ale gandharscy artyści mogliby może osiągnąć jeszcze bardziej imponujące rezultaty, gdyby wykorzystali jako model postać Asklepiosa.<sup>123</sup>

123 Sztuka buddyjska Gandhary rozwinęła się w obecnym północno-zachodnim Pakistanie i wschodnim Afganistanie

W legendzie greckiej istnieje wiele historii cudownych kuracji opracowanych przez Asklepiosa. Donosi się nawet, że jego boski dar uzdrawiania był tak wielki, że mógł nie tylko przywrócić zdrowie choremu, ale też przywrócić życie zmarłemu. Nic dziwnego, że Król Zmarłych wpadł w gniew, bo coraz mniej ludzi przybywało do jego krainy, a nawet ci, którzy już przybyli, byli niegrzecznie wyszarpywani z powrotem przez Asklepiosa. Król Zmarłych poszedł więc do Zeusa, Króla Bogów, i gorzko narzekał na pozbawianie go tego, co mu się należy, zaś Zeus, mający widocznie jeden tylko sposób rozwiązywania spraw, cisnął piorun – i taki był koniec Asklepiosa. Apollo, ojciec Asklepiosa, wpadł w furię i zgładził cyklopów, którzy wykuli piorun, którym Zeus unicestwił Asklepiosa. Zeus ukarał wtedy Apollina, i tak to szło, podobnie jak idzie to na Ziemi wśród ludzi.

Asklepios był czczony w starożytnej Grecji; ważny i silny kult tego Boskiego Uzdrzwiciela zaowocował licznymi jego rzeźbami, które przetrwały do naszych czasów. Szczególnie interesujące w kulcie Asklepiosa jest to, że była to jednocześnie religia i system terapeutyczny. Lekarze w antycznej Grecji byli kapłanami Asklepiosa i służyli w różnych słynnych sanktuariach, będących zarówno ośrodkami kultu religijnego, jak i ośrodkami leczenia. Owe wielkie sanktuaria budowano poza miastami, na terenach szczególnie sprzyjających zdrowiu, i ludzie wybierali się tam dla uleczenia i kultu, ponieważ było to jedno i to samo.

Przybywszy do sanktuarium jako pacjenci, zostalibyśmy poddani ceremonialnemu oczyszczeniu, by uwolnić się od grzechu, a następnie mielibyśmy serię kąpiei. Wymagano by od nas całkowitego powstrzymania się od jedzenia i złożylibyśmy ofiarę Asklepiosowi. Potem, w nocy wskazanej przez kapłanów-medyków, spalibyśmy w świątyni, być może z głową u stóp rzeźby Asklepiosa. Po całym tym przygotowaniu, bez wątpienia z wielką wiarą i oczekiwaniem w sercu, z wielkimi nadziejami na wyleczenie z choroby, podczas snu mielibyśmy marzenie senne, w którym pojawić się miał sam Asklepios udzielający porad odnośnie naszej dolegliwości bądź też rad ogólnych. Rano opowiedzielibyśmy sen kapłanom opiekującym się nami, a ci ustaliliby leczenie w oparciu o swoją interpretację snu.

Kilka lat temu miałem okazję odwiedzić najslawniejsze z tych starych sanktuariów, mieszczące się w Epidaurus. Przechadzając się po stanowisku archeologicznym, usianym wotywnymi tabliczkami złożonymi przez ludzi, którzy wyleczeni zostali z chorób tysiące lat temu, odkryłem ku własnemu zdumieniu, że atmosfera tego miejsca jest naprawdę niezwykła. W powietrzu było coś spokojnego, pozytywnego i zdrowego; z łatwością można było sobie wyobrazić, że w tym miejscu założono niegdyś wielkie lecznicze sanktuarium.

Archetyp boskiego uzdrzwiciela pojawia się też, rzecz jasna, w buddyzmie. W palijskich i sanskryckich pismach buddyjskich Budda posiada wiele tytułów. Po angielsku niemal niezmiennie nazywamy go Buddą, ale w oryginalnych źródłach o Buddzie mówi się i zwraca doń na wiele innych sposobów – Tathagata, Dżina, Lokadżęsta itd. Pośród tych tytułów jest Mahabhaisadżja. Maha znaczy „wielki”, bhaisadżja to „lekarz”, zatem Mahabhaisadżja to Wielki Lekarz. Ma to wielkie znaczenie i wskazuje na coś, o czym nigdy nie powinniśmy zapominać: że człowiek przez większość czasu, o ile nie przez cały czas, jest psychologicznie i duchowo chory i potrzebuje uzdrowienia. Budda to uzdrzwiciel z choroby trawiącej ludzkość, a jego nauczanie, Dharma, to lekarstwo dane przezeń ludzkości do połknięcia. Lekarstwo to ma czasem gorzki smak, ale jest na pewno skuteczne.

Formuła obecna w staroindyjskich pracach medycznych rozbija chorobę i zdrowie na cztery kategorie: schorzenie, przyczynę schorzenia, stan zdrowia i postępowanie prowadzące do stanu zdrowia. Niektórzy uczeni uznają, że Cztery Szlachetne Prawdy, centralne nauczanie buddyzmu, wywodzi się z tej formuły. Prawda o cierpieniu odpowiada stanowi choroby; prawda o pochodzeniu cierpienia odpowiada etiologii choroby; prawda o ustaniu cierpienia, o Nirwanie, odpowiada stanowi uleczenia, uzdrowienia; a prawda o drodze prowadzącej do ustania cierpienia odpowiada

między I a VII w. n.e. Region Gandhary leżał na skrzyżowaniu różnych wpływów kulturowych. Za panowania króla Aśoki (III w. p.n.e.) stanowił scenę szerokiej działalności buddyjskiej, a w I w. region (wówczas część królestwa Kuszanów) utrzymywał kontakty z Rzymem, stąd grecko-rzymskie pochodzenie stylu Gandhary. W swoich interpretacjach legend buddyjskich szkoła Gandhary przedstawiała Buddę z młodzieńczą twarzą przypominającą twarz Apollina i w szatach podobnych do tych noszonych przez postaci na posągach Imperium Rzymskiego.

postępowaniu prowadzącemu do wyleczenia.

Rolę Buddy jako duchowego uzdrowiciela podkreśla szereg jego przypowieści i nauk. Mamy przypowieść o człowieku ranionym przez zatrutą strzałę, gdzie Budda pojawia się jako lekarz pragnący wyciągnąć strzałę cierpienia z zatrutej rany ludzkości. Przy innej okazji Budda mówi nader zwięźle, bez ogródek: „Wszyscy światowi ludzie są szaleni”. (Użyte tutaj słowo *puṭhuddhāna* przeważnie tłumaczy się jako „człowiek świata”, co odnosi się do zwykłych ludzi, czyli do tych, którzy nie weszli jeszcze w Strumień). Najwyraźniej Buddzie całkiem dosłownie chodziło o to, że każdy, kto nie wszedł w Strumień, jest po prostu szalony – nawet nie neurotyczny albo trochę szurnięty, a kompletnie szalony. Oznacza to, że Budda to nie tylko doktor, ale też najlepszy na świecie lekarz obłąkanych, a jego nauczanie można by opisać jako transcendentalną psychoterapię.

Jak widzieliśmy przy rozważaniu postaci Awalokiteśwary, stan Oświecenia ma szereg różnych aspektów – aspekt mądrości, aspekt współczucia, aspekt mocy itd. Otóż na podobnej zasadzie Oświecenie ma swój aspekt uzdrowicielski; jest jak wspaniały balsam kąpiący na rany ludzkości. Ów uzdrowicielski aspekt jest uosobiony w postaci Bhaisadźjaradży lub Bhaisadźjaguru, Króla Uzdrawiania lub Nauczyciela Uzdrawiania, który występuje czasem jako bodhisattwa, a czasem jako budda. Jako budda jest on znany jako Waidurjaprabha, co znaczy „lazurowy blask”, albo też, tłumacząc bardzo dosłownie, „blask półszlachetnego kamienia lapis lazuli”. W tybetańskiej sztuce buddyjskiej przedstawia się tego Buddę Uzdrawiania mniej więcej tak samo, jak Buddę Śakjamuniego, ale ze lśniącą ciemnoniebieską skórą zamiast złotej. Podobnie jak Śakjamuni ma on na sobie szaty mnicha, zaś w ręce jako wyróżniający symbol trzyma owoc *amlaki*. Tłumacze tekstów sanskryckich i tybetańskich nazywają ten owoc ałyczą emblematyczną – to widocznie jej botaniczna nazwa. Muszę wyznać, że nigdy nie spotkałem się z ałyczą, ani emblematyczną ani jakkolwiek inną, i właściwie z owocem *amlaki* też się nie spotkałem; w każdym razie ten właśnie owoc słynie w indyjskiej legendzie ze swoich medycznych właściwości, jest to więc właściwy emblemat dla tego buddy czy bodhisattwy.

W tybetańskim buddyzmie Bhaisadźjaradża ma osiem form znanych jako Ośmiu Buddów Medycyny, zestaw bardzo popularny, spotykany niekiedy na tybetańskich iluminowanych zwojach, z główną postacią w centrum i siedmioma formami pomocniczymi wokół niej. W Tybecie, jak w starożytnej Grecji, istnieje (a przynajmniej istniało do niedawna) połączenie między religią a medycyną, i wielu lamów było lekarzami. Opodal Lhasy leżały specjalne medyczne klasztory, gdzie lamowie-medycy byli szkoleni. Medycyna tybetańska to w pewnym sensie kontynuacja indyjskiego systemu medycyny, zwanego *ajurwedą*. *Ajur* to „życie”, a *weda* znaczy „wiedza”, zatem w Indiach medycynę tradycyjnie nazywa się „wiedzą życia” – nie tylko wiedzą o leczeniu chorób, ale też wiedzą o tym, jak żyć zdrowo, jak najlepiej dbać o siebie. Przywołuje to na myśl system leczenia w Chinach czasów antycznych, gdzie płaciło się doktorowi, gdy było się zdrowym, a przestawało się płacić, gdy się zachorowało.

Tybetańska medycyna buddyjska zawiera elementy chińskie, jak akupunktura. Robi też szeroki użytek z mantr i poświęconych pigulek różnego rodzaju. Nie tylko w Tybecie, ale w wielu innych częściach świata buddyjskiego mnisi tradycyjnie zajmują się amatorsko (w wielu wypadkach nie da się tego inaczej nazwać) medycyną, czasami z powodzeniem, a czasami niestety niespecjalnie. Czy to w Tybecie, czy w Sri Lance, Chinach czy Birmie leczenie to zazwyczaj kombinacja lekarstw ziołowych, często bardzo skutecznych, i leczenia przez wiarę, które można by nazwać leczeniem duchowym. Pod tym względem tradycyjna medycyna buddyjska na Wschodzie nie różni się tak bardzo od tej praktykowanej przez kapłanów Asklepiosa w antycznym świecie zachodnim.

Bhaisadźjaradża lub Bhaisadźjaguru, Król lub Guru Uzdrowicieli, pojawia się jako budda, czyli pod postacią buddy, w kanonicznym tekście noszącym jego imię.<sup>124</sup> W sutrze tej Budda relacjonuje Anandzie, jak niezliczone wieki temu Bhaisadźjaradża wypowiedział dwanaście wielkich przyrzeczeń, w wyniku czego stworzył na Wschodzie to, co tradycyjnie znane jest pod nazwą Czystej Krainy, gdzie wszystkie istoty tam zrodzone żyją życiem wolnym od chorób.

124 The Sutra of the Lord of Healing (Bhaisajyaguru Vaiduryaprabha Tathagata), tłum. W. Liebenthal, Peiping 1936.



Bhaisadźjaradża pojawia się w formie bodhisattwy w Sutrze Białego Lotosu w rozdziałach 10., 12. i 22. (23. w chińskiej wersji). W rozdziale 10. nie bierze żadnego aktywnego udziału, będąc bodhisattwą, przez którego Budda Śakjamuni przemawia do osiemdziesięciu tysięcy wielkich przywódców zgromadzenia o wadze zachowania Sutry Białego Lotosu. W rozdziale 12. Bhaisadźjaradża jest jednym z dwu bodhisattwów, którzy zapewniają Buddę, że po jego parinirwanie będą szerzyć Sutrę Białego Lotosu pośród wszystkich czujących istot we wszystkich kierunkach przestrzeni.

Po odegraniu pomniejszej roli w tych dwu rozdziałach Bhaisadźjaradża przechodzi w rozdziale 22. na środek sceny. Ściśle rzecz biorąc, rozdział ten nie jest częścią Dramatu Kosmicznego Oświecenia; jak rozdział o Awalokiteśwarze, został on zapewne włączony do sutry jako niezależny, prawdopodobnie późniejszy materiał. Tradycyjnie jednak rozdział ten stanowi część sutry, i warto się nim zainteresować z wielu powodów. Pewien bodhisattwa pyta w nim Buddę o Bhaisadźjaradżę, Króla Uzdrawiania, i Budda opowiada jego historię. Opowiada dosyć obszernie, ale my zadowolimy się jedynie kilkoma szczegółami.<sup>125</sup>

W odległej przeszłości, wiele wieków temu, Bhaisadźjaradża był uczniem buddy o imieniu Blask Słońca i Księżycy. Ów starożytny budda głosił Sutrę Białego Lotosu i Bhaisadźjaradża był nią wielce zachwycony. Przepemiony radością, chciał wyrazić swą wdzięczność wobec Blasku Słońca i Księżycy w sposób nadzwyczajny i bezprecedensowy. Myślał: „Wszyscy ofiarowują kwiaty, kadzidelka, flagi, dekoracje i pieniądze. Cóż takiego mógłbym ofiarować, co byłoby najcenniejsze, najdroższe, do czego jestem najbardziej przywiązany?”. I w tym momencie, w rozbłysku natchnienia, zdecydował się poświęcić swoje własne ciało.

Nie działał impulsywnie, lecz przygotował się, pijąc litry wonnego olejku, póki całe jego ciało nie zaczęło wydzielać pięknego zapachu. Nasączywszy olejkiem także szaty, podpalił się przez samozapłon i płonął niczym lampa na cześć buddy przez dwanaście tysięcy lat, aż wreszcie zmarł. Gdy się odrodził i dorósł, budda Blask Słońca i Księżycy, na cześć którego się podpalił, ciągle żył i głosił Dharmę. Bhaisadźjaradża stał się jego głównym uczniem, a po parinirwanie tego buddy nadzorował jego kremację, uczestniczył we wszystkich ceremoniach, i wznosił dla jego relikwii osiemdziesiąt cztery tysiące stup. Po wzniesieniu osiemdziesięciu czterech tysięcy stup większość ludzi uznałaby, że zrobili dostatecznie dużo nawet dla buddy, ale ten bodhisattwa ciągle chciał zrobić coś więcej. Podpalił zatem swoje dwie ręce, które płonęły przez siedemdziesiąt dwa tysiące lat. Taki był bodhisattwa, który teraz jest Bhaisadźjaradżą.

Wedle tego rozdziału, który nie jest powszechnie akceptowany jako kanoniczny, Budda mówi, że jeśli czcisz stupę przez podpalenie dłoni, palca u ręki czy palca u nogi, przynosi to więcej zasług niż ofiarowanie całej swojej własności. Może się wydawać, że poruszona tu jest szokująca nuta, która brzmi wręcz nie po buddyjsku. Budda miał wszak powiedzieć w swojej pierwszej mowie: „Unikajcie skrajności. Nie wyrządzajcie cierpienia sobie samym. Nie praktykujcie ani samoumartwienia, ani nieumiarkowania. Podążajcie drogą środka”. Jeśli potraktujemy to dosłownie, wygląda na to, że sam Budda w tym rozdziale zoczył z drogi środka, przynajmniej co do zasady.

Jednocześnie idea złożenia siebie w taki sposób w ofierze może brzmieć znajomo. Przywodzi bowiem na myśl przypadki wietnamskich mnichów, którzy jakiś czas temu spalili się w Wietnamie. Byłem wówczas w Indiach i pamiętam zdjęcia tych płonących mnichów. Jedno szczególnie uderzające kolorowe zdjęcie przedstawiało starego mnicha siedzącego ze skrzyżowanymi nogami na środku ulicy. Całe jego ciało gwałtownie płonęło – zapewne oblał się benzyną – ale siedział tam doskonale wyprostowany, wyglądał spokojnie, jak gdyby medytował. Stary człowiek pozostawił list, w którym opisywał powody swojego czynu, i najwyraźniej doprowadził go do skutku całkowicie opanowany, spokojny i uważny.

Jeśli słyszeliście o tym wydarzeniu lub innych (w sumie było ich siedmioro, sześciu mnichów i jedna mniszka), być może zastanawialiście się, czemu tak się podpalają. Powód był prosty. Zrobili to, bo chcieli zwrócić uwagę na fakt, że w Wietnamie nie było wolności religii dla buddystów. W tamtych czasach panował w Wietnamie rzymskokatolicki reżim i buddyzm był praktycznie

zabroniony, mimo że był religią większości ludzi. Dowiedziałem się sporo o tej sytuacji, bo wówczas przebywało ze mną w Kalimpong wielu wietnamskich mnichów. Właściwie stałem się świadom sytuacji w Wietnamie nieco wcześniej, kiedy jeden z mnichów przełożył na wietnamski moją książkę, krótką biografię Anagariki Dharmapali, założyciela Towarzystwa Maha Bodhi i odnowiciela buddyzmu we współczesnych Indiach.<sup>126</sup> Mnich wietnamski powiedział mi, że po powrocie do Wietnamu za kilka miesięcy to wydrukuje i opublikuje. Kiedy po około pół roku zobaczyłem go ponownie, spytałem się naturalnie o przekład mojej książki, on zaś powiedział: „Przykro mi to mówić, ale nie mogła zostać opublikowana. Niestety lokalny katolicki biskup tego zakazał. Nie jesteśmy wolni we własnym kraju. Buddyzm to tradycyjna religia, ale nie jesteśmy wolni”.

Jakiś czas później buddyści w Sajgonie chcieli świętować urodziny Buddy, ale katolickie władze nie udzieliły im zgody. Nie pozwolono im nawet na powiewanie buddyjską flagą, co ich oburzyło, bo zaledwie kilka tygodni wcześniej obchodzono urodziny kardynała arcybiskupa i flagi watykańskie powiewały wszędzie. Wszystkie większe instytucje edukacyjne były katolickie i wstęp wymagał przejścia na katolicyzm. Mnisi ci czuli, że jedynym sposobem zaprotestowania przeciwko systematycznemu odwodzeniu od buddyzmu, czy wręcz prześladowaniu go przez reżim, było podjęcie tej dramatycznej decyzji o złożeniu siebie w ofierze. Tak oto zwrócili uwagę całego świata na fakt, że buddyzm w Wietnamie był zakazywany i prześladowany przez dominującą mniejszość katolicką.

Ten właśnie rozdział Sutry Białego Lotosu dostarcza ich działaniu zaplecza ideologicznego, nawet zaplecza duchowego. Buddyzm wietnamski, chociaż nie słycać o nim wiele, to szczególnie i odmienna forma buddyzmu. Łączy w sobie dwie ważne chińskie formy buddyzmu: chan<sup>127</sup> (którą znamy lepiej jako zen) oraz buddyzm Czystej Krainy, znany pod japońską nazwą shin<sup>128</sup>. A Sutra Białego Lotosu jest nie tylko wysoce szanowana w buddyjskich Chinach i ich kulturowych satelitach (takich jak Korea, Japonia i Wietnam), ale w Chinach i Wietnamie mnisi posuwają się wręcz do symbolicznego naśladowania ciałopalnej ofiary Bhaisadźjaradży. Na czubku wygolonych głów chińskich i wietnamskich mnichów można zobaczyć wiele blizn, które pokazują, gdzie na ich głowach umieszczono grudki perfumowanego wosku i podpalono podczas ordynacji bodhisattwy. W czasie tej procedury recytuje się głośno mantry i modlitwy, a mnisi klękają, kiedy czubki ich głów są w ogniu, póki pięć lub siedem grudek wosku nie dopali się do skóry. Niektórzy mówią, że to bardzo bolesne, ale znoszą ból, zaciskając pięści i usiłując skupić się na mantrach. Inni z kolei mówią, że nic nie czuli. Rytuał ów, z którego biorą się blizny wszystkich wietnamskich i chińskich mnichów i mniszek, wywodzi się z tego właśnie rozdziału Sutry Białego Lotosu.

Gdy byłem w Indiach, znałem chińskiego mnicha, który zwykł ciągle zadawać sobie oparzenia. Żył w Kusinagarze, miejscu śmierci Buddy. Spędzał cały czas na drzewie – mieszkał na małej platformie i ludzie przynosili mu jedzenie. Co kilka dni stawiał świecę na ręce bądź innej części ciała, zapalał ją i pozwalał, by dopaliła się do skóry. Był cały pokryty poparzeniami. Nie mówię, że było to szczególnie buddyjskie; lokalni buddyści nie byli w istocie zbyt zadowoleni z tego, co robił – uważali, że oddaje się skrajnościom. Ale Hindusi z sąsiednich wiosek otaczali go wielką czcią. Uważali go za naprawdę świętego człowieka, a inni mnisi buddyjscy, niezadający sobie oparzeń, nie robili na nich takiego wrażenia.

Choć może wyglądać na niebuddyjską, forma protestu podjęta przez tych wietnamskich mnichów nie była arbitralna i można ją zrozumieć na tle chińskiej tradycji buddyjskiej, która zawiera też Sutrę Białego Lotosu. Z ich działań można też wynieść dla siebie wnioski. Przypominają nam one, że powinniśmy być gotowi w razie konieczności poświęcić życie dla Dharmy. Bardzo łatwo nam o tym zapomnieć, ponieważ, mówiąc szczerze, dostaliśmy ją bez wysiłku. W niektórych krajach jest dzisiaj bardzo trudno wyznawać jakąś religię (używam terminu „religia” jedynie ze względu na wygodę). Ludzie schodzą pod ziemię i żyją w lęku, że ktoś zapuka do ich drzwi. Tutaj jednak możemy wyznawać, co tylko chcemy – tę religię, tamtą religię, żadnej

126 Opublikowane jako: Maha Sthawira Sangharakszita, *Flame in Darkness*, Triratna Grantha Mala, Pune 1980.

127 Czyt. czan [przyp. red.]

128 Czyt. szin [przyp. red.]

religii, dowolnie – a nie zawsze doceniamy to szczęśliwe położenie. Nie doceniając praw, jakimi się cieszymy, stajemy się leniwi, nawet obojętni. Nie zawsze mamy świadomość, że w pewnych okolicznościach moglibyśmy zostać postawieni w sytuacji wyboru między naszą religią a śmiercią. Być może takie jest prawdziwe znaczenie rozdziału Suty Białego Lotosu o Bhaisadzjaradży, niezależnie od tego, czy został on dodany później. Zadane jest w nim pytanie, czy naprawdę jesteśmy gotowi na oddanie życia ze względu na wyznawane przez nas duchowe zasady, jeśli okoliczności będą tego wymagać. Nie jest to sprawa odrzucenia życia, wykonania jakiegoś efektownego, spektakularnego, teatralnego gestu; chodzi raczej o gotowość trzymania się swoich zasad nawet za cenę życia.

Przechodząc od ogólnych rozważań o symbolicznym uzdrawianiu do samej przypowieści o dobrym lekarzu – pojawia się ona w rozdziale 15. sutry (rozdział 16. w chińskim przekładzie), który stanowi punkt kulminacyjny całego dramatu kosmicznego Oświecenia. We wcześniejszym rozdziale nastąpiło pojawienie się wielkich zastępów nieodwołalnych bodhisattwów z przestrzeni pod Ziemią, czemu towarzyszyło wielkie drżenie i trzęsienie całego wszechświata. Pozdrawiają oni Buddę Śakjamuniego jako swego nauczyciela, on zaś pozdrawia ich jako swoich synów, swoich uczniów. Całe zgromadzenie jest zdumione, przebiega przez nie szmer: „Budda osiągnął Oświecenie zaledwie 40 lat temu. Jak mógł w tak krótkim czasie wychować te niezliczone zastępy uniwersalnych bodhisattwów? Mało tego, część z nich należy do przeszłych epok i innych systemów światów”. Po prostu nie mogą pojąć, jak ci wszyscy nieodwołalni bodhisattwowie, którzy tak nagle się pojawili, mogą być uczniami Buddy Śakjamuniego.

W odpowiedzi na te wątpliwości Budda mówi, że w istocie nie osiągnął Oświecenia czterdzieści lat temu, osiągnął je niezliczone miliony wieków temu. To jego wielkie objawienie dla uczniów, dla zgromadzenia, dla ludzkości, mówiące o jego wiecznym życiu, o przekraczaniu przezeń czasu; wraz z tym objawieniem sutra wznosi się z płaszczyzny czasu na płaszczyznę wieczności. Teraz przemawia już nie Śakjamuni, historyczny Budda, a zasada buddy. Mówi, że jest wiecznie oświecony, że naucza cały czas, w wielu różnych formach, wielu różnych systemach światów, pojawiając się raz jako Dipankara, raz jako Śakjamuni etc. W istocie nie jest zrodzony i nie osiąga Oświecenia – ponieważ Oświecenie nie jest ograniczone do płaszczyzny czasu.

Mówi również, że tak naprawdę nie umiera, jest to jedynie pozór. Znika tylko ciało fizyczne. Zasada buddy, natura buddy nigdy nie znika, jest wiecznie obecna, mimo że niewidzialna. Fizyczne ciało znika po pewnym czasie nie tylko dlatego, że Budda się zestarzał, ale też z określonego powodu: by zmobilizować ludzi. Budda tłumaczy, że gdyby cały czas pozostawał fizycznie obecny, ludzie nie docenialiby go i nie podążaliby za jego naukami. Aby to zilustrować, opowiada przypowieść o dobrym lekarzu.<sup>129</sup>

Dawno temu żył dobry lekarz mający wielkie umiejętności w sztuce uzdrawiania, potrafiący leczyć wszelkiego rodzaju choroby. Miał on wielu synów – dziesięciu, dwudziestu, a nawet stu. Pewnego dnia dobry lekarz udał się do odległego kraju, a podczas jego nieobecności synowie dostali się do jego gabinetu i wypili niektóre z lekarstw, sądząc chyba, że zadziałają dobroczynnie. Lekarstwa te jednakże okazały się trujące i po ich wypiciu synowie wpadli w delirium i upadli na ziemię. Kiedy tarzali się po ziemi w delirium, powrócił ich ojciec.

Nie wszystkich synów trucizna obezwładniła tak samo. Niektórzy kompletnie odeszli od zmysłów, ale inni ciągle byli w stanie rozpoznać ojca i opowiedzieć mu, co się stało. Lekarz od razu wyszedł w pola i wzgórze, gdzie zebrał różnorakie zioła. Rozgniół je i pomieszał, przygotowując lekarstwo, które dał następnie swoim synom, by wyprowadzić ich z delirium. Synowie, którzy do pewnego stopnia zachowali rozeznanie, wzięli antidotum i stopniowo wrócili do siebie; jednak ci, którzy odeszli od zmysłów, odmówili przyjęcia leku. Trucizna przeniknęła tak głęboko w ich system nerwowy, że zachowywali się bez ładu i składu, ale lekarzowi udało się wyłowić z ich bredni, że cieszą się z jego przybycia i chcą być wyleczeni, ale absolutnie nie zamierzają przyjmować żadnego lekarstwa więcej.

Widząc, że sytuacja jest opłakana, lekarz zdecydował się na pewien fortel. Powiedział: „Spójrzcie, moi chłopcy. Jestem bardzo stary, moja śmierć nadchodzi wielkimi krokami. Odchodzę

w dalekie krainy, ale zostawiam wam swoje lekarstwo. Jeśli je weźmiecie, na pewno wam się poprawi, ale zależy to od was”. I odszedł, zostawiając synów w delirium. Jakiś czas później przybył do synów posłaniec z wiadomością, że ojciec nie żyje. Uwierzywszy w tę fałszywą wiadomość (przesłaną oczywiście przez ojca, który żył i miał się dobrze), synowie popadli w rozpacz. „Teraz, kiedy nasz ojciec nie żyje, nie ma dla nas nadziei wyleczenia” – lamentowali. Ich żal był tak wielki, że w końcu wrócili do zmysłów. Zdali sobie sprawę, że lek pozostawiony przez ojca był dobry, wypili go i wyzdrowieli. Usłyszawszy o ich powrocie do zdrowia, ojciec natychmiast powrócił, by pokazać im, że jednak żyje i ma się dobrze.

Tak wygląda przypowieść o dobrym lekarzu. Lekarz to oczywiście sam Budda, a dziesięciu, dwudziestu czy stu synów to czujące istoty w ogóle, a jego uczniowie w szczególności. Dobry lekarz wybiera się do dalekiego kraju, przez co pozostaje oddzielony od swoich synów. To oddzielenie, podobnie jak w przypadku syna odchodzącego od ojca w micie o podróży powrotnej, oraz pijanego człowieka oddzielonego od przyjaciela w przypowieści o pijaku i klejnocie, reprezentuje stan wyobcowania ze swojej własnej, prawdziwej natury.

Delirium, w jakie popadają synowie pod nieobecność ojca, reprezentuje negatywne emocje i zniekształcony ogląd Rzeczywistości, którym są owładnięci. Popadnięcie przez synów w delirium po wypiciu trujących lekarstw ojca wskazuje, że, tak jak leki pomagają, jeśli są właściwie stosowane, tak i nie ma nic złego w emocjach, nic złego w myślach, nic złego w ciele fizycznym; kłopoty powoduje niewłaściwe podejście do nich. Dokładnie tak samo jest z Dharumą. Budda, wygłosiwszy Dharumą, pozostawia ją niejako z nami, i Dharma ma nam pomagać, ale jeśli mamy do niej złe podejście, może nam zaszkodzić.

Pamiętam, jak raz na prowadzonym przeze mnie reticie spotkałem kobietę, która była szczególnie zachwycona jedną z nauk buddyjskich, doktryną anatmana. Właśnie to spowodowało jej nawrócenie na buddyzm. „Nie ma „ja”, nie ma duszy. Nie ma mnie. Nie istnieję...” - powtarzała tak w kółko. Ale po kilkudniowej obecności na reticie podeszła do mnie w zamyśleniu i stwierdziła: "Właśnie odkryłam coś w mojej medytacji. Teraz wiem, czemu tak lubię doktrynę braku „ja”. To dlatego, że nienawidzę siebie. Lubię czuć, że mnie nie ma. Lubię siebie wykreślać. To po prostu wyraz mojej nienawiści do siebie”. Odkryła, że niewłaściwie wykorzystywała tę naukę.

Czasami powinniśmy chyba zadać sobie pytanie, co takiego w buddyzmie szczególnie nas pociąga. Czy chodzi o te wspaniałe rytuały? Te wszystkie cudne kwiaty zdobiące ołtarz, piękne rzeźby świetnie wypolerowane i lśniące? Czy to sprawa medytacji, gdy siedzimy w miłej, spokojnej atmosferze i odpływamy w przyjemny, wygodny, senny stan przypominający łono matki? Czy chodzi bardziej o te wszystkie książki, jakie możemy czytać, te zajmujące intelektualnie kwestie, których możemy się dowiedzieć o pięciu skandhach czy czterdziestu ośmiu różnych typach świadomości – czy to właśnie przypadło nam do gustu? Czy buddyzm znaczy dla nas to? Czy też za sympatią do buddyzmu stoją raczej piękne buddyjskie dzieła sztuki, wszystkie te piękne thangki, które ci biedni drodzy lamowie ciągle jeszcze malują w Indiach wzdłuż pasma Himalajów? Powinniśmy zapytać siebie, co takiego nam się podoba – i zbadać własne motywy.

Ziołowe lekarstwo przygotowane dla synów przez lekarza, kiedy odkrył on, w jakim są stanie, to oczywiście Dharma. W przypowieści synowie, którzy nie popadli całkowicie w delirium, zostają przekonani do przyjęcia lekarstwa. Natomiast ci, którzy zwariowali, kategorycznie odmawiają przyjęcia leku, mimo że deklarują chęć bycia wyleczonym. To bardzo powszechny stan rzeczy. Będąc w Indiach, spotykałem wielu Hindusów, a kiedy jakiś Hinduś do mnie przychodził, wcale nie podejmował grzecznej konwersacji o pogodzie; częściej mówił, jak gdyby wkładał w to całe serce: „Swami-dzi, powiedz mi proszę, jak mogę stać się oświecony jeszcze w tym życiu, nawet teraz, jeśli to możliwe”. Oczywiście taka prośba najprawdopodobniej nie jest poważna; jest po prostu w religijnym dobrym tonie zadać takie pytanie. Zadający je człowiek byłby przerażony, gdybyśmy dali odpowiedź na serio i oczekiwali od niego stosowania się do naszych rad. Ludzie proszą o naukę lub uzdrowienie, ale bywa to ostatnia rzecz, jakiej chcą.

Przypomina mi to o japońskiej historii pewnej pobożnej staruszki, wyznawczyni szkoły Czystej Krainy. Po śmierci nie chciała się znowu urodzić w tym brudnym, paskudnym świecie.

Chciała odrodzić się w pięknym fioletowo-złotym kwiecie lotosu w Czystej Krainie Buddy Nieskończonego Światła, i po prostu siedzieć tam przez wieki, wsłuchując się w kazania Buddy. Chciała umrzeć szybko i odrodzić się w tym raj, toteż jej modlitwy i medytacje miały w sobie posmak pilności. Każdego ranka chodziła do świątyni i kładła się przed wielkim posągiem Buddy Nieskończonego Światła, mówiąc: „O czcigodny Buddo, proszę, zabierz mnie szybko! Zabierz mnie z tego paskudnego świata. Mam go serdecznie dość. Chcę już tylko umrzeć i odrodzić się w twojej Czystej Krainie”.

W świątyni tej był pewien mnich, który zauważył jej zachowanie (trudno jej było nie zauważyć, bo modliła się bardzo głośno) i postanowił przetestować jej żarliwe oddanie. Pewnego dnia ustawił się za posągiem i czekał na przybycie starej kobiety. Oczywiście przyszła, uklękła, położyła się na posadzce i wykrzyknęła: „O Buddo Nieskończonego Światła, proszę, zabierz mnie. Proszę, zabierz mnie do swej Czystej Krainy”. A wtedy zza posągu odezwał się grzmiący głos: „Zabiorę cię teraz!”. Gdy usłyszała głos, który w jej mniemaniu był głosem Buddy, kobieta wydała pisk i uciekła, zawodząc: „Co to, już zażartować sobie z Buddą nie wolno?”.

Podobnie jak synowie w przypowieści, ludzie mogą więc twierdzić, że chcą wyleczenia, ale nie zawsze są gotowi przyjąć proponowane lekarstwo. Tak jak żal z powodu domniemanej śmierci ojca przywrócił synom zmysły, tak i nam potrzebne jest niekiedy bolesne doświadczenie, które wstrząsa nami i przywraca nam przytomność. Sugestia jest taka, że nie można rozwijać się poprzez bezustanną radość i szczęście. Ból i stres nie musi trwać cały czas, ale dla ogromnej większości ludzi nie ma poważnego rozwoju, Wyższej Ewolucji, bez pewnej dozy motywującego cierpienia. Niestety nie oznacza to, że każdemu cierpieniu towarzyszy rozwój.

Główny morał przypowieści o dobrym lekarzu jest dosyć prosty. Mówi, że największe szanse na rozwój mamy, kiedy uświadamiamy sobie, że jesteśmy sami. Żaden Bóg nas nie uratuje, a nawet żaden budda nam nie pomoże. Jesteśmy tylko potencjalnymi jednostkami, i jako takie możemy ewoluować jedynie własnym wysiłkiem. Z samej swej natury Wyższa Ewolucja to sprawa indywidualna, wymagająca indywidualnego wysiłku. Nie chodzi o to, że nie powinniśmy mieć kontaktu z innymi, którzy także podejmują trud – taki kontakt jest stymulujący, inspirujący, satysfakcjonujący, ale nie zastąpi on własnego wysiłku.

Największym komplementem ze strony ojca wobec dzieci (niestety niektórzy ojcowie nie palą się do niego) jest pozostawienie ich samym sobie, by mogli popełniać własne błędy i gromadzić własne doświadczenie. Na tej samej zasadzie największym komplementem Buddy wobec ludzkości jest zniknięcie. Jeśli chcemy go odnaleźć, musimy wznieść się na wyższy poziom, poziom wieczności, gdzie zawsze głosi on tę samą Sutrę Białego Lotosu. A jak wznieść się na ten poziom? Jeśli naprawdę otworzymy się na wpływ przypowieści, mitów i symboli Sutry Białego Lotosu, a nawet pozwolimy nieść się na ich fali, na pewno znajdziemy się w innym świecie – świecie ponadczasowej prawdy, świecie buddów i bodhisattwów. Staniemy się świadkami wielkiego dramatu, dramatu kosmicznego Oświecenia – dramatu trwającego cały czas. Mało tego: my sami jesteśmy częścią tego dramatu. Właściwie wszystkie żywe istoty są częścią tego dramatu. Pewnego dnia, który może zdawać się odległy, jakiś boski głos obwieści, że my także osiągniemy najwyższe Oświecenie.

Zwykle myślimy, że czas na słuchanie przychodzi, kiedy ktoś mówi, ale prawdziwy czas na słuchanie jest wtedy, gdy ktoś mówić przestaje. Prawdziwy czas na słuchanie rodzi się w absolutnej ciszy. Jeśli bowiem cisza trwa dostatecznie długo, nie usłyszymy zwykłego dźwięku. Usłyszymy głos Buddy, głos wiecznego Buddy, i wówczas przeżyjemy w sobie przypowieści, mity i symbole Sutry Białego Lotosu.

## PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU ÓSMEGO

**Pyt: Kapłani z Epidaurus diagnozowali choroby za pomocą interpretacji snów. Czy da się zrobić z tego użytek?**

Odp: Jestem pewien, że sny mówią coś o naszym stanie psychicznym, który musi mieć jakieś przełożenie na stan fizyczny; ale nie byłbym już taki pewien, czy można stawiać diagnozy i ustalać metody leczenia na podstawie snów, co Grecy zdawali się czynić. Być może kluczem tutaj jest interpretacja. Nie wystarczy mieć snów; potrzeba kapłana czy interpretującego, który je wytłumaczy. Nie wyobrażam sobie, by Grecy budzili się rano i mówili kapłanowi: „Asklepios przyszedł do mnie i powiedział, że powinienem brać takie-a-takie lekarstwo”; nie sądzę, by było to takie proste. Jaki by to nie był sen, kapłan niekoniecznie traktował go dosłownie. Nawet jeśli śniła ci się mała buteleczka, nie musiała to być buteleczka z medykamentem – mogła to być butelka wody z potoku, i kapłan mógł zalecić picie wody z potoku lub kąpiele w nim. Musiała zachodzić interakcja między powierzchniowym znaczeniem symbolu i medyczną wiedzą kapłana.

Interpretacja była tak samo potrzebna w przypadku greckich wyroczni, bowiem wiadomość przekazywana przez kapłanki w transie była zazwyczaj bardzo niejasna. Istniała szczególna kategoria kapłanów, których obowiązkiem była interpretacja słów wyroczni i zapisanie ich w greckich heksametrach; to właśnie ich interpretacja była tak naprawdę wyrocznią z twojego punktu widzenia.

Rzecz jasna, nasze sny pozwalają nam wejść w kontakt z głębszym poziomem naszej egzystencji. Czasami gdzieś w głębi wiemy, co należy zrobić, by zdrowie się polepszyło. Na przykład, mimo że racjonalny umysł mówi nam, że jesteśmy zdecydowanie zbyt zajęci, by pozwolić sobie na wakacje, możemy wiedzieć, że istotnie potrzebujemy odpoczynku, słońca i świeżego powietrza.

**Pyt: Budda opowiada historię tego, jak Bhaisadžjaradża w poprzednim życiu spalił się w ofierze dla buddy Blask Słońca i Księżycy. Budda powiada dalej, że jeśli ktoś spali choćby palec ku czci stupy buddy, będzie to skuteczniejsze od ofiarowania całych miast lub własnych dzieci. Niezależnie od twojej interpretacji ciągle wydaje się to raczej niebuddyjskie. Czy nie jest to przypadek etnicznej praktyki lub postawy, która przeniknęła do buddyzmu?**

Odp: Jeśli potraktować tę praktykę dosłownie, bez wątpienia nie wydaje się ona być w zgodzie z duchem nauczania Buddy, ale ja preferowałbym podejście bardziej metaforyczne. Bądź co bądź, kontekst jest tutaj nader legendarny i mityczny. Moim zdaniem chodzi tu raczej o to, że należy nie tylko poświęcić całe swoje życie Dharmie, ale też być gotowym oddać swe życie dla niej, jeśli stanie się to konieczne.

**Nie ma więc potrzeby, by ludzie się podpalali?**

Odp: Jedno wyjaśnienie mówi, że w praktyka zadawania sobie oparzeń wywodzi się z czasów, kiedy buddyzm w Chinach był u szczytu popularności. Pewien rodzaj próby stał się konieczny, bo bardzo wielu ludzi chciało w owym czasie zostać mnichami i mniszkami z uwagi na lekkie życie.

**Pyt: Wskazuje to na porażkę tych już ordynowanych. Nie mogliby po prostu odmówić ordynacji z powodów duchowych? Nie widzę, jak takie poświęcenie ludzkich wartości dla czegoś abstrakcyjnego da się obronić jako praktyka buddyjska.**

Odp: A co rozumiesz przez poświęcenie? Czy ta dosyć barbarzyńska praktyka jest poświęceniem w buddyjskim sensie tego słowa? Czy poświęcenie stanowi w ogóle część terminologii buddyjskiej? Bez wątpienia buddyzm wypowiada się w kategoriach wzrostu i rozwoju, nie poświęcenia. Poświęcenie ma konotacje, które są w istocie raczej niebuddyjskie.

**Pyt: Czy zamierzeniem praktyki zadawania sobie oparzeń nie jest przypominanie o cierpieniach wszystkich czujących istot?**

Odp: Sądzę, że jeśli świadomość cierpienia wszystkich czujących istot jest tak ograniczona, że potrzebuje się tego rodzaju przypominania, to zapewne nie jest się jeszcze gotowym na duchowe, monastyczne życie.

**Pyt: Cóż, może to symbolizować tę świadomość cierpienia.**

Odp: Ciężko to nazwać czymś symbolicznym – stożki wosku się naprawdę palą i to naprawdę boli.

**Pyt: Czy zadawanie bólu ludziom poddawanych inicjacji nie jest pospolitym elementem rytuałów inicjacyjnych w społeczeństwach prymitywnych?**

Odp: Owszem, to prawda. Wyjaśnieniem, o którym Gurdżijew, co ciekawe, rozwodził się szeroko, jest fakt, że ból pomaga pamiętać. Tworzy on tak silne wrażenie, że jeśli doświadcza się go w jakimś ważnym punkcie życia (na przykład w czasie przekazywania pewnych istotnych instrukcji), znacznie wzrastają szanse pamiętania wszystkiego, co zostało powiedziane.

Oczywiście w niektórych prymitywnych społecznościach zadawany ból jest próbą siły i wytrzymałości. U Indian amerykańskich rytuały tego rodzaju były bardzo powszechne. Takie próby mogą być całkiem w porządku na poziomie etnicznym, ale czy naprawdę są na miejscu wewnątrz społeczności duchowej? Bez wątplenia powinno się być na tyle uważnym i wrażliwym na cierpienie, by nie potrzebować żadnych lekcji wtłaczanych w pamięć za pomocą bolesnego przeżycia.

Na pewno nie uważam, by jakkolwiek tego rodzaju praktykę należało podjąć na Zachodzie. Z drugiej strony nie chcę utwierdzać ludzi w przesadnej miękkości, niskiej zdolności znoszenia cierpienia i trudów. Nazbyt często ludzie wzdrygają się na myśl o niewygodzie i dyskomforcie, nie mówiąc już o bólu i cierpieniu. Nie ma sensu zadawanie sobie bólu i cierpienia jedynie, by dowieść, że możemy je znieść, ale powinniśmy umieć znosić trudności i nawet cierpienia ze względu na nasz duchowy rozwój albo ze względu na szerzenie Dharmy.

**Pyt: Czy istnieją praktyki, które można z powodzeniem wykorzystać dla rozwoju wytrwałości w znoszeniu trudów?**

Odp: Pomóc mogą dwa rodzaje aktywności: budujące wytrwałość i mające jednocześnie wagę duchową, oraz rozwijające wytrzymałość, ale pozbawione znaczenia duchowego. Na przykład można podczas samotnego rexitu zdecydować się na robienie codziennie tysiąca prostracji, i to testowałoby naszą wytrwałość, a przy tym wzmacniałoby poczucie Pójścia po Schronienie; ale gdybyśmy mieli tylko wychodzić z naszej rexitowej chaty i przez godzinę podnosić i odkładać duży, ciężki kamień, testowałoby to naszą wytrwałość, ale nie miałyby szczególnego znaczenia duchowego.

Nasze codzienne zwyczaje powinny nas raczej wzmacniać niż osłabiać. Nie za dużo poranków spędzanych w łóżku; traktowanie spraw z powagą; nie za dużo wakacji; nie za dużo wizyt w kinie. Całkiem niezależnie od kwestii rozproszenia wszystko to może bardzo osłabiać. We współczesnych warunkach może się to skończyć tym, że jeśli nie zachowamy ostrożności, staniemy się doprawdy bardzo słabymi osobnikami. Nader rzadko musimy ciężko pracować dzień w dzień, tydzień w tydzień, miesiąc w miesiąc, co ciągle jest koniecznością dla wielu ludzi walczących o przetrwanie. Bardzo rzadko pracujemy na rzecz Dharmy z tego rodzaju wigorem i obojętnością na przeciwności i niewygody.

**Pyt: Czyli powinniśmy uważać, żeby nasza sytuacja życiowa nie stała się zbyt komfortowa?**

Odp: To zależy, co rozumiemy przez „komfort”. Księżniczka w bajce czuła dyskomfort, mimo że miała mnóstwo poduszek, ale pod nimi na samym dnie był ziarnko grochu. Owszem, nasze otoczenie powinno być czyste i schludne, estetycznie przyjemne i wygodne, ale nie komfortowe do stopnia luksusu. Kluczowe słowo to prostota: powinniśmy unikać wszelkiego rodzaju ekstrawagancji. Wydawanie dużej ilości pieniędzy na jedzenie i ubrania (czy nawet na fryzury) po prostu nie jest potrzebne.

**Pyt: Czy mahajanistyczne podkreślanie, że Budda reprezentuje kosmiczną zasadę, nie prowadziło do dewaluacji ludzkiej kondycji?**

Odp: Nie mam co do tego pewności, ale historyczny Budda istotnie został w mahajanie przyćmiony przez Buddę archetypowego. Myślę, że ważne jest utrzymanie równowagi – bycie świadomym zarówno Buddy historycznego, jak i Buddy archetypowego. Żyjemy, bądź co bądź, głównie na płaszczyźnie historycznej. Jeśli cała nasza uwaga skupia się na archetypicznym Buddzie, chociaż nie żyjemy na płaszczyźnie archetypów, wówczas nasze pojmowanie świata archetypów pozostaje niemal w całości konceptualne, odcinając się od historii, odcinając się od realnych okoliczności zakorzenionych w czasie i przestrzeni, w historii. Jeśli brakuje nam prawdziwego zakorzenienia w historii, lub jeśli nie przykładamy wagi do faktu, że jesteśmy w niej zakorzenieni, mamy mniejsze szanse wzrastania jako istoty ludzkie.

Buddyści na Zachodzie powinni próbować łączyć pamięć o Buddzie jako postaci historycznej z przeblyskami Buddy archetypowego, który jest poza i ponad tym, co historyczne. Buddyści mahajany mają skłonność tracić z pola widzenia historyczność na rzecz archetypowości – można spotkać buddystów tybetańskich, którzy nigdy nie słyszeli o Śakjamunim. Z drugiej strony hinajaniści są skłonni zatracać archetypowość na rzecz historyczności, co nie znaczy, że mają szczególnie żywe wyobrażenie Buddy historycznego.

**Pyt: Czy możemy studiować aspekt archetypowy z pomocą historii?**

Odp: Owszem. Tak naprawdę nie ma dwóch Buddów. Zostawiając na boku wizualizacje i wyższe duchowe percepcje, jakie są nasze źródła wiedzy o Buddzie oprócz ludzkiego, historycznego Buddy, który pojawił się tutaj 2,500 lat temu? Wszyscy transhistoryczni buddowie i bodhisattwowie są jego ekstrapolacją. Bez wątplenia istnieje wymiar archetypiczny, „metafizyczny”, ale póki nie osiągniemy niezależnego dostępu doń, jesteśmy zależni od własnej wiedzy na temat historycznego Buddy i jego nauk w ramach czasu i przestrzeni o tyle, o ile potrafimy je zrozumieć.

**Pyt: Gdyby chcieć studiować sutrę bardziej szczegółowo, jakie komentarze byłyby przydatne?**

Odp: Cóż, opublikowano wiele różnych komentarzy, ale tylko nieliczne rzucają nieco więcej światła na znaczenie sutry jako całości. Ciągłe czekamy na odpowiednie studia nad sutrą, studia, które potraktują sutrę poważnie zarówno pod względem filozoficznym, jak duchowym.

Stawiałbym jednak pod znakiem zapytania faktyczną potrzebę uczonych komentarzy. Sutra nie jest filozoficznie zawiła. Można do niej podchodzić całkiem prostolinijnie, jedynie z zapleczem ogólnej znajomości buddyizmu; nie trzeba specjalistycznej wiedzy, by ją zrozumieć. Sutra nie zawiera jednak dużej dawki doktryn. Chodzi bardziej o zrozumienie przekazu sutry w kontekście jej całościowego dramatu, jej przypowieści, mitów i symboliki.



## SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIA REDAKCJI POLSKIEJ .....	3
O AUTORZE .....	4
PRZEDMOWA WYDAWCY .....	5
<b>ROZDZIAŁ 1: UNIWERSALNA PERSPEKTYWA BUDDYZMU MAHAJANY .....</b>	<b>8</b>
PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU PIERWSZEGO .....	18
<b>ROZDZIAŁ 2: DRAMAT KOSMICZNEGO OŚWIECENIA .....</b>	<b>26</b>
PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU DRUGIEGO .....	37
<b>ROZDZIAŁ 3: WYKRACZANIE POZA LUDZKIE NIEDOGODNOŚCI .....</b>	<b>46</b>
PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU TRZECIEGO .....	54
<b>ROZDZIAŁ 4: MIT PODRÓŻY POWROTNEJ .....</b>	<b>57</b>
PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU CZWARTEGO .....	65
<b>ROZDZIAŁ 5: SYMBOLE ŻYCIA I WZROSTU .....</b>	<b>75</b>
PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU PIĄTEGO .....	84
<b>ROZDZIAŁ 6: SYMBOLIZM PIĘCIU ŻYWIOŁÓW A STUPA .....</b>	<b>89</b>
PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU SZÓSTEGO .....	97
<b>ROZDZIAŁ 7: KLEJNOT W LOTOSIE .....</b>	<b>104</b>
PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU SIÓDMEGO .....	113
<b>ROZDZIAŁ 8: ARCHETYP BOSKIEGO UZDROWICIELA .....</b>	<b>117</b>
PYTANIA I ODPOWIEDZI DO ROZDZIAŁU ÓSMEGO .....	125
SPIS TREŚCI: .....	128