

Sangharakshita

**Kreatywne symbole
buddyzmu tantrycznego**

Copyright © Sangharakshita, 2002

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

Tytuł oryginału: *Creative Symbols of Tantric Buddhism*.

Przekład:
Tomasz Nasiłowski

Korekta i redakcja:
Nityabandhu (Michał Balik)
Grzegorz Balik

ISBN: 978-83-65395-10-8

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 *Creative Symbols of Tantric Buddhism* 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.¹

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

Wprowadzenie

W trakcie ok. 1500 lat indyjski buddyzm przeszedł trzy wielkie etapy, a w każdym z nich kładziono nacisk na coś innego. Pierwszy etap został przez zwolenników późniejszych szkół buddyjskich określony mianem hinajany czyli „mniejszej drogi”, ale można o nim po prostu myśleć jako wczesnym buddyzmie. W owym pierwszym rozkwicie tradycji buddyjskiej akcentowano zwłaszcza przestrzeganie zasad etycznych oraz analizę psychologiczną. Wraz z rozwojem tego, co stało się znane (przynajmniej wśród swoich zwolenników) jako mahajana czyli „wielka droga”, centrum uwagi przeniosło się na wiarę i oddanie ideałowi oraz coś, co można by nazwać metafizyką, chociaż był to raczej inny rodzaj metafizyki w porównaniu z metafizyką tradycji zachodniej. Trzecia faza natomiast, wadžrajana, czyli diamentowa droga (zwana też drogą tantryczną), kładła szczególny nacisk na wykorzystanie symboli, rytuałów i medytacji².

Każdy etap wykształcił się w odpowiedzi na istniejącą dotychczas tradycję, czy wręcz jako reakcja przeciw niej, jednakże nie zastąpił jej całkowicie; podstawowe elementy dotychczasowych tradycji znalazły swoje miejsce w ramach nowej syntezy nauk. Nawet kiedy dochodziło do zmiany zaplecza kulturowego, gdy wadžrajana lub tantra weszła do Tybetu, Tybetańczycy opracowali po swojemu indyjską tradycję tantryczną, ale wcale jej gruntownie nie zmienili. Jedyną realną innowacją było włączenie w obręb mandali rodzimych bóstw tybetańskich, jednakże te postaci nigdy nie zajmowały miejsca w pierwszym szeregu. Nawet pieśni Milarepy, które wydają się tak jednoznacznie tybetańskie, mają swoich prekursorów w literaturze indyjskiej.

Tantra dalej rozwijała się w indyjskiej społeczności buddyjskiej aż do ostatecznego zniknięcia buddyzmu z Indii. Tradycja indyjska była zawsze jeden krok przed postęпами tybetańskimi. Przez kilkaset lat tybetańscy mnisi i uczeni schodzili z gór do Indii i gorliwie dopytywali się o najnowsze nauki tantryczne, by móc je studiować, praktykować i zabrać ze sobą do Tybetu. Tybetańczycy nie polegali jednak całkowicie na indyjskich formach praktyki; przysposabiali ducha nauk i praktykowali je na własną modłę. Przed wprowadzeniem buddyzmu własna kultura Tybetańczyków była jednakże bardzo słabo rozwinięta, toteż ich kultura zawsze była głównie buddyjska, a to oznaczało zaadoptowanie indyjskich form kulturowych. Sytuacja była mniej więcej taka sama na Sri Lance czy nawet w Japonii. Wielki wyjątek stanowiły Chiny; Chińczycy nie zawsze przyjmowali z dobrodziejstwem inwentarza kulturę indyjską napływającą wraz z buddyzmem, sami bowiem mieli już własną wysoko rozwiniętą kulturę.

Nasza własna sytuacja, jeśli chodzi o przyswajanie buddyzmu na Zachodzie, najbardziej przypomina sytuację chińską; my także posiadamy wysoko rozwiniętą kulturę, co będzie miało swój wpływ na to, jak podchodzimy do buddyzmu. Możemy mieć podejście tak samo gorliwe, jakie setki lat temu mieli Tybetańczycy wobec przyswajania najnowszych nauk. Ale możemy przy tym dostrzec, że doświadczamy konfliktu (nigdy nie doświadczanego przez Tybetańczyków) między tradycją buddyjską a rodzimą kulturą, która wywierała na nas wpływ przez całe nasze życie. Być może szczególnie dotyczy to prób zrozumienia buddyzmu tantrycznego ze wszystkimi jego symbolami, rytuałami i pozornie nieprzeniknionymi praktykami. Coraz bardziej racjonalistyczne i sekularne poglądy zachodniego społeczeństwa spowodowały u wielu ludzi silne pragnienie mitu i symbolu. Tym niemniej będziemy potrzebować wysiłku szczególnego rodzaju, jeśli zależy nam na uchwyceniu prawdziwej natury owych mitów i symboli, dzięki czemu będą one mogły stać się kreatywną i naturalną częścią naszego życia.

² Znaczącym momentem historii buddyzmu tantrycznego było pojawienie się terminu „wadžrajana”, Diamentowa Droga, zapewne u schyłku VII w. n.e. Wyrażenie to, które miało się stać jednym ze standardowych samoopisów buddyzmu tantrycznego, pojawiło się w czasie, gdy słowo „wadžra”, znaczące zarówno „diament”, jak i „piorun”, zyskało dużą symboliczną rolę w niektórych tekstach, reprezentując niezniszczalność i moc przebudzonego, oświeconego stanu umysłu (bodhi). Warto podkreślić, że terminu „wadžrajana” nie używano do tego okresu, toteż określenia „buddyzm wadžrajany” i „buddyzm tantryczny” nie są synonimami. To, co jest prawdą w odniesieniu do buddyzmu wadžrajany, nie musi być konieczną prawdą w odniesieniu do buddyzmu tantrycznego jako całości. Anthony Tribe, 'Mantrayana/Vajrayana – Tantric Buddhism in India', w: *Buddhist Thought: A complete introduction to the Indian tradition*, red. P. Williams, A. Tribe, Routledge, London and New York, 2000, ss.196 i n.

Tak w każdym razie wyglądały moje własne doświadczenia. Kiedy pierwszy raz zetknąłem się z tantrą, mieszkałem w Kalimpongu, miasteczku u stóp wschodnich Himalajów. Otaczały mnie zatem wielkie królestwa buddyzmu tantrycznego – Sikkim, Bhutan, Nepal, Tybet – a w samym Kalimpongu pełno było ludzi praktykujących tantry, głównie tybetańskich uchodźców, którzy zbiegli przed chińską inwazją. Ale mimo że byłem otoczony przez tantry, zrozumienie ich znaczenia zajęło mi trochę czasu. W tamtym okresie, w latach 40. i 50. XX w., od wielu już lat byłem zaangażowanym buddystą, ale nie miałem żadnego przygotowania do tantry, a nigdzie nie dało się znaleźć żadnych książek po angielsku, przynajmniej nie takich, na których można by polegać. Ale w Kalimpongu zacząłem spotykać ludzi zaangażowanych w praktykę drogi tantrycznej. Nieco później wszedłem w kontakt z tantryczną sztuką i rytuałem, wreszcie zaś spotkałem różnych wielkich tantrycznych guru i zacząłem sam doświadczać tantrycznych inicjacji i praktyk.

Doskonale pamiętam swoje pierwsze wrażenia co do tantry. Usiłując nieco ją przeniknąć, zobaczyć, o co w niej chodzi i jak wiąże się z innymi postaciami buddyzmu oraz ze współczesną myślą – psychologią, symboliką porównawczą etc. – coraz wyraźniej czułem, że to dżungla, w której bardzo łatwo można się zgubić. Zdawała się zawierać tak wiele odmiennych tradycji. Było tam tak wiele metod medytacji i form obrzędów rytualnych, tak wiele rodzajów ofiar, nawet tak wiele rodzajów szat ceremonialnych i ceremonialnego nakrycia głowy.

Mówiłem swoim tybetańskim przyjaciółom, że uznałem tantryzm za zbyt obszerny i skomplikowany, by studiować go jako całość, i dlatego zamierzam ograniczyć się do studiów nad jednym, drobnym jego skrawkiem. Wybrany przeze mnie polem studiów – mówiłem – miały być nakrycia głowy, wśród których wiele było doprawdy bardzo dziwnych i niezwykłych. Miałem zgromadzić kolekcję złożoną przynajmniej z setki tantrycznych nakryć głowy, a potem napisać o nich książkę. Oczywiście nigdy tego nie zrobiłem. Ale nawet kiedy na poważnie zacząłem już studiować tantry, tak wiele było wyobrażeń w świątyniach, tak wiele ilustracji w zapisanych zwojach, tak wiele figur buddów, bodhisattwów i guru, *daków*, *dakiń* i *dharmapalów*, że przez długi czas w dalszym ciągu czułem, że tantra to naprawdę potężna dżungla.

Takie zapewne będzie doświadczenie każdego człowieka Zachodu, który zaczyna zagłębiać się w tantryzm, nawet w jego bardzo prostej formie z ograniczoną liczbą symboli, jakie napotkamy w tej książce. Powstaje wrażenie bogactwa i różnorodności, wzrostu i płodności, a taka obfitość bywa na początku oszałamiająca. Wszelako poczucie zagubienia pośród kreatywnych symboli buddyzmu tantrycznego nie jest powodem do obaw. **Intelektualne** zagubienie w kontekście tantry to wręcz coś całkiem pozytywnego. Można poczuć wzruszenie czy poruszenie symboliką, choć nie jest się w stanie dokładnie stwierdzić, jak i dlaczego to nastąpiło. Wraz z rosnącym rozeznaniem zaczyna się odkrywać, że tantry to właściwie żadna dżungla, jak się wcześniej wydawało. Bardziej jest to ogród, czy raczej kompleks ogrodów. Pomimo bogactwa tantry, pomimo ich niebywalej mnogości, obfitości i bujności materiału, istnieje porządkujący je wzorzec lub też szereg wzajemnie powiązanych wzorców. Wzorce te są natury nie tyle intelektualnej, ile duchowej. Nie są narzucone na tantry z góry, lecz wypływają z ich wnętrza, wyrażając ich zasadniczy cel i rdzeń ich natury.

Na czym ów cel polega? Buddyzm tantryczny nie zajmuje się teoriami, spekulacjami, formalną czy zewnętrzną religijnością, zajmuje się za to bezpośrednim doświadczeniem – kim ktoś prawdziwie i u podstaw jest w głębi własnej istoty. W przypadku tantry to doświadczenie nie może być zapośredniczone w pojęciach. W istocie pojęcia nie dają żadnego wglądu w to doświadczenie, nie prowadzą doń ani nie wskazują nań. Wykracza ono poza słowa, poza myśl, poza świadomy umysł i osobowość. Ale to bezpośrednie doświadczenie można wzbudzić, wywołać, a przynajmniej dać jego posmak przy pomocy symboli. Cała tantryczna ścieżka do Oświecenia usiana jest obrazami symbolicznymi, mantrami i rytuałami. Natykamy się na nie na każdym kroku; ścieżka tantryczna właściwie w dużej części się z nich składa. Wszystkie one mają zaś na celu odzwierciedlenie, danie przedsmaku, a wreszcie doprowadzenie do tego bezpośredniego doświadczenia.

Czym jest symbol? W samej naturze symbolu leży niemożność jego zdefiniowania; najlepiej pozwolić mu przemawiać niezależnie, i takie właśnie podejście przyjmujemy wobec symboliki tantry.

Można jednak pozwolić sobie na jedną generalizację: symbol nie jest znakiem. Nie zastępuje czegoś innego, co może być znane w jakiś inny sposób. Rzecz w tym, że do tego, co reprezentuje symbol, można dotrzeć jedynie poprzez sam symbol, rozwijając jego intuicyjne rozumienie. Nie wiemy, czego to symbol, nie wiemy, co za nim stoi, ponieważ jedynym środkiem dostępu do tego jest sam symbol. Jeśli chcemy, możemy nadać symbolowi znaczenie, możemy wykorzystać swoje rozumienie i doświadczenie danego symbolu jako punkt wyjścia dla szeregu idei i pojęć, ale nie znaczy to jeszcze, że dotarliśmy do tego, co stoi za tym symbolem. Symbole to nie pojęcia, toteż ich znaczenia nie można wyczerpać za pomocą pojęć. Zwykle jest w nich coś całkiem konkretnego – mają kształt i kolor – i istotnie coś komunikują. Jednakże nie jest łatwo ubrać w słowa ich przekaz. Są niczym sny, pozostawiają żywe wrażenia, silne uczucia, ale nie da się ich wyrazić w kategoriach konceptualnych.

By wziąć jeden z ulubionych symboli tradycji buddyjskiej, weźmy pod uwagę lotos – albo lilię lub różę, jeśli są nam one lepiej znane. Niech nasz umysł się nad nimi pochyli, a potem zadajmy sobie pytanie, czego doświadczamy. Czym jest ten kwiat? Co on oznacza? Bez wątplenia nie jest to tylko botaniczny okaz. Coś przekazuje; wywołuje pewne uczucia, które wykraczają poza jego botaniczną charakterystykę. To właśnie czyni z niego symbol. Jak to jednak działa? Czy chodzi o to, że obdarzamy niewinny kwiat właściwościami, jakich nie posiada, czy też ma on rzeczywiście sam w sobie pewną cechę, niezależnie od naszych projekcji względem niego?

Kiedy postrzegamy lotos jako symbol, widzimy go w świetle jakiegoś wyższego wymiaru rzeczywistości. Owa rzeczywistość bywa opisywana w pewnych tekstach buddyjskich jako *śunjata*, pustka, co jest synonimem niezgłębionej, niedefiniowalnej tajemnicy prawdziwej natury rzeczy. Nie da się jednak obcować z tą tajemnicą inaczej niż poprzez rzeczy, jakie nas codziennie otaczają. Jak ujmują to sutry Doskonałości Mądrości, nie można doświadczać *śunjaty* inaczej niż poprzez *rupę*, *rupa* („forma”) odnosi się zaś do obiektów postrzegalnych zmysłowo³. Symbol to obiekt widziany, odczuwany lub doświadczany jako posiadający zwiększone znaczenie, którego nie można zredukować do słów lub pojęć. Istnieje w nim coś innego od jego formy, koloru czy dźwięku, co jest zarówno przekazywane przez tę formę, jak i nieodłączne od niej.

Stwierdzenie, że symbol coś zastępuje, nie jest więc do końca precyzyjne. Bardziej polega to na tym, że symbol **jest** daną rzeczą, kiedy objawia się w pewnym określonym zestawie warunków, w pewien określony sposób. Słowo-klucz to tutaj „objawiać się”. To, jak coś się objawia, jest wyznaczone przez właściwości percepcji osoby, która to postrzega. Na przykład postać Buddy jest powszechnie znana jako symbol Oświecenia. Ale skąd to wiemy? Mało prawdopodobne, że jesteśmy w stanie rozpoznać to dzięki osobistej znajomości oświeconego stanu. Możemy mieć jakiś koncept tego, czym jest Oświecenie, a jeśli jesteśmy receptywni i uważni, możemy zyskać pewne poczucie Oświecenia poprzez symbolizm Buddy. Jednakże to poczucie nie musi koniecznie zgadzać się z naszą koncepcją Oświecenia.

By zyskać choćby poczucie, potrzebujemy jednak być otwarci na symbol. Nie jest tak, że symbol znaczy ostatecznie to, tamto czy coś jeszcze innego, i że jego znaczenie dotrze do nas automatycznie. Symbolika jest w oku patrzącego. Oto jedna z różnic pomiędzy symbolem a pojęciem. W pewnych stanach umysłu – stanach rozwijanych przez medytację – każde doświadczenie jest symboliczne, i wszystko postrzega się jako posiadające zwiększone znaczenie. Korzystając dalej z języka Doskonałości Mądrości, skoro wszystkie formy są puste (wszystkie *rupy* są *śunjatą*), to każde wejście w kontakt z *rupą* oznacza wejście w kontakt z *śunjatą*. Dlatego wszystko, co widzimy – drzewo, niebo, chmury – jest symboliczne: „duże chmurne symbole podniosłej ballady”⁴, jak powiada Keats.

W ostatecznym rozrachunku nic nie jest bardziej znaczące od czegokolwiek innego. Nie da się podzielić rzeczy na symbole i nie-symbole. Po prostu stają się one symboliczne w pewnych warunkach; symbol to określona rzecz widziana w określonych warunkach w pewien określony

³ Zdanie znane z *Sutry serca*: „forma nie jest niczym innym niż pustka, pustka nie jest niczym innym niż forma”.

Komentarz Sangharakszity do tych słów zob. Sangharakszita, *Mądrość ponad słowami*, książka dostępna po polsku na stronie www.buddyzm.info.pl.

⁴ Szósty wers sonetu *Gdy mnie ogarnia lęk, że być przestanę...*, napisanego w 1818 r. [przekład własny].

sposób. W zasadzie wszystko może być symbolem. Można by powiedzieć, że wszystko jest symboliczne, ale pewne rzeczy są bardziej symboliczne od innych. Częściowo polega to na tym, że z subiektywnych powodów postrzegamy pewne rzeczy jako bardziej znaczące od innych. Większość ludzi chętniej dostrzega znaczenie pięknego zachodu słońca niż znaczenie kupki popiołu. To nie tak, że lotos jest bardziej realny od mleczka, że sam w sobie posiada więcej znaczenia, ale z subiektywnych czy kulturowych powodów jest bardziej stosowny jako symbol. Mogą też istnieć pewne powody obiektywne: na przykład to, jak lotos nieskazitelnie wyrasta z mulistej wody, czyni go szczególnie dobranym symbolem czystości. Trzeba jednak uważać, by to powiązanie nie było czysto intelektualne. Trzeba **poczuć** czystość lotosu. Jeśli go osobiście nie widzieliśmy, a wyobrażenie go sobie sprawia nam trudności, być może zdarzyło nam się mieć podobne przeżycia z jakimś innym pięknym kwiatem zobaczonym w mglistej poświacie wczesnego poranka.

Nie chodzi o to, że można by zrobić tabelkę, w jednej rubryce symbole, a w drugiej ich znaczenia. Symbol nie jest nieadekwatną kopią czegoś, co całkowicie odrębnie istnieje na wyższej płaszczyźnie. Lotos nie symbolizuje czegoś zupełnie odmiennego niż sam lotos, co mogłoby równie dobrze być symbolizowane przez jakąś inną rzecz. Kiedy mówimy o tym, co lotos symbolizuje, w istocie mówimy też o głębszym wymiarze samego lotosu, toteż postrzegając lotos jako symbol, widzimy go głębiej i prawdziwiej.

Na tym właśnie polega życie duchowe: starać się znaleźć więcej znaczenia w codzienności. Jeśli potrafimy to zrobić, nudne momenty przestają istnieć. Tak wygląda doświadczenie mistyków i medytujących, którzy mówią o widzeniu dosłownie wszystkiego jako rozświetlonego od wewnątrz, lśniącego poświatą. Światło, znaczenie, ważność, wewnętrzna głębia, symbolika – wszystko sprowadza się do tego samego. W pewnym stanie umysłu wszystko, co postrzegamy, ma swoje znaczenie. Nie jest tak, że znaczenie jest redukowalne do znaczenia pojęciowego – po prostu jest znaczące samo w sobie.

Każdy z nas powinien dociec, co sprawia, że dana rzecz jest dla niego osobiście symboliczna. Wszyscy możemy zgadzać się co do tego, że lotos, czy nawet mlecz, jest w pewien sposób symboliczny, ale jak go rzeczywiście odbieramy? Pozostawiając na boku jego konwencjonalne znaczenie, co symbolizuje on dla każdego z nas z osobna? Trzeba nawiązać kontakt z własnymi odczuciami względem symbolu, w przeciwnym razie staje się on jedynie pionkiem do manipulowania: „A tak, on symbolizuje to, to i to”. Oczywiście pochylanie się nad znaczeniem symboli jest niezbędne. Jak zobaczymy, dosyć często rozważamy znaczenie jednych symboli poprzez znaczenie innych. Dla przykładu, znaczenie danego wyobrażenia Buddy może stać się jaśniejsze, kiedy weźmiemy pod uwagę, co trzyma on w dłoniach. Należy się jednak wystrzegać tłumaczenia symboli w sposób czysto konceptualny.

W każdym razie działanie symboli **nie jest** całkowicie subiektywne. Znak po prostu wskazuje na rzeczywistość, natomiast symbol w pewnym stopniu w niej uczestniczy. I, jak powiedziałem, niektóre symbole są bardziej symboliczne od innych. Jak zauważył Jung, niektóre z nich są uniwersalne, archetypiczne, w różnej postaci można je odnaleźć we wszystkich kulturach. Istnieje coś, co można by nazwać hierarchią symboli, zaś dla buddystów na szczycie tej hierarchii bez wątpienia znajdują się wyobrażenia buddów i bodhisattwów⁵. W jakim jednak sensie te postaci stanowią dla nas prawdziwe symbole? Możemy mieć ich przedstawienia na ścianach. Możemy nawet wizualizować je w medytacjach. Ale nie musi to koniecznie oznaczać, że będą one dla nas symbolami w sensie wzbudzania całkowitej, silnej stymulacji emocjonalnej. Symbol to nie tylko coś, co wiesz się na ścianie. Jest to symbol jedynie w tym stopniu, w jakim nań odpowiadamy, w jakim go odczuwamy.

Rozwijanie odczuć wobec symbolu może więc wymagać tworzenia połączeń z tym, co istotnie do nas przemawia, jakkolwiek by to nie było przyziemne, poprzez coraz subtelniejsze rzeczy, które stopniowo doprowadzą nas do samego symbolu archetypowego i uczynią go bardziej dla nas realnym. Wyobrażenie buddy to symbol duchowego wzrostu w całym tego słowa znaczeniu,

⁵ Zob. Sangharakszita, *Ideal bodhisattwy*, książka dostępna po polsku na stronie www.buddyzm.info.pl.

najbardziej wzniosły symbol dla nas dostępny, tym niemniej może być dla nas dużo łatwiej podejść doń przez pryzmat różnych innych symboli. Na przykład dane przedstawienie buddy może łączyć się z symbolem słonia. Chociaż budda może być poza zasięgiem naszej wizji, możemy z jakiegoś powodu odczuwać przyciąganie do słoni i za ich pośrednictwem odczuć związek. Chwytny się tego, czego możemy. Tutaj właśnie obfitość symboli tantry okazuje się pomocna: zawsze znajdzie się coś, co zrobi na kimś wrażenie.

Na początku będziemy musieli być może przyjąć do wiadomości, że wyobrażenie Buddy jest dla nas nie symbolem, a jedynie obrazem. W dalszym ciągu może to być dla nas inspirujący ideał, ale na początek jest to tylko tyle – ideał, coś pojmowanego mentalnie. Gdyby wyobrażenie Buddy było dla nas naprawdę symbolem, mocno by nas poruszało, wzbudzało i ujarzmiło całą naszą energię. Jeśli podziwiamy to jako uderzający obraz lub pojmujemy jedynie intelektualnie jako abstrakcyjny ideał, bez wątpienia nie stało się to jeszcze dla nas symbolem. Nie to, żeby nie miało czy nie mogło nim być, ale w rzeczy samej na daną chwilę nie jest. Może ono stać się symbolem, możemy tego chcieć, ale nie czyni to zeń jeszcze symbolu tu i teraz.

Czy słowa mogą prowadzić do głębszego przeżywania symboli? Najlepiej mieć co do tego jasność, nim rozpoczniemy rozważania, które, trzeba to przyznać, będą się wiązać z pewnymi wyjaśnieniami pojęciowymi, choć będą też zawierać wiele słownych obrazów. Oczywiście pojęcia jako takie wywodzą się ostatecznie z doświadczenia zmysłowego, przez co odnoszą się do bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości. Język u podstaw jest metaforyczny, i podobnie jak symbole, metafory wskazują na coś, do czego nie można się odnieść w żaden inny sposób. Używając słów, zazwyczaj nie jesteśmy świadomi ich metaforycznych początków i symbolicznych powiązań. Kiedy na przykład mówimy o „objaśnianiu” czegoś, zwykle nie myślimy o „oświećlaniu”, a tyle dosłownie znaczy to słowo. Nie myślimy o nim w kategoriach metafory, którą jest w istocie.

Nawet jeśli zdajemy sobie sprawę z metaforycznej natury języka, co możemy z tym zrobić? Weźmy słowo „Oświecenie”. Zapomnijmy na moment o sanskryckim oryginale i weźmy pod uwagę tylko słowo polskie – wiąże się ono, rzecz jasna, ze słowem „światło”. Chociaż słowo to literalnie odnosi się do świata zmysłów, to w oczywisty sposób w tym kontekście „światło” znaczy pewien rodzaj zrozumienia, które wykracza poza zmysły. Ale gdyby rozważyć adekwatność określenia „Oświecenie”, co można powiedzieć? Skoro światło w sensie dosłownym nie jest tym, czego doświadcza się, kiedy ktoś staje się oświecony, to czym to jest? Nie da się tego oddać słowami, chyba że za pomocą jakichś innych wyrażen zasadniczo metaforycznych.

Czasami słowom (zwłaszcza poezji) udaje się jakoś wykroczyć poza słowa, a przynajmniej wskazać na rzeczywistość poza nimi. Nie powinniśmy jednak dać się zwieść własnej łatwości operowania słowami. Nawet jeśli umiemy przyznać, że żaden słowny opis nie może być wyczerpujący, dalej możemy być zdania, że mimo wszystko coś opisaliśmy. Prawda jest jednak taka, że nie opisaliśmy nic – a jeśli opisaliśmy, nie możemy tego zweryfikować przez porównanie z jakąś alternatywną metodą wyjaśniania.

W zasadzie zatem nasz związek z językiem przypomina nasz związek z symbolami. Podobnie jak możemy używać symboli w sposób konwencjonalny, tak i mamy skłonność zestawiać słowa w szeregi konwencjonalnie przyjęte jako znaczące, które jednak zbyt wiele mogą dla nas nie znaczyć. Celem następnych rozdziałów będzie zaprezentowanie kreatywnych symboli buddyzmu tantrycznego tak, by pomóc czytelnikowi odnaleźć w tych symbolach realne znaczenie. Im bardziej wrażliwi jesteśmy na wydźwięk słów, im mocniej staramy się oczyma duszy zobaczyć obrazy przez nie przywoływane, tym żywsze staną się dla nas symbole.

Ale nie tylko własny wysiłek ożywi nam symbolikę tantryczną, uczyni ją znaczącą dla naszego życia – w każdym razie nie wysiłek intelektualny ani wysiłek woli. Wpłyną na nas same symbole, będą na nas oddziaływać i nas przekształcać, o ile tylko będziemy na nie otwarci. Stoi za nimi coś, czego nie jesteśmy jeszcze świadomi, co jednak uświadomić sobie możemy, co możemy poznać w sensie duchowym. Symbole nie są martwymi, bezwładnymi pionkami. Są pełne energii i poczynają życie, duchowe życie w nas. Kreatywne symbole buddyzmu tantrycznego nie mają jedynie znaczenia historycznego. Nie są kreatywne abstrakcyjnie, czy w przeszłości, w Indiach i

Tybecie. Są kreatywne dla nas. Mogą na nas oddziaływać, napawać energią, inicjować rozwój naszego własnego życia duchowego, tu i teraz, właśnie teraz.

Rozdział 1

Tybetańskie koło życia

Tybetańskie koło życia to symbol dobrze znany i barwny, ale nie dlatego wybrałem go na początek naszej eksploracji symboliki tantrycznej. Zajmiemy się nim na początku z dwóch powodów. Po pierwsze, koło życia jest jedynie częściowo tantryczne. Jego opisy znajdują się we wczesnych pismach buddyjskich oraz w sutrach mahajany, a te tradycje zachowały się w kontekście tantrycznym⁶, jednakże z drugiej strony symbol ten stał się nasycony wybitnie tantrycznym duchem. Po drugie, koło jest jedynie częściowo symboliczne. Niektóre elementy jego złożonej struktury to prawdziwe symbole, inne to ilustracje prezentujące w obrazowej formie nauki, które

⁶ To, co stało się znane jako tybetańskie koło życia, wykształcić się miało wśród wyznawców szkoły sarwastiwy w indyjskim buddyzmie, która powstała ok. III w. p.n.e. W *Diwjawadanie*, czyli „Boskich czynach heroicznych [Buddy i jego uczniów]”, znajduje się historia o tym, jak wedle Buddy należy namalować koło życia nad bramą Weluwana Wihary w Radżagrze:

'Starszy Moggallana lub bhikkhu jak on nie może przebywać w wielu miejscach (w tym samym czasie, by uczyć ludzi). Dlatego w bramach klasztoru należy wykonać koło o pięciu częściach'. Tak oto Czcigodny uznał, że należy wykonać koło o pięciu częściach. Wtedy ktoś zauważył: 'Ale bhikkhu nie wiedzą, jakiego rodzaju koło należy wykonać'. Czcigodny wyjaśnił: 'Należy przedstawić cztery granice: granicę piekła, królestwa zwierząt, duchów, ludzi i granicę bogów. W niższej części koła mają być ukazane piekło, królestwo zwierząt oraz sfera duchów, a w wyższej części bogowie oraz ludzie. Należy też ukazać cztery kontynenty, mianowicie Pubbawidehę, Aparagojanę, Utturakuru i Dżambudipę. W środku trzeba pokazać chciwość, awersję i złudzenie. Gołąb ma symbolizować chciwość, wąż – awersję, a świnia – złudzenie. Nadto należy namalować buddów otoczonych przez światło i wskazujących drogę do Nibbany. Zwykle istoty należy ukazać, jak gdyby za sprawą młyńskiego koła tonęły przechodząc do niższych stanów i ponownie się wznosząc. Przestrzeń wokół obwodu mają wypełniać sceny uczące o dwunastu ogniwach Współzależnego Powstawania w prostym i odwróconym porządku. Obraz koła musi jasno pokazywać, że wszystko przez cały czas jest połykane przez nietrwałość, a jako inskrypcję należy dodać dwa następujące wersy:

Porzuć wędrowanie,
skup się trwale
na Nauce Buddy.

Bowiem On, Wódz jak słoń,
pogromił Nalagiri.
Tak i ty pogrom uczyń
i pokonaj zastępy Śmierci.

Kto w Dhamma-Winai
pójdzie jego drogą,
zawsze czujny i oddany usiłowaniu,
Może tu położyć kres dukce
i pozostawić za sobą
samsaryczne koło narodzin i śmierci.

Tak oto na wniosek mnichów Czcigodny ustanowił, jak należy wykonać nad bramami klasztorów pięcioczęściowe Koło Wędrowania w narodzinach i śmierci.
(tłum. Czc. Pasadiko z początkowych akapitów *Sahasodgata Awadana*, *Diwjawadana* 21).

W późniejszej *Wisuddhimagdze*, napisanej w Sri Lance w V w. n.e., Buddhaghośa tak opisuje koło życia: 'To pozbawiony początku krąg odrodzeń zwie się „Kołem odrodzeń” (samsaraćakka). Ignorancja (*awidżdża*) jest jego środkiem, ponieważ jest jego korzeniem. Starzenie się i śmierć (*dżara-marana*) jest jego obrębem, ponieważ je kończy. Pozostałe dziesięć ogniw (współzależnego powstawania) to jego szprychy, ponieważ ignorancja to ich korzeń, a starzenie się i śmierć to jego obręb.
(*Wisuddhimagga* 198, w: Bhuddhaghośa, *Ścieżka oczyszczenia*, tłum. Bhikkhu, Kandy 1991, s.193).

można wyrazić inaczej. Tutaj pochylimy się bardziej nad symbolicznymi niż ilustracyjnymi elementami koła.

Zaczynając od prostego opisu: co widzimy, gdy patrzymy na koło? Zasadniczo widzimy wiele małych obrazków. Koło składa się z czterech koncentrycznych kręgów, czyli czterech kręgów różnych rozmiarów, jeden wewnątrz drugiego. W najbardziej wewnętrznym kręgu, na osi koła, widać trzy zwierzęta: koguta, węża i świnię. Głowa każdego sąsiaduje z ogonem poprzedniego, tworząc swego rodzaju potrójną relację, gdzie każde zwierze gryzie ogon tego, które znajduje się z przodu.

Krąg otaczający oś dzieli się na dwie połowy – jedną jasną, drugą ciemną. W jasnym segmencie znajdują się istoty ludzkie poruszające się w górę, jak gdyby na niebiańskich ruchomych schodach. Mają spokojne, radosne wyrazy twarzy i są porządnie ubrani. W ciemnym segmencie znajdują się istoty, które także wydają się być ludźmi – ale czy to naprawdę ludzie? Spadają głową w dół jak gdyby do dziury, nadzy i skuci razem łańcuchami, a ich twarze wyrażają lęk i grozę.

Idąc na zewnątrz, następny krąg podzielony jest na sześć równych segmentów. W pierwszym segmencie, na samym szczycie koła, widzimy świat bogów. Przed naszymi oczyma otwiera się niebo: świat przyjemności i rozkoszy, gdzie bogowie żyją w pięknych pałacach pośród drzew i ogrodów, a każde ich pragnienie jest natychmiast zaspokajane. Kiedy tylko pragnienie przychodzi (choćby niewyraźnie) do umysłu, przedmiot pragnienia w jednej chwili pojawia się przed nimi, lub w naszych rękach, w ustach, lub w ciele. Tak żyją bogowie.

W drugim segmencie, poruszając się zgodnie z ruchem wskazówek zegara, znajduje się świat *asurów*, antybogów, Tytanów. Są to porywcze istoty zaprawione w wojnie – zwykle przedstawia się je jako umięśnione (by nie rzec – potężnie zbudowane); są one zaangażowane w bezustanne wojny z bogami, walcząc szczególnie o posiadanie *kalpataru*, magicznego drzewa, które spełnia wszelkie życzenia i zaspokaja wszelkie pragnienia.

Trzeci segment ilustruje świat *pretów*, głodnych duchów. Istoty te są nagie i paskudnie zdeformowane: mają potężne, spuchnięte brzuchy, bardzo cienkie szyje i usta nie większe od ucha igielnego. Bezustannie cierpiąc wilczy głód, chwytają jedzenie i picie, desperacko starają się wepchnąć je do swoich maleńkich ust, ale kiedy to czynią, jedzenie i picie zamienia się w odchody i płynny ogień.

W czwartym segmencie, dokładnie na dnie koła, znajduje się świat umęczonych istot: piekło. W centrum tego świata jest budząca lęk postać siedząca na tronie. Jamaradża, Król Śmierci, ma ciemnoniebieski kolor, odziany jest w tygrysią skórę i otoczony płomieniami. W ręce trzyma lustro – lustro karmy – a kiedy istoty dopiero zmarłe są zaciągane przed jego oblicze, spogląda w lustro i widzi wszystko, co zrobiły, wszystko, co powiedziały, wszystko, co pomyślały. Jeśli w trakcie poprzedniego życia uczyniły więcej zła niż dobra, rozkazuje on, by je zabrać i ukarać. Należy powiedzieć, że świat ów bardziej przypomina czyściec niż piekło, ponieważ nie jest to stan permanentny – ale nie zmienia to faktu, że widzimy tam winnych ludzi cierpiących męki tak straszne, że bolesne jest myślenie o nich, nie mówiąc o ich opisywaniu. Powietrze pełne jest zawodzenia, wrzasku i lamentów.

W piątym segmencie jest świat zwierząt, zarówno dzikich, jak udomowionych. Pokazane są w parach samiec-samica i wydają się wieść pokojową, idylliczną egzystencję – niemal jak w biblijnej historii z jagnięciem i lwem. Nie jest to zbyt darwinowskie ujęcie, przynajmniej w tybetańskiej sztuce buddyjskiej. Nie ma tam krwistej czerwieni na zębach i pazurach – zwierzęta zdają się być bardzo łagodne. Być może chodzi o ukazanie zwierzęcego życia ze zwierzęcej perspektywy, wszak zwierzęta, bądź co bądź, nie martwią się o to, co przydarzy się jutro.

Szósty i ostatni segment to świat ludzi, gdzie mężczyźni i kobiety kupują i sprzedają, czytają, rozmawiają, pracują na roli, medytują pod drzewami, a wreszcie są niesieni jako zwłoki na pola kremacyjne.

W każdej sferze znajduje się jeszcze coś charakterystycznego, o czym dotychczas nie wspomniałem. W każdym z sześciu światów pojawia się postać buddy określonego koloru, oferująca istotom w danym świecie coś, czego potrzebują. W świecie bogów pojawia się śnieżnobiały budda dzierżący strunowy instrument muzyczny – zazwyczaj na malowidłach jest to

indyjska wina, przypominająca średniowieczną lutnię. Budda gra bogom słodką, przejmującą melodię: melodię nietrwałości. Nic nie trwa wiecznie, mówią dźwięki; wszystko się zmienia. W świecie *asurów* pojawia się budda o pięknej, szmaragdowozielonej barwie, który trzyma w prawej dłoni płomienisty miecz. Jest on w ogniu, ponieważ to miecz transcendentalnej mądrości, i budda wymachuje nim przed *asurami*, kiedy ci walczą. W świecie *pretów*, głodnych duchów, pojawia się budda krwistoczerwony, który zrzuca na *pretów* jedzenie i picie możliwe dla nich do skonsumowania. W świecie umęczonych istot pojawia się budda koloru dymu, niebiesko-szary, który istoty w piekle raczy *amrytą*, jedzeniem lub piciem bogów znanym w tradycji zachodniej jako nektar lub ambrozja. W świecie zwierząt pojawia się ciemnoniebieski budda pokazujący coś zwierzętom: jest to książka. Natomiast w świecie ludzi pojawia się budda złotożółty, trzymający podwójne insygnia duchowego życia w Indiach: miskę jałmużniczą oraz laskę z trzema pierścieniami. Owych sześciu buddów reprezentuje wprowadzenie w symbolikę koła elementu mahajanistycznego, elementu wielkiego współczucia, które wspólnie z mądrością postrzega potrzeby wszystkich istot i odpowiednio na nie reaguje.

Najbardziej zewnętrzny krąg koła dzieli się na dwanaście segmentów, gdzie znajdują się drobne obrazki. Idąc od góry zgodnie z ruchem wskazówek zegara, są to: 1) ślepiec z kijkiem, 2) garncarz z kołem garncarskim i garnkami, 3) małpa wspinająca się po kwitnącym drzewie, 4) łódka z czterema pasażerami, z których jeden steruje, 5) pusty dom z pięcioma oknami i parą drzwi, 6) obejmujący się mężczyzna i kobieta, 7) mężczyzna ze strzałą tkwiącą w oku, 8) kobieta dająca picie siedzącemu mężczyźnie, 9) mężczyzna zbierający owoce z drzewa, 10) ciężarna kobieta, 11) kobieta w połogu, 12) człowiek niosący ciało na cmentarz.

Całe koło jest w uścisku potwornej, demonicznej postaci: jej twarz wygląda znad szczytu koła, jej wyposażone w pazury ręce i nogi trzymają koło z boków, zaś jej gładzi ogon kłębi się u dołu. Jest to personifikacja nietrwałości, i nosi ona koronę z pięciu ludzkich czaszek, tantryczny akcent będący sugestią radykalnej transformacji. (Temu kluczowemu aspektowi tantry przyjrzymy się, kiedy dojdziemy do rozważań nad symboliką pola kremacyjnego i niebiańskich dziewic).

Ponad kołem, nieco na prawo, jest postać Buddy Śakjamuniego, unoszącego się na chmurach i wyciągającego ramię, by wskazać ścieżkę ku Oświeceniu. Z lewej znajduje się księżyc w pełni, wewnątrz którego da się rozpoznać postać zająca.

Tak właśnie tybetańskie koło życia jest (czy też było) przedstawiane na ścianach świątyń i klasztorów oraz na iluminowanych zwojach w całym Tybecie i w sąsiednim regionie himalajskim. Ale co to wszystko znaczy? Cóż, jak było powiedziane, większości z tego (a przynajmniej symboli) nie da się wcale wytłumaczyć. Główną rzeczą dla nas jest po prostu patrzenie na koło: nie tylko na nie, ale też wgląd w niego, ponieważ w istocie koło życia wcale nie jest obrazem. Jest lustrem, w którym widzimy nas samych – kogóż by innego? Można by powiedzieć, że koło życia składa się nie z czterech koncentrycznych kręgów, a z czterech luster. Lub też, że zaglądamy w lustro cztery razy, za każdym razem widząc więcej siebie, doświadczając więcej siebie, zdając sobie z siebie bardziej sprawę. Koło życia to swego rodzaju magiczne lustro lub kryształowa kula, w którą możemy spoglądać.

Spójrzmy zatem teraz w lustro – nie tylko cztery razy, ale tyle razy, ile okaże się konieczne – i miejmy odwagę zobaczyć w nim siebie. Pewna doza odwagi będzie istotnie nieunikniona. Kiedy pierwszy raz patrzymy w lustro, widzimy trzy zwierzęta: koguta, węża i świnię. Zwykle powiada się, że reprezentują one chciwość, nienawiść i ignorancję, oraz że te trzy trucizny są obecne w naszych sercach. Ale to wyjaśnienie zbyt łatwo pozwala nam się wywinąć; to swego rodzaju defensywna racjonalizacja. Dużo większym szokiem kończy się spojrzenie w lustro i zobaczenie tam nie twarzy ludzkiej, jakiej oczekiwaliśmy, ale twarzy zwierzęcia – ptaka, gada, świni. Oto my, i niezależnie od tego, jak bardzo to niekomfortowe (a powinno takie być), należy zatrzymać wzrok na dłużej. To odbicie daje nam bezpośrednie doświadczenie naszej własnej zwierzęcej natury. Widzimy, że nie jesteśmy tak ludzcy, tak cywilizowani, jak sądziliśmy. Jesteśmy jedynie zwierzęciem. Zdanie sobie z tego sprawy to początek duchowego życia. Widzimy, jacy jesteśmy na najbardziej podstawowym poziomie, akceptujemy siebie i zaczynamy z tego punktu.

Ten punkt wyjścia oznacza ponowne spojrzenie w lustro: gdy już otrząsnęliśmy się z pierw-

szego szoku ujrzenia zwierzęcej twarzy, patrzymy po raz drugi. Tym razem widzimy dwie drogi, jedną wiodącą w górę, drugą wiodącą w dół, jedną jasną, drugą ciemną. Stajemy przed dwiema alternatywami: w górę lub w dół. Takie to proste. Możemy się rozwijać lub uwstecznić – wybór należy do nas. Stoimy przed tym wyborem w każdej minucie dnia, w każdej sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy. Pójdziemy w górę czy w dół? Będziemy zmierzać jasną ścieżką czy ciemną ścieżką? Wybór należy do nas.

Jeśli po namyśle zdecydujemy, by podążać jasną ścieżką, następne pytanie brzmi: jak? Co musimy zrobić, by wzrastać duchowo? Jaki jest następny krok? Bez wątpienia zależy to od naszego obecnego położenia. Zaś by się o nim przekonać, trzeba nam spojrzeć w lustro po raz trzeci. Tym razem widzimy sześć światów: świat bogów, świat *asurów*, świat głodnych duchów, świat umęczonych istot, świat zwierząt oraz świat ludzi. Innymi słowy, widzimy, gdzie jesteśmy w dowolnym momencie albo w dowolnym okresie. Czasami, gdy patrzymy w lustro, widzimy szczęśliwą, wesołą twarz: twarz boga. Czasami widzimy rozszłoszczoną, agresywną twarz *asury*. Czasami widzimy głodną twarz z pustymi oczyma, ściśniętymi ustami i ponurą miną: twarz głodnego ducha. Czasem jest to nieszczęśliwa, umęczona twarz kogoś w piekle. Czasem to twarz o długim pysku z wibrysami i dużymi, ostrymi zębami: twarz zwierzęcia. Czasem zaś widzimy po prostu zwykłą twarz ludzką. Czego jednak byśmy nie zobaczyli, widzimy siebie.

Sześć segmentów, na jakie dzieli się koło życia, można traktować dosłownie, jako sfery egzystencji, w których żywe istoty wskutek działania swojej karmy się odradzają i w których żyją, póki ta karma nie ulegnie wyczerpaniu. Ale to jedynie część prawdy, którą symbol reprezentuje. Dany segment można również rozpatrywać jako reprezentujący stany umysłu doświadczane przez nas tu i teraz, w trakcie naszej codziennej ludzkiej egzystencji. Niekiedy nasze doświadczenie tych stanów umysłu bywa tak silne, że przez jakiś czas wydaje się, jakbyśmy naprawdę żyli w niebie, w piekle czy pośród głodnych duchów. Inaczej mówiąc, doświadczamy ich bardziej jako stanów egzystencji niż jako stanów umysłu.

Z tej perspektywy świat bogów reprezentuje szczęśliwy stan umysłu, stan relaksacji, zadowolenia i wytechnienia. W stanie tym wszystko wydaje się przebiegać gładko, nie ma żadnych przeszkód czy problemów. Jest to stan doświadczenia estetycznego i artystycznej radości oraz medytacji w sensie głębokiej koncentracji, czyli *śamathy*, chociaż nie w sensie wglądu w rzeczywistość lub *wipaśjany* (palijskiej *wipassany*).

Świat *asurów* reprezentuje z kolei agresywny stan umysłu lubujący się w rywalizacji. Pojawia się tu wiele energii, zapewne zbyt wiele, i cała ta energia jest w całości skierowana na zewnątrz. Wiąże się to z niepokojem, podejrzliwością, zazdrością. Podobnie jak *asurowie* walczą o wejście w posiadanie drzewa spełniającego życzenia, „asuropodobny” stan umysłu to taki, który żywi się dążeniem do jeszcze wyższego standardu życia, jeszcze większej ilości pieniędzy itd. Jest to stan asertywnego egotyzmu, w którym pragnie się być lepszym i wybitniejszym od innych ludzi, czy wręcz dąży się do ich kontroli i władzy nad nimi.

Świat głodnych duchów to stan neurotycznego pragnienia. Pragnienie jest neurotyczne, kiedy oczekuje się od obiektu pragnienia więcej, niż może on dać, lub nawet czegoś zupełnie innego, niż może on dać. Oczywistym przykładem jest neurotyczne pragnienie jedzenia. Czasem ludzie pochłaniają wielkie ilości jedzenia, zwłaszcza słodczy, choć właściwie nie chce im się jeść. Jest to substytut czegoś innego – bardzo często uczucia, jak mówią psychologowie. W tym sensie neurotyczne pragnienie często pojawia się w osobistych relacjach, zwłaszcza tych natury bardziej intymnej – do tego stopnia, że w pewnych przypadkach dwoje ludzi przypomina głodne duchy usiłujące pożreć siebie nawzajem.

Świat umęczonych istot to stan ostrego cierpienia mentalnego, frustracji, załamania nerwowego, nawet szaleństwa. Do takiego stanu doprowadzają różne czynniki: długotrwała blokada naturalnych ludzkich impulsów, nagła strata bliskiej osoby, nieświadome konflikty mentalne i wiele innych uwarunkowań i przyczyn.

Świat zwierząt reprezentuje stan czysto zmysłowego dogadzania sobie, w którym człowiek skupia się wyłącznie na jedzeniu, seksie i komfortach materialnych – na przyjemnościach życiowych. Kiedy te potrzeby są zaspokojone, dominuje spokój i łagodność, ale kiedy bywają

hamowane, człowiek staje się drażliwy i nawet dosyć niebezpieczny.

Wreszcie, świat ludzi to stan jednoznacznie ludzkiej świadomości, który nie jest ani ekstatyczny, ani udręczony, ani zorientowany na zjadłą konkurencję, ani bezmyślnie zmysłowy, ani też neurotycznie pożądlivy. Jest to stan, w którym zachowujemy świadomość swojego „ja” i świadomość innych ludzi, w którym zaspokajamy swoje obiektywne potrzeby ludzkie, a zarazem pamiętamy o ich ograniczeniach, w którym wreszcie poświęcamy się rozwojowi duchowemu. Nazywamy to sferą ludzką, ale w rzeczywistości prawdziwie ludzki stan bywa doświadczany przez większość „istot ludzkich” jedynie przelotnie, a zapewne niektórzy nie doświadczają go nigdy.

Nasze trzecie spojrzenie w lustro pokazało nam, gdzie się znajdujemy, czy w danym momencie jesteśmy bogiem czy też *asurą*, głodnym duchem czy umęczoną istotą, zwierzęciem czy człowiekiem. Skoro widzimy, gdzie jesteśmy, to znamy następne kroki, jakie należy podjąć – a to wiedzie nas do sześciu buddów pojawiających się pośrodku sześciu światów. Zgodnie z nauczaniem tybetańskiego buddyźmu wszyscy ci buddowie to manifestacje Awalokiteśwary, bodhisattwy uosabiającego aspekt współczucia w doświadczeniu Oświecenia. Jak zauważyliśmy, każdy z owych sześciu buddów trzyma konkretny obiekt, coś potrzebnego istotom ze świata, w jakim się ów budda pojawia. Dalej zobaczymy, że natura obiektu trzymanego przez buddę daje wskazówkę, jak wydostać się z tego świata bądź tego stanu umysłu.

W świecie bogów biały budda trzyma lutnię, na której gra melodię nietrwałości. Sugeruje to, że kiedy znajdujemy się w stanie estetycznej radości, następnym krokiem jest przypomnienie sobie, że nie będzie to trwać wiecznie, oraz że przyjemność estetyczna, jak wielka by nie była, nie może być mylona z najwyższą błogością Oświecenia. Chociaż sprawy mogą teraz mieć korzystny przebieg, przed nami ciągle daleka droga. Tradycja buddyjska podkreśla, że długotrwałe szczęście może być duchowo niebezpieczne, czy wręcz katastrofalne. Jeśli jesteśmy cały czas szczęśliwi i zadowoleni, jeśli sprawy idą lekko i po naszej myśli, nie napotykamy przeszkód i problemów, wkrada się w nas samozadowolenie, beztroska i niefrasobliwość. Mamy skłonność zapominać wówczas, że jesteśmy śmiertelni, życie jest krótkie, a czas cenny. Dotyczy to nawet radości medytacji oraz rozkoszowania się sztukami pięknymi. Potrzebujemy dokonać przeskoku z wyżyn ziemskiego doświadczenia do doświadczenia Transcendentalnego.

Zauważmy, że biały budda nie staje przed bogami, by wygłosić przemowę o nietrwałości; przekazuje swoją wiadomość, grając melodię na lutni. Nie jest to też symboliczna fantazja, jeśli wierzyć opowieści na temat Aśwaghoszy, któremu tradycja przypisuje doniosły tekst zatytułowany *Przebudzenie wiary w Mahajanie*. Oprócz bycia wielkim filozofem i nauczycielem duchowym, Aśwaghosza był również wielkim muzykiem, i podróżował przez ówczesne Indie, grając na lutni⁷. Chiński podróżnik Xuanzang, który podążał jego śladami kilka stuleci później, w VII w. n. e., donosi w relacji z pobytu w Indiach, że wpływ muzyki Aśwaghoszy ciągle pamiętano po tych wszystkich latach. Usłyszawszy ją, ludzie najwyraźniej od razu mieli poczucie nietrwałości rzeczy. W jakiś sposób melodia niosła przekaz, że wszystko, co uwarunkowane, nie daje satysfakcji, wszystkie ziemskie rzeczy są nierzeczywiste i pozbawione istoty, a Nirwana to jedyna rzeczywistość. Przysłuchiwanie się muzyce Aśwaghoszy dawało ludziom to bezpośrednie zrozumienie. Muzyka grana przez białego buddę w sferze bogów przynosi ten sam skutek. Wybudza istoty, które znajdują się w tym beztroskim stanie samozadowolenia, uświadamiając im wyższe prawdy i wyższą rzeczywistość nie za pomocą filozofii, religii czy intelektualnych rozważań, lecz za pomocą muzyki.

W świecie *asurów* pojawia się zielony budda dzierżący ognisty miecz, miecz mądrości transcendentalnej – nie tylko intelektualnej wiedzy, ale też wniknięcia w rzeczywistość jako duchowe doświadczenie. Wskazuje to, że w stanie agresji i rywalizacji następnym krokiem jest rozwinięcie intelektualnego wglądu w prawdę i rzeczywistość. Innymi słowy, pole bitwy przenosi się na front intelektualny. Czemu jednak mądrość jest symbolizowana przez miecz? W eseju o

⁷ *Przebudzenie wiary w Mahajanie* to praca z kręgu chińskiej jogačary, systematyzacja nauk *Sutry Lankawatary*, która wedle tradycji miała zostać przetłumaczona z sanskryckiego oryginału przez wielkiego indyjskiego *aczarję* Aśwaghoszę, jednakże niedawno wykazano, że jest dziełem chińskiego autora.

„Nienawiści, Miłości i Doskonałej Mądrości”⁸ wielki uczony z zakresu buddyzmu, dr Edward Conze, stwierdza pokrewieństwo między nienawiścią a mądrością. Powiada on, że kto doświadcza wiele gniewu i nienawiści, powinien być zdolny stosunkowo łatwo rozwijać mądrość.

Na pierwszy rzut oka wygląda to dziwnie, ale odrobina namysłu ujawnia sens tego stwierdzenia. Cechą nienawiści jest usiłowanie zniszczenia znienawidzonego obiektu. Kiedy nienawidzimy kogoś lub coś, chcemy go wykończyć, roztrzaskać na kawałki, uczynić jedno wielkie nic w miejscu, w którym był. Nie zawsze jesteśmy gotowi to przed sobą przyznać, ale to właśnie chcielibyśmy zrobić. Zaś cechą transcendentalnej mądrości również jest niszczenie: niszczenie uwarunkowanej egzystencji jako takiej, równanie z ziemią wszystkiego, co nie jest rzeczywistością, nie jest prawdą, nie jest stanem buddy. Dlatego właśnie symbolem transcendentalnej mądrości jest *wadžra*, błyskawica, która ma rozbijać i niszczyć wszelkie przeszkody.

Istnieje więc takie pokrewieństwo między nienawiścią a mądrością, chociaż ta pierwsza jest wysoce nieetyczna, natomiast ta druga – wysoce etyczna. Łatwo zaobserwować, że gorący temperament i dobrze rozwinięty intelekt często idą w parze, nawet kiedy ów intelekt zajmuje się buddyzmem, który wszak winien być sztandarowym przykładem opanowania i stabilności. Uczni specjalizujący się w studiach nad buddyzmem potrafią być niebagatelnie porywczy i kłótlivi, czego doskonałym przykładem jest sam dr Conze, który był słynny nie tylko ze swojej nadzwyczajnej uczoności i przenikliwego intelektu, ale też ze swego wybuchowego temperamentu. Wygląda na to, że destrukcyjne siły objawiające się w nienawiści można przekierować do kanałów intelektualnych i wykorzystać dla odkrywania i realizowania prawdy.

Dr Conze wskazuje, że tradycja Doskonałości Mądrości wiąże się z buddą Akszobhją, znanym jako Nieporuszony, jednym spośród pięciu archetypowych buddów, z którymi zetknemy się później⁹. Akszobhja to budda patronujący ludziom, u których dominuje temperament choleryczny. W taki sposób tradycja tantryczna wydaje się uznawać pokrewieństwo między nienawiścią a mądrością. Wygląda na to, że osoba przypominająca *asurę* ma naturalną zdolność nie tylko walki z bogami, lecz także podbicia samej prawdy, przynajmniej intelektualnie, i czyni to skuteczniej od wielu ludzi łatwiejszych w obejściu.

Pamiętając o tym wszystkim, trzeba jednak uważać, by nie widzieć koniecznego związku tam, gdzie istnieje jedynie analogia między dwiema całkowicie odrębnymi sferami, między aspektem warunkowania psychologicznego a aspektem rzeczywistości. Sugestia pokrewieństwa między nienawiścią a mądrością wywodzi się od Buddhaghoszy, wielkiego komentatora kanonu palijskiego, który żył w VI w. n. e. Na tyle, na ile można zbliżyć się do zrozumienia jego wywodów, powiedział on jednak, że podobnie jak nienawiść chwyta się negatywnych aspektów rzeczy, tak mądrość chwyta się niedostatków uwarunkowanej egzystencji¹⁰. Zarysowuje analogię między nienawiścią a mądrością, ale nic ponadto. Inaczej mówiąc, ktoś dysponujący krytycznym, intelektualnie agresywnym umysłem może mieć większy potencjał podążania ścieżką mądrości, ale jeśli nie robi nic w tym kierunku, nie jest bliżej mądrości niż ktokolwiek inny. Z tych samych powodów ktoś ciepły i czuły bez podjęcia kroków, by zrealizować ten potencjał, nie jest bliżej prawdziwego współczucia niż ludzie mniej wylewni.

W świecie głodnych duchów pojawia się czerwony budda zrzucający na cierpiących tubylców tkwiących w tym stanie egzystencji jedzenie i picie, które są oni w stanie spożyć. Co to znaczy dla nas z punktu widzenia praktyki? Znaczy to, że kiedy znajdujemy się w stanie neurotycznego pragnienia, najbliższym krokiem jest powrót do adekwatnej, obiektywnej percepcji danej sytuacji, co wiąże się też z powrotem do obecnego momentu. Musimy zobaczyć, co pożądaný obiekt może nam dać, a czego nam dać nie może. Powinniśmy też stwierdzić, czego właściwie pragniemy i skąd

⁸ Ów esej pojawia się w: E. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, Cassirer, London 1967, ss. 185–90.

⁹ Ibid., s. 185.

¹⁰ Podobnie jak na niezdrowej płaszczyźnie nienawiść nie lgnie, nie trzyma się swojego obiektu, tak mądrość na zdrowej płaszczyźnie. Jak nienawiść wyszukuje uchybień nawet tam, gdzie ich nie ma, tak mądrość wyszukuje uchybień rzeczywistych. Jak nienawiść prowadzi do odrzucenia swojego przedmiotu, tak mądrość prowadzi do odrzucenia wszystkich uwarunkowanych rzeczy. Buddhaghosza, *Wisuddhimagga* 102, cyt za: Conze, E. (tłum.), *Buddhist Scriptures*, Penguin Books, London 1959, ss. 116–7; zob. też: Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, Cassirer, London 1967, ss. 186–7.

to pragnienie się bierze. Doszedłszy do tego, możemy albo zaspokoić w odpowiedni sposób swoje pragnienie (o ile to możliwe), albo postarać się je sobie odpuścić, jeśli jest niewłaściwe lub niezręczne.

Amryta lub nektar, którym budda koloru dymu raczy mieszkańców piekła, można rozumieć co najmniej na dwa sposoby, dosyć wzajemnie sprzeczne. Najprościej znaczy to, że kiedy jesteśmy w sytuacji intensywnego cierpienia umysłowego, następnym krokiem jest osiągnięcie wytchnienia, pewnej ulgi i rozluźnienia. Ale na innym poziomie znaczeniowym ów nektar jest zarówno czymś głębszym, jak i bardziej wymagającym. *Amrytę* zwykle tłumaczy się jako „nektar” lub „ambrozię”, ale w wielu buddyjskich tekstach jest ona synonimem samego Oświecenia: *amrytapady*, stanu nektaru, bezśmiertnego, wiecznego stanu¹¹. Budda koloru dymu daje zatem istotom w piekle nie tylko nektar, ale też nirwanę. Poniekąd może się to wydać dosyć szokujące, ale wskazuje to, że następny krok ze stanu intensywnego cierpienia to osiągnięcie Oświecenia. Ma to jednak sens. Nie ma nic innego do zrobienia. Cała ziemską nadzieję rozsypała się w pył. Wszystko, co da się zrobić, to skierować się prosto na Oświecenie. Wygląda to tak, jak gdyby istniało kolejne niespodziewane pokrewieństwo między stanem absolutnie negatywnym a stanem absolutnie pozytywnym – tym razem pomiędzy intensywnym cierpieniem umysłowym a zdolnością do najwyższego osiągnięcia duchowego.

W świecie zwierząt niebieski budda pokazuje zwierzętom książkę. Bez wątpienia sugeruje to, że naszym najbliższym krokiem ze stanu dzikości i barbarzyństwa jest ucywilizowanie się, zapoznanie ze sztuką i naukami, z kulturalnym życiem ludzkości, ponieważ te zjawiska mają wysubtelniający wpływ. Bardzo trudne, wręcz niemożliwe jest przejście ze stanu barbarzyńskiego do życia zorientowanego na rozwój duchowy. Między innymi dlatego buddyzm zawsze niósł ze sobą kulturę. Prócz nauk duchowych buddyzm rozprzestrzenił po całej Azji wyższą indyjską kulturę, bowiem ta wyrafinowana, humanistyczna kultura zapewniała podstawy dla życia duchowego. Stąd też bodhisattwę, idealnego buddystę, ukazuje się w tekstach mahajany jako mistrza sztuki, nauki, a nawet rzemiosła – czego kwintesencją jest postać Mańdżughoszy, wielkiego bodhisattwy mądrości, który patronuje sztuce i naukom.

Wreszcie żółty budda, który pojawia się w świecie ludzi, trzyma miskę jałmużniczą i laskę z trzema pierścieniami, czyli oznaki religijnego jałmużnika, a zatem duchowego życia w ogólności. Sens tego jest jasny: gdy znajdujemy się w prawdziwie ludzkim stanie, następnym krokiem jest poświęcić się całym sercem zadaniu duchowego rozwoju. Po osiągnięciu stanu prawdziwie ludzkiego powinien to być główny cel naszego życia.

Ogólny przekaz płynący z obecności różnych buddów jest taki, że wewnątrz każdej sfery czy stanu egzystencji istnieje potencjał rozwoju. Zawsze istnieje następny krok. W myśl jednej z fundamentalnych nauk buddyzmu, zwłaszcza buddyzmu mahajany, wszystkie czujące istoty są zdolne do stanu buddy. Ponad i poza światem czasowości i zjawiskowej poszczególności wszystkie istoty **są buddami**, są oświecone. Zaś w czasie wszystkie istoty mają zdolność do osiągnięcia – koniec końców – Oświecenia.

Wszelako czujące istoty nie są w równym stopniu zdolne osiągnąć Oświecenia ze swego obecnego stanu, jakikolwiek by on nie był. W tradycji chińskiej mahajany powiada się, że niektórzy wyposażeni są w więcej „nasion buddy” niż inni. Wedle tej tradycji w czujących istotach istnieją trzy rodzaje nasion, trzy rodzaje potencjalności. Są nasiona dobre (czerwone nasiona, jak się je niekiedy nazywa), nasiona złe (czarne nasiona) oraz nasiona buddy (żółte lub złote nasiona). Nasiona buddy reprezentują potencjał wzrostu duchowego. Rozróżnienie na dobre nasiona i nasiona buddy przypomina nam, że bycie dobrym nie czyni z nas jeszcze buddy, chociaż zapewne bycie buddą w konieczny sposób pociąga za sobą bycie dobrym. Wszystkie trzy rodzaje nasion obecne są

¹¹ *Amryta* istotnie znaczy nektar lub ambrozię; znaczenie to spotyka się już w *Rygwedzie*, ale słowo *amryta* znaczy również „bezśmiertny”, „nieśmiertelny”. Jego palijski odpowiednik, czyli *amata*, bywa używany do opisu *nibbany*. Na przykład w *Sutcie Arijapariyesana* w *Madżdżhima Nikai* 26 Budda tłumaczy, jak zdołał osiągnąć bezśmiertne (*amata*), najwyższe bezpieczeństwo od popadnięcia w niewolę, czyli *nibbanę*. Zob. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bikkhu Ñanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 260; lub *The Collection of the Middle Length Sayings*, vol. I, tłum. I. B. Horner, Pali Text Society, London 1976, s. 212.

we wszystkich istotach każdej sfery, w różnych proporcjach, niekiedy zaskakujących.

W świecie bogów nie ma złych nasion. W bogach nie ma potencjału zła – spotykamy czasem takich ludzi, niezdolnych skrzywdzić muchy. Niemal wszystkie nasiona w sferze bogów to dobre nasiona, bogowie są bowiem rzeczywiście bardzo dobrzy – szczęśliwi, święci, spokojni, mili i zadowoleni. Niespodzianką może być tu jednak bardzo niewielka ilość nasion buddy; potencjał Oświecenia jest u bogów nader ograniczony.

Nasiona w świecie *asurów* są w dwóch trzecich złe, w jednej trzeciej dobre, z jednym tylko nasionem buddy. W świecie głodnych duchów brak dobrych nasion, dominują nasiona złe, istnieje jednak całkiem sporo nasion buddy. Niemal identyczny rozkład panuje w świecie umęczonych istot, przy czym jeszcze więcej jest tam nasion buddy. W świecie zwierząt jest bardzo niewiele dobrych nasion – wygląda więc na to, że nie ma tam sielanki, przeważają złe nasiona, ale jest też nieco nasion buddy, około dwukrotnie więcej od dobrych nasion. Natomiast w świecie ludzi proporcje trzech rodzajów nasion rozłożone są mniej więcej po równo.

Pewne wnioski z tego płynące są dosyć oczywiste. *Asurowie*, istoty wojownicze, nastawione na konkurencję, mają najmniejszy potencjał do osiągnięcia stanu buddy. Analogicznie, jeśli znajdujemy się w środowisku wysoce współzawodniczym (przykładowo wielki biznes albo polityka), to wydaje się, że nasz potencjał Oświecenia będzie bardzo mały. Nie znaczy to, że trzeba pozbyć się wszelkiego współzawodnictwa w życiu duchowym. Konkutowanie może być negatywne i destruktywne, ale może też być zdrowe i pozytywne. Ducha współzawodnictwa można wykorzystać jako sposób nakłonienia się do większego duchowego wysiłku bez jakichkolwiek antagonistycznych uczuć wobec osoby, z którą się konkuruje. Możesz na przykład czuć chęć konkutowania z przyjacielem o to, kto z większą konsekwencją podchodzi do swojej praktyki medytacji. Ale jeśli udaje się jej lub jemu częściej wstawać rano do medytacji, na końcu nie przeszkadza ci bycie pokonanym, ponieważ dałeś/aś z siebie wszystko, a to się przecież liczy.

Współzawodnictwo *asurów* stoi wszakże w całkowitej niezgodzie z życiem duchowym. Nie jest to zabawowe wykorzystywanie współzawodnictwa, by zmusić się do większego wysiłku; celem jest wygrana, podbój, pokonanie innej osoby. Czasem występuje to nawet pośród ludzi starających się prowadzić życie duchowe, najczęściej objawiając się niechęcią do współpracy, ale może też wyrażać się choćby w mowie lub w żartach. Jeśli zdamy sobie sprawę z braku skłonności do współpracy, powinniśmy podjąć wysiłek, by bardziej liczyć się z potrzebami innych i nie trzymać się kurczowo swoich poglądów w sprawach mniej istotnych. Zażarte spory bardzo często rodzą się wokół trywialnych rzeczy – ponieważ oczywiście tak naprawdę nie chodzi o to, by robić coś tak a nie inaczej; chodzi o to, kto postawi na swoim. Dobrą praktyką jest bardzo rozważne i powolne zajmowanie stanowiska na tematy inne niż sprawy zasadnicze. Często w danej sytuacji nie warto się kłócić, ale domieszka *asury* we własnej naturze szepce: „Czemu mam robić tak, jak on chce? Czemu mam zawsze go słuchać?”. Błędem jest dawanie posłuchu temu głosowi. W większości wypadków im cieplejsza i serdeczniejsza współpraca, tym lepiej dla każdego.

Otrzeźwiające bywa stwierdzenie, że bogowie mają mniejszy potencjał Oświecenia od głodnych duchów oraz umęczonych istot. Niestety bardzo trudno jest osiągnąć Oświecenie ze stanu niezmaconego szczęścia i przyjemności. Znacznie łatwiejsze, choć dalej niezwykle trudne, jest czynienie postępów duchowych w stanie intensywnego cierpienia. Cierpienie działa jak katalizator, zwiększając naszą świadomość. Ludzie zmagający się z poważnymi chorobami, przechodzący przez fizyczne zmiany i ból, cierpiący wzmogoną rozpacz, miewają niekiedy przeżycia duchowe o znacznej głębi i intensywności, jakie nie pojawiają się tak łatwo w okolicznościach bardziej przyjaznych. W takich momentach jesteśmy wrażliwsi, a dzięki temu bardziej podatni na duchowe wpływy. Cierpienia zadawane sobie samemu to oczywiście inna sprawa – Budda nie pozostawił wątpliwości, że samoumartwienie tak samo oddala człowieka od drogi środka, drogi do Oświecenia, jak druga skrajność – rozpasanie¹².

¹² Zob. *Sutta Dhammacakkapavattana*, *Samjutta Nikaja* 421; *The Connected Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000, s.1844; lub: *Book of the Kindred Sayings*, tłum. F.L. Woodward, cz.5, Pali Text Society, London 1979, s.357; także: *The Book of the Discipline*, tłum. I.B. Horner, cz.4, Pali Text Society, Oxford 1996, s.15.

Czy życie w sferze bogów nie ma więc nic do zaoferowania z duchowego punktu widzenia? Czy to jedynie strata czasu? Niekoniecznie. Dobrą analogię stanowi tutaj sen – jak wiadomo, nie jest on zwykłą stratą czasu, ponieważ jest niezbędny dla zdrowia i właściwie życia. Jeśli miało się zdrowe, pozytywne życie, pewien okres spędzony w sferze bogów pozwala odpocząć od ziemskiej egzystencji, niesie okazję do przyswojenia i strawienia nabytych tam doświadczeń. Potem, gdy już wyczerpie się zapas zręcznych czynów, które przyczyniły się do odrodzenia wśród bogów, możemy znowu odrodzić się jako szczęśliwi i pozytywni ludzie – jak ktoś budzący się z odświeżającego snu i zdolny do podjęcia kolejnych wysiłków duchowych. Ale kiedy jest się w samej sferze bogów, podobnie jak we śnie, trudno o jakikolwiek wysiłek, chociaż nie jest to niemożliwe.

Zaspokojenie znajduje się oczywiście niebezpiecznie blisko samozadowolenia, i na tym polega nieuchronna skaza życia w sferze bogów. W książce *Drogocenny ornament Wyzwolenia* tybetański nauczyciel Gampopa mówi:

Jak wytłumaczyć, że nie osiągnęliśmy jeszcze stanu buddy? Wina leży w ludziach, którzy znaleźli się, podobnie jak my, we władzy czterech przeszkód zapobiegających osiągnięciu stanu buddy. Są to: przywiązanie do zmysłowych doświadczeń w tym życiu, do ziemskich przyjemności w tym świecie, do samozadowolenia oraz do ignorancji względem środków potrzebnych do realizacji stanu buddy¹³.

Pierwsza z tych przeszkód sprawia, że jako oczywistość traktujemy trwałość i ciągłość naszego świata. Druga – traktowanie przyjemności jak najwyższej wartości – sprawia, że chwytamy się przyjemności chwili, zapominając o długoterminowych celach. Władza trzeciej przeszkody (samozadowolenia) oznacza zaś, że satysfakcjonuje nas to, kim jesteśmy, a czy może być od tego większa przeszkoda? Mówisz: „Cóż, wszystko ze mną w porządku, jestem dosyć szczęśliwy, dobrze sobie radzę, medytuję każdego dnia” – i tracisz poczucie pilności w odniesieniu do rozwoju duchowego.

Kluczową sprawą jest zrozumieć, że ta przeszkoda to **przeszkoda**. Kiedy czujemy się już dobrze wdrożeni w ścieżkę duchową, kiedy medytujemy, jeździmy na retryty i obcujemy z ludźmi dzielącymi nasze wartości, naturalnie i słusznie czujemy się bardzo zadowoleni z tego stanu rzeczy. Ale to właśnie jest czas, by powiedzieć sobie: „Trzeba się wystrzegać samozadowolenia. Trzeba dalej wzrastać”. Należy bezustannie zadawać sobie pytanie, czy nasza aktualna sytuacja sprzyja utrzymaniu duchowego wzrostu.

Jednocześnie nie da się przezwyciężyć samozadowolenia, utrudniając sobie po prostu życie. Można też być z siebie zadowolonym jako ktoś, kto musi walczyć i podejmować w życiu wiele wysiłku. Wzrost niekoniecznie towarzyszy trudowi, zwłaszcza jeśli cichą przyjemność sprawia nam poczucie, że zawsze podejmujemy walkę i wysiłek. Chociaż więc, ogólnie rzecz biorąc, charakterystyki chciwe są bardziej podatne na samozadowolenie od charakterów nienawistnych, także charakterystyki nienawistne są na swój sposób podatne.

Jeśli nauka o nasionach to dobra podstawa do podejmowania decyzji, to naszym najlepszym wyborem, o ile zależy nam na duchowych postępach, wydaje się być dążenie do odrodzenia się w sferze ludzkiej, gdzie „radość i ból są zręcznie splecione”, jak ujął to Blake¹⁴. Ale to także nie jest łatwe. Budda mówi w *Dhammapadzie*: „Trudno jest osiągnąć ludzką kondycję”¹⁵. Można na to zdanie patrzeć dwojako, na sposób tradycyjny i bardziej współczesny. Wedle tradycyjnego poglądu dosłownie trudno jest odrodzić się jako człowiek, i pogląd ów ilustruje pewna metafora. Szanse na odrodzenie się jako człowiek porównane są do szansy, że ślepy żółw raz na sto lat wypływający z

¹³ sGam.po.pa (Gampopa), *The Jewel Ornament of Liberation*, tłum.. H.V. Guenther, Rider, London 1970, s.41.

¹⁴ Cytat pochodzi z *Wrózb niewinności* Williama Blake'a, 132-wersowego wiersza ułożonego zapewne w pierwszych latach XIXw. i odkrytego w tzw. Rękopisie Pickeringa.

Radość i ból dla boskiej duszy
Z nich dwóch splecione jest odzienie.
Jedwabną nicią radość biegnie
Pod każdym jękiem i cierpieniem.

¹⁵ *Dhammapada* 182; polskie tłumaczenia dostępne na: sasana.wikidot.com.

głębin oceanu trafi akurat głową w otwór drewnianego jarzma dryfującego na powierzchni¹⁶.

Zapewne nie należy brać tego dosłownie. Bez wątpienia nikt nie jest statystyczne prawdopodobieństwo, że żywa istota urodzi się człowiekiem, pamiętając o tym, ile jest miliardów owadów, ryb i innych stworzeń – w tej perspektywie można postrzegać ludzkie narodziny jako rzadkość. Ale rzeczą nieprawdopodobną jest, że ktoś, kto w przeszłych wcieleniach był człowiekiem, nie odrodzi się jako człowiek. Bardziej owocne przy rozważaniach nad tym, że trudno osiągnąć kondycję ludzką, jest pytanie, co to właściwie znaczy być człowiekiem. Doprowadza nas ono do bardziej współczesnej interpretacji tego zdania. Czym jest ludzka kondycja? Czy odległe podobieństwo do wyższych małąp koniecznie oznacza, że jest się człowiekiem? Czym w ogóle jest człowiek?

Mówienie o **urodzeniu się** człowiekiem niewątpliwie odnosi się do bycia człowiekiem w sensie zwykłym, biologicznym. Jednakże mówienie o **osiągnięciu** kondycji ludzkiej sugeruje, że nie wystarczy być człowiekiem jedynie w sensie biologicznym. Należy rozwinąć pewne cechy wyróżniające człowieka. Proces stawania się człowiekiem polega na pełnym rozwinięciu takich cech, jak samoświadomość, emocjonalna pozytywność, odpowiedzialność, wierność i współpraca. Nie jest więc łatwo być człowiekiem; kondycja ludzka jest, jak mówi Budda, „trudna do osiągnięcia”.

Powinniśmy zadać sobie pytanie o cel nauczania o nasionach. Nie chodzi tu o to, że dosłownie istnieje tyle-a-tyle czerwonych, czarnych i żółtych nasion u zwierząt, tyle-a-tyle u ludzi, itd. Nie chodzi tu o naukowość. Przypomina się tu jedynie, że ludzie mają wielki potencjał duchowego rozwoju, i dlatego powinniśmy podejmować wysiłek rozwijania naszego potencjału, jakkolwiek by on nie był. Niezależnie od tego, czy traktować sześć sfer egzystencji dosłownie, czy uznawać je za zawarte w ramach ludzkiego życia, całe to nauczanie ma nam dodać otuchy, przypominając, że zawsze istnieje jakiś potencjał Oświecenia. Jeśli jest się **ludzkim** człowiekiem, ów potencjał wzrasta. Ale nawet jeśli znajdujemy się w piekielnym lub charakterystycznym dla *pretów* stanie umysłu, jesteśmy neurotyczni i agresywni, nasz potencjał duchowego rozwoju nie zetraca się całkowicie – w dalszym ciągu można robić postępy. Dopóki jest się człowiekiem, nasiona buddy są obecne.

Po trzecim długim spojrzeniu w lustro zobaczyliśmy, gdzie się znajdujemy, w jakim stanie umysłu jesteśmy; teraz przed nami kolejny krok. Raz jeszcze trzeba spojrzeć w lustro. Tym razem widzimy obrazy umieszczone wokół obręczy koła życia: ślepy człowiek z laską, garncarz z kołem i garnkami, małpa wspinająca się po kwitnącym drzewie, itd. Jest to dwanaście *nidan* czyli ogniów, które pokazują, jak to wszystko się wydarza, jak przechodzimy z jednego stanu egzystencji w drugi, z jednego stanu umysłu w drugi¹⁷. Na tym polega proces określony przeze mnie terminem „reaktywny umysł”¹⁸. A dzięki dostrzeżeniu go, prawdziwemu widzeniu go, stajemy się odeń wolni. Przejrzeliśmy przez reaktywny umysł i wykroczyliśmy poza niego. A po chwili znowu patrzymy w

¹⁶ Zob. *Samjutta Nikaja* 455–6 (56.47); *Connected Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000, ss.1871–2; lub: *The Book of the Kindred Sayings*, tłum. F.L. Woodward cz.5, Pali Text Society, London 1979, ss.383–4. Budda używa tej samej metafory w *Sutcie Balapandita*, *Madždżhima Nikaja* 129, tam jednak ilustruje ona ilość czasu potrzebną „głupcowi”, który odrodził się w sferze piekła, by wrócić do stanu ludzkiego; zob. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Nanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.1020–1; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, Oxford 1993, tom III, ss.214–5.

¹⁷ Nauczanie o dwunastu cyklicznych *nidanach* wywodzi się z kanonu palijskiego; np. części 17–21 *Sutty Mahatanhasankhai*, *Madždżhima Nikaja* 38, *Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Nanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.353–7; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, t.I, Pali Text Society, London 1976, ss.318–9. A także: *Sutta Mahanidana*, *Digha Nikaja* 15, *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.223–4; lub: *Dialogues of the Buddha*, tłum. T.W. Rhys Davids, cz.2, Pali Text Society, London 1971, ss.50–5. Komentarz Sangharakszity: Rozdział pt. Dynamika istnienia, w: *Czym jest Dharma?*, dostępny na stronie www.buddyzm.info.pl.

¹⁸ Różnica między reaktywnym i kreatywnym procesem szczegółowo rozważana jest w wykładzie Sangharakszity pt. „Umysł – reaktywny i kreatywny”, w: Sangharakshita, *Buddha Mind*, Windhorse Publications, Birmingham 2001, ss.35–66 (*Complete Works*, t.11) lub dostępne po polsku w zbiorze *Sangharakszita – Wybór Pism*, na stronie www.buddyzm.info.pl.

lustro.

Tym razem widzimy potwora, w którego ciasnym uścisku tkwi koło. Stajemy twarzą w twarz ze śmiercią, z faktem uniwersalnej, kosmicznej nietrwałości. Widzimy, że uwarunkowana egzystencja (czyli egzystencja powstająca w zależności od przyczyn i warunków) jest nie tylko nietrwała, ale ostatecznie również nierealna. Ale jednocześnie z głębin nierealności uwarunkowanej egzystencji widzimy, niczym perłę lśniąca na dnie oceanu, realność, ostateczną i absolutną realność. Nie jest ona oddzielna od nierealności, lecz stanowi inny jej wymiar.

Gdy spojrzymy w lustro po raz kolejny, zobaczymy Buddę – tym razem nie w rogu obrazu, ale w samym centrum rzeczy. Najkrócej mówiąc, widzimy Oświecenie. Z punktu widzenia zen widzimy swoją prawdziwą twarz. Bezpośrednio doświadczamy, czym naprawdę jesteśmy w głębi siebie, w swojej esencji. A potem widzimy bodhisattwę. To właśnie symbolizuje zając w pełnym księżycu – bodhisattwę, czyli w tym przypadku Buddę w jednym z poprzednich wcieleń. Wedle tradycyjnych opowieści *dżataka*, przyszły Budda odrodził się jako zając i poświęcił swoje ciało w ogniu, by zapewnić posiłek głodnemu gościowi. Jak często bywa w tego rodzaju legendach, gościem okazał się być król w przebraniu – w tym przypadku król bogów Indra. Przywrócił zająca do życia i namalował jego portret w pełnym księżycu jako trwałe świadectwo ducha hojności i poświęcenia¹⁹. Dlatego właśnie, wedle indyjskiej legendy, widzimy zająca na tle pełni księżyca (nie człowieka w księżycu, jak w naszej zachodniej legendzie), nawet dzisiaj. Każde spojrzenie na zająca w księżycu ma nam przypominać o hojności i poświęceniu bodhisattwy.

Bodhisattwa nie reprezentuje jednego indywiduum. Widzieć bodhisattwę znaczy widzieć ducha Oświecenia działającego w kosmosie, oraz siebie uczestniczących w tym działaniu. Zobaczywszy buddę, naszą pierwotną twarz poza czasem, widzimy tę samą zasadę buddy działającą w czasie, poprzez czas i w aktywności bodhisattwy.

Patrząc w lustro po raz ostatni, nie widzimy nic. W istocie lustro znika. Nie ma nic do zobaczenia i nikogo, kto miałby to zobaczyć. A jednak w tajemniczy sposób wszystko się widzi. Wszystko się słyszy. Wszystko się rozumie. Wszystko się sobie uświadamia. Symbolika tybetańskiego koła życia została przekroczona. I dopełniła się.

¹⁹ *The Jataka*, tłum. H.T. Francis i R.A. Neil, tom.III, Allen & Unwin, London 1973, nr 316, ss.34–7.

Rozdział 2

Tantryczna stupa

Budda Gautama, założyciel duchowej tradycji znanej teraz jako buddyzm, żył w Indiach około 2,500 lat temu. Tym niemniej wiemy o nim całkiem sporo – o wydarzeniach w jego życiu i jego charakterze jako człowieka. Dysponujemy obszernymi zapisami jego nauk. Dostępne są też liczne opisy ludzi, na których wpłynął jego przykład podczas 45 lat szerzenia jego nauk: mężczyzn i kobiet tworzących wczesnobuddyjską społeczność monastyczną oraz jego świeckich wyznawców – królów, szlachciców, sprzedawców girland, sprzątaczy, żebraków, mieszczan, kupców i duchownych.

Z tych zapisów da się uzbierać dużo materiału o tym, jak ludzie reagowali na Buddę – na jego nauki oraz na fakt, że codziennie można było zobaczyć oświeconego człowieka wędrującego drogami Indii. Niektórzy byli bardzo poruszeni, wręcz nie posiadali się z radości, że po świecie chodził oświecony człowiek z krwi i kości. Byli też jednak inni, którym nie podobala się ta myśl i nie chcieli postrzegać Buddy jako buddy. Część ludzi widziała w nim oświeconego, inni widzieli go po prostu jako kogoś, kto porzucił swój dom i klan Śakjów, aby wędrować jako religijny żebrzący mnich. Niektórzy myśleli o nim, że jest tylko kolejnym nauczycielem duchowym, inni, że jest po prostu miłą osobą, jeszcze inni, że jest wielkim joginem, cudotwórcą, a przy tym niemało ludzi krytykowało go i piętnowało za notoryczne wichrzycielstwo. Wiadomo z pism, że Budda budził te wszystkie wrażenia w umysłach współczesnych mu ludzi²⁰.

Mamy również sporo danych o tym, jakie warunki kulturowe dominowały w owym czasie w północno-wschodnich Indiach. Jasne jest, że podczas życia Buddy nastąpił ogólny zwrot z republikańskiej do monarchicznej formy ustroju politycznego. Dobrze udokumentowane są warunki społeczne, stratyfikacja społeczeństwa wedle systemu kastowego etc. Znamy też ekonomiczne warunki kraju: jakiego rodzaju transakcje przeprowadzano, kto je przeprowadzał i gdzie. Wydaje się, że powiązania handlowe docierały aż do Babilonii, a być może nawet dalej. Wszystko to jest nam wiadome.

Natomiast jeśli chodzi o życie Buddy, najwięcej wiemy o dwóch konkretnych epizodach. Pierwszy to oczywiście osiągnięcie przezeń Oświecenia, kiedy najwyższa rzeczywistość wreszcie zajaśniała przed nim podczas medytacji, gdy miał 35 lat. Drugi to *parinirwana*, jego ostateczne odejście, oddzielenie doświadczenia najwyższego Oświecenia od ciała fizycznego, w powiązaniu z którym (a nawet – przez które) zostało ono osiągnięte. *Parinirwanie* poświęcony jest kompletny i ważny tekst, istniejące w kilku wersjach „pismo wielkiego odejścia” (wersja palijska zatytułowana jest *Sutta Mahaparinibbana*, zaś wersja sanskrycka to *Sutra Mahaparinirwana*). To wielkie dzieło zawiera szczegółowy, płynny opis ostatnich kilku miesięcy życia Buddy²¹. Podąża za nim niemal

²⁰ Przykładem kogoś, kto nie posiadał się z radości na samą myśl, że na świecie istnieje budda, był Anathapindika, który (wedle kanonu palijskiego) całą noc nie spał w podekscytowaniu, że następnego dnia może spotkać Buddę. Zob. *Vinaja Pitaka* 154–7 (Czullawagga 6.4); *The Book of the Discipline*, tłum. I.B. Horner, cz.5, Pali Text Society, London 1975, ss.216–20. Z drugiej strony tradycja mówi, że pierwszy człowiek napotkany przez Buddę na drodze po osiągnięciu przezeń Oświecenia (jego imię to Upaka), mimo tego, że wygląd Buddy zrobił na nim wrażenie, zadał o to pytanie i otrzymał odpowiedź o Oświeceniu, powiedział po prostu: „Niech i tak będzie, przyjacielu”, i poszedł dalej. Zob. *Sutta Ariyapariyesana*, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Ñanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.263–4; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, t.I, Pali Text Society, London 1976, ss.214–5. Inny przykład mniej życzliwej reakcji wiąże się z Saćcaka, „dyskutantem i bystrym mówcą”, który przystąpił do rozmowy z motywacją, by okazać się w dyskusji lepszym od Buddy, a jego styl kwestionowania był niezwykle bezczelny. Na końcu *sutty* zauważa on, jak w obliczu „nieprzystojnego toku rozmowy” kolor skóry Buddy „jaśnieje, kolor jego twarzy przejaśnia się, czego należy oczekiwać od kogoś w pełni oświeconego”. Po czym oznajmia: „A teraz, mistrzu Gotamo, oddalimy się. Jesteśmy zajęci i wiele mamy do zrobienia”. Zob. *Sutta Mahasaćcaka*, *Madždżhima Nikaja* 36, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Ñanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.332–43; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, t.I, Pali Text Society, London 1976, ss.291–305.

²¹ *Sutta Mahaparinibbana* (pali) to jedyny dostępny nam szczegółowy opis ostatnich miesięcy życia Buddy. Zob.

krok po kroku, mówiąc, gdzie był, kogo spotykał, jakich udzielał nauk i w jaki sposób ich udzielał. Jest to podniosła i poruszająca relacja kulminująca w tym wydarzeniu, które uważa się za mające głębokie znaczenie.

W pewnym momencie tekst (w tym przypadku palijska *Mahaparinibbana Sutta*) wprost odnosi się do tego znaczenia. Budda i jego towarzysz Ananda są przedstawieni w szatach ze złotej nici, zaś skóra Buddy staje się tak niebywale jasna, że zaczyna przewyższać blask tych nowych szat. Budda wyjaśnia następnie, że jedynie dwukrotnie w życiu buddy zdarza się, by jego cera tak się rozjaśniała: kiedy osiąga Oświecenie oraz krótko przed wejściem w *parinirwanę*²². Symbolika tej historii jest oczywista: tylko Oświecenie ma znaczenie porównywalne do znaczenia *parinirwany*.

Czemu tak jest? Wydawałoby się, że nie ma w tym nic szczególnie znaczącego, jeśli chodzi o samego Buddę. Dla niego oznaczało to po prostu „oderwanie się” od fizycznego ciała; jego doświadczenie pozostało takie samo. (Oczywiście nie jest to prosta kwestia z filozoficznego punktu widzenia, ale oszczędzimy sobie tutaj wchodzenia w szczegóły). Jednakże dla jego uczniów musiała to być bardzo trudna sprawa. Kiedy Budda osiągał Oświecenie, w pobliżu nie było nikogo, a przynajmniej teksty o nikim nie wspominają, wyjąwszy może *dewów*. Ale najwyraźniej wielu ludzi było obecnych w czasie *parinirwany*. Być może sam ten fakt nadaje jej specjalne znaczenie – nie z punktu widzenia Buddy, a z punktu widzenia innych ludzi. A być może nadano *parinirwanie* tak duże znaczenie, ponieważ wiąże się ze śmiercią. Pokazuje, że nawet ktoś oświecony musi umrzeć w zwykłym, ludzkim sensie.

Potowarzyszmy zatem Buddzie w tej ostatniej drodze. Kiedy na nią wyruszył, był już starym człowiekiem w wieku 80 lat. Miał za sobą długie i pełne wydarzeń życie, i wiedział, że wkrótce umrze, że Oświecenie nie zwolniło go od tego powszechnego przeznaczenia ludzkości. Ale jako Budda pozostał doskonale spokojny i obiektywny. Wiedział najpewniej dokładnie, kiedy umrze, i pomyślał sobie po prostu: „Jaka najodpowiedniejsza rzecz pozostaje mi do zrobienia w tym krótkim czasie, jaki mi pozostał?” Doszedł do wniosku – jak powiada tekst – że nie byłoby właściwe wejście w *parinirwanę* bez pożegnania się z przyjaciółmi i uczniami, bez wypowiedzenia kilku ostatnich napomnień i rad.

Z Anandą jako jedynym towarzyszem Budda trwał w „odosobnieniu pory deszczowej”, okresie pory deszczowej, kiedy to, nie mając właściwie innego wyjścia, pozostaje się w budynku, medytuje i cicho rozmawia z przyjaciółmi. Następnie dwóch przyjaciół wybrało się w długą podróż po północno-wschodnich Indiach, i kiedy następuje rozwinięcie akcji *sutty*, opowieść zaczyna zmierzać ku wzniosłemu i poruszającemu końcowemu epizodowi. Budda i Ananda przybywają do miejsca zwanego Kuśinagara, położonego zaledwie kilka mil od współczesnej granicy z Nepalem, gdzie kierują się do gaju damarzyków. Damarzyki wyglądają bardzo pięknie, mają długie, proste i gładkie pnie, kilka krótkich gałęzi i śliczne bładozielone liście. Ten konkretny gaj należał do republikańskiego plemienia Mallów, którzy byli dobrze znani Buddzie, jako że wielu jego uczniów i wyznawców z niego pochodziło.

Budda zdążył się już bardzo zmęczyć. Chodził przez wiele miesięcy, być może codziennie, mocno nadwyrężył siły, wydrukując ostatnie pokłady energii na wizyty u przyjaciół i wyznawców, na rozmowy z nimi i kilka ostatnich wskazówek. Z racji zmęczenia prosi Anandę, by ten przygotował mu siedzisko pomiędzy dwoma damarzykami, co Ananda czyni, zdejmując swoje dosyć grube wierzchnie odzienie i moszcząc nim kamienne wyniesienie pod drzewami. Tutaj Budda się kładzie. Wówczas, jak powiada *Mahaparinibbana Sutta*, ma miejsce cud. Nie jest to okres zakwitu damarzyków, tymczasem nagle zakwitają. Piękne, duże i liczne śnieżnobiałe kwiaty

Digha Nikaja 16, *Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, ss.231–77; lub: *Dialogues of the Buddha*, tłum. T.W. Rhys Davids, cz.2, Pali Text Society, London 1971, ss.78–189. *Sutra Mahaparinirwana* (sanskryt) w ogóle nie opisuje śmierci Buddy, zajmując się głównie obszernymi rozważaniami doktrynalnymi. Zob. Sangharakshita, *The Eternal Legacy*, Windhorse Publications, Birmingham 2006, ss.218–29 (*Complete Works*, t.14).

²² *Sutta Mahaparinibbana*, *Digha Nikaja* 16. Zob. *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, s.260; lub: *Dialogues of the Buddha*, tłum. T.W. Rhys Davids, cz.2, Pali Text Society, London 1971, ss.145–6.

zaczynają osypywać się na ciało Buddy. Jak gdyby damarzyki ofiarowywały te białe kwiaty na znak czci – jak gdyby sama natura czciła Buddę przed jego odejściem. Co więcej, z nieba spływa niebiańskie kadzidło wraz z eteryczną muzyką bogów i bogiń, dzięki czemu powietrze wypełniają cudowne dźwięki i wonie na cześć Buddy. Lecz Budda najwyraźniej nie jest ani trochę pod wrażeniem tych wszystkich cudów – można by nawet podejrzewać, że po 45 latach jest wręcz zmęczony cudami. Spogląda po prostu na Anandę i mówi mu, że to wszystko – białe kwiaty, muzyka sfer, zapach spływający z niebios – nie stanowi tak naprawdę kultu Buddy. „Ten, kto będzie mnie czcił – mówi – niech podąża za moim nauczaniem. Oto prawdziwa cześć”.

Po chwili Ananda zadaje pytanie. To pytanie praktyczne, Ananda bowiem to człowiek praktyczny, który zawsze myśli do przodu. Pyta: „Czcigodny, kiedy już umrzesz, kiedy osiągniesz *parinirwanę*, co należy zrobić z twoim ciałem?”. Budda odpowiada: „Ananda, nie przejmuj się tym. Rób postępy w swojej duchowej praktyce, to dalece ważniejsze”. Dalej mówi, że są wierni świeccy wyznawcy, którzy zadbają o rozporządzenie jego szczątkami. Obrazuje to obiektywną, wręcz surową postawę Buddy. Nie toleruje on sentymentalności, ani na moment nie przyzwala na to, by ktokolwiek oddany ścieżce duchowego rozwoju oddalał się od spraw naprawdę istotnych.

Wszelako Ananda, nie będąc jeszcze w pełni oświeconym, ma ogromne problemy z akceptacją tego rodzaju obiektywnej postawy. Doprawdy bardzo smuci i martwi go perspektywa odejścia Buddy z tego świata – smuci do tego stopnia, że w tym momencie nie jest w stanie trwać przy boku Buddy. Odchodzi do pobliskiej chatki i opiera się o próg drzwi, płacząc i mówiąc do siebie: „Wciąż mam tak wiele do nauczenia się, a mój nauczyciel, który był dla mnie tak dobry, zaraz odejdzie”.

Tymczasem inni uczniowie przybywają i gromadzą się wokół Buddy. Budda zauważa dziwną nieobecność Anandy i pyta, dokąd ów poszedł. Usłyszawszy, że Ananda oddalił się z powodu wielkiego smutku, Budda prosi o jego przyprowadzenie, i jeden z uczniów idzie poń, bierze go za ramię i przyprowadza go przed Buddę. Budda pociesza go: „Ananda, nie czuj żalu, że jeszcze nie jesteś oświecony. Wkrótce będziesz. Niedługo po mojej *parinirwanie* ty również osiągniesz Oświecenie”. Następnie, zwracając się do innych uczniów, Budda chwali Anandę za jego wiele pozytywnych cech, zwłaszcza za takt, z jakim zawsze obchodził się z gośćmi.

Jest już środek nocy i wszyscy wiedzą, że teraz odejście Buddy z tego świata to już tylko kwestia godzin. Wszyscy cicho i uroczyście siedzą dokoła w damarzykowym gaju Mallów, czekając na *parinirwanę*. Wtem pośród ciszy i powagi przybywa niespodziany gość. Wygląda na to, że Budda nie może nawet umrzeć w spokoju. Ananda gani nowo przybyłego: „Budda zaraz umrze. Nie możesz teraz się z nim widzieć; jest za późno”. Budda jednak jeszcze to słyszy, i mówi: „Ananda, pozwól mu podejść. To prosty, szczerzy człowiek; kiedy wytłumaczę mu prawdę, zrozumie. Niech podejdzie bliżej”. Zatem ów człowiek, znany jako Subhadra Wędrowiec, stał się ostatnim osobistym uczniem Buddy. Podchodzi, ma krótką rozmowę z Buddą, w której efekcie rozwija duchowy wgląd.

Teraz koniec Buddy zbliża się wielkimi krokami. Podnosząc się na łokciu, udziela swym uczniom ostatnich napomnień. Podkreśla zwłaszcza, że nie tracą nauczyciela. Zostawia im nauczyciela, który będzie z nimi przez cały czas. Ich nauczycielem będzie Dharma: prawda, jakiej nauczał. Innymi słowy, Budda jest duchowo obecny w swoich naukach. Będąc w kontakcie z Dharumą, jesteśmy w kontakcie z samym Buddą. Wreszcie przypomina im, że wszystkie rzeczy są nietrwałe. Wszystkie rzeczy, wszystkie istoty są przemijające, nawet buddowie. Wszystko prędzej czy później odpłynie jak woda w wielkiej rzece. Nawołuje, by pozostali świadomi tej prawdy, by nie usypiali. Powiedziawszy to, przechodzi w stan głębokiej medytacji i w tym stanie umiera.

Ale nie jest to w żadnym razie koniec opowieści, przynajmniej jeśli chodzi o *Suttę Mahaparinibbanę*. Budda odchodzi, a jego ciało spoczywa pod bliźniaczymi damarzykami. Jego dotychczas nieoświeceni uczniowie są bardzo przybici, łkają i lamentują, zaś oświeceni po prostu w spokoju siedzą dalej wokół zwłok, a ich umysłu nie wyprowadza z równowagi nawet odejście Buddy. Siedzą więc, godziny mijają, nadchodzi świt. Mallowie, w których gaju to się dzieje, słyszą wieści o śmierci Buddy i w ciągu najbliższych godzin i dni organizują kremację jego ciała z królewskimi honorami. Po pełnym pochłonięciu ciała przez ogień przeszukują popioły i zbierają

fragmenty kości, które zamykają w złotym naczyniu. Czczą te zebrane w złotym naczyniu relikwie za pomocą kwiatów, zapachów i hymnów pochwalnych.

Następnie zewsząd przybywają posłańcy królów, narodów i plemion, i wszyscy domagają się części relikwii Buddy. Wszakże Malloowie nie są gotowi się z nimi rozstawać, twierdząc: „Budda odszedł na naszym terytorium, relikwie należą więc do nas”. Różne plemiona domagają się swojej części relikwii, i sytuacja jest na krawędzi wielkiej kłótni. Znajduje się jednak przynajmniej jeden mądry człowiek, który rozmawia z przedstawicielami królów i plemion, pokazując im, jak bardzo nie przystoi im to, że gotowi są odwołać się do przemocy w tak świętej sprawie. W końcu godzą się na podział relikwii, złote naczynie zostaje otwarte, relikwie z szacunkiem dzieli się na osiem równych części, i każdy jest zadowolony. Wszyscy zabierają swoją część relikwii na swoje terytorium i składają je w relikwiarzu z wielkimi honorami, usypując nad nimi ogromny kopiec ziemny w pewnym wybranym miejscu. Owe kurhany zaczęto potem nazywać stupami²³.

Tak właśnie wyglądał początek tradycji, która miała się stać jedną z najbardziej znaczących cech buddyjskiego życia i kultury w całym świecie buddyzmu. Azjatycka historia stupy pokrywa się z historią samego buddyzmu. Gdziekolwiek dotarł buddyzm, tam docierała stupa, i stała się ona najważniejszą i najbardziej wszechobecną formą wizualną buddyzmu. Może się to wydawać dosyć zaskakujące. Gdy myśli się o sztuce buddyjskiej, pierwszą rzeczą, jaka przyjdzie do głowy, będzie zapewne wyobrażenie Buddy. Stupa jednak to symbol bardziej starożytny i może nawet bardziej charakterystyczny dla buddyzmu. Wyobrażenie Buddy nie powstało w Indiach jeszcze długo po *parinirwanie*. Wśród wczesnych buddystów panowała właściwie ogólna niechęć do przedstawień Buddy. Budda był wszak w swojej istocie uosobieniem niewysłowionej rzeczywistości. Jak można by ją przedstawić? Jak można by przekazać to doświadczenie? Na pewno nie za pomocą obrazu ludzkiego ciała w jakimś materialnym medium. Co więcej, sam Budda powiedział, że ludzie nie mogą go zobaczyć, nie mogą prawdziwie zrozumieć nawet za czasu jego życia, bowiem jego natura tak jest głęboka i niewyczerpana. Kwestia natury Buddy po śmierci, o którą często on sam był dopytywany przez różnych ludzi w różnych okolicznościach, była jeszcze trudniejsza do zgłębienia. Wchodziło to w zakres „niewyraźności” – czegoś, o czym nie dało się nic powiedzieć, czy to słowami, czy za pomocą jakiegoś artystycznego medium²⁴. Dlatego też jeszcze kilkaset lat po *parinirwanie* Buddy nie tworzone żadnych jego wyobrażeń.

Stupa natomiast powstała w czasach *parinirwany*; w pewnym sensie istniała już przed czasami Buddy. W starożytnych Indiach, podobnie jak w wielu częściach świata w okresie, który można określić mianem epoki heroicznej, kiedy umierał wielki człowiek, do zwyczaju należało usypanie z ziemi kopca nad jego szczątkami. Starożytni Grecy wyrażali tak cześć dla zmarłych bohaterów, zaś starożytni mieszkańcy Brytanii usypywali ziemię nad szczątkami zmarłych w formie podłużnych kurhanów i okrągłych kurhanów, które ciągle można zobaczyć w wielu częściach Anglii. Ponieważ ten obyczaj okazywania czci pamięci zmarłych królów dominował w ówczesnych Indiach, wyznawcy Buddy wzniesli stupy nad jego szczątkami. Budda poruszył ich na tyle, że traktowali go po śmierci jak wielkiego króla. Czuli, że był nim w istocie: nie królem ziemskim, a królem duchowego świata, królem prawdy, *dhammaradžą*. (To właśnie stało się jednym z tytułów Buddy).

Wedle tradycji indyjskiej zachowanej w źródłach tybetańskich kwestię budowy monumentu po śmierci Buddy nad jego szczątkami poruszano jeszcze za życia Buddy. Przekaz mówi, że uczniowie podeszli doń i pytali, jaki monument byłby właściwy. Podobno odpowiedź Buddy przypominała nieco zen. Nie powiedział nic, pokazał tylko, czego chce. Miał na sobie standardowy

²³ Cała opowieść znajduje się w: *Sutta Mahaparinibbana, Digha Nikaja* 16. Zob. *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, s.244-77; lub: *Dialogues of the Buddha*, tłum. T.W. Rhys Davids, cz.2, Pali Text Society, London 1971, ss.106-191.

²⁴ W Kanonie Palijskim w różnych miejscach wymienia się czternaście „niewyraźności” – na przykład w *Sutcie Aggiwaścagotta, Madđzhima Nikaja* 72, gdzie wędrowiec Waścagotta zadaje Buddzie najróżniejsze tego rodzaju spekulatywne pytania. Pytania o naturę Buddy po śmierci pojawiają się w siódmej, ósmej i dziewiątej niewyraźności; zob. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Nanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, s.591; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, t.I, Pali Text Society, London 1976, ss.164-5.

zestaw trzech części ubioru: jedna tkanina wokół pasa, druga przerzucona przez ramię oraz jedna bardzo gruba, używana jako koc w nocy lub jako płaszcz, gdy na zewnątrz panował chłód. Budda wziął to wierzchnie odzienie, złożył je na cztery i jeszcze raz na cztery, co dało mniej więcej sześćdziesiąt tkaniny. Następnie wziął miskę jałmużniczą, która była zapewne polakierowana na czarno, i umieścił ją odwróconą do góry dnem na złożonym materiale, mówiąc: „Zróbcie moją stupę tak”²⁵. I tak właśnie przedstawiał się kształt najwcześniejszych postaci stupy: sześćdziesiąt zwieńczony kopułą.

Przez stulecia stupa stała się znacznie bardziej skomplikowana; stała się naprawdę bardzo złożona architektonicznie, artystycznie oraz symbolicznie. W końcu, po kilkuset latach rozwoju nie tylko w Indiach, ale także w Sri Lance, Birmie, Tybecie, Chinach i Japonii, stała się ona trójwymiarowym symbolem nauczania Buddy, przez co opowiedzieć historię stupy oznacza w praktyce opowiedzieć historię buddyzmu.

Stupa zyskiwała złożoność częściowo wskutek stopniowego dołączania kolejnych symboli. Dostyc wcześniej w historii indyjskiej stupy kopułę zwieńczono strukturą w kształcie skrzyni (czasem otoczoną przez balustradę), która mogła reprezentować przedbuddyjski, braminiczny ołtarz ognia. Ów z kolei zwieńczył honorowy czy ceremonialny parasol, a właściwie cały szereg parasoli umieszczonych jeden nad drugim – czasami trzech, czasami dziewięciu, a czasami trzynastu. Parasole te mogły symbolizować drzewo życia, kosmiczne drzewo, pod którego konarami wedle pewnych opisów siedział Budda w noc Oświecenia. Natomiast trzynastoczęściowy parasol, który ukoronował stupę bardzo późno w historii jej rozwoju, symbolizuje trzynastą etapów postępu duchowego, przez które przechodzi bodhisattwa na drodze do najwyższego Oświecenia.

Dotychczas nie było nic tantrycznego w symbolizmie stupy – ma ona długą nietantryczną historię. Specyficznie tantryczne elementy zostały jednakże włączone do stupy w tantrycznej fazie rozwoju buddyzmu w Indiach, i nimi się tutaj przede wszystkim zajmujemy. Skupimy się na trzech symbolicznych cechach stupy, reprezentujących trzy główne cechy tantrycznej ścieżki Oświecenia: na **pięciu żywiołach**, **wazie inicjacji** oraz **płonącej kroplic**.

Spośród **pięciu żywiołów** (ziemi, wody, ognia, powietrza i przestrzeni) pierwsze cztery tworzą tak zwany materialny wszechświat. We wszystkich szkołach buddyjskich te tak zwane materialne żywioły znane są pod wspólną nazwą *rupy*, która z kolei stanowi pierwszą z pięciu *skandh*, czyli nagromadzeń lub skupisk, na które Budda podzielił całość uwarunkowanej lub zjawiskowej egzystencji. (Pozostałe *skandhy* to *wedana* czyli uczucia [lub raczej doznania], *samādāna* czyli percepcja, *samskāra* czyli akty woli oraz *viśvāsa* czyli świadomość).

Wcześni tłumacze buddyjskich tekstów na języki zachodnie, starając się wyczuć drogę w nieznanym świecie myśli, w którym się znaleźli, tłumaczyli słowo *rupa*, kiedy je tylko napotkali (czy to w palijskim, czy w sanskrycie), jako „materia” – co znaczyło materię w opozycji do umysłu. Ale to bardzo mylące. *Rupa* dosłownie znaczy „forma” (choć to tłumaczenie również może być mylące) i odnosi się do czegoś, co dr Guenther określił jako „obiektywną treść sytuacji percepcyjnej”²⁶. Mówimy w kategoriach „doświadczenia”, ale bardziej akuratne jest mówienie o sytuacji, w jakiej zachodzi percepcja. Kiedy coś postrzegamy – widzimy kwiat, słyszymy melodię – możemy wyróżnić dwa elementy w tej sytuacji percepcyjnej. Po pierwsze jest to, co sami w nią wnosimy: doznania przekazywane przez narządy zmysłowe, oraz przyjemne i nieprzyjemne uczucia (doznania), jakie w efekcie się tworzą. Ale w sytuacji percepcyjnej jest też coś, co od nas nie zależy, **czego** doświadczeniem jest dane doświadczenie; coś, do czego percepcyjna sytuacja wydaje się odnosić. To coś, nieznanie i niezidentyfikowane, stanowi obiektywne odniesienie tej sytuacji percepcyjnej lub doświadczenia. To właśnie buddyzm nazywa *rupą*. Zatem *rupa* stanowczo nie jest materią przeciwstawioną umysłowi. W istocie dualizm materia–umysł nie istnieje w buddyzmie, a tym mniej w tantrach.

Rupa doświadcza się w określony sposób – jest postrzegana jako posiadająca różne właściwości. Postrzega się ją jako: (1) stałą i oporną, (2) płynną i spoistą, (3) posiadającą określoną

²⁵ Bardziej szczegółowo źródła tej tradycji omawia Reginald Ray, *Buddhist Saints in India*, Oxford University Press, Oxford 1994, s.326.

²⁶ H.V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidhamma*, Shambhala Publications, Berkeley and London 1976, s.146.

temperaturę, (3) lekką i ruchliwą. Te cztery jakości symbolizowane są w tradycji buddyjskiej przez żywioły ziemi, wody, ognia i powietrza. Tutaj żywioły tak naprawdę są symbolami, a nie rzeczami. Ziemia nie oznacza kawałka skały, woda nie oznacza tego, co wypływa z kranu. Cokolwiek postrzega się jako stałe i odporne, jest symbolizowane przez ziemię, cokolwiek postrzega się jako płynne i spoiste, jest symbolizowane przez wodę, cokolwiek postrzega się jako posiadające ciepłość, jest symbolizowane przez ogień, cokolwiek postrzega się jako posiadające lekkość i ruchliwość, jest symbolizowane przez powietrze.

Cztery te jakości znane są jako *mahabhuty*. Słowo to znaczy „wielki (lub pierwotny) żywioł”, i te cztery stanowią podstawę dla dalszych, drugorzędowych elementów *rupy*. Istnieją też inne interpretacje tego terminu, odnoszące się do różnych innych ważnych aspektów myśli buddyjskiej. *Mahabhuta* odnosi się czasami do wielkiej magicznej przemiany czy wyczynu, jakiego dokonuje magik, sprawiając, że widzimy coś jako coś innego. Przykładowo magik jedynie pozornie przemienia błoto w złoto: sztuczka polega na sprawieniu, że postrzegamy jako złoto coś, co w istocie nadal jest błotem. Nasze doświadczenie *rupy* jest podobne: mamy doświadczenie oporu i nazywamy to ziemią, ale czym jest sam w sobie żywioł ziemi, nie wiemy i nie możemy wiedzieć.

Mahabhuta może także oznaczać wielkiego ducha, jakąś paskudną straszącą zjawę. Indyjska mitologia mówi o strasznej strzydze zwanej *jakszini*, która pojawia się w nocy jako piękna dziewczę. Nie wiemy, że to strzyga mogąca nas pożreć następnego ranka; myślimy, że to piękna dziewczyna, na jaką wygląda, nieświadomi widmowej rzeczywistości ukrywającej się pod spodem. W dosyć mroczny sposób również to wskazuje na prawdę, że po prostu nie znamy *rupy* samej w sobie. Nie doświadczamy jej bezpośrednio. Doświadczamy jej w postaci tych czterech wielkich żywiołów, czterech pierwotnych jakości, za pomocą naszych pięciu zmysłów.

A co z piątym żywiołem – przestrzenią? W przestrzeni zawierają się cztery pozostałe żywioły. Umożliwia ona istnienie ziemi, wody, ognia i powietrza, umożliwia istnienie całego wszechświata materialnego. Dlatego w indyjskiej myśli przestrzeń uważa się za bardziej realną czy bardziej fundamentalną od czterech pozostałych żywiołów. Słowo tłumaczone tu jako „przestrzeń” to w sanskrycie *akaśa*, termin wywodzący się z rdzenia *kaś*, który oznacza „lśnić”. Istnieje rodzaj światła niebędący światłem słońca, księżyca czy gwiazd. Jest to światło oświetlające *bardo*, pośredni świat doświadczany wedle *Tybetańskiej księgi umarłych* po śmierci. Światło to przenika świat astralny, świat zamieszkały przez ciało astralne (które jest subtelnym odpowiednikiem ciała fizycznego). *Akaśa* reprezentuje przestrzeń w tym sensie, jako oświecaną przez takie światło. Przestrzeń i światło nie są tu dwoma odrębnymi bytami: przestrzeń to światło, a światło to przestrzeń.

Wszyscy posiadamy pewne bezpośrednie doświadczenia *akaśy*. Kiedy widzimy coś oczyma duszy, zajmuje to przestrzeń, wszelako nie jest to przestrzeń Newtonowska – jakiego więc rodzaju przestrzeń to zajmuje? Lama Govinda powiada, że wewnętrzne doświadczenia wizyjne zachodzą w wewnętrznej przestrzeni wyobrażeniowej²⁷. To właśnie jest *akaśa* – nie przestrzeń postulowana przez Newtona, by móc postępować dalej w wyjaśnianiu zjawisk naturalnych, a przestrzeń przeżywana na wyższych poziomach świadomości. Rozróżnienie to nie zachodzi pomiędzy dwoma rodzajami przestrzeni; zachodzi właściwie między dwoma porządkami rzeczywistości. Kiedy już przyswoimy ideę wyobrażeniowej przestrzeni, dostrzeżemy, że „rzeczy” nawykowo postrzegane jako istniejące „na zewnątrz”, być może nie są tak bardzo na zewnątrz i nie istnieją tak konkretnie, jak byśmy sądzili.

Koncepcja pięciu żywiołów to buddyzm na podstawowym poziomie, ale może się ona wydawać nieco abstrakcyjna, i taka zapewne wydawała się ludziom praktykującym tantry. W każdym razie wykształcili oni znacznie konkretniejszy sposób wyrażania symboliki żywiołów, łącząc każdy z nich ze szczególnym kolorem i szczególną formą geometryczną. Ziemia jest powiązana z kolorem żółtym i z sześcianiem. Woda jest powiązana z bielą i z kulą lub półkulą. Ogień wiąże się oczywiście z czerwienią i ze stożkiem. Powietrze wiąże się z kolorem bładozielonym i ze spłaszczoną półkulą płaską u góry (kształt ów nieco przypomina płytką miskę). Przestrzeń zaś powiązana jest ze złotą lub tęczową płonąca kropłą.

²⁷ Lama Govinda omawia „rozwiniecie wewnętrznej przestrzeni” w książce *Foundations of Tibetan Mysticism*, Rider, London 1969, s.117.

Proponując te skojarzenia, tantryzm włączył symbolikę pięciu elementów w strukturę stupy przez umieszczenie form geometrycznych (sześcianu, kuli, stożka, odwróconej kopuły oraz płonącej kropli) jedna na drugiej. W istocie tantry nie tylko włączyły pięć żywiołów w strukturę stupy, ale zaczęły też uważać stupę za złożoną zasadniczo z tychże żywiołów, zbudowaną z nich. Stupę zaczęto postrzegać jako architektoniczny symbol całego wszechświata, całej natury, całego kosmosu jako istniejącego w przestrzeni.

Symbolika pięciu żywiołów i samej stupy ma jednak również głębsze znaczenie tantryczne. Porządek ułożenia tych form geometrycznych nie jest arbitralny. Są one uporządkowane według rosnącej subtelności żywiołów, jakie reprezentują – od najbardziej prymitywnych na dole do najsubtelniejszych na górze. Dla tantrycznych mędrców odzwierciedlało to nie tylko naturę wszechświata materialnego, ale też naturę świata umysłu, który również ma własne poziomy, od grubych i prymitywnych do subtelnych. W ten sposób pięć żywiołów zaczęło symbolizować także stany świadomości, stupa zaś oprócz bycia symbolem świata zewnętrznego stała się symbolem świata wewnętrznego: świata umysłu, świata coraz wyższych poziomów świadomości, coraz wyższych poziomów transformacji energii psychiczno-duchowej.

W świecie tej psychiczno-duchowej energii ziemia odpowiada energii statycznej – energii bardziej potencjalnej niż aktualnej, wręcz energii zablokowanej. Niestety dla wielu z nas ów stan jest aż nazbyt dobrze znany. W taki sposób wielu ludzi żyje przez wiele czasu. Czujemy, że mamy gdzieś w sobie energię, ale nie znajduje ona dla siebie ujścia, żadnego kanału, przez który mogłaby się wyzwolić. Była tak długo blokowana, tamowana, odcinana i tłumiona, że nie może się wyrazić. U niektórych ludzi trwa to latami. Energia coraz bardziej w nich zastyga, aż staje się twardą, stałą, zimną bryłą, zaś dana osoba coraz mocniej się usztywnia. Od czasu do czasu może nastąpić wybuch i odłamki skały lecą we wszystkich kierunkach. Ale zazwyczaj niewiele to zmienia; nie ma się do dyspozycji więcej energii niż przedtem. Niewielu z nas kiedykolwiek popadnie w tak opłakany stan; tym niemniej większość z nas wykorzystuje jedynie ułamek energii, którą mamy – czy raczej, z której się składamy. Każdy człowiek jest w istocie zbudowany z energii. Ale ta energia zbyt często jest raczej potencjalna niż aktualna. Tak wygląda stan ziemi.

Stan symbolizowany przez wodę to energia nieco wyzwolona, nieco rozluźniona. W przeciwieństwie do ziemi woda się porusza, a przynajmniej spływa w dół; może płynąć do góry jedynie pod ciśnieniem, choć może też poruszać się w przód i w tył na tym samym poziomie, jak fale morskie. Stan umysłu symbolizowany przez wodę jest bardzo podobny: energia ma swobodę poruszania się, ale nie dociera daleko, podlega ciągłym odpływom i przyptywom. Porusza się między parami przeciwieństw: miłością i nienawiścią, przyciąganiem i odpychaniem, nadzieją i lękiem, przyjemnością i przykrością. Energia jest wolna, lecz tylko w pewnych określonych ramach. Zamyka się w wąskim kręgu zainteresowań, w ograniczonej sferze aktywności, niczym koza przywiązana do słupka. Oto stan wody – energii jedynie częściowo oswobodzonej.

Ogień reprezentuje energię poruszającą się do góry. Teraz coś faktycznie zaczyna się dziać: energia kipi, wyzwala się w coraz większych ilościach. Dzięki temu poziom własnej egzystencji i świadomości stopniowo rośnie, a człowiek doświadcza przemożnej radości, błogości i ekstazy. Kiedy tak się dzieje – kiedy ogień płonie i energia szybuje w górę – konflikty mentalne zostają rozwiązane, a problemy przekroczone, by stać się podobne snom lub dymowi rozproszonemu przez wiatr. Stan ognia to także stan bezustannej kreatywności – sporadycznie się pojawiający, aż nazbyt ulotny stan artysty i mistyka, gdy sięgają oni tego, co jest poza światem.

Niemożliwe może się wydawać pójście dalej niż to. Ale przed nami ciągle żywioł powietrza. Powietrze również reprezentuje energię – energię poruszającą się nie tylko do góry, ale we wszystkich kierunkach. Powiększa się ona jak gdyby z centralnego punktu, podobnie jak światło i ciepło promieniują ze słońca. Nie ma ograniczeń. Energia przepływa we wszystkich kierunkach równocześnie i na zawsze. A ponad tym jest jeszcze energia symbolizowana przez żywioł przestrzeni. Ale następuje to w stanie całkowicie niewyraźnym, wręcz nie-do-pomyślenia. Zniknęła ona w innym wymiarze.

Tak zatem przedstawia się pięć żywiołów na płaszczyźnie psychiczno-duchowej, pięć coraz wyższych etapów transformacji energii psychiczno-duchowej symbolizowanych przez tantryczną

stupę. Możemy zyskać poczucie tego wyzwającego procesu, rozwijając w szczegółach analogię z fizycznym doświadczeniem wyzwolenia. Można powiedzieć, że stan ziemi przypomina związanie rąk i nóg. Nie sposób się ruszyć, nie sposób drgnąć. Nie da się nawet pokiwać małym palcem. Być może ma się też zawiązane oczy. Być może nie da się nawet mrugnąć. Nic się nie da zrobić. Energia jest całkowicie zablokowana.

Wtedy ktoś przychodzi, rozcina więzy, zdejmuje opaskę z oczu, i okazuje się, że jesteśmy w małej komórcie o długości niecałych 2 metrów. Teraz możemy się ruszać, możemy chodzić tam i z powrotem, 2 metry w jedną stronę, 2 metry w drugą, nawet cały dzień – wedle życzenia. W tym stanie istnieje mały zasób energii poruszający się w zamkniętej przestrzeni, ale to wszystko. Jest to stan wody, energii oscylującej między parami przeciwieństw. Czasami nazywamy to wolnością.

Ale na etapie ognia udaje się nam przedziurawić dach i, podobnie jak jeden z tych słynnych jogich, szybujemy przez dziurę prosto w chmury. Na etapie powietrza odkrywamy, że poza ruchem w górę mamy do dyspozycji ruch na boki we wszystkich kierunkach, choć można też poruszać się w dół i z powrotem do góry, jeśli się chce. Tutaj nasza analogia się załamuje, ponieważ w stanie powietrza można poruszać się we wszystkich kierunkach równocześnie. Musielibyśmy być magikiem lub joginem mającym tajemną moc własnej multiplikacji, dzięki czemu miliony egzemplarzy jednej osoby poruszałaby się z pewnego centralnego punktu w każdym z milionów kierunków, przez cały wszechświat aż do nieskończoności. A potem, ponad tym, jest jeszcze przestrzeń. Próby dalszego rozszerzenia analogii nie mają sensu; słowa po prostu przestają mieć zastosowanie.

Opisawszy stupę jako architektoniczne ucieleśnienie nie tylko świata tak zwanej materii, ale też świata umysłu i energii psychiczno-duchowej, tantryzm poszedł jeszcze dalej. Zaczął bowiem utożsamiać stupę z ludzkim organizmem psychiczno-duchowym jako takim, ustanawiając pewnego rodzaju analogię między żywiołami a tym, co znane jest jako czakry (w sanskrycie: *śakra*). Czakry (dosłownie „koła”) to ośrodki energii psychiczno-duchowej usytuowane w różnych punktach wzdłuż duchowego odpowiednika rdzenia kręgowego czy kanału centralnego, zwanego w tantrycznej terminologii *awadhuti*. Często ich symbolem bywają kwiaty lotosu, każdy o różnej liczbie płatków. Zazwyczaj uznaje się, że istnieje siedem czakr, ale czasami użytek robi się jedynie z pięciu, czterech lub trzech. Zależy to od rodzaju podejmowanej praktyki duchowej i zakładanego dla niej celu; nie trzeba cały czas pracować ze wszystkimi czakrami, podobnie jak nie trzeba używać wszystkich klawiszy, grając na fortepianie. Buddyjskie tantry zwykle operują zestawem pięciu czakr. Najniższa czakra położona jest na *awadhuti* w punkcie, który odpowiada w ciele fizycznym miejscu leżącemu na szerokość pięciu palców poniżej pępka. Druga czakra leży na poziomie pępka, trzecia w miejscu serca, czwarta w miejscu gardła, a piąta w głowie lub na głowie. Najniższa czakra powiązana jest z żywiołem ziemi, druga z wodą, trzecia z ogniem, czwarta z powietrzem, zaś piąta z przestrzenią.

W ten sposób stupa zaczęła reprezentować ludzkie ciało w pozycji medytacyjnej. Pewien sygnał tego możemy zobaczyć na stupach typu nepalskiego. Para oczu namalowana jest na każdej z czterech stron *harmiki*, równoległoboku zwieńczającego kopułową część stupy. Tworzy to wrażenie, że wewnątrz siedzi gigantyczna postać ludzka z ośrodkami psychicznymi w punktach korespondujących z sześcianem, kulą etc. To niesamowity widok, zwłaszcza kiedy stupa ma kilkadziesiąt metrów (zdarzają się takie) i jej oczy górują nad krajobrazem.

Kolejnym symbolem tantry włączonym do stupy jest **waza inicjacji**. Jak pamiętamy, tantryzm nakierowany jest na bezpośrednie doświadczenie tego, kim się rzeczywiście i prawdziwie jest, zaś to doświadczenie rozumie się przez pryzmat przekształcania energii psychiczno-duchowej. Dlatego dla tantry życie duchowe zaczyna się od aktywacji własnych energii, jest przez tę aktywację inicjowane. Zwykle nie myślimy tak o życiu duchowym. Myślimy raczej o nim w kategoriach myślenia o czymś, odczuwania czegoś, robienia czegoś, przyłączenia się do czegoś bądź też zaangażowania się w coś. Tantryzm natomiast za początki życia duchowego uważa poruszenie czy aktywację uśpionych energii psychiczno-duchowych. Tak naprawdę od tego zaczyna się ścieżka tantryczna.

Ale jak aktywować swoje energie? Jak je w sobie wzniecić? Jeśli czujemy się bezwładni jak

worek piasku – a niekiedy tak się czujemy – to jak mamy wystartować? Odpowiedź tantr jest jasna i niedwuznaczna: poprzez inicjację. W Tybecie, gdzie tradycja tantryczna kwitła obficie w wielu formach jeszcze głęboko w XX wieku, słowem określającym inicjację jest *wongkur*, lub w skrócie *wong*. Ogólnie tłumaczy się to jako „konsekrację” lub „upełnomocnienie”²⁸, jednakże słowo to dosłownie odnosi się do przekazania (bądź nawet nadania) mocy lub energii. Odpowiada ono mniej więcej sanskryckiemu terminowi *abhisheka*, co znaczy „pokropienie wodą”.

Owo przekazanie mocy lub energii zachodzi między guru a jego uczniem, co stanowi jeden z powodów, dla których guru jest tak ważny w buddyzmie tantrycznym, również w porównaniu z innymi formami buddyzmu, gdzie guru zawsze ma wielkie znaczenie. W buddyzmie tantrycznym guru nie jest po prostu nauczycielem; może uczyć i może nie uczyć. Nie wykląda pism; może wyklądać i może nie wyklądać. W tantrycznym buddyzmie guru to zasadniczo ktoś, kto aktywuje energie swoich uczniów. W ten czy inny sposób guru ich rozbudza, a jego wpływ jest tak duży, że ich energie nie mogą pozostać nierozbudzone.

Z codziennego doświadczenia wiemy, że różni ludzie oddziałują na nas na różne sposoby. Niekiedy spędzamy z kimś kilka godzin, a potem czujemy się wypompowani (w kiepski dzień może tak na nas działać nawet nasz przyjaciel). Czasem taki wpływ mają na nas inni – a czasem także my mamy taki wpływ na innych. Ale przy innych okazjach ktoś może działać na nas nadzwyczaj stymulująco. Po spędzeniu z tym kimś pewnego czasu czujemy się pogodniejsi, radośniejsi, żywsi, bardziej energetyczni i pełni wigoru; stymuluje on nasze energie w nader pozytywny sposób. Taki wpływ wywiera tantryczny guru.

Gdy zaczynałem studiować tantry, sporo słyszałem o *wong* i *wongkur*. Moi tybetańscy przyjaciele zawsze wybierali się w góry, by uzyskać inicjację tantryczną. Zacząłem więc ich dopytywać, czym jest inicjacja. I wszyscy pytani, lamowie i inni, mówili z grubsza to samo: to jakby stać się królem. Doszedłem do wniosku, że w ich rozumieniu człowiek dzięki tantrycznej inicjacji staje się duchowym królem, obdarzonym władzą duchową. Nigdy jednak mi tego nie tłumaczyli, nie formułowali odpowiedzi bardziej konceptualnej czy abstrakcyjnej, co stanowi doskonały przykład tego, że adepci tantr używają raczej języka symbolicznego niż konceptualnego.

Odkryłem jednak, że związek tantrycznego rytuału inicjacji z godnością królewską ma długą tradycję. Rytuał inicjacji opierał się najprawdopodobniej na starożytnym indyjskim rytuale konsekracji króla, w trakcie którego kapłani spryskiwali króla wodą z ośmiu naczyń, obdarzając go tym samym najwyższą mocą. (Mógł tu istnieć związek z energiami głębin psychiki, z którymi woda jest uniwersalnie powiązana). Właśnie ta konsekracja, nie rodowód czy podbój, dawała królowi suwerenność, toteż ceremonia jako taka miała wielką moc. Jednakże w pewien sposób idea rodowodu istotnie stosuje się do inicjacji tantrycznej. Jako kandydaci do inicjacji przypominamy niejako następców tronu, dziedziców królestwa, bodhisattwów. Następnie, po pełnej inicjacji przez guru, stajemy się właściwie buddą, a przynajmniej mamy za zadanie myśleć o sobie jako buddzie (oczywiście w czysto nieegoistyczny sposób). O to więc chodziło moim przyjaciółom, gdy mówili, że przejście inicjacji jest jak stanie się królem.

Ale po co w ogóle przystępować do rytuału inicjacji? Było to kolejne pytanie, nad którym się głowiłem przez pierwsze lata moich kontaktów z tantrą. Można otrzymać daną praktykę medytacji w kontekście *wongkuru*, ale czasami dostaje się praktykę jedynie z *czinlapem* (błogosławieństwem) guru. Jaka więc zachodzi tutaj różnica? Tybetańczycy zdawali się odczuwać, że różnica istotnie zachodzi, ale nie byli w stanie jasno wytłumaczyć, na czym ona polega. Wszelako jedno zdanie dało mi wskazówkę. Usłyszałem, że praktyka z błogosławieństwem od rozwiniętego duchowo guru była równie dobra, jeśli nie lepsza od pełnej inicjacji otrzymanej od słabiej rozwiniętego guru. Zaprowadziło mnie to do wniosku, że *wongkur*, duchowe przekazanie mocy, oraz *czinlap*, nadanie praktyki z błogosławieństwem, wiązało się z wpływami, które nie różniły się od siebie jakościowo. Rytualne przekazanie mocy tworzyło ramy dające swego rodzaju wsparcie zarówno dla guru, jak i dla ucznia, pozwalało bowiem nauczycielowi na skuteczniejsze przekazanie praktyki, niż byłoby to możliwe bez tego wsparcia. Natomiast lepiej rozwinięty duchowo guru mógł równie skutecznie

²⁸ Ang. *empowerment* oznacza dosłownie „upełnomocnienie”, „upoważnienie”, jednak w tym wypadku rdzeń *power* mówi o przekazaniu mocy/energii [przyp.tłum.].

przekazać praktykę bez rytualnych ram, jakich pomniejszy guru potrzebował, by osiągnąć ten sam efekt.

Załóżmy, że ktoś chce przyjąć inicjację od słynnego rinpocze z uwagi na jego reputację. Podchodzi doń i prosi na przykład o wizualizację bogini Tary, a następnie przechodzi stosowny rytuał. Całkiem możliwe jednak, że nigdy samodzielnie nie podejmował praktyki Tary; być może nawet nie medytował wcześniej nad tym bóstwem. Może wyszukać odpowiedni rytuał w książce i wykonywać go, ale nie będzie w tym prawie żadnej duchowej mocy. Z drugiej strony można mimochodem spotkać jakiegoś idącego drogą starego mnicha, który lata całe to praktykował, i opowiada nam teraz o praktyce i jej wykonywaniu. Wyciągniemy z tego znacznie więcej niż od rinpocze, który przeprowadził cały złożony rytuał i jakoby dokonał przekazania mocy.

Doszedłem do wniosku, że sami Tybetańczycy dają się niekiedy zwieść powierzchownym sprawom. Jakiś inkarnowany lama wędrujący i udzielający inicjacji nie gwarantuje, że koniecznie dostaniemy coś wielkiego. A może być tak, że w zaułku jakiegoś obozu dla uchodźców natrafimy na starego mnicha, który rozwijał swoją praktykę i może nam coś wyjaśnić i przekazać bez żadnych problemów i ceregieli. Oczywiście w całej procedurze niezbędny jest wysiłek z naszej strony. Nikt nie może literalnie przekazać nam swego duchowego doświadczenia, niezależnie od tego, jak bardzo byłby doświadczony i jak dobrze umiałby się tym doświadczeniem dzielić. Gdyby to było możliwe, nic nie powstrzymałoby oświeconych od obdarzania ludzi Oświeceniem. Bez wątpienia własne zaangażowanie byłoby niezbędne, nawet jeśli sam Budda przekazywałby nauki.

Moje własne podejście do wartości inicjacji ukształtowało się pod wpływem uświadomienia sobie centralnej pozycji Pójścia po Schronienie. Pójście po Schronienie do Trzech Klejnotów (Buddhy, Dharmy i Sanghi) postrzegam jako podstawowy, decydujący akt buddyjski. Cała tradycja buddyjska wyrosła z Pójścia po Schronienie lub została na jego bazie wypracowana. (Bardziej szczegółowo zajmiemy się tym w rozdziale czwartym. Dlatego uważam inicjację za **aspekt** Pójścia po Schronienie, reprezentujący nadzwyczajną energię obecną w tym akcie. Nie jest to jakiś dodatkowy luksus obecny w Pójściu po Schronienie jako coś ekstra. W czasach Buddy nie było wszak ceremonii inicjacji. Tym niemniej moc inicjacji musiała istnieć, zawarta w akcie Pójścia po Schronienie, który wyzwala ogromną ilość energii. Pójście po Schronienie było spontaniczną odpowiedzią na kontakt z Buddą lub słuchanie jego nauk, ale nie było tak, że Budda dosłownie wędrował tu i tam, przekazując energię. Niestety ludzie czasem tak mawiają o lamach i inicjacji. Ludzie mówią: „Cieszy mnie, że tę inicjację dostałem od tego-a-tego lamy; wywodzi on się z bardzo **potężnej** linii”. Lecz energia wyzwolona przez Pójście po Schronienie to nasza własna energia: jakby odblokować w sobie niewyczerpane źródło. Różni ludzie różnie tego doświadczają, i niektórzy rzeczywiście odczuwają energię płynącą od nauczyciela do nich. Sam miałem szereg inicjacji tantrycznych i poczułem coś takiego przy jednym nauczycielu – energia wydawała się płynąć od niego do mnie jak promień światła²⁹. Jednakże tym, co się tu naprawdę wydarza, jest aktywowanie energii w nas dzięki wpływowi naładowanej energią osobowości guru. Tym, czego doświadczamy, jest nasza własna energia.

We wczesnoindyjskiej tradycji tantrycznej dokonywano inicjacji, w ślad za królewskim precedensem, przy pomocy wody z różnych naczyń – jedno było poświęcone Buddzie, inne bodhisattwom itd. Do dzisiaj w pewnych kręgach buddyzmu tybetańskiego niektórych inicjacji dokonuje się przy użyciu dzbanu lub wazy symbolicznie zawierającej nektar nieśmiertelności, *bumpę* (tybetański) lub *amryta kalasę* (sanskryt). Podczas ceremonii umieszcza się na głowie lub przed głową wazę o pewnym konkretnym, wystylizowanym kształcie. Waza reprezentuje więc inicjację w ogóle.

Wracając do naszego głównego tematu, ten właśnie symbol włączono koniec końców do tantrycznej symboliki stupy. W przypadku wysoce rozwiniętej tybetańskiej wersji stupy (ogólnie znanej jako *czorten*) podstawowa symbolika została na różne sposoby zmodyfikowana. W szczególności kula lub kopuła była często zastępowana wazą inicjacji, która tym samym nie była już tylko symbolem żywiołu wody, nawet w bardzo subtelny sensie. Zaczęto ją postrzegać jako

²⁹ Nastąpiło to przy otrzymaniu przez Sangharakszitę *abhiszeki* Wadźrasattwy od Dudźjom Rinpocze; zob. Sangharakshita, *Precious Teachers*, Windhorse Publications, Birmingham 2007, s.114 (*Complete Works*, t.22).

symbol licznych transcendentálnych mocy i energii, życiodajny strumień *bodhićitty*, woli Oświecenia, oraz jako spływające na ludzkość duchowe oddziaływanie wszystkich buddów i bodhisattwów.

Ta modyfikacja ma ogromne znaczenie. Wskazuje, że postępująca transformacja energii psychiczno-duchowej to sprawa dla życia duchowego kluczowa. Przypomina o potrzebie inicjacji w tantrycznym sensie w toku naszego duchowego życia i rozwoju. Przypomina o potrzebie posiadania dobrego przyjaciela, guru. A także przypomina o tym, że życie duchowe polega zarówno na otrzymywaniu, jak i na dawaniu.

Zatem tybetańska wersja stupy ma zwykły sześcienny element, który symbolizuje żywioł ziemi. Lecz w tybetańskim *czortenie* sześcian zwieńczają cztery schodki, na których stoi centralna część w kształcie wazy inicjacji. Nad częścią centralną wznosi się wysoki stożek, często karbowany, symbolizujący ogień, a na nim spoczywa mała odwrócona półkula symbolizująca powietrze. Na płaskiej powierzchni półkuli spoczywa biały półksiężyc, a w jego wewnętrznym zakolu balansuje czerwony dysk słoneczny, na którego szczycie znajduje się **plomienista kropla** symbolizująca żywioł przestrzeni.

Wskazówki co do znaczenia tego intrygującego zestawu symboli dostarczają barwy sierpa księżyca i dysku słonecznego. Biały sierp księżyca ma ten sam kolor, co centralna część stupy w kształcie misy, reprezentująca wodę, zaś czerwony dysk słoneczny ma ten sam kolor, co stożkowata część reprezentująca żywioł ognia. Nie jest to przypadek. Księżyc i woda reprezentują tę samą lunarną energię, natomiast ogień i słońce reprezentują energię solarną. Te uzupełniające się siły czy zasady wiąże się niekiedy z pierwiastkiem męskim i żeńskim, mimo że nie mają nic wspólnego z konwencjonalnym rozróżnieniem na męskość i kobiecość.

Wedle tantr energie te w ludzkim organizmie psychiczno-duchowym biegą wzdłuż dwóch nerwów, które położone są po obu stronach *awadhuti*, subtelnego nerwu środkowego. Nerw po lewej znany jest w buddyjskich tantrach jako *lalana* i jest barwy białej, co odpowiada księżycowi oraz wodzie; zaś nerw po prawej, znany jako *rasana*, jest barwy czerwonej i odpowiada słońcu oraz ogniewi. W praktyce tantrycznej energia wprowadzana jest do kanału środkowego poprzez jedną z czakr, i tą drogą zostaje wyzwolona.

Tantryczna stupa symbolizuje zatem progresywne zjednoczenie energii lunarnych i solarnych na coraz wyższych poziomach istnienia i świadomości: zjednoczenie świadomego i nieświadomego, rozumu i emocji, medytacji i działania, indywidualizmu i altruizmu. Płomienisty klejnot symbolizuje zejście się białego sierpa księżyca i czerwonego dysku słonecznego, zjednoczenie się energii solarnych i lunarnych w ich najbardziej wyrafinowanych postaciach – znanych skądinąd w tradycji buddyjskiej jako mądrość i współczucie. Przez mądrość rozumie się bezpośrednie doświadczenie rzeczywistości, twarzą w twarz, bez żadnych przeszkód i zakłóceń, bez iluzji i złudzeń. Zaś współczucie to przytłaczające uczucie miłości wobec wszystkich żywych istot, któremu towarzyszy pragnienie pomocy im, gdy znajdują się w kłopotach. Dlatego płonąca kropla, zjednoczenie białego sierpa księżyca z czerwonym dyskiem słonecznym, mądrości ze współczuciem, symbolizuje *bodhićittę*, wolę Oświecenia, która czyni z bodhisattwy bodhisattwę – symbolizuje ją nie tylko w jej poczęciu, ale też w jej spełnieniu. Tym spełnieniem jest oczywiście doskonałe Oświecenie, Oświecenie buddy – zwieńczenie ludzkiej egzystencji, podobnie jak płonąca kropla stanowi wspiane zwieńczenie tantrycznej stupy.

Rozdział 3

Święty piorun

Od zarania ludzkiej świadomości ludzie musieli być pod głębokim wrażeniem piękna świata, w którym się znaleźli. Musieli zachwycać się wspaniałym widokiem słońca, księżyca, gwiazd, piętrzących się szczytów górskich, gładko płynących rzek, kołyszących się na wietrze drzew; ciekawych, cudaczkich, niebezpiecznych i fascynujących rodzajów zwierząt; ogromem nieba spokojnego i burzowego oraz oceanem w całej jego okazałości. Piękno znajdowało się również w głębinach oceanów w postaci zdumiewających morskich stworzeń, oraz we wnętrzu ziemi jako dziwne struktury skał i minerałów. Prehistorię periodyzuje się z uwagi na kolejne technologie powiązane z cechami tych substancji: epoka kamienia, epoka brązu, epoka żelaza. Możemy sobie tylko wyobrażać zdumienie ludzi, którzy odkryli nadzwyczajną naturę i możliwości tych materiałów, robili narzędzia ze skał, wytapiali lśniące metale i wydobywali kamienie szlachetne z ciemności ziemi. Gdy zaczęła się historia i pierwsze cywilizacje się rozwinęły, ludzie zaczęli uszlachetniać metale i wydobywać ich piękno obok użyteczności, zwłaszcza w przypadku złota. Jeśli chodzi o kamienie szlachetne, ceniono je za samo ich piękno, cięto, szlifowano i nadawano odrębne nazwy: diament, rubin, szmaragd i cała reszta. Ich nazwanie i docenienie musiało wiązać się z objawieniem nowego świata kolorów, światła i blasku. Czasami mogło się wydawać, że te rzadkie klejnoty są najpiękniejszymi i najwspanialszymi rzeczami, jakie istnieją. Wraz z rozkwitem kultury zaczęto używać klejnotów do przyozdobienia postaci królów i wysokich kapłanów oraz do dekoracji wyobrażeń religijnych. W ten sposób zyskały wielką wagę, symbolizując wszystko, co rzadkie i bogate, piękne, odległe i tajemnicze, nie z tego świata. Mity i legendy mówią o wyspie klejnotów, kamieniu filozoficznym, drogocennej perle.

Buddyzm znalazł się pośród tradycji, które zaczęły postrzegać klejnot w perspektywie symbolicznej; symbolika klejnotu była właściwie obecna w buddyzmie od jego zarania jako zjawiska historycznego i od tamtej pory znajduje się w samym jego sercu. W szczególności przyjęło to formę Trzech Klejnotów, jak tradycja od początku to określa. Pierwszym z Trzech Klejnotów jest Budda, oświecony nauczyciel, ucieleśnienie w ludzkiej postaci ideału Oświecenia. Druga jest Dharma, prawda, ścieżka, nauczanie prowadzące w kierunku Oświecenia. Trzecia zaś jest Sangha, społeczność tych, którzy osiągnęli wyższe etapy ścieżki i są blisko Oświecenia. Jak jednak doszło do tego, że o tych trzech fundamentach buddyzmu mówi się „Trzy Klejnoty”? Czemu nie myśleć o nich po prostu jako trzech fundamentalnych zasadach lub trzech podstawach? Czemu nie trzymać się innego tradycyjnego określenia – Trzech Schronień? Wydaje się, że tradycja chciała niejako przekazać nie tyle abstrakcyjną ideę tych fundamentalnych rzeczy, ile konkretny obraz czegoś pięknego, barwnego, lśniącego i nieskończenie cennego.

Na dalszych etapach historii buddyzmu tradycja mahajany dała nam symbol klejnotu w lotosie, reprezentujący unię mądrości i współczucia. Także z mahajany pochodzi klejnot spełniający życzenia – *cintamani*. Wedle legendy, jeśli trzymamy ten klejnot w dłoni i myślimy życzenie, daje on natychmiast wszystko, czego sobie życzymy. Natomiast wedle mahajany Oświecenie jest tym, czego naprawdę pragniemy, tyle że o tym nie wiemy; zatem klejnot spełniający życzenia symbolizuje *bodhićittę*, wolę Oświecenia czy też aspirowanie do niego.

Z mahajany rozwinęła się w pewnym okresie wadżrajana, i w tej tradycji mamy do czynienia z buddą szczególnie mocno powiązanym z klejnotami: Ratnasambhawą, Zrodzonym w Klejnocie. Jest on jednym z pięciu buddów archetypowych, z których każdy patronuje innej duchowej „rodzinie”. Ratnasambhawa to budda rodziny klejnotów, w skład której wchodzi m.in. bodhisattwa Dżambhala, którego w szerszych kręgach uważa się za boga bogactwa. Dżambhałę przedstawia się jako tęgą, ciemnożółtą postać trzymającą w lewej dłoni mangustę. Indyjska mangusta znana jest przede wszystkim jako zwierzę żywiące się węzami, ale jej ikonograficzna rola to tutaj wypływanie klejnotów; ukazuje się ją obok całego potoku klejnotów wypływających z jej pyszczka, kiedy Dżambhala delikatnie ją ścisną.

Jednakże najważniejszym wkładem tantryzmu w buddyjską symbolikę klejnotu jest *wadźra*. To złożony symbol, a samo sanskryckie słowo ma podwójne znaczenie. Po pierwsze, znaczy ono diament, najtwardszy ze wszystkich kamieni szlachetnych, który w tradycyjnym przekazie przecina wszystko, lecz nie może zostać przecięty przez nic innego. Jest absolutnie czysty i niezniszczalny. Nie rdzewieje i nie matowieje; nie można go zabrudzić ani zanieczyścić; pozostaje czysty, nietknięty, nieskalany, nawet pod zwałami kurzu i brudu. Dlatego symbol ten posiada wszelkie właściwości klejnotu. Ale *wadźra* znaczy również piorun – w szczególności piorun dzierzony przez Indrę, króla bogów mitologii indyjskiej. Indra (lub Sakra, jak bywa niekiedy nazywany) to bardzo stare bóstwo indyjskie. *Rygweda*, jeden z głównych tekstów ortodoksyjnego hinduizmu, który datuje się na lata 1000-800 p.n.e., zawiera szereg hymnów o Indrze, i ogólnie stanowi on ważną postać wedyjskiej mitologii.

Z hymnów, gdzie Indra jest opisany i sławiony, dowiadujemy się, że jest to bóg burzy, w szczególności ciemnych chmur burzowych sprowadzających sezonowe deszcze, od jakich zależy egzystencja rolniczych Indii. Czasami w poezji indyjskiej chmury burzowe pojawiające się, kiedy deszcze mają się zacząć, nazywa się krowami Indry. W sztuce Indra przedstawiany jest jako krzepka i potężna postać ujeżdżająca ogromnego słonia i trzymająca w prawej dłoni piorun, czyli *wadźrę*. *Wadźra* to najpotężniejsza rzecz, jaka istnieje. Nic nie może jej się oprzeć – żadna broń, zbroja, zupełnie nic. Jest absolutnie niepowstrzymana. I za pomocą tej niepowstrzymanej broni Indra unicestwia swoich wrogów – wedle *Rygwedy* są to zwłaszcza demony suszy i pragnienia.

W swoim komentarzu do *Tybetańskiej księgi umarłych* Czögyam Trungpa rzuca nieco światła na ów aspekt symboliki *wadźry*. Píše on:

Istniał pewien mędrzec, który medytował przez stulecia na Górze Meru, a po jego śmierci kości przekształciły się w *wadźrę*, zaś Indra, król bogów, odkrył to i uczynił z tego swoją broń, *wadźrę* o setce szpic. *Wadźra* ma trzy właściwości: nigdy nie można jej użyć lekkomyślnie, zawsze spełnia swoją funkcję zniszczenia wroga i zawsze powraca do ręki. Jest niezniszczalna, nieustępliwa^{30 31}.

Staroindyjska kosmografia uznawała Górę Meru za najwyższe i najbardziej centralne miejsce fizycznego wszechświata, toteż fakt, że mędrzec medytował akurat tam, może być znaczący. Jego kości zostały przekształcone przez medytację, jak można domniemywać, a Indra wykorzystał je do stworzenia swej rosochatej *wadźry*. Jednakże najciekawszym aspektem tego opisu są właściwości przypisywane *wadźrze*. Zaczniemy od tego, co to znaczy, że *wadźra* nigdy nie może być użyta lekkomyślnie. Prezentuje się nam *wadźrę* jako rzecz – diament lub piorun – istniejącą w zewnętrznym świecie. Ale w istocie nie jest ona zewnętrzna; reprezentuje bowiem cechę, którą samodzielnie się rozwinęło. Jeśli naprawdę jesteśmy w posiadaniu *wadźry*, jeśli posiadliśmy cechę zbliżoną do *wadźry*, wówczas lekkomyślne jej używanie to wewnętrzna sprzeczność. Jeśli bylibyśmy w stanie używać jej lekkomyślnie, nie posiadalibyśmy jej, natomiast fakt jej **posiadania** znaczy, że jest się osobą o określonej naturze. To tak, jakby mówić: „Załóżmy, że osiągnęło się Oświecenie; jaka jest gwarancja, że nie wykorzysta się swego Oświecenia do złych celów?”. Bycie oświeconym oznacza posiadanie takiej natury, że nie można wykorzystywać tego niewłaściwie. Oświecenie nie jest czymś odrębnym od osoby, która je zrealizowała. W podobny sposób *wadźry* nie można używać lekkomyślnie, ponieważ samo jej nabycie znaczy, że posiadliśmy naturę *wadźry*, a osoba o naturze *wadźry* nie jest lekkomyślna.

Drugim atrybutem *wadźry* tutaj wymienionym jest niezawodne spełnianie swojej funkcji niszczenia wrogów, przy czym wrogiem jest tu zapewne wszystko, co ziemskie, co stoi na drodze do Oświecenia. Po trzecie wreszcie *wadźra* ma zawsze powracać do ręki. Kiedy używamy jednej świecy do rozpalenia innej, nie tracimy światła pierwszej świecy, i tak samo gdy rzucamy *wadźrę*,

³⁰ Użyte tutaj w angielskim słowo to *adamantine*, które może oznaczać „nieustępliwy”, ale również „diamentowy” [przyp. red.]

³¹ *The Tibetan Book of the Dead*, tłum. F. Fremantle i Chögyam Trungpa, Shambhala Publications, Berkeley and London 1975, s.17.

nie tracimy jej. Możemy poszerzać działanie pewnej energii, ale nie tracimy tej energii – w istocie przez poszerzanie generujemy w sobie więcej.

Konsekwencją tych trzech atrybutów jest to, że nie można myśleć o *wadźry* jako czymś obiektywnym i zewnętrznym, jest to bowiem cecha własnej wewnętrznej natury. O co jednak chodzi z niezniszczalnością i nieustępliwością *wadźry*? Budda Akszobhja ma reprezentować niezniszczalny, nieustępliwy i diamentowy³² aspekt doświadczenia Oświecenia, ale co oznacza posiadanie tych cech? Bez wątpienia nie ma to nic wspólnego z czymś dosłownie twardym, trwałym i litym. Podobna *wadźry* natura Akszobhji jest twarda bez oporu, stała bez sztywności, potężna bez przymusu. Do niczego nie zmusza; mało tego – **nie może** zmuszać. Nie jest to represyjna moc trzymana w odwodzie; to moc nierepresyjna z samej swej natury. Jest to dla nas nieomal niemożliwe do wyobrażenia. Jest niezniszczalna, będąc jednocześnie lekka i delikatna. Stanowi to krótki, acz doskonały przykład tego, jak trudno mówić o cechach duchowych i wyrobić sobie jakies o nich wyobrażenie.

Wadźra, łącząc w sobie właściwości pioruna i diamentu, jest nieskończenie potężna, zdolna przebić się przez wszystkie przeszkody; jest niezmienna, nieodparta, niezniszczalna. Jest absolutnie czysta i taka pozostaje niezależnie od okoliczności. Jest też pełna światła i blasku.

Mimo że *wadźra* wyraża ideę zarówno pioruna, jak i diamentu, w ikonografii buddyjskiej zawsze przedstawia się ją jako wystylizowany piorun. Pojawia się też w takiej formie w rytuałach tantrycznych, w których stanowi rytualne akcesorium lamy, guru lub nauczyciela, trzymane w prawej ręce. Z tego powodu, a także dlatego, że symbolizuje duchową moc, duchową suwerenność, nawet duchową władzę, określa się ją niekiedy jako diamentowe berło.

Ogólnie mówiąc, symbol *wadźry* jest charakterystyczny dla buddyzmu tantrycznego; tym niemniej istotne prefiguracje tego obrazu można odnaleźć znacznie wcześniej w historii buddyzmu. Pojawia się on najpierw w *wadźrasanie*, diamentowym tronie, do którego odniesienie znajduje się w biografii Buddy. Budda osiągnął Oświecenie w wieku 35 lat w miejscu znanym obecnie jako Bodh Gaja, położonym w indyjskim stanie Bihar. Wedle tradycji przebudził się on do prawdy rzeczywistości, siedząc u stóp wielkiego figowca. Drzewo to było odtąd nazywane drzewem bodhi, a miejsce, w którym Budda siedział pod drzewem, zaczęto nazywać diamentowym tronem, *wadźrasaną* – *dordze den* po tybetańsku. Tradycja mówi, że nazwa *wadźrasana* bierze się stąd, że wszyscy poprzedni buddowie we wszystkich poprzednich cyklach światów siedzieli w tym samym miejscu i osiągnęli Oświecenie. By zrozumieć, czemu wybrali to konkretne miejsce (a przynajmniej miejsce tego rodzaju) i jak powstała ta tradycja, musimy pokrótce rozważyć dosyć tajemniczą kwestię kosmologii buddyjskiej.

W buddyzmie nie istnieje pojęcie osobowego Boga, najwyższej istoty, Boga-Stwórcy – co oznacza, że nie może być aktu stworzenia. Powstaje zatem pytanie: jak powstał wszechświat? Nauczanie buddyjskie zawsze mówiło, że wszechświat ewoluował przez niezmierny czas, miliony milionów lat. Wedle opisów tego procesu w tekstach buddyjskich, najpierw w całym wszechświecie istniała „ognista mgła”, rozprzestrzeniająca się we wszystkich kierunkach. Po upływie milionów lat ta ognista mgła zaczęła ulegać schładzaniu, kondensacji i krzepnięciu. Zaczęła się ochładzać od pewnego konkretnego punktu, który stał się punktem centralnym, osią całego systemu światów. Był to pierwszy punkt, jaki pojawił się na początku procesu kosmicznego, i będzie to ostatni punkt, który zniknie na jego końcu. Budda zaś, dowolny budda tego systemu światów, osiąga Oświecenie, siedząc w tym właśnie miejscu, które stało się znane jako diamentowy tron lub diamentowe siedzisko³³.

³² J. w. użyte tutaj w angielskim słowo to *adamantine*, które może oznaczać „nieustępliwy”, ale również „diamentowy” przyp. red.]

³³ Istnieje wiele tradycyjnych buddyjskich opisów ewolucji wszechświata; z kanonu palijskiego np. *Sutta Agañña*: „O znajomości początków”, *Digha Nikaja* 27. *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.223–4; lub: *Dialogues of the Buddha*, tłum. T.W. Rhys Davids, cz.3, Pali Text Society, London 1971, ss.77–94; oraz dramatyczny opis „Powstania świata”, *Mahawastu*, tłum. J.J. Jones, t.I, Pali Text Society, London 1987, ss.285–301. Fragmenty opisu „ognistej mgły” z tego źródła można znaleźć we wstępie Evansa-Wentza do wydania *Tybetańskiej księgi umarłych*; zob. *The Tibetan Book of the Dead*, tłum. Kazi Dawa-Samdup, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 2000, s.8.

Oto, jak *wadżrę* zaczęto wiązać z symboliką centralnego punktu (to całkiem osobny temat), przez co zaczęła ona symbolizować centralność, osiowość, stabilność, niewzruszoność. Nie zaskakuje więc, że *wadżra* jest specjalnym atrybutem Akszobhji, ciemnoniebieskiego buddy wschodniego kierunku, którego imię znaczy Nieporuszony, Niezachwiany.

Każdy z pięciu buddów powiązany jest z jedną z pięciu mentalnych trucizn do pokonania. W przypadku Akszobhji chodzi o nienawiść lub odrazę, które, jak widzieliśmy, mogą być pokrewne mądrości. Prowadzi nas to do podstawowego znaczenia *wadżry*: jej związku z mądrością (sans. *pradźnia*), a konkretniej z Pradźniaparamitą, Doskonałą Mądrością – z mądrością bezpośrednio wyczuwającą absolutną rzeczywistość. Doskonała Mądrość to jeden z najważniejszych motywów mahajany, którym zajmuje się przede wszystkim grupa pism znana jako *sutry* Pradźniaparamity. Istnieje ich ponad 35, niektóre mają potężną objętość, a inne bywają bardzo krótkie. Jedną z najlepiej znanych i najważniejszych jest *Wadźraćcedika Pradźniaparamita Sutra*, rozprawa o transcendentalnej mądrości, która przeszywa jak piorun i przecina jak diament³⁴. Tym, co przeszywa i przecina transcendentalna mądrość, są nasze iluzje, mylne idee, fałszywe pojęcia, nasze projekcje. Można wręcz posunąć się do stwierdzenia, że jest ona niszczycielska. Niszczy bowiem nasze intelektualne założenia, zwykle przyjmowane tak bezrefleksyjnie. Niszczy psychologiczne uwarunkowania, w które jesteśmy uwikłani. Niszczy emocjonalne zahamowania, do których jesteśmy przywiązani. Krótko mówiąc, niszczy nas w naszej obecnej postaci.

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

To, czy samemu można spodziewać się przeżycia czegoś podobnego, zależy od rozłożenia własnej praktyki duchowej. Jeśli medytujemy przez pół godziny czy godzinę dziennie przez całe lata, efekty przyjdą, ale ich pojawianie się będzie powolne. Natomiast jeśli medytujemy dziesięć czy dwadzieścia godzin dziennie i to utrzymujemy, można spodziewać się, że nastąpi coś znacznie bardziej dramatycznego. Przełom w większym stopniu zależy od intensywności wykonywania praktyki niż od jej rodzaju. Oczywiście większość ludzi raczej nie jest skłonna do przemęczania się. W duchowej praktyce większości zachodnich buddystów znajdzie się bez wątpienia miejsce na dużo większą intensywność. Wymaga to, rzecz jasna, poświęcenia szczególnej uwagi poglądom, które kierują tą intensywną praktyką, oraz solidnej wiary, by odpowiednio reagować na silne reakcje i wewnętrzny opór, jaki zwykle towarzyszy takiej intensywności.

Wielu ludzi doświadcza psychologicznych przełomów dzięki różnym terapiom. Jednakże przełomy dokonane z pomocą psychoterapii należy odróżnić od przełomu związanego z *wadżrą* – przebicia się przez iluzję, przebicia się do rzeczywistości. W rękach sprawnego psychoterapeuty, który uwzględnia w swojej pracy wymiar jednoznacznie transcendentalny (co jest dosyć rzadkie), można dotrzeć do rozpoznania w sobie czegoś, co umożliwi przełom w sensie *wadżry*; ważne jednak, by uświadamiać sobie dwa całkiem różne porządki czy poziomy przełomów zachodzących w takim kontekście.

Medytacja to oczywiście niejedyna metoda intensywnej praktyki duchowej. Intensywną duchowo sytuację może stworzyć choćby praca. Jeśli mamy przebić się w sensie *wadżry*, niezbędne jest, by ta intensywna sytuacja wiązała się z względem. Zwykła ciężka praca, dzień po dniu, rok po roku, nie prowadzi sama w sobie do przełomów. Intensywność nie polega na ślęczeniu nad czymś; wymaga energii i entuzjazmu, nawet pasji. By w intensywnej sytuacji powstał wgląd, trzeba bezustannie zastanawiać się nad tym, co się robi, przyglądać się bardzo uważnie i dogłębnie

³⁴ Jest to *Diamentowa sutra*, jeden z dwóch pierwszych tekstów, na które natknął się Sangharakszita i które przekonały go, że jest buddystą. Zob. Sangharakszita, *Tęczowa droga*. Komentarz Sangharakszity do tej sutry: *Mądrość poza słowami*. Obie książki dostępne w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl.

sukcesom i problemom, a także kryzysom, które się pojawiają.

Założmy, że pracujemy w biznesie i zabiegamy o szczególnie duże zamówienie. Cała nasza energia zaangażowana jest w to zamówienie – robimy wszystko, co możliwe, by je dostać. Poruszamy niebo i ziemię, przez całe tygodnie nie myślimy o niczym innym. I wówczas, kiedy wydaje się, że jesteśmy o krok od sukcesu, umowa pali na panewce. W tym momencie należy przyglądać się swemu umysłowi bardzo uważnie. Czy możemy sobie powiedzieć: „Nie, nie będę zawiedziony ani zły; takie jest życie, tak bywa; zachowam równowagę”? Mówiąc językiem Kiplinga: jeśli jesteśmy zdecydowani traktować dokładnie tak samo tę dwójkę uzurpatorów, triumf i porażkę³⁵, będziemy gotowi na przełom. Ale przełom przyjdzie jedynie wtedy, gdy ów zawód zneutralizujemy głębokim zrozumieniem.

W każdego rodzaju sytuacji możliwe jest rozwinięcie wglądu, ale bez wątpienia dążenie do milionowej umowy i jej nagły krach oferuje większe możliwości od różnych pomniejszych spraw. Życie z wielką intensywnością daje większe niż monotony mozół szanse zderzenia się z sytuacjami lub wykreowania sytuacji, w których może dojść do wyraźnego przełomu. Poza tym rutyna życia bywa w nieunikniony sposób przerywana przez sytuacje potencjalnie sprzyjające *wadźrze*. Możemy iść przez życie jednostajnie i metodycznie, kiedy pewnego dnia odkrywamy, że mamy raka, i trzeba stawić temu czoła – stawiając potencjalnie czoła druzgocącemu doświadczeniu, którego pełna moc stanowi naturę *wadźry*.

Ów niszczycielski aspekt doświadczenia Oświecenia uosabia budząca respekt postać Wadźrapaniego („piorun w dłoni”). Wadźrapani przynależy zarówno do mahajany, jak i do buddyizmu tantrycznego. Występuje w wielu formach, z których część jest łagodna, część – gniewna (choć w Tybecie gniewne formy tej postaci są znacznie popularniejsze od łagodnych). Gniewny Wadźrapani przedstawiony jest na obrazach i rzeźbach jako tęgi i silny, z potężnym ciemnoniebieskim ciałem, wystającym brzuchem i grubymi, krótkimi kończynami. Na głowie ma koronę z ludzkich czaszek i zwykle jest nagi, nie licząc ozdób z kości ludzkich, choć czasami odziany jest w skórę świeżo oskórowanego tygrysa. Ma troje oczu, dwa w normalnych miejscach i jedno pośrodku czoła – wszystkie mają czerwone obwódki i spoglądają ze wściekłym błyskiem. Otacza go aureola z płomieni, a cały wyraz jego twarzy zdradza potworny gniew. Przedstawia się go jako depczącego dwie ludzkie postacie, o których zazwyczaj mówi się, że symbolizują ignorancję i neurotyczne pragnienie – triumfalnie je depcze na znak ich zniszczenia. Podnosi prawe ramię, a w prawej dłoni trzyma *wadźrę*, diamentowy piorun, jak gdyby w gotowości do ciskania nim.

Wściekle deptanie ignorancji i neurotycznego pragnienia przez Wadźrapaniego sugeruje, że takie stany mentalne należy całkowicie zniszczyć. Jednakże symbolizuje on nie tylko zniszczenie i wytępienie, lecz również transformację. Skalania (w tym przypadku złość i gniew) mogą zostać przeobrażone w mądrość. Idea transformującej energii jest bez wątpienia innowacją ze strony tantry, jeśli idzie o jej prezentację ścieżki, wszelako sam ten mechanizm duchowy nie jest nowy. Przykładowo jeśli zmieniamy stan nienawiści w stan życzliwości [metty], oznacza to, że energia znajdująca wcześniej wyraz w negatywnych formach obecnie wyraża się w sposób całkowicie pozytywny.

W mahajanie, na której w znacznym stopniu opiera się wadźrajana, istnieje wiele medytacji *śunjaty*; nauczanie jej dotyczące można znaleźć w takich tekstach, jak *Hrdaja Sutra*, czyli *Sutra Serca*. Nauczanie *Sutry Serca*, wedle którego *rupa* jest *śunjatą*, a *śunjata* jest *rupą* (forma jest pustką, a pustka – formą), może brzmieć jak zawiła i niejasna filozofia, ale ona właśnie sprawia, że transformacja jest możliwa. Skoro *rupa* może być *śunjatą*, to *kleśe* (trucizny, skalania) mogą być *bodhi*, Oświeceniem. W wadźrajanie stykamy się z *kleśami* bezpośrednio, kiedy wizualizujemy gniewną postać bodhisattwy. Gniew wydobywa się na powierzchnię, a gniew zintegrowany z postacią bodhisattwy przestaje być gniewem w ziemskim sensie, niezależnie od jego

³⁵ Jest to odniesienie do dwóch wersów z wiersza Rudyarda Kiplinga *Jeżeli*:

Jeżeli triumf i porażkę w życiu napotkane

Jednak traktuje oba te złudzenia.

(tłum. Jan Euler)

zapalczywości.

Co by sami Tybetańczycy czasem nie mówili, potrzeba mnóstwa wstępnej pracy, by móc zrećnie korzystać z tej perspektywy. Podobnie jak w wielu innych sprawach, bardzo łatwo tutaj przykryć słowami brak doświadczenia. Można starać się przywołać wadźryjską wizję, mówiąc: „Moje winy i słabości, moje *kleśe* to w istocie *bodhi*, nie ma więc potrzeby ich kontrolować”. Ale wpieryw trzeba nauczyć się kontrolować *kleśe*, by mieć jasność umysłu i serca, która umożliwi dostrzeżenie ich fundamentalnej pustki. Dlatego też pisma palijskie traktują *kleśe* jako przeszkodę w medytacji; mówią o „pielęgnowaniu ich przeciwności”, nie wymagają zaś rozważań, że tak przeszkody, jak ich przeciwności to w swej istocie *śunjata*³⁶. Jednakże w wizji gniewnej postaci w rodzaju Wadźrapaniego gniew uległ sublimacji, stając się czystą energią poświęconą osiągnięciu Oświecenia. Podczas wizualizacji takiej postaci odczuwamy swego rodzaju współodczuwanie z jej gniewem. Jako że wydobywa to z nas energię o tych samych właściwościach, ale w formie wysoce wysublimowanej, możemy się nią cieszyć z czystym sumieniem. W stopniu, w jakim wizualizujemy daną postać, jest ona niejako częścią nas, aspektem naszej psychiki, naszym surowym gniewem oczyszczonym i zintegrowanym. Podobnie jest, gdy mówimy o swoim gniewie: w stopniu, w jakim zdolni jesteśmy przyznać się doń i wydobyć go na światło dzienne, przestaje on wywierać swój toksyczny wpływ na nas, na nasze czyny, słowa i myśli.

Wadźra ukazana w dłoni Wadźrapaniego (lub wykonana z metalu na potrzeby rytuałów tantrycznych) to całkiem misterny przedmiot, co odzwierciedla złożoność jego symboliki. W środku znajduje się kula – swego rodzaju uchwyt berła, jako że tam zwykle się ją trzyma. Z dwu stron tej kuli wyrastają dwa lotosy, z czterema bądź ośmioma płatkami. Ze środka lotosów i z każdego płatka wystają „zębra” czy „szpice” – zazwyczaj jest ich cztery. Centralna szpica przebiega przez całą *wadźrę* jako jej oś, a pozostałe cztery z obu stron kuli rozpościerają się w czterech kierunkach świata, następnie zakrzywiają do wewnątrz, by zbiec się ze szpicą centralną. Część wyrastająca na zewnątrz ma reprezentować głowę dziwnego potwora, z którego otwartych ust wypływa część zwracająca się do wewnątrz. W niektórych *wadźrach* można to wyraźnie dostrzec, choć zazwyczaj głowa potwora stała się tak wystylizowana, że właściwie nie sposób jej rozpoznać – wygląda raczej jak podwinięte liście. Typowa *wadźra* składa się zatem z czterech elementów: centralnej kuli, dwu lotosów o czterech płatkach, dwu zestawów pięciu szpic oraz głowy dziwnego potwora powtarzającej się osiem razy.

Kula, stanowiąca oczywiście symbol uniwersalny, reprezentuje pełnię, totalność, perfekcję, a zatem rzeczywistość. W buddyzmie mahajany słowem najczęściej używanym na określenie rzeczywistości jest *śunjata*. Jak widzieliśmy, *śunjata* dosłownie znaczy „pustka”. Nie jest to pustka w sensie próżni czy nicości (stare tłumaczenie „próżnia”³⁷ jest bardzo mylące), a w sensie, że racjonalny umysł nie może zidentyfikować niczego jako tego czy tamtego, niczego nie można opisać jako istnienia bądź nieistnienia, egzystencji bądź jej braku. Rzeczywistość jest ponad myślą i mową – jest niewysłowna.

Jeszcze przed powstaniem buddyzmu tantrycznego *wadźra* stała się dla mahajany symbolem transcendentalnej mądrości – mądrości intuicyjnie dociera do rzeczywistości. Potem *wadźra* stała się symbolem *śunjaty*, rzeczywistości jako takiej. Zaczęła również symbolizować wszystko, co z rzeczywistością powiązane, lub też każdy aspekt zjawisk, który z rzeczywistością się pokrywa. Tantryczną ścieżkę do Oświecenia zaczęto nazywać wadźrajaną, ścieżką lub drogą *wadźry*, ścieżką doświadczania siebie takim, jakim się rzeczywiście i prawdziwie jest. Wadźrajana jest ścieżką, na której nie liczy się nic prócz bezpośredniego doświadczenia, na której człowiek jest gotów porzucić wszelkie zewnętrzne tradycje i konwencje, także te buddyjskie, a nawet tantryczne. Na tej ścieżce nie dba się już, co ludzie o nas myślą. Wedle niektórych tantrycznych powiedzeń jest to ścieżka, na

³⁶ Metody pokonywania przeszkód, włącznie z „pielęgnowaniem przeciwności”, są opisane, także przy użyciu porównań, w *Sutcie Witakkasanthana*, *Madźdźhima Nikaja* 20; *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Nanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.211-214; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, Oxford 1993, tom I, ss.152-156.

³⁷ Ang. *emptiness* oraz *void* są bardzo bliskoznaczne, to drugie słowo można też jednak oddać jako próżnię [przyp. tłum.].

której czasami można wydawać się innym ludziom kompletnie szalonym, przypominającym zwierzę, a nawet ducha.

Na tej samej zasadzie tantrycznego nauczyciela zaczęto określać mianem *wadžraguru* lub *wadžraćarji*³⁸ – rzeczywistego guru, prawdziwego i autentycznego guru dbającego wyłącznie o bezpośrednie doświadczenie. Jest to guru, który się nie patyczkuje, jest trzeźwy i rzeczowy. Jeśli jesteś uczniem *wadžraguru*, nie patrzy on na twoje reakcje. Możesz zwariować lub rzucić się z klifu; nie przeszkadzałoby mu to, o ile popychałoby cię w kierunku bezpośredniego doświadczenia, odciągało od słów, od teorii, od książek, od własnych przekonań, od siebie samego. Słynny jest przykład, kiedy wielki tybetański guru Marpa zajmował się jeszcze sławniejszym odeń uczniem, Milarepą. Kazał mu robić różne trudne i wręcz niebezpieczne rzeczy, frustrował go i męczył, aż wreszcie wszystko to oczyściło go z jego przewin, przez co osiągnął Oświecenie.

Oczywiście wszyscy jesteśmy doskonale świadomi, że idea takiego zachowania guru może być obecnie narażona na nieporozumienia czy nawet nadużycia. W jednej ze swoich pieśni sam Milarepa mówi:

Nim wszelkie pozory staną się
Oparciem własnej medytacji,
„Tantryczne czyny” wciąż będą
Ziemiem pragnieniem w przebraniu.
Walcz więc o czystość i nielgnięcie!³⁹

Owe „tantryczne czyny” to niekonwencjonalne typy zachowań uruchamiające się jako będące w zgodzie z wyższymi duchowymi osiągnięciami danej osoby, czyny zwrócone na pomoc innym. Niekiedy mogą one istotnie być bardzo dziwne. Ale jeśli nie osiągnęło się poziomu, na którym „wszelkie pozory stały się oparciem własnej medytacji”, nasze niekonwencjonalne zachowania będą jedynie „ziemskimi pragnieniami w przebraniu”, jak powiada tekst. Kiedy lama wchodzi w związek z „duchową małżonką”, może to być „tantryczny czyn”, ale może też chodzić o nadanie wzniosłej duchowej interpretacji efektom zwykłego pożądania; podobne nadużycia mogą dotyczyć pieniędzy.

Milarepa nie zaprzecza, że istnieje coś takiego, jak czyny tantryczne, i wielu guru z jego linii (choćby Marpa, Naropa, Tilopa) faktycznie robiło bardzo dziwne rzeczy. Ale oni osiągnęli bardzo wysoki poziom duchowy, toteż dla nich wszystkie pozory naprawdę były oparciem. Nie istniało nic, czego musieliby unikać. Nie doświadczali żadnej rzeczywistej różnicy między *samsarą* a *Nirwaną*. W pewnym sensie mogli robić wszystko; mogło wydawać się, że łamią dowolne konwencje, dowolne zasady moralne. Ich tantryczne czyny rzeczywiście były tantryczne – ale tylko z racji wysokiego poziomu ich osiągnięć duchowych.

„Czyny tantryczne”, które osobiście obserwowałem w wykonaniu guru, były stosunkowo pomniejszej natury. Przykładowo lama z tradycji njingma, który czasem gościł u mnie w mojej wiharze w Kalimpong, działał wedle tego, co przyszło doń w jego porannej medytacji – pamiętam, że raz była to potrzeba umieszczenia sztandaru zwycięstwa na dachu wihary⁴⁰. Było to lekko niekonwencjonalne, ale wedle mojej najlepszej wiedzy nigdy nie posunął się on na tyle daleko, by łamać przyjęte zasady moralne. Inny lama, którego znałem słabiej, miał zwyczaj pić dużo whisky. Był to guru Maharadžakumary z Sikkim, który powtarzał: „Nie dbam o to, że jest ciągle pijany – jak dla mnie to najmądrzejszy znany mi lama”⁴¹. Przypominam sobie jeszcze trzeciego lamę, który, mimo złej reputacji spowodowanej piciem i kochliwością, umiał przekazać kobiecie z Zachodu bez

³⁸ Mianownik l.poj. to *wadžraćarja* [przyp. red.]

³⁹ *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, tłum. Garma C.C. Chang, Shambhala Publications, Boulder and London 1999, s.455. Komentarz Sangharakszity dotyczący tej strofy: *Milarepa and the Art of Discipleship II, Complete Works*, t.19, ss.160–165.

⁴⁰ Był to Kaczu Rimpocze. Historia chorągwi zwycięstwa na dachu wihary jest opowiedziana w książce *Precious Teachers*, Windhorse Publications, Birmingham 2007, roz. 8 (*Complete Works*, t.22); także: Sangharakshita, *In the Realm of the Lotus*, Windhorse Publications, Birmingham 1995, s.27 (*Complete Works*, t.26).

⁴¹ Nieco więcej na temat tego lamy: *Milarepa and the Art of Discipleship II, Complete Works*, t.19, ss.160–161.

jakiegokolwiek znajomości buddyzmu jasne pojęcie tego, na czym polega filozofia gandawjuha. Niezależnie od swego niesławnego prowadzenia się potrafił jakoś nawiązać porozumienie w taki sposób, że naprawdę pojęła ona to nauczanie⁴².

Jeśli więc w przypadku guru pijącego dużo whisky i niespecjalnie studiującego Dharmę stwierdzimy, że jego uczniowie czynią bezsprzeczne postępy duchowe, możemy dojść do wniosku, że wbrew pozorom coś w jego metodach jest. Nie można całkowicie wykluczyć możliwości, że to naprawdę guru. Należy mieć otwarty umysł. Ale posiadanie otwartego umysłu nie wyklucza dużej dozy zdrowego sceptycyzmu. Nie mamy obowiązku wierzyć we wszystko, co ludzie mówią.

Guru może żywić przekonanie, że wobec potężnych sił konwencji rządzących życiem wielu ludzi usprawiedliwione są różne skrajności mające na celu przełamanie tychże konwencji. Może sądzić: „Nie obchodzi mnie, że ludzie mnie źle rozumieją. Nie zamierzam być poważanym nauczycielem religii, i będę zniechęcał ludzi, którzy nie widzą, jaki w istocie jestem”. Z drugiej strony guru w pełni konwencjonalny może być w równym stopniu guru, jak ten zupełnie niekonwencjonalny. Nie da się w ten sposób zaszeregować guru jako takiego. Niezależnie od jego zachowań nie można wyciągać wniosku, że musi posiadać wgląd i mądrość. Można stopniowo to zrozumieć dopiero na podstawie głębokich osobistych kontaktów z nim. Z samej definicji słowo „guru” znaczy kogoś, z kim mamy bezpośredni, osobisty związek; dlatego nie sposób oceniać *wadźraguru* na dystans. W następnym rozdziale będziemy głębiej rozważać naturę guru.

Epitet *wadźra* zaczęto dołączać także do innych rzeczy. Samo Oświecenie, *bodhi*, zaczęło być nazywane *wadźrabodhi*, zaś nastawienie serca i umysłu na Oświecenie określono mianem *wadźraćitty*. Przechodząc z poziomu indywidualnego do kolektywnego, widzimy społeczność nowicjuszy zwaną *wadźrakula*. *Kula* znaczy dosłownie „rodzina” – rodzina w zwykłym sensie oraz, bardziej szczegółowo, rodzina duchowa. *Kula* to społeczność ludzi oddanych tej samej tradycji duchowej, zazwyczaj pod przewodnictwem tego samego nauczyciela duchowego. Jednakże *wadźrakula* to duchowa społeczność w szczególnym sensie: społeczność ludzi oddanych bezpośredniemu doświadczeniu rzeczywistości. Nie są razem z powodów towarzyskich ani po to, by dyskutować nad tekstami czy rozgrzebywać swoje problemy osobiste; oddają się bezpośredniemu doświadczeniu rzeczywistości i są natchnieni wspólną duchową siłą. Wewnątrz *wadźrakuli* komunikacja jest w pełni autentyczna. Mówi się, że każdy tam jest nagi, ponieważ nie ma nic do ukrycia, wszystko jest całkowicie otwarte. (Wrócimy do idei nagości jako czegoś duchowo znaczącego, kiedy dojdziemy do rozważań nad symboliką pola kremacyjnego oraz niebiańskich dziewic).

Mamy też określenie *wadźragita*. *Gita* to „pieśń”, zaś *wadźragita* to pieśń, czasami cały ciąg pieśni śpiewanych przez mistrza tantrycznego, pieśni wyrażających bezpośrednie doświadczenie rzeczywistości, wypływających z ust mistrza, z głębi jego doświadczenia duchowego. Wielu tych mistrzów tantrycznych, było naprawdę bardzo niekonwencjonalnych, zwłaszcza w średniowiecznych Indiach. Nie wyglądali jak guru, nie zachowywali się jak guru i nie mówili jak guru. Bardzo często ludzie nie wiedzieli, że mają przed sobą guru, który po prostu wałęsał się jak wędrowni minstrele czy trubadurzy. Nie uczyli oni w sposób formalny, jedynie chodzili i śpiewali. Niekiedy śpiewali, gdy nikt ich nie prosił, czy to się ludziom podobało, czy nie. Taki wyglądała ich metoda przekazywania Dharmy.

Interesująca paralela znajduje się w części pism palijskich zwanych *Udaną* (dosłownie „wypływający oddech”). *Udana* składa się z wersów „wydychanych” przez Buddę w czasie wielkiego uniesienia duchowego. Coś się z nim stało, czy raczej coś w nim się dokonało, jakieś niebywałe doświadczenie, narastało w nim transcendentalne ciśnienie i po prostu musiał przemówić. Czasami zwracał się do tych, którzy akurat byli obecni – do mężczyzn, kobiet, nawet bogów – ale czasami mówił po prostu do siebie, do całego kosmosu⁴³.

Pieśni *wadźraćarjów*, tych podobnych do minstreli wędrownych postaci ze średniowiecznych Indii, były mniej więcej tego samego rodzaju. Ci wędrowcy zajmowali się jogą, medytacją i

⁴² Był to „Lama Czini”; więcej o tym przypadku: *Milarepa and the Art of Discipleship II, Complete Works*, t.19, s.163.

⁴³ Zbiór tych wypowiedzi jest częścią *Khuddaki Nikai* z Sutta Pitaki; dostępnych jest kilka angielskich przekładów, np. *The Udāna and the Itivuttaka*, tłum. J.D. Ireland, Buddhist Publication Society, Kandy 2007.

różnymi bardziej niekonwencjonalnymi praktykami. Czasem przebywali w pustelniach, czasem w dżungli, czasem na polach kremacyjnych, a czasem po prostu mieszkali w domu z rodziną. Jedni zarabiali na życie, inni żyli z jałmużny. Ale cały czas przebiegał przez nich nurt duchowej praktyki i doświadczeń, który przy pewnych okazjach znacznie przybierał na sile. Nie mogli go pomieścić – musiał znaleźć wyraz w pieśni. W literaturze tantrycznej istnieje kilka zbiorów tych diamentowych pieśni, *wadźragit*, z których najsłynniejsze to *Dohakośa* („Zbiór Pieśni”) Sarahapady oraz pieśni Milarepy, kontynuujące tę samą tradycję⁴⁴.

Epitet *wadźra* stosuje się także wobec różnych przedmiotów używanych podczas rytuałów tantrycznych. We wszystkich ceremoniach buddyjskich składa się ofiary z kwiatów, ale kwiat ofiarowany w rytuałach tantrycznych zwany jest *wadźrapuszpa*, diamentowy kwiat. Gdy kładziemy kwiat u stóp Buddy, doświadczamy ostatecznej rzeczywistości tego kwiatu: czym jest on naprawdę i co naprawdę znaczy. Ofiarowujemy *wadźrapuszę*, nie tylko kwiat jako zjawisko, ale też kwiat transcendentalny, kwiat w jego transcendentalnej istocie. Doświadczamy tego, czym jest kwiat w głębi swojej kwiecistości, i to właśnie składamy w ofierze.

To samo znaczenie ma dzwon *wadźry* (*wadźraghanta*), podobnie jak wszystkie inne narzędzia wykorzystywane w rytuałach tantrycznych. W tantrycznym rytuale cokolwiek dotykamy, cokolwiek składamy w ofierze, cokolwiek robimy, prześiąknięte jest poczuciem ostatecznej rzeczywistości. Nie uderzamy po prostu w dzwon, uderzamy w dzwon *wadźry*; nie zapalamy po prostu kadzidelka, zapalamy kadzidełko *wadźry*; nie siedzimy w pomieszczeniu, siedzimy w komnacie *wadźry*; nie lejemy wody z naczyń; lejemy wodę *wadźry* z naczyń *wadźry*. Wszystko jest *wadźrą*, wszystko jest przeniknięte rzeczywistością. Podczas rytuału tantrycznego przeżywamy wszystko w ostatecznej głębi, w ostatecznej esencji.

Jest to paradygmat tego, jak powinno wyglądać nasze życie w świecie. Rytuał skupia wszystko na określonej przestrzeni, tworzy idealny świat, co jest w porządku na dany czas – tak samo kiedy udajemy się na retrit, warunki są idealne na dany czas. W końcu jednak trzeba wracać do świata, i tego, czego doświadczyliśmy w sferze rytuału czy na retricie, musimy teraz doświadczać pośrodku swego życia w świecie. To właśnie znaczy epitet *wadźra*: że trzeba przeżywać cały czas wszystko w aspekcie *wadźry*, trzeba prześiąknąć doświadczeniem rzeczywistości.

W rytuałach pojawia się jedna rzecz, której nie dotyczy epitet *wadźra*: sama *wadźra*. Nie trzeba jej opisywać jako realnej, ponieważ *wadźra* **jest** rzeczywistością, co symbolizuje zwłaszcza jej centralna kula. Nie jest to jedynie kula; to również jajo lub nasiono, i dlatego reprezentuje nie tylko rzeczywistość, ale rzeczywistość jako ostateczne źródło istnienia.

Znaczenie dwóch lotosów wyrastających z kuli powinno być teraz jasne. Lotos ogólnie symbolizuje narodziny, wzrost, rozwój; natomiast dwa lotosy wyrastające z przeciwnych stron centralnej kuli reprezentują pojawienie się podstawowej dualności istnienia z nieodróżnicowanej rzeczywistości, pierwotne rozszczepienie rzeczywistości na dwa bieguny, dwie połowy, dwa światy. Kiedy proces wzrostu i rozwoju się zaczyna, trwa aż po ostateczną granicę, póki nie powstaną dwa całe światy, dwa kosmosy. Paradoksalnie to pojawienie się lotosów, rozszczepienie się rzeczywistości nie dzieje się w czasie lub w określonym punkcie czasu – powiedzmy, że na początku rzeczy. Dzieje się **cały czas**. Zaś dwa światy wypływające z tego podziału są symbolizowane przez trzeci element *wadźry* – dwa zestawy pięciu żeber.

Jeden zestaw żeber symbolizuje pięciu buddów, których później poznamy w całej okazałości; reprezentują oni archetypowy, idealny świat, świat medytacji i Oświecenia. Ów zestaw pięciu żeber wskazuje też na pięć mądrości związanych z tymi buddami: to, co budda reprezentuje w formie obrazowej, mądrość reprezentuje w formie konceptualnej. Przede wszystkim mamy mądrość *dharmadhatu*. Jest to absolutna mądrość, powiązana z Wajroczałą, białym buddą centralnym. W tym kontekście *dharma* oznacza rzeczywistość, a *dhatu* – polę, sferę, świat lub kosmos, toteż mądrość *dharmadhatu* to wizja bądź doświadczenie całości istnienia, uwarunkowanego i nieuwarunkowanego jako przenikniętego jedną, absolutną, transcendentalną rzeczywistością.

⁴⁴ Tłumaczenie *Dohakośy*, *skarbcza pieśni* obecne w: *Buddhist Texts Through the Ages*, tłum. E. Conze i in., Oneworld Publications, Oxford 1993, ss. 224–239. Komentarze Sangharakszity na temat niektórych pieśni: *Complete Works*, t.18 i t.19.

Znaczy to postrzeganie całego wszechświata jako „placu zabaw” rzeczywistości.

„Mądrość lustrzana”, czyli obiektywna, powiązana z Akszobhją, niebieskim buddą wschodu, to mądrość odbijająca: postrzega wszystko tak, jak lustro odbija różne formy. Podobnie jak lustro odbija rzeczy dokładnie takimi, jakie są, tak ta mądrość widzi rzeczy, jakimi są, bez zniekształceń. W lustrze odbicia przychodzą i odchodzą – lustro się ich nie trzyma, nie przyklejają się, i na tym polega inna cecha lustrzanej mądrości: widzi wszystko doskonale, jasno, obiektywnie, nie przywiązując się do niczego.

„Mądrość równości” lub identyczności, przypisana do Ratnasambhawy, złotożółtego buddy południa, jest mądrością widzącą we wszystkim jedną rzeczywistość. Postrzega wszystko jako *śunjatę*, pustkę, podobnie jak wszystkie fale oceanu są tak samo wodą. Mądrości zrównującej i utożsamiającej towarzyszą miłość i współczucie odczuwane w tym samym stopniu wobec wszystkich istot.

Odwrotnie jest w przypadku „mądrości rozróżniającej”, która dostrzega unikatowość zjawisk. Wiąże się z Amitabhą, czerwonym buddą zachodu, i przypomina o fakcie, że owszem, oko Oświecenia widzi rzeczy w ich jedności, ale widzi je również w ich różnorodności. Postrzega się rzeczy jako nasycone tą samą, ostateczną rzeczywistością, a jednocześnie postrzega się ich najdrobniejszą poszczególną, indywidualną, unikalność. Nie ma w tym sprzeczności. Widzi się jednocześnie jedno i drugie: wszystko jest takie samo i wszystko jest całkowicie różne. Dysponuje się takim podwójnym widzeniem rzeczywistości. Z mądrości rozróżniającej także wypływa wielkie współczucie.

Piątą mądrością jest mądrość wszelkiego działania i wszelkiego dokonania, mądrość aktywności, mądrość doprowadzająca sprawy do realizacji. Jest ona przypisana Amoghasiddhiemu, zielonemu buddzie północy. Nie chodzi tu o aktywność w sensie planowania i organizowania; chodzi o aktywność spontaniczną jak taniec czy zabawa, aktywność pojawiającą się i kipiącą swobodnie.

Drugi zestaw żeber *wadżry* symbolizuje trzy rzeczy, czy raczej trzy zestawy pięciu rzeczy. Po pierwsze, jest to pięć żywiołów: ziemię, wodę, ogień, powietrze i przestrzeń. Żebra reprezentują także pięć skupisk uwarunkowanej egzystencji: formę, doznania, interpretację, akty woli oraz świadomość. Po trzecie, reprezentują pięć trucizn umysłu. Spotkaliśmy już pięć żywiołów i (przelotnie) pięć skupisk, lecz nie spotkaliśmy się tu jeszcze z pięcioma truciznami umysłu⁴⁵. Pierwsza trucizna to zaślepienie: oślepiałość, głupota, nieświadomość, nieważność, umysłowy zamęt czy oszołomienie. Jest to podstawowa duchowa ignorancja i ciemność; jest niemrawa, ociężała, a zarazem chaotyczna. Druga na liście jest awersja, do której zalicza się niechęć, nienawiść, wrogość, wszelka zła wola, pragnienie wyrządzenia komuś krzywdy, żądza zemsty i każda negatywna, wroga postawa wobec innych istot żywych. Trzecia trucizna to zarozumiałość. Polega ona na porównywaniu się z innymi, myślenie o nich jako lepszych, gorszych, a nawet równych nam. Wedle tego nauczania zakłopotana skromność to forma zarozumiałości, podobnie jak egalitaryzm – co może stanowić pożywkę do rozważań dla niektórych myślicieli politycznych⁴⁶.

⁴⁵ Tradycja wczesnobuddyjska identyfikowała trzy „niezdrowe korzenie” (palijskie *akusala-mūla*): chciwość, nienawiść i złudzenie bądź ignorancję. Na przykład w *Itiuttace* (część 50., Rozdział o Trójcach) Buddę przedstawia się jako mówiącego: „Bhikkhu, istnieją te trzy niezdrowe korzenie. Jakie trzy? Niezdrowy korzeń chciwości, niezdrowy korzeń nienawiści i niezdrowy korzeń złudzenia”. *Udāna and Itivuttaka*, tłum. J.D. Ireland, Buddhist Publication Society, Kandy 1997, s.186. Dopiero tradycja mahajany zaczęła nazywać je „trzema truciznami” (sanskryckie *triwiśa*), dodała również dwie inne trucizny, pychę i zazdrość, zamykając listę na pięciu truciznach (*pañca kleśawisā*).

⁴⁶ Zob. np. *Samjutta Nikaja* III.48, gdzie Budda zapytuje Sonę, czy „jakikolwiek asceta i bramin” może uważać się za lepszego, gorszego lub równego na podstawie którejś z pięciu *skandh* (palijskie *khandy*):

Sona, kiedy jakiś asceta lub bramin na podstawie formy – która jest nietrwała, podległa cierpieniu i podległa zmianie – myśli o sobie tak: „Jestem lepszy”, „Jestem równy” lub „Jestem gorszy”, jaki jest tego powód poza tym, że nie widzi rzeczy, jakimi są naprawdę?

The Connected Discourses of the Buddha, tłum. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000, s.887; *The Book of the Kindred Sayings*, tłum. F.L. Woodward, t.III, Pali Text Society, London 1975, s.42, *Aṅguttara Nikāya* VI.49; *Numerical Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2012, s.985; lub: E. M. Hare, *The Book of the Gradual Sayings*, t.III, Pali Text Society, Oxford 1995, s.255.

Czwarta jest namiętność, która obejmuje nienasycone pragnienie przyjemności, użycia, rozrywki czy luksusu, niekontrolowane pożądanie seksualne oraz przywiązanie do rzeczy materialnych. Wreszcie piąta trucizna to zawiść: patrzenie krzywym okiem na czyjeś powodzenie, odczucie przykrości i niepokoju z powodu czyjegoś szczęścia. Jest to postawa pełna narzekania, odmowa uznania zasług, niechęć docenienia kogoś lub czegoś.

Zaczynamy już widzieć z tego wszystkiego, co symbolizują oba zestawy pięciu żeber. Krótko mówiąc, symbolizują one świat Oświecenia i świat nieoświecenia. Przy tym w świetle symbolu *wadźry* jest jasne, że oba światy są w istocie aspektem jednej i tej samej ostatecznej rzeczywistości. Oba bieguny wypłynęły z tej rzeczywistości, toteż oba światy, mimo swojej rozbieżności, również ze sobą korespondują, nie tylko ogólnie, ale też w szczegółach. Pięciu buddów odpowiada pięciu żywiołom, pięć mądrości odpowiada pięciu truciznom umysłu; zachodzą też paralele jeden do jednego. Wajroczana Oświeciciel i jego absolutna mądrość odpowiadają świadomości wśród skupisk, przestrzeni wśród żywiołów oraz ignorancji wśród umysłowych trucizn. Akszobhja i jego mądrość lustrzana odpowiadają wodzie wśród żywiołów, formie wśród skupisk oraz awersji wśród trucizn umysłu – i tak dalej.

Wskazuje to, że oba światy, świat Oświecenia i świat nieoświecenia, mimo że odrębne, są połączone. Przebiega przez nie zasada jedności, jak centralna oś przebiega przez dwie połowy *wadźry*. Owa jedność istnieje na bardzo głębokim poziomie, poziomie absolutnej rzeczywistości, wszelako wedle tantry można sprawić, by funkcjonowała też na innych poziomach. Siły Oświecenia i nieoświecenia można zjednoczyć, zintegrować; pięć trucizn umysłu można przekształcić w pięć mądrości; możliwe jest przenikanie się i stapianie obu światów. Praca tantry polega na osiągnięciu tego zjednoczenia, technicznie określanego jako *juganaddha*, czyli dwa-w-jedności. Na najwyższym poziomie jest to zjednoczenie mądrości i współczucia (lub zręcznych środków), *Nirwany* i *samsary*.

Juganaddha, wzajemne przenikanie się dwóch światów, przywodzi nas do czwartego elementu formalnego w symbolu *wadźry*: do głowy dziwnego potwora, zwanego *makarą*. Potwór ten przypomina nieco krokodyla i pochodzi z mitologii indyjskiej. Często wykorzystuje się go jako motyw dekoracyjny w sztuce i architekturze. Zagadka, co u licha robi na *wadźrze* potwór podobny do krokodyla, wyjaśnia się po zwróceniu uwagi, że krokodyle są ziemnowodne – czują się dobrze zarówno w wodzie, jak i na lądzie. Łącząc ze sobą wodę i ziemię, *makara* stanowi zatem symbol jedności przeciwieństw. Nawiasem mówiąc, *makara* odpowiada koziorożcowi, znakowi zodiaku przedstawianemu niekiedy jako kozica z ogonem ryby, inne zwierzę będące kombinacją przeciwieństw – jako że ryba płynie w głębinie, a kozica wspina się na wyżyny.

Można w tym też odnaleźć związek z opowieścią z mitologii buddyjskiej. Mówi ona, że różne pary zwierząt były pierwotnie zatwardziałymi wrogami. Istniał na przykład zadawniony antagonizm między *garudą* a *nagą*. *Garuda* to rodzaj mitycznego wielkiego orła żywiącego się *nagami*, czyli swego rodzaju smoczymi węzami – trwa między nimi nieustanna walka. Popularny motyw ukazuje srogiego *garudę* o potężnym papuzim dziobie, trzymającego w szponach nieszczęsnego *nagę*. Także wydra i ryba to wrogowie, podobnie jak tygrys i jelen i wiele innych par zwierząt połączonych ze sobą więzami zaciekłości i strachu od samego początku rzeczy.

Jednak pewnego dnia – jak głosi opowieść – wydarzyło się coś wspaniałego, co wywarło wpływ na cały świat: Budda Gautama stał się oświecony. Natychmiast dało się wszędzie odczuć skutki. Uczucie miłości, dobroci i współczucia płynące od drzewa bodhi, gdzie siedział Budda, było tak silne, że dotknęło nawet zwierzęta będące nieprzejednanymi wrogami. *Garudowie* i *nagowie* stali się przyjaciółmi, podobnie jak wydry i ryby, tygrysy i jelenie. Stali się do tego wręcz stopnia przyjaźnie nastawieni, że doszło do stosunków płciowych i narodziło się dziwne potomstwo: orłowąż, wydroryba, tygrysojelen. W indyjskiej i tybetańskiej sztuce i mitologii owe hybrydowe stwory zaczęto uważać za symbole zjednoczenia przeciwieństw w sensie duchowym.

Jedność przeciwieństw przedstawia się też niekiedy w postaci androgynicznego człowieka – na poły męczyznę, na poły kobietę. W hinduizmie bywa to zobrazowane cokolwiek prymitywnie: mamy ludzką postać podzieloną dokładnie w połowie; jedna połowa jest jednoznacznie męska, druga – jednoznacznie kobieca. W buddyzmie natomiast wygląda to zazwyczaj subtelniej.

Przedstawienia „męskich” bodhisattwów mają kobiece cechy i można nawet je wziąć za postacie kobiece. Ale tak naprawdę nie są one **ani męskie ani kobiece**. Bodhisattwa łączy w sobie dwie te natury, tak zwaną męskość i tak zwaną kobiecość. Przyjrzymy się temu nieco bliżej w ostatnim rozdziale.

Jeszcze subtelniejsze przedstawienie jedności przeciwieństw można dostrzec w najbardziej tajemniczym symbolu, podwójnej lub skrzyżowanej *wadźry* – *wiśwawadźry*, jak się ją nazywa. Chociaż obu *wadźr* nie traktuje się jako przeciwnych zasad, poprzez skrzyżowanie tworzą one dwa przeciwne kierunki, pionowy i poziomy, co znowu w pewnym sensie reprezentuje zjednoczenie męskości i kobiecości. Skrzyżowana *wadźra* to atrybut buddy Amoghasiddhiego, zaś kolor tej postaci archetypicznej jest równie tajemniczy jak jego atrybut, na co zwraca uwagę Lama Govinda. Budda ten jest ciemnozielony, a zieleń to mieszanka dwóch barw podstawowych, niebieskiej i żółtej. Istnieje w nim subtelność, której barwy podstawowe nie mają, co widać w zmierzchu – sugeruje Lama Govinda – kiedy stapia się złoto dnia i granat nocy⁴⁷. Działania Amoghasiddhiego są równie subtelne, wręcz ezoteryczne – niemal niedefiniowalny typ działań, wyrafinowany i delikatny, który jest pokłosiem aktywności oświeconego umysłu.

Można powiedzieć, że taka też jest natura podwójnej *wadźry*. Pamiętając, że sama *wadźra* reprezentuje nieograniczoną moc, rozważenie potęgi podwójnej *wadźry*, dwu skrzyżowanych *wadźr*, może zbijać z tropu. Choć owa potęga znajduje odbicie w samym znaczeniu imienia Amoghasiddhi, Niezawodny Sukces, chodzi tu o potęgę subtelną i w pełni życzliwą, o niespolaryzowane działanie, które nie ma w sobie nic przymusowego i gwałtownego.

A zatem symbolika *wadźry* reprezentuje absolutną rzeczywistość, zasadniczą biegunowość egzystencji oraz dwa światy, jakie wypływają z tej biegunowości – świat ducha i świat natury. Reprezentuje też jedność przeciwieństw. Nade wszystko reprezentuje jednak moc – moc właściwą samej rzeczywistości, która przebija się do Oświecenia przez wszelkie przeszkody, a którą generuje doświadczenie jedności przeciwieństw.

Wadźra to narzędzie rytualne. To coś używanego, trzymanego w dłoni. Trzymając ją, wykorzystując w rytuale i robiąc to właściwie, robiąc to w pełni, zyskuje się pewne doświadczenie. Doświadcza się potęgi rzeczywistości; doświadcza się tego, kim się naprawdę i autentycznie jest. Ostatecznie stajemy się Wadźradharą, nosicielem *wadźry*, nosicielem potęgi rzeczywistości, a nawet nosicielem samej rzeczywistości. Lub też, ujmując to inaczej, dzierżenie *wadźry* pozwala stać się tym, czym zawsze się w istocie było.

Wadźradhara to Adibudda, czyli pierwotny budda, szczególnie w szkołach Kagju buddyzmu tybetańskiego. Zwykle przedstawiany w kolorze białym lub bladoniebieskim, ma na głowie koronę, a jego dłonie krzyżują się na piersiach. W jednej dłoni trzyma *wadźrę*, w drugiej dzwonek. Istnieje jednak inna postać związana z *wadźrą*, postać bardziej nawet znana od Wadźradhary, mianowicie Wadźrasattwa. *Sattwa* znaczy „indywidualna istota”, a w tym kontekście rozumie się to czasami jako świadomość, toteż Wadźrasattwa to postać, której świadomość jest dogłębnie przesiąknięta doświadczeniem i potęgą rzeczywistości. Wadźrasattwa stanowi żywe uosobienie rzeczywistości, które jednoczy w sobie mądrość i współczucie.

Wadźrasattwa był pierwotnie uważany za bodhisattwę, i zawsze prezentuje się go w takiej postaci, chociaż w istocie jest buddą. Przedstawiany jest jako mężczyzna w wieku uznawanym przez Hindusów za najatrakcyjniejszy okres życia, to jest jako szesnastoletni młodzieniec. Kolor jego ciała jest olśniewająco biały, jak jasne odbicie słońca na świeżym śniegu, ma on długie czarne włosy, a wyraz jego młodzieńczej twarzy jest piękny i współczujący. Ma na sobie jedynie bransoletki i pierścionie, w dłoni natomiast trzyma *wadźrę*, którą przykładą do serca.

W popularnej medytacji wizualizującej Wadźrasattwę widzimy go żywo i wyraźnie. Łśni bielą i znajduje się pośrodku nieba przed nami, ponad głową. W jego sercu można dostrzec ciemnoniebieską sylabę *hum*, wokół której zgodnie z ruchem wskazówek zegara krążą niebieskie lub białe litery stusylabowej mantry, mantry Wadźrasattwy. Litery emitują promienie światła. Z sylaby *hum* i liter mantry spadają krople nektaru, które łączą się w strumień. Strumień ów –

⁴⁷ Lama Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Rider, London 1969, s.120.

chłodny, świeży, oczyszczający – spływa na koronę głowy i przepływa przez ciało, przez wszystkie psychiczne ośrodki, cały system psychiczno-duchowy. Płynąc, zmywa wszelkie nieczystości i skalania, dzięki czemu czujemy się oczyszczeni, jaśni, promieniejący i krystaliczni. Zaczynamy odzyskiwać to, co bywa nazywane naszą pierwotną czystością, pierwotną naturą. Widzimy i uświadamiamy sobie, że nie tyle staliśmy się czyści, ile w głębi siebie nigdy nie byliśmy skalani. W głębi siebie byliśmy czyści od początku, absolutnie czyści, nietknięci, nieskalani niczym. Uświadamiamy sobie też, że stopniowo stajemy się skąpani w poczuciu rzeczywistości, a nawet w potędze rzeczywistości. Stajemy się Wadźrasattwą. Wchodzimy w posiadanie *wadźry*, świętego pioruna, diamentowego berła lamów.

Rozdział 4

Kosmiczne drzewo Schronienia i guru archetypowy

Niewielu rzeczy w życiu możemy być pewni, ale jedną z tych, których możemy być całkiem pewni, jest to, że życie wiąże się z ogromem nieporozumień. Można wręcz posunąć się do stwierdzenia, że świat to jedno wielkie nieporozumienie, a nawet błąd. Błędnie rozumiemy siebie samych, zamieszkiwany świat oraz oczywiście swoich bliźnich; właściwie nie rozumiemy nawet ludzi, o których myślimy, że znamy ich dosyć dobrze.

Jedną z licznych sfer tej uniwersalnej skłonności do niezrozumienia (i krytykowania, kiedy niezrozumienie osiąga największe rozmiary) jest to, co nazywa się czasami życiem duchowym. Jedna z najpowszechniejszych krytyk życia duchowego głosi, że jest to eskapizm, zaś ludzie starający się praktykować coś takiego, jak buddyzm, to eskapiści. Rozumienie terminu „eskapizm” prawdopodobnie zbliża się tu do definicji słownikowej: „tendencja do poszukiwania ucieczki i ulgi od rzeczywistości”. Jak zobaczymy, trudno wyobrazić sobie opis bardziej odległy od buddyzmu.

Jednakże słowo „uciec”⁴⁸: „oddalić się, zbiec, wyrwać się świadomym wysiłkiem, wyzwolić, wyswobodzić z uwięzienia, niebezpieczeństwa, dyskomfortu i tym podobnych, np. uciec z więzienia”, stanowi zupełnie adekwatny opis życia duchowego, przynajmniej w pewnej perspektywie. Może nie jest to cała prawda o życiu duchym, ale na pewno jej znacząca część. Zaczynając prowadzić życie duchowe, powinno się podejmować świadomy wysiłek, by się wyrwać, wyswobodzić, wyzwolić z najróżniejszych uwikłań, powiązań i skomplikowanego zamętu. Ujmując to inaczej, człowiek stara się rozwijać, ewoluować, przechodzić z niższych ku wyższym poziomom świadomości. Zasadniczo o to właśnie chodzi w duchowym życiu.

Czemu starać się to robić? Co sprawia, że chcemy uciec, rozwijać się, wznosić z niższych na wyższe poziomy egzystencji i świadomości? Jesteśmy skłonni, wręcz zmuszeni to robić, ponieważ doświadczamy naszej obecnej kondycji jako ograniczającej, ciasnej, dusznej, niezadowolającej, nawet niebezpiecznej. W obecnym stanie i okolicznościach nader często czujemy, jakbyśmy byli uwięzieni w kieracie, przywiązani doń. Naturalnie mamy pilną potrzebę się wydostać, w razie konieczności **wyrwać się**, oswobodzić.

Kanon palijski zawiera przypisywany Buddzie ustęp, w którym usiłuje on wytłumaczyć niektórym swoim uczniom, jak to jest być oświeconym. Rzecz jasna, są oni bardzo ciekawi, jak to jest, kiedy już się tam dotarło. Jak czuje się ktoś wyzwolony? Jak to jest być buddą? Próbując przekazać wewnętrzną treść tego doświadczenia zamiast wyjaśnień konceptualnych, Budda zdecydował się skorzystać z trzech porównań⁴⁹. Zaczął tak: przypuśćmy, że pewnego upalnego dnia przez wiele mil niesiemy wśród tumanów pyłu ogromny ciężar; przypuśćmy, że po wielu godzinach i wielu milach ślania się pod nim możemy wreszcie zrzucić z barków ten ładunek i odłożyć go na bok, w końcu wolni od ogromnego, przytłaczającego ciężaru. Osiągnięcie Oświecenia – powiada Budda – jest właśnie takie. Czujemy, jakbyśmy zdjęli z siebie wszelkie brzemiona. Nie musimy już dźwigać żadnego ciężaru, nic nas nie uciska. Ogarnia nas lekkość i sprężystość; jesteśmy swobodni.

Dalej mówił: założmy, że uwikłaliśmy się w pewną transakcję handlową, i w efekcie tego przedsięwzięcia (lub jego braku) popadliśmy w poważne długi. Jesteśmy winni wielu ludziom dużo pieniędzy i nie mamy pojęcia, jak je spłacić. Nasi wierzyciele pukają do drzwi, chodzą za nami, żądając pieniędzy. Cięży nad nami widmo więzienia. Wówczas pewnego dnia wchodzimy jakimś cudem w posiadanie znacznej sumy pieniędzy, dzięki czemu możemy pozbyć się wszystkich swych długów. W końcu możemy spojrzeć ludziom w twarz, wolni od tego strasznego lęku. Osiągnięcie Oświecenia – powiada Budda – trochę to przypomina.

⁴⁸ Poniższe akapity opierają się na bliskości dwóch angielskich słów: *escape* (ucieczka) oraz *escapism* (postawa wycofania, zaprzeczania) [przyp.tłum].

⁴⁹ Zob. *Sutta Maha-assapura, Madđdzhima Nikaja* 39; *Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Ñanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.366–7; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, t.I, Pali Text Society, London 1976, ss.329-330.

Wreszcie trzeci obraz: osiągnięcie Oświecenia – mówi Budda – jest jak bycie zwolnionym z więzienia. Wyobraźmy sobie, jak to jest być zamkniętym w więzieniu bez przerwy przez całe lata. Pewnego dnia drzwi zostają przed nami otwarte. Nagle możemy swobodnie wyjść na słońce i pójść, gdziekolwiek nam się spodoba. Osiągnięcie Oświecenia jest właśnie takie – uciekliśmy z więzienia świata jako takiego.

Za pomocą tych trzech porównań Budda starał się przynajmniej częściowo dać wyraz temu, jak to jest stać się oświeconym. Czujemy się lekko, sprężysto, bez troski. Ludzi nieoświeconych może wręcz uderzać nasza rzekoma nieodpowiedzialność, niebranie życia dostatecznie poważnie. Zupełnie nie przejmujemy się przeszłością, ponieważ nie zostało z niej nic, z czym mielibyśmy sobie radzić, i nie przejmujemy się też przyszłością. Nade wszystko czujemy się wolni, absolutnie wolni, bo w końcu uciekliśmy w najpełniejszym możliwym sensie.

Dlatego całkiem adekwatne jest stwierdzenie, że w życiu duchowym przynajmniej z pewnego punktu widzenia chodzi o ucieczkę. W przypadku eskapizmu sprawa wygląda zupełnie inaczej. Uciekinier to ktoś, kto wymyka się z więzienia, natomiast eskapista to ktoś pragnący zapomnieć o tym, że jest w więzieniu, udający przed sobą, że więzienie to nie więzienie, a on właściwie jest wolny. Ogólnie mówiąc, tego rodzaju eskapizm przyjmuje dwie formy: niereligijną i religijną. Eskapizm niereligijny jest prawdopodobnie bardziej rozpowszechniony w naszych czasach. Polega on na próbach zapomnienia o więzieniu poprzez angażowanie się we wszelkie aktywności, jakie można wykonywać wewnątrz więziennych murów. Z drugiej strony, religijny eskapizm polega na próbach zapomnienia o więzieniu poprzez angażowanie się w lekturę książek o tym, jak z więzienia uciec.

Oczywiście nie da się uciec bez środków ucieczki – liny, drabiny czy podstawionego samochodu. Trzeba też mieć dokąd uciec. I taki w istocie jest temat ważnego fragmentu *Udany*, książki „wypowiedzi wygłoszonych na wydechu”, gdzie Budda przywołuje swoich uczniów i przemawia do nich w sposób niezwykle uroczysty i godny podziwu. Mówi:

Istnieje, mnisi, niezrodzone, niedokonane, niestworzone, nieuwarunkowane. Gdyby bowiem, mnisi, nie istniało niezrodzone, niedokonane, niestworzone i nieuwarunkowane, nie zostałaby tutaj rozpoznana ucieczka od tego, co zrodzone, dokonane, stworzone i uwarunkowane. Jednak, mnisi, jako że istnieje niezrodzone, niedokonane, niestworzone i nieuwarunkowane, mogła zostać rozpoznana ucieczka od zrodzonego, dokonanego, stworzonego i nieuwarunkowanego⁵⁰.

Blisko związane z pojęciem ucieczki w buddyzmie, a znacznie lepiej znane, jest pojęcie „schronienia”, które słownik definiuje jako „to, co ochrania, chroni przed niebezpieczeństwem, niedolą, klęskami itp., miejsce niedostępne dla nieprzyjaciela”. W buddyzmie Schronienie, czyli środki ucieczki oraz miejsce, gdzie można uciec, zapewniają Trzy Klejnoty lub Trzy Schronienia: Budda – oświecony nauczyciel, Dharma – nauczanie, oraz Sangha – wyżej rozwinięci członkowie duchowej społeczności. Trzy Schronienia symbolizują nie tylko środki ucieczki z niższych do wyższych poziomów świadomości, lecz również to, do czego uciekamy – same te wyższe poziomy. Akt Pójścia po Schronienie do Buddy, Dharmy i Sanghi to centralny akt całego życia buddyjskiego; to właśnie Pójście po Schronienie czyni z człowieka buddystę. Dlatego też dla buddyjskiej tradycji Pójście po Schronienie jest tożsame z podążaniem ścieżką duchową jako taką.

Znajduje to wyraz w najwcześniejszych tekstach buddyjskich, a najbardziej znany jest ustęp *Dhammapady*, który rejestruje wypowiedź Buddy odróżniającą to, co można by nazwać fałszywymi schronieniami, od Schronień prawdziwych. Główna teza brzmi, że żadna ziemská rzecz nie może dać schronienia w sensie absolutnym. Oto, co mówi Budda:

Ludzie, wiedzeni strachem, chronią się w wielu miejscach – na wzgórzach, w lasach, w gajach, na drzewach i w świątyniach. Nie są to bezpieczne schronienia; nie są to

⁵⁰ *Udana 8.3. The Udāna*, tłum. P. Mansfield, Pāli Text Society, Oxford 1994, s.166.

najdoskonalsze schronienia. To nie w takich schronieniach można uwolnić się od całego cierpienia. Kto poszukał schronienia w Oświeconym, jego Prawdzie i jego Społeczności Duchowej, ten swą mądrością przenika Cztery Szlachetne Prawdy – cierpienie, przyczynę cierpienia, ustanie cierpienia i Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę prowadzącą do ustania cierpienia. Oto prawdziwie bezpieczne schronienie, oto najlepsze schronienie. Wybrawszy takie schronienie, jest się wyzwolonym z wszelkiego cierpienia⁵¹.

By zażegnać możliwe nieporozumienia, należy zauważyć, że idea Pójścia po Schronienie w sensie ucieczki od wszystkiego, co nie zapewnia spełnienia, nie oddaje pełnej sprawiedliwości ideałom i praktyce życia duchowego. Wymaga ono również zaangażowania się w to, co naprawdę satysfakcjonujące, zaś celem ucieczki jest zapewnienie sobie swobody, by móc się zaangażować. Nie ma nic złego w ucieczce, jeśli jest przed czym uciekać, ale ucieczka nie jest alfą i omegą życia duchowego, nie bardziej niż jest nią dla życia ziemskiego. Słowo *sarana*, schronienie, jest głęboko zakorzenione w tradycji buddyjskiej, dlatego niebawale ważne jest wydobywanie jego pozytywnych implikacji, inaczej dostaniemy jednostronnie negatywny obraz życia duchowego, jakby mówić o ucieczce poczwarki z kokona, bez wspomnienia o motyłu.

Tak rozumiane Pójście po Schronienie stanowi wspólny mianownik wszystkich trzech kolejnych etapów rozwoju buddyzmu w Indiach: wczesnego buddyzmu („hinajany”), mahajany i wadźraja. Wyznawcy owych trzech *jan* chcą Trzy Klejnoty i idą do nich po Schronienie. Istnieją jednakże pewne różnice w ich stosunku do nich. Spojrzenie tantrycznej wadźraja na Trzy Schronienia jest do tego stopnia odmienne, że obok Trzech Schronień ogólnej tradycji buddyjskiej ustanowiła ona ostatecznie trzy specjalne, ezoteryczne, tantryczne Schronienia.

Wczesnobuddyjska koncepcja Trzech Schronień jest stosunkowo prosta i nieskomplikowana. Buddę postrzega się po prostu jako oświeconego człowieka, osobę żyjącą w określonym czasie historycznym. W efekcie duchowych walk i usiłowań natrafił na drogę do Oświecenia lub ponownie ją odkrył, po czym pokazał tę drogę innym, prowadząc swoich uczniów do tego samego doświadczenia duchowego, które on sam osiągnął. Budda odszedł. Pamięć o nim ciągle może inspirować i być przewodnikiem, ale to wszystko, co po nim zostało – pamięć. Podobnie Dharma to nauczanie Buddy, słowa rzeczywiście wypowiedziane przez ludzkiego, historycznego Buddę. Wedle wczesnych buddystów Dhamę przekazywano ustnie przez setki lat, po czym spisano w formie znanej nam teraz jako kanon palijski. Wyznawcy tej wczesnej tradycji gorąco wierzą, że podążanie za tym nauczaniem, za jego literą i duchem, pozwoli osiągnąć Oświecenie, jak uczynił to sam Budda. Jeśli chodzi o Sanghę, trzecie Schronienie, rozumie się je dwójako. Z jednej strony jest Arjasangha, „szlachetna sangha” składająca się z oświeconych i częściowo oświeconych uczniów Buddy, przeszłych i obecnych; jest również *bhikszu sangha*, społeczność mnichów.

Mahajana, druga wielka faza, nie tyle zmieniła wcześniejszą koncepcję Schronień, ile ją uniwersalizowała. Mahajaniści starali się widzieć Trzy Schronienia w perspektywie uniwersalnej, zrozumieć ich ogólną zasadę, prawdziwe znaczenie, rzeczywiste wymagania, i starali się wyrazić to w sposób jak najbardziej uniwersalny. Nie postrzegali Buddy jedynie jako postaci historycznej, kogoś żyjącego w Indiach w określonym czasie. Dla mahajany Budda stał się duchową zasadą, wręcz zasadą transcendentálną, zasadą Oświecenia. I przez „zasadę” nie mam tu na myśli niczego abstrakcyjnego czy konceptualnego. Dla mahajany Budda stał się żywym obrazem Oświecenia, oderwanym lub wyabstrahowanym z historii, w pewnym sensie niemającym z historią nic wspólnego, istniejącym poza czasem i przestrzenią, żywym wcieleniem ideału Oświecenia, całkiem niezależnym od jakichkolwiek namiarów typu „gdzie”, „kiedy” i „przez kogo”, dotyczących danego osiągnięcia Oświecenia przez daną postać historyczną.

Praktykujący mahajanę widzą zatem Buddę jako wyposażonego we wszelkie wyobrażalne doskonałości, cnoty i przymioty. Widzą go jako żyjącego nie na scenie historii, a w innym świecie, duchowym, nawet transcendentálnym świecie. Jest to świat idealny, ujęcie kosmosu w perspektywie tego, czym jest sam Budda. Barwne opisy w pismach mahajany wystawiają ten ideał, czysty świat

⁵¹ *Dhammapada* 188-192, tłum. Z. Becker (z niewielkimi zmianami); <https://mahajana.net/teksty/dhammapada.pdf>.

buddy, ukazując go przez pryzmat promiennego światła i wspaniałych kolorów, pięknej muzyki, drzew klejnotów i obszarów lapis lazuli przeciętych złotymi strużkami⁵².

Na tej samej zasadzie Dharma dla mahajany to nie tylko nauczanie historycznego Buddy, nie tylko słowa wypowiedziane przez Śakjamuniego w jakimś trudnym do zrozumienia północno-wschodnim indyjskim dialekcie i spisane potem w pismach. To wielki strumień duchowego oddziaływania płynący cały czas od wiecznego Buddy archetypowego, od zasady lub ideału Buddy. To oddziaływanie nie ogranicza się do północno-wschodnich Indii sprzed 2,500 lat, może być odczuwane tu i teraz, w dowolnym czasie i miejscu, jeśli tylko jest się na nie wrażliwym, i może znaleźć słowne ujęcie i zostać spisane w dowolnym czasie, tworząc nowe pisma.

Mahajanistyczne pojęcie Sanghi także składa się z dwu aspektów, tyle że są one całkiem różne od tych z wczesnego buddyzmu. Po pierwsze należą do niej tak zwani bodhisattwowie: zaawansowane duchowo osoby, które trwają na wyższych poziomach świadomości i przynajmniej czasami słyszą słowa wiecznego Buddy, są bowiem dostrojeni do Dharmy jako wylewu natury Buddy wiecznie wybrzmiewającego na wyższych płaszczyznach egzystencji. Po drugie, schodząc niżej, na ziemię, mamy tych, którzy biorą przykład z buddów i bodhisattwów, kontemplują ich i są im oddani, starają się być jak oni, pragną podciągnąć się na poziom bodhisattwy. Wszyscy ludzie mający aspiracje, by stać się buddami, by włączyć lub przejawiać w sobie zasadę buddy, są częścią Sanghi w sensie mahajanistycznym, niezależnie od tego, czy są mnichami, czy ludźmi świeckimi, mężczyznami czy kobietami, czy są duchowo zaawansowani, czy nie są.

Wraz z wykształceniem się tantry pojawił się jeszcze inny sposób postrzegania Trzech Schronień. Nie oznaczało to odrzucenia poprzednich perspektyw: jak mahajana akceptowała poglądy wczesnego buddyzmu i wykroczyła poza nie, tak tantra akceptowała obie wcześniejsze interpretacje Trzech Schronień. Co doskonale już jednak wiemy, tantryzm nade wszystko interesował się bezpośrednim doświadczeniem. Tantryści powiadali, zwłaszcza w odniesieniu do mahajanistycznej interpretacji Trzech Schronień: Wszystko to pięknie, ale do czego to się sprowadza z punktu widzenia doświadczenia? Wasza koncepcja archetypowego Buddy żyjącego w świecie boskiego splendoru jest piękna, imponująca i niewątpliwie prawdziwa. Ale nigdy nie widzieliśmy tego Buddy – właściwie trzeba przyznać, że nie widzieliśmy żadnego Buddy, ani archetypowego ani historycznego. Nie widzieliśmy nawet przez okamgnienie rąbka szaty Buddy, i chyba nie ma nadziei, że kiedykolwiek zobaczymy. Jeśli chodzi o Dhamę, to nie ma możliwości przestudiować tych setek i tysięcy pism, a nie byliśmy w stanie wznieść się na poziom, gdzie można wsłuchiwać się w wiecznego Buddę i wejść w kontakt z tym wielkim strumieniem duchowego oddziaływania. Nie widzieliśmy też nigdy bodhisattwy, albo nie został przez nas rozpoznany, jeśli go widzieliśmy. Bez realnego doświadczenia Trzech Schronień co właściwie mamy? Czy Trzy Schronienia zupełnie dla nas nie istnieją? Czy w naszym doświadczeniu nie ma nic, co by im odpowiadało? Czy nie istnieją żadne punkty zaczepienia, które pozwoliłyby wejść z nimi w kontakt?

Rzecz jasna, tantryści doszli do wniosku, że w istocie sami mogą znaleźć takie punkty zaczepienia. Uświadomili sobie, że w swoim bezpośrednim doświadczeniu mogą spotkać Trzy Klejnoty w postaci zwanej trzema tantrycznymi lub ezoterycznymi Schronieniami: guru, *jidama* i *dakini*. Guru to tutaj osobisty nauczyciel, czyli ktoś, z kim jest się w regularnym osobistym kontakcie, kto zapewnia inspirację, przewodnictwo, nauczanie, a szczególnie inicjację tantryczną. Jak widzieliśmy w rozdziale 2., inicjacja tantryczna zasadniczo polega na przekazaniu mocy, aktywacji własnej uspiętej energii wskutek oddziaływania większych energii guru. Zatem w przypadku tantr – guru to budda. Mogliśmy nigdy nie spotkać, nie widzieć Buddy archetypowego ani historycznego. „Budda” może być dla nas tylko pojęciem, niczym więcej; możemy nie mieć żadnego wglądu, co to znaczy. Ale mamy kontakt z guru. Dlatego wedle tantry guru reprezentuje zasadę buddy wewnątrz sfery doświadczeń ucznia. W stopniu, w jakim mamy kontakt z guru, mamy też kontakt z Buddą, właściwie ze wszystkimi buddami, z samą zasadą buddy, i poprzez guru

⁵² Oryginalne teksty zob. *Większa Sukhawati-wjuha, Mniejsza Sukhawati-wjuha* oraz *Amitajur-dhjana Sutra* w: Buddhist Mahāyāna Texts, red. E. B. Powell, Dover Publications, New York 1969. Teksty i komentarze: Ratnaguna i Śraddhapa, *Great Faith, Great Wisdom*, Windhorse Publications, Cambridge 2016.

oddziałują na nas duchowo wszyscy buddowie. Tak w skrócie wygląda tantryczna koncepcja pierwszego z trzech Schronień ezoterycznych.

Współcześnie toczy się debata na temat całkowitego wyrugowania słowa „guru” z powodu jego konotacji z wykorzystywaniem i autorytaryzmem, których nabyło ono na Zachodzie. Ale słowo to jedno, zasada za nim stojąca to co innego. Stwierdzenie, że tantryczny guru stoi wobec nas w pozycji Buddy, nie oznacza, że ten guru jest oświecony jak sam Budda – chociaż oczywiście tym lepiej, jeśli jest. Chodzi tu o to, że nie jesteśmy w bezpośrednim kontakcie z Buddą – o ile wiemy, Budda nas nie zna, a my nie znamy Buddy. Tymczasem nasz guru ma przynajmniej jakąś osobistą wiedzę o nas, dzięki czemu może pełnić funkcję tłumacza i interpretatora ogromnego natłoku buddyjskiej literatury i nauk, wybierając elementy dla nas przydatne, a resztę odsuwając na bok.

Toteż guru to przede wszystkim tłumacz wyjaśniający nam istniejącą tradycję buddyjską tak, by uczynić ją bardziej dostępną dla ludzi, z którymi znajduje się w bezpośrednim kontakcie. Myślenie o duchowym nauczycielu w tych kategoriach wydaje się obecnie bardziej adekwatne niż wizja guru w czerwonych szatach i lotosowej czapce, dzwoniącego dzwoneczkami i wymachującego *wadźrą*. Liczy się tutaj zasada – a zasadą jest tłumaczenie. Tantryczny guru to osoba, która czyni Dhammę pojmowalną dla **ciebie** i możliwą do praktykowania przez **ciebie**. Mija się z celem myślenie, że guru to przede wszystkim ktoś udzielający ezoterycznych inicjacji. Możliwe, że dla danej osoby istotą Dhammy okaże się pewna konkretna praktyka tantryczna, ale nie należy utożsamiać guru wyłącznie z przekazywaniem takich inicjacji i praktyk.

Chodzi o efektywność nauczania, o której nie da się nawet powiedzieć, że bardzo mocno koreluje z zakresem duchowych dokonań guru. Istnieje dobrze znana opowieść, która miło ilustruje całą tę sprawę. Dotyczy pewnej pobożnej staruszki, której syn wybrał się na pielgrzymkę do świętych miejsc buddyzmu. Poprosiła go, by przyniósł relikwię, ząb Buddy, ale nie pamiętał on jej prośby aż do momentu, kiedy był znowu blisko domu. Wtedy, by jej nie zawieść, wyciągnął jeden z zębów martwego psa leżącego akurat w pobliżu, owinął go w jedwab i zaniósł do domu dla matki. Wniebowzięta, umieściła go na swej kapliczce i medytowała naprzeciw niego. Wkrótce potem ząb zaczął emitować promienie światła, a staruszka stała się oświecona⁵³.

Tak samo wiele będzie zależeć od naszej własnej postawy wobec guru. Kiedy przyjmujemy podejście, że guru to dla nas budda, nie znaczy to, że desperacko usiłujemy przekonać siebie, że guru jest oświecony jak Budda. Znaczy to jedynie, że guru to w naszym własnym świecie człowiek najbliższy Oświeceniu. Oczywiście muszą być jakieś ku temu podstawy; musi istnieć niebagatelna różnica między nim a innymi ludźmi.

Jednakże w pewnym sensie każdy, kto naucza buddyzmu, funkcjonuje jako tantryczny guru. Nauczyciel nie powtarza po prostu tego, co przeczytał na dany temat. Bierze pod uwagę potrzeby ludzi i przekazuje im tyle, ile czuje, że mogą zrozumieć i wykorzystać. Tłumacząc coś komuś, możemy stwierdzić, czy zostało to zrozumiane – widzimy po twarzy o rozjaśnionym spojrzeniu, że żarówka się zaświeciła, rozumienie zostało przekazane. Jeśli jest w tym jakiś aspekt „tantryczny”, polega on po prostu na tym, że nauczaniu powinien towarzyszyć ładunek energii, aby nie były to jedynie wywody teoretyczne przekazujące rozumienie intelektualne, lecz by miały w sobie również energię i życie rzeczywistego doświadczenia.

Zasada stojąca za ideą tantrycznego guru umożliwia też każde odrodzenie duchowe. Dana linia przekazu nauk nie musi koniecznie przepadać, zaniknąwszy po kilkuset latach trwania. To, co stracone, można odzyskać; to, co wygasło, można przywrócić do życia, wkładając odpowiedni wysiłek. Prosty przykład: ktoś może wygłaszać bardzo słaby wykład o buddyzmie, odtwarzając nauki buddyjskie w beznadziejnie mechaniczny sposób, tym niemniej jakaś osoba pośród słuchaczy może poczuć się podniesiona na duchu i zainspirowana, wręcz przemieniona, ponieważ słowa doktryny są zdolne same coś przekazać, całkiem niezależnie od stopnia rozumienia człowieka, który je przekazuje. Nawet jeśli brak realnej głębi rozumienia po stronie nauczyciela, odpowiednio receptywny uczeń będzie w stanie uszczknąć dla swojego duchowego życia coś o wielkiej wartości.

W buddyzmie indo-tybetańskim wykształcił się wzorzec, w którym dane nauczanie,

⁵³ Owa dobrze znana historia opowiedziana jest także w książce E. Conze'a *Buddhism: Its Essence and Development*, Windhorse Publications, Birmingham 2001, s.63.

pierwotnie uznawane za zdolne przeprowadzić praktykującego przez całą drogę ku Oświeceniu, degeneruje się – a przynajmniej wydaje się degenerować, nie jest już bowiem praktykowane efektywnie. Wówczas nowy nauczyciel wprowadza nową praktykę, która na dany moment jest w pełni efektywna. Nie odrzuca przy tym starej praktyki – powiada jedynie, że była niższa i bardziej podstawowa od nowej. Ów proces degeneracji i odrodzenia powtarza się, by w końcu utworzyć cały stos praktyk i nauk, z czego tylko te na górze uważa się za ostatni etap na drodze do Oświecenia.

Rzeczony proces doprowadził do powstania w indo-tybetańskim buddyzmie systemu *trijany*, który obejmuje wszystkie trzy fazy lub *jany* tradycji buddyjskiej, ze wszystkimi jej praktykami i dokonaniem. Mamy za zadanie przejść przez cały ten szereg nauk, ale w praktyce wygląda to tak, że ludzie bardzo szybko przemykają obok nich, poważnie praktykując tylko te z góry. Ów stos stał się już tak wysoki, że naprawdę ma sens porzucenie wszystkich później rozwiniętych nauk i powrót do oryginalnego nauczania Buddy historycznego (w stopniu, w jakim można orzec, jakie ono było) – stąd pieczołowitość, z jaką podkreślam wagę Pójścia po Schronienie.

Buddyści tybetańscy wierzyli dawniej, że wszystkie *jany* to osobiste nauki Buddy, których część była przeznaczona dla grupy uczniów bardziej zaawansowanych, i z tego powodu trzymano ją w ukryciu. Posiadając perspektywę historyczną, możemy się jednak cofnąć do Pójścia po Schronienie i na nim budować. Spotykamy się z tyloma postaciami buddyzmu – tybetańskim, chińskim, japońskim, therawadyjskim – i każda z nich ma własny ogląd rzeczywistości i własne nagromadzenie nauk, ale to tym bardziej powód, by wrócić do podstawowych zasad, im przystępniejszych i prostszych, tym lepiej. Czytanie kanonu palijskiego i rozpoznawanie w nim niewielu rzeczy związanych z własną praktyką Dharma byłoby niepokojące, i zapewne takie jest na przykład dla buddystów tybetańskich czy japońskich. Nie wolno nam ignorować późniejszego dorobku, ale możemy solidnie oprzeć go na tych wcześniejszych praktykach, doceniając go z tej racji, że z nich wyrósł, udoskonalił je i obrazował. W przeciwnym razie dochodzi do tego, że usiłujemy praktykować nauki będące daleko poza zasięgiem naszego pojmowania.

Drugim ezoterycznym Schronieniem jest *jidam*. To tybetańskie słowo znaczy dosłownie „związany przysięgą”. Czasami tłumaczy się je jako ‘gwarant’, czyli ktoś gwarantujący, że uczeń osiągnie w końcu Oświecenie, i jest to ekwiwalent (choć nie dosłowne tłumaczenie) sanskryckiego terminu *iszta dewata*, który znaczy ‘wybrane bóstwo’. *Jidam* to zatem szczególny aspekt Dharma, poprzez który uczeń zbliża się do doświadczenia Oświecenia. *Jidam* to nie abstrakcyjne pojęcie czy idea – to postać buddy lub bodhisattwy ucieleśniająca konkretny aspekt lub atrybut Oświecenia. Naszym *jidamem* mógłby być Amitabha, czerwony budda nieskończonego światła i wiecznego życia; albo Mańdżughosza, złoty bodhisattwa Mądrości dzierżący ognisty miecz; albo Tara wybawicielka, zwykle w kolorze białym lub zielonym, trzymająca kwiaty lotosu; albo Wadżrasattwa, uosobienie wrodzonej czystości własnego umysłu. Niezależnie od tego, czyja to będzie postać, dla nas jako uczniów tantry cała Dharma jest zawarta i ucieleśniona w naszym *jidamie*, i kierujemy całą swoją uwagę na niego. Nie przejmujemy się zbytnio pismami, analizami, naukami i doktrynami. W centrum naszej uwagi, duchowo rzecz biorąc, pozostaje postać *jidamu*, i usilnie staramy się wyrobić w sobie zażyły stosunek wobec tej postaci.

Po raz pierwszy zaznajamiamy się z *jidamem* w trakcie inicjacji tantrycznej. Udzielając ci przykładowo inicjacji Tary, guru *de facto* przedstawia cię jej, mówiąc: „Taro, oto Iksińska”, a tobie ją: „Oto Tara. Przedstawiłem was sobie, znacie się wzajemnie i istnieje między wami związek”. Po nawiązaniu w ten sposób znajomości z *jidamem* nasza praktyka polega na utrzymywaniu go w centrum naszej uwagi. Jedną z metod na to jest medytacyjna wizualizacja jego postaci. Okiem wewnętrznym widzimy przed sobą *jidam*, kontemplujemy tę postać, zaczyna nas ona absorbować i recytujemy mantrę danego *jidamu*. Kiedy stajemy się zaabsorbowani *jidamem*, tym samym absorbujemy duchowe właściwości, zasady i doświadczenia, które *jidam* reprezentuje i którymi jest. Wreszcie *jidam* nas pochłania, czy też my pochłaniamy *jidam*, stając się w pewien sposób jednością. Jeśli na przykład skupialiśmy się na Mańdżughoszy, absorbujemy mądrość przezeń reprezentowaną, jeśli naszym *jidamem* jest Tara, rozwijamy czystość, czułość i współczucie, którymi Tara jest, a jeśli mieliśmy Wadżrapaniego jako *jidam*, nabywamy jego energię, siłę, odwagę, wręcz duchową dzikość, których jest on symbolem. Nasz *jidam* to dla nas cała Dharma,

całe nauczanie wydestylowane do jednej postaci, która staje się dla nas intymnie bliska, której stajemy się niejako częścią.

Nasz *jidam* to nasze *iszta dewata*, wybrane bóstwo. Ale kto dokonuje wyboru? Ważne jest tutaj to, że nie wybieramy *jidama* świadomym umysłem. *Jidam* zostaje wybrany przez naszą naturę, duchowe potrzeby i wymagania, a nawet słabości do poprawienia. Przy podejmowaniu wyboru nie można zatem sobie ufać, a dokładnie – nie można ufać swemu świadomemu umysłowi. Dlatego zazwyczaj guru robi to za nas, mówiąc: „Oto, czego ci potrzeba. Oto bóstwo wybrane nie przez to, co myślisz i czego chcesz, a przez to, czym jesteś”. Guru oczywiście wie lepiej od nas samych, kim jesteśmy. Gdyby guru nie wybrał dla nas *jidama*, wedle tybetańskiej tradycji lepiej pozostawić wybór przypadkowi aniżeli wybrać samemu. Większe szanse są na przypadkowe trafienie.

Koniec końców nie ma tak naprawdę znaczenia, który budda lub bodhisattwa został wybrany, ani czy wyboru dokonaliśmy sami. Podczas ordynowania ludzi i przekazywania tych praktyk w tamtym kontekście zauważyłem, że silne pokrewieństwo między daną osobą a daną wizualizowaną formą istnieje stosunkowo rzadko. Ludzie mają swoje preferencje, których powody bywają czasami powierzchowne – ale właściwie nie ma to znaczenia, bowiem przy medytowaniu nasz związek z daną postacią się pogłębia. Kluczem jest to, że wybór został dokonany, że rozpoczęliśmy praktykę i dokonujemy w niej postępów – pod przewodnictwem osoby, która nam ją przekazała.

Trzecie Schronienie tantryczne, czyli *dakini*, znaczy dosłownie „niebiańska istota” lub też „ta, której żywiołem jest przestrzeń”, i *dakinie* w tym sensie będziemy rozważać w następnym rozdziale. Natomiast w kontekście ezoterycznych Schronień *dakini* oznacza coś w rodzaju duchowego towarzysza – duchowego towarzysza w dosyć szczególnym sensie. *Dakini* to ktoś, kogo towarzystwo jest dla nas duchowo stymulujące i energetyzujące, dlatego pomaga wyzwolić, rozniecić energię, uwolnić ją dla duchowego życia. Taki towarzysz duchowy może być według tantry zarówno męski, jak i żeński – *dakini* to żeńska forma rzeczownika, a *daka* to jego męska forma. Jak guru reprezentuje zasadę buddy w kontekście własnego doświadczenia, zaś *jidam* reprezentuje zasadę Dharmy, tak *dakini* lub *daka* stanowi ucieleśnienie zasady Sanghi.

Podobnie jak *jidam*, *daka* lub *dakini* powinny być wybrane przez guru, i zgodnie z rygorystyczną tradycją tybetańską także on powinien dokonać inicjacji. W indyjskiej tradycji tantrycznej najpewniej zdarzało się niekiedy, że guru dosłownie nadawał inicjowanemu *dakę* lub *dakini*, co okazjonalnie zdarzało się też w Tybecie. *Daka* bądź *dakini* (zwykle praktykujący był mężczyzną, toteż zwykle była to *dakini*) musiała być odpowiednio zidentyfikowana i nadana w inicjacji przez guru; nie był to po prostu ktoś przypadkowo spotkany na imprezie. Jako uczeń łatwo oczywiście było popełniać błędy; można było myśleć, że jakaś osoba nas duchowo energetyzuje, kiedy faktycznie jej towarzystwo nas rozprasza i bawi. Rzecz jasna, kiedy duchowy towarzysz jest akurat przeciwnej płci, łatwo dojść do wniosku, że znaleźliśmy *dakę* lub *dakinie*, podczas gdy tylko się zakochaliśmy, a to już zupełnie inna sprawa.

Współcześnie dla nas jako buddystów najbezpieczniej zignorować indyjską czy tybetańską formę tradycji, myśląc jedynie przez pryzmat stymulującego duchowo towarzystwa. Istotna jest jakość stymulacji – **duchowej** stymulacji, która sięga znacznie głębiej niż zwykające ożywienie; to właśnie jakości należy poszukiwać w relacjach z duchowymi przyjaciółmi. Bez wątplenia w szerokim sensie cała Sangha wywiera tego rodzaju wpływ, ale w jej ramach znajduje się być może zaledwie kilka osób, z którymi obcowanie bywa dla nas na tyle stymulujące, że można je nazwać naszym trzecim ezoterycznym Schronieniem. W takiej przyjaźni może nam się np. z wielką łatwością rozmawiać o medytacji lub o Dharma w ogóle. Możemy odkryć, że komunikacja wydobywa wiele spraw, i że rozmawia się bardzo swobodnie, nie tylko uwalniając się od ciężaru, ale też znajdując prawdziwą inspirację. Im więcej porozumiewamy się z takim przyjacielem (co nie musi oznaczać tylko dużej ilości mówienia), tym intensywniej doświadczamy życia duchowego.

Pamiętając o tym, trzeba zauważyć, że nie jest ogólnie właściwe etykietować pewnych ludzi jako *daków* lub *dakinie*; lepiej przyjąć, że nasi duchowi przyjaciele od czasu do czasu mogą się nimi stawać, przynajmniej okazjonalnie. Na tej samej zasadzie Dharma nie zawsze jest Dharma – kiedy na przykład wybieramy piękną książkę o Dharma i stwierdzamy podczas lektury, że na dany moment nie znaczy ona zbyt wiele dla nas. Duchowy przyjaciel też nie zawsze będzie nas

inspirować. Czasem zadziała na nas jak *daka* lub *dakini*, czasem nie. Bardziej pożyteczne od uważania tej osoby za *dakę* lub *dakinie*, a tamtej już nie, będzie zapewne postrzeganie *daki* i *dakini* jako możliwości, która może pojawić się w bardzo niespodziewanych kontekstach wzajemnej komunikacji. W tantrycznych legendach brzydkie staruszki bywały *dakiniami* w przebraniu, a stawały się pięknymi młodymi dziewczynami, jeśli potraktowało się je w odpowiedni sposób. Łatwo możemy przyjąć błędne rozumienie *daki* lub *dakini*; niekoniecznie musi ona przypominać gwiazdę filmową lub muzycznego idola.

Trzecie Schronienie ezoteryczne pozwala zrównoważyć „pionowy” związek z guru i „poziomy” związek między „równieśnikami” w sandze, określanymi w wadźrajanie jako *wadźrakula*. Do *wadźrakuli* należą wszyscy ci, którzy przyjęli inicjację od tego samego guru, stają się tym samym braćmi i siostrami w *wadźrze*. Trzeba powiedzieć, że chociaż tradycja ta stale utrzymywała się w pewnych postaciach tybetańskiego buddyizmu, to w niektórych przypadkach cały nacisk wydaje się być kładziony na relacje z guru przy zaniedbaniu ezoterycznego Schronienia w Sandze, co skutkuje tym, że praktykujący nie obracają się w swoim towarzystwie zbyt często. Ciężko doznawać inspiracji, kiedy czujemy się samotni i wyobcowani.

Owe trzy Schronienia tantryczne nie są dodatkiem do pierwotnych Trzech Schronień; nie wygląda to tak, że najpierw idziemy po Schronienie do Buddy, Dharmy i Sanghi, a potem także do guru, *jidama* i *dakini*. Guru, *jidam* i *dakini* reprezentują Buddę, Dharmę i Sanghę z perspektywy osobistego doświadczenia, tu i teraz, kiedy staramy się podążać ścieżką. Jeśli więc tantryczna tradycja zaniedbuje ezoteryczne Schronienie w Sandze, nie ma innego Schronienia w Sandze, na którym może się oprzeć.

Całe to omówienie Trzech Schronień służy dostarczeniu kontekstu dla lepszego zrozumienia kosmicznego Drzewa Schronienia oraz archetypowego guru. Wizualizacja, której się tutaj przyjrzymy, pochodzi z tradycji nyingma. O Drzewie Schronienia, jak nazywa się ono w tradycji tantrycznej, należy po pierwsze powiedzieć, że tradycyjna forma, w jakiej zwykle bywa wizualizowane, nie jest w ogóle drzewem – przypomina bardziej kwiat lotosu. Jak w każdej praktyce wizualizacji, najpierw widzimy wewnętrznym okiem jedynie wielki niebieski przestwór, żywy i lśniący. Niebieskie niebo ma wedle tradycji symbolizować *śunja*tę, pustkę; może również reprezentować pełne wchłonięcie wszystkich wędrujących myśli przez wyższy wymiar świadomości, nieodróżnicowany i czysty. Pośrodku tego niebieskiego nieba widać tęczową chmurę, rozświetloną i błyskającą we wszystkich kolorach tęczy. Z chmury wznosi się ogromna łodyga czy pień, a z tej centralnej łodygi wyrastają cztery wielkie odgałęzienia – każde w jednym z czterech głównych kierunków świata. Centralna łodyga i cztery gałęzie kończą się pięcioma ogromnymi kwiatami lotosu, przez co całość wygląda jak gigantyczny kandelabr.

Im baczniej przywołujemy obraz do umysłu, tym lepiej dostrzegamy wiele postaci siedzących na kwiatach lotosu. Różne tradycje opisują te postaci na różne sposoby; poniższy opis pochodzi z tradycji nyingma. Zgodnie z nią na południowym lotosie, znajdującym się bezpośrednio naprzeciw nas, pojawiają się trzy postaci w rzędzie. Są to buddowie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, reprezentujący następowanie po sobie ludzkich, historycznych buddów. Po naszej lewej znajduje się Dipankara, światłostwórca lub światłonośca, budda odległej przeszłości. W środku jest Śakjamuni, nasz własny budda, budda obecnej epoki. Natomiast po prawej widzimy Maitreję, „przyjacielskiego”, buddę przyszłości. Wszyscy siedzą tam obok siebie, w szafranowych szatach i z miseczkami jałmużniczymi.

Zachodni lotos, po naszej lewej, zajmuje osiem do dwunastu postaci. Są to wielcy bodhisattwowie Sanghi mahajany: bodhisattwa współczucia Awalokiteśwara, bodhisattwa mądrości Mańdżuśri, Kszitigarbha i inni. Wszyscy przedstawieni jako młodzieńcy, szczupli, pełni wdzięku i piękni, z uśmiechniętymi twarzami i kruczocarnymi puklami długich włosów, odziani są w jedwab i ozdobieni klejnotami, na głowie zaś mają wspaniałe diademy.

Północny lotos, znajdujący się z tyłu, za lotosem centralnym, nie ma żadnych postaci; leży tam wielki stos książek: masywne tybetańskie tomy spisane na drewnie, reprezentujące buddyjskie pisma – mamy ich wizualizować 108.

Na wschodnim lotosie, po naszej prawej, widzimy inną grupę postaci, znacznie różniącą się

wyglądem od bodhisattwów. Są to pomarszczeni i łysi starcy, odziani w szafranowe szaty i niosący laski mnichów. Wśród nich znajduje się Śariputra, główny uczeń Buddy, Maudgalajana, Kaśjapa, Ananda i inni wielcy arhaci (tj. oświeceni), uczniowie historycznego Buddy, w skrócie: wielkie postaci wczesnobuddyjskiej Sanghi.

Centralny lotos jest znacznie większy i okazalszy od pozostałych czterech, a na jego kielichu, który jest niczym złota góra, widzimy postać Padmasambhawy, wielkiego tantrycznego guru Indii i Tybetu, założyciela tradycji nyingma. Siedzi ze skrzyżowanymi nogami, ma na sobie bogate i barwne odzienie, a na głowie nosi słynną lotosową czapkę, na której czubku jest *wadźra* oraz pióro sępa. Wyraz jego twarzy jest życzliwy, współczujący i uśmiechnięty, chociaż nie bez pewnego rysu srogości. W spoczywającej na podolku lewej dłoni trzyma wypełniony nektarem puchar z czaszki, w prawej zaś dłoni trzyma złotą *wadźrę*. W zgięciu łokcia lewej ręki ma długą laskę ze wstęgami, zwieńczoną trzema odciętymi ludzkimi głowami i trójzębem.

Od kielicha tego centralnego lotosu otwierają się coraz to nowe warstwy płatków, tworząc wiele szeregów czy rzędów, na których znajduje się mnóstwo różnych siedzących postaci. Bezpośrednio pod Padmasambhawą wizualizuje się różnych guru – głównie z linii nyingmasy, ale również guru innych linii oraz naszego osobistego nauczyciela. Widzimy ich wszystkich siedzących obok siebie ze skrzyżowanymi nogami w rzędach płatków. Jedni noszą różnorakie mnisie ubrania, drudzy nie mają na sobie prawie nic. Niektórzy mają na głowie wysoką, czerwoną czapkę pandita, inni – kwadratowe czapki, a jeszcze inni nie mają żadnego nakrycia głowy. Głowy niektórych są ogolone, podczas gdy inni mają włosy spływające na ramiona. Część ma w rękach książki, inni dzierżą *wadźrę* i dzwonek, jeszcze inni siedzą z pustymi rękami. Jedni wydają się wygłaszać przemowy, inni medytują i wykonują rytualne gesty. Jeśli przyjrzymy się blisko, zauważymy, że niektórzy z tych guru wyglądają na świętych i religijnych, natomiast inni mają dosyć podejrzany wygląd. W skrócie, widzimy postacie guru wszelkich możliwych rodzajów. Na dużej ilustracji Drzewa Schronienia może ich być nawet setki.

Niżej, w następnym rzędzie płatków, znajdują się cztery porządki tantrycznych bóstw – czyli buddowie i bodhisattwowie przynależący do czterech głównych podgrup tantry. Wszystkie te bóstwa – a jest ich kilkaset – mogą zostać wybrane i wykorzystane jako *jidamy*. niektóre mają spokojne i uśmiechnięte twarze, podczas gdy inne mają twarze gniewne, srogie, budzące lęk. Część ma dwie ręce, reszta może mieć cztery, osiem, szesnaście lub trzydzieście dwie ręce. Mogą być czerwone, zielone, niebieskie, żółte, białe lub czarne. Większość ma ludzkie głowy, jedną lub więcej, a część ma głowy zwierząt. Każde z nich w ten czy inny sposób uosabia różne aspekty Dharmy, różne podejścia do doświadczenia Oświecenia.

Poniżej *jidamów*, na kolejnej warstwie płatków rozwijających się z centralnego kielicha, widzimy „duchowych towarzyszków” – *daki* i *daikinie* przedstawione zgodnie z konwencjami sztuki tantrycznej jako młodzi, piękni i nadzy lub półnaczy. Jeszcze niżej są opiekuńcze bóstwa, czyli obrońcy Dharmy, wyglądający zwykle bardzo srogo. Reprezentują oni potężne oddziaływania duchowe, które chronią adepta tantryzmu przed psychicznym niebezpieczeństwem i katastrofą. Potężnej inicjacji tantrycznej towarzyszy przeważnie inicjacja opiekuna, który ma strzec przed wszelkimi niepożądanymi wpływami możliwymi do napotkania, a nawet aktywowania w trakcie praktyki. Obrońcy mają różne kolory, mają mocną budowę ciała i srogi wygląd, uzbrojeni są w przeróżne bronie, a część jest ukazana, kiedy depcze wrogów Dharmy.

Drzewo Schronienia może już teraz wydawać się nieco przeludnione. Ale ponad głową Padmasambhawy można dostrzec kolejne postaci. Są to guru telepatycznej linii przekazu, w której inicjacje i nauki przekazywane są z umysłu do umysłu, z serca do serca. W tej linii spotykamy „archetypowych” buddów: Amitabhę, czerwonego buddę nieskończonego światła i wiecznego życia; ponad nim śnieżnobiałą postać Wadźrasattwy; a jeszcze wyżej ciemnobrązową postać Adibuddhy, pierwotnego buddy, Samantabhadry, „Wszechdobrego”, który siedzi ze skrzyżowanymi nogami, obejmując swój żeński odpowiednik.

Tak w skrócie wygląda kosmiczne Drzewo Schronienia w tradycji nyingmasy. Kiedy się na nie patrzy, wyraźnie widoczne powinno stać się to, że stanowi ono skrzyżowanie wymiarów poziomego i pionowego – lub też, innymi słowy, egzoterycznego i ezoterycznego. Poziomy,

egzoteryczny wymiar składa się z Buddy, Dharmy i Sanghi, natomiast pionowy, ezoteryczny wymiar przyjmuje postać guru, *jidamów*, *daków*, *dakiń* i obrońców. Kosmiczne Drzewo Schronienia reprezentuje zatem w żywej, szczegółowej formie całą koncepcję Schronienia, z jej historycznym zapleczem, uniwersalną perspektywą i bezpośrednim zastosowaniem praktycznym. Jest to jeden z najbogatszych i najbardziej złożonych symboli w całym buddyzmie tantrycznym; jest to symbol, który opłaca się studiować całe życie.

Chociaż samo Drzewo Schronienia jest bogate, obfite i świetliste, dla dopełnienia wizualizacji potrzebnych jest jeszcze kilka szczegółów. Na niebie dookoła drzewa unoszą się chmury, na których spoczywają bogowie i boginie, składając ofiary Drzewu Schronienia w postaci kwiatów, lampek, kadzidełek, parasoli etc. A po prawej na przedpolu, gdzie łatwo ją przegapić, znajduje się mała postać ludzka stojąca naprzeciw tych wszystkich buddów, bodhisattwów, guru, ksiązek etc. Jest ona zwrócona plecami do obserwatora – na niektórych obrazach widać jedynie jej głowę i ramiona. Jeśli przyjrzeć się bliżej, można zobaczyć jej dłonie ściśnięte ponad głową, a nawet paciorki *mala* na jej nadgarstku, co oznacza, że postać ta jest w trakcie aktu wykonywania pełnego pokłonu na ziemi (prostracji) w kierunku Drzewa Schronienia. Kto to jest? To ty – w akcie Pójścia po Schronienia.

Poprzez tę jakby nie było bardzo istotną postać przechodzimy wreszcie od opisu Drzewa Schronienia do sposobu jego wykorzystania w praktyce duchowej. Drzewo wizualizuje, a w pewnym sensie odtwarza, w wyobraźni z zamkniętymi oczami podczas praktyki znanej jako praktyka Pójścia po Schronienie i Pokłonów. Jest to jedna z *mula jog*, czyli podstawowych praktyk jogi w wadżrajanie – praktyk lub ćwiczeń, przez które trzeba przejść, zanim zacznie się właściwą praktykę tantrycznej medytacji. Tak przynajmniej często przedstawia się w tybetańskiej tradycji praktykę Pójścia po Schronienie i Pokłonów – coś wykonuje się jako praktykę wstępną, a potem zostawia za sobą. Jednakże jako praktyka Pójścia po Schronienie jest to fundamentalny akt buddysty, a nie coś, z czym się kończy przed przystąpieniem do czegoś innego. Dlatego wielu buddystów podtrzymuje tę praktykę lub do niej wraca przez całe życie.

Wszystkie szkoły tybetańskie mają własne wersje drzewa i nie ma powodu, by nie opracować dalszych wersji. Jedna została specjalnie stworzona na potrzeby Wspólnoty Buddyjskiej Triratna.⁵⁴ Jest ona znacznie prostsza od wielu tradycyjnych drzew, zawiera bowiem znacznie mniej postaci. Jest tam Budda Śakjamuni siedzący z buddami przeszłości i przyszłości na centralnym lotosie, zaś ukazani nauczyciele to wielcy nauczyciele różnych tradycji – indyjskiej, tybetańskiej, chińskiej i japońskiej. Inną szczególną cechą tego drzewa jest uwzględnienie żeńskiego *arhanta*, mianowicie utalentowanej uczennicy Buddy imieniem Dhammadinna, oraz żeńskiej formy bodhisattwy – Tary. Ale niezależnie od tego, czy Drzewo Schronienia wizualizuje się w tradycyjnej wersji tybetańskiej, czy też w wersji nowej, praktyka ta jest całkowicie odpowiednia dla zachodnich buddystów. Pozwala uczynić akt Pójścia po Schronienie czymś bardziej konkretnym, pozostawiając niezatarty ślad w umyśle (a właściwie w całym ciele, jak zobaczymy).

Przedstawienia Drzewa Schronienia są rzadkie zwyczajnie dlatego, że artyści nie lubią ich robić – są bardzo żmudne z tymi setkami malutkich postaci, stanowią też wysiłek dla oczu. Są również drogie, ponieważ tybetańscy artyści zwykle naliczają opłatę wedle liczby postaci oraz ilości użytego złota. Mimo wszystko od czasu do czasu można je spotkać, a niektóre należą do arcydzieł tybetańskiej sztuki religijnej. Każda postać, choć może mieć nie więcej niż centymetr wysokości, jest namalowana skrupulatnie, z zachowaniem najdrobniejszych detali, jakby malowano ją pojedynczym włosiem pędzla, a całościowy efekt bogactwa szczegółów może przyprawiać o zawrót głowy.

Iluminowany zwój Drzewa Schronienia nie służy jednak wyłącznie dekoracji ołtarza czy świątyni. Nie służy też jedynie ogólnym celom rytualnym. W zamyśle jest to przewodnik rzeczywistej wizualizacji. Po pierwsze, Drzewo Schronienia wizualizujemy, odtwarzając je po kawałku. Jak pamiętamy, zaczyna się od przestworza nieba z tęczową chmurą pośrodku, z której

⁵⁴ Więcej na temat Drzewa Schronienia Wspólnoty Buddyjskiej Triratna oraz praktyki Pójścia po Schronienie i Pokłonów w tej tradycji patrz: Kulananda, *Teachers of Enlightenment, The Refuge Tree of the Western Buddhist Order*, Windhorse Publications, Birmingham 2000, <https://www.windhorsepublications.com/>.

wyrasta roślina lotosu, i na niej gromadzą się postaci. W ten sposób odtwarzamy całe Drzewo Schronienia, postać po postaci, aż do końca. Wreszcie powinniśmy zobaczyć je w całej okazałości przed sobą, siedząc w medytacji. Jeśli nie potrafimy zbyt dobrze go zwizualizować i wszystko, co widzimy, to tymczasowe przebliski pojedynczej postaci lub lotosowego płatka, powinniśmy przynajmniej **mieć poczucie**, że to wszystko tam jest. W szczególności powinniśmy czuć, a jeśli to możliwe, zobaczyć centralną postać Padmasambhawy. Ważne, by uprzytamniać sobie przynajmniej jego obecność, ponieważ w tradycji nyingmapy jest on ucieleśnieniem wszelkich Schronień, egzoterycznych i ezoterycznych.

Kiedy już widzimy Drzewo Schronienia, a przynajmniej czujemy jego obecność, z Padmasambhawą w jego sercu, dalszym krokiem jest pielęgnowanie w sobie poczucia, że Padmasambhawa ucieleśnia we własnej osobie wszystkie Schronienia, że on sam **jest Buddą**, Dharma, Sanghą, guru, *jidamem* i *dakiną*, że ta niesamowita postać skupia w sobie to wszystko. Następnie rozwijamy w sobie głęboką determinację, że póki nie osiągniemy Oświecenia, będziemy szli po Schronienie do Padmasambhawy jako ucieleśnienia wszystkich Schronień, a cała nasza istota – ciało, mowa, umysł – z całą swoją energią będzie zmierzać w tym kierunku.

Na tym etapie praktyki powtarzamy głośno wersy wyrażające Pójście po Schronienie do Padmasambhawy, i po każdej recytacji kładziemy się w akcie prostracji [czyli pełnego pokłonu na ziemi]. Łączymy dłonie, co ma symbolizować pąk lotosu, a następnie złączonymi kciukami dotykamy najpierw środka czoła, potem gardła, a na końcu serca. Potem padamy na kolana i wyciągamy ręce przed siebie, póki nie znajdziemy się na podłodze w pozycji leżącej, padając na twarz przed Drzewem Schronienia. Wznosimy wówczas połączone dłonie w geście pozdrowienia i recytujemy wers lub kilka wersów; prostrację w takiej formie powtarzamy 100.000 razy. Nie naraz – wolno nam rozłożyć całość na określony czas, ale powinniśmy wykonać co najmniej sto recytacji i prostracji dziennie aż do ukończenia całości. Nie trzeba mówić, że praktyka Pójścia po Schronienie i Prostracji to dosyć wyczerpujące ćwiczenie. Tybetańczycy wierzą, że leczy ono gruźlicę.

Ponadto, padając przed Drzewem Schronienia i utrzymując wizualizowany obraz w umyśle, ćwiczymy nie tylko ciało, ale też wyobraźnię. Powinniśmy sobie wyobrazić i poczuć, że obok nas prostracją dokonują wszystkie żywe istoty, zwłaszcza wszyscy ludzie. Na prawym ramieniu wyobrażamy sobie swego ojca, na lewym ramieniu – swoją matkę, za ojcem – wszystkich mężczyzn świata, za matką – wszystkie kobiety świata. W pewnych formach tradycji wyobrażamy sobie rodziców dosłownie **na ramionach**, jak gdybyśmy ich nieśli. Za nami znajdują się nasi przyjaciele i znajomi, natomiast przed nami – nasi wrogowie. Kiedy wykonujemy prostrację i recytujemy teksty, oni wszyscy recytują i wykonują prostrację razem z nami.

Zamysł jest taki, że wszystkie żywe istoty wykonują z nami praktykę. My jej przewodnimy, ale wykonuje ją każdy, cały kosmos jest zaangażowany. Między innymi dlatego mówimy o kosmicznym Drzewie Schronienia – nie tylko bowiem uosabia ono wszystkich buddów, bodhisattwów, guru, *jidamów* i *dakinie* trzech epok (przeszłości, teraźniejszości i przyszłości), ale też wszystkie czujące istoty zaangażowane są w praktykę poprzez nasze wyobrażeniowe utożsamienie. Czujemy, że nie podejmujemy jej samotnie i nie jest tylko dla nas; w mahajanistycznym duchu współczucia podejmujemy ją dla dobra wszystkich istot, i wszystkie istoty właściwie podejmują ją z nami. Oczywiście można to interpretować psychologicznie. W pewnych przypadkach, psychologicznie rzecz biorąc, nasz ojciec zdecydowanie siedzi nam na jednym ramieniu, a matka na drugim, i nic nie można na to poradzić, nie można pozbyć się psychologicznych uwarunkowań, jakie od nich pochodzą. W pewnym sensie zawsze będą oni nam towarzyszyć. Ale mniejsza z tym – niech wykonują prostrację razem z nami. Niech włączy się cały świat, wszystkie czujące istoty.

Jeśli trudno się wczuć w tę wizję, pomóc może wprowadzenie specyficznie zachodniej idei, którą ja uważam za dosyć użyteczną, jeśli chodzi o namysł nad szerszym buddyjskim spojrzeniem na rzeczywistość – mianowicie ideę ewolucji. Podobnie jak rozwój życia biologicznego można postrzegać w kategoriach procesu ewolucyjnego, tak na zasadzie analogii można myśleć o życiu duchowym jako procesie ewolucyjnym, w trakcie którego dochodzi do rozwoju coraz wyższych i

subtelniejszych stanów świadomości. Proces ów, który określam terminem wyższej ewolucji, zależy oczywiście od niższej ewolucji, gdyż to dzięki niższej ewolucji doszło do wyłonienia się świadomości. Wszelako niższa i wyższa ewolucja różnią się od siebie tym, że niższa ewolucja jest kolektywna i nieświadoma, natomiast wyższa jest indywidualna i zależna od świadomego wysiłku⁵⁵.

Symbolikę tego procesu można dostrzec w kosmicznym Drzewie Schronienia. Postaci na drzewie reprezentują oczywiście proces ewolucyjny na najwyższym poziomie. Możemy sobie wyobrazić, że przy dokonywaniu prostracji gromadzą się wokół nas wszystkie formy życia: ludzie i zwierzęta, byliny i drzewa. W trakcie prostracji można sobie wyobrażać, że dokonują jej z nami nie tylko inni ludzie, ale wszystkie istoty żywe uczestniczą w tym procesie, w kosmicznym Drzewie Schronienia. Możemy cofnąć swój rodowód nie tylko do naszych historycznych przodków, ale też do ludzi pierwotnych, małp przed nimi oraz innych form życia, z których wyewoluowaliśmy przez miliony lat.

Niezależnie od tego, na co kierujemy swoją wyobraźnię, przed prostracją stale wykonujemy recytację – sto, dwieście, a nawet tysiąc razy, jeśli chcemy zrobić dłuższą sesję. Potem przestajemy, raz jeszcze siadamy w pozycji medytacyjnej i dalej staramy się widzieć Drzewo Schronienia, a przynajmniej poczuć obecność. Na zamknięcie sesji widzimy białe światło (lub czujemy jego obecność) wypływające ze wszystkich Schronień przed nami, promieniejące z centralnej postaci Padmasambhawy, z buddów i bodhisattwów, z ksiąg, *arhatów* i guru, z *dakiń* i *jidamów*, z obrońców i archetypowych buddów. To czyste białe światło pada na nas, naszego ojca i wszystkich mężczyzn, na naszą matkę i wszystkie kobiety, a w jego oślepiającym blasku nikną wszelkie skalanie i przewinienia, dzięki czemu całe zgromadzenie zostaje w pełni oczyszczone. Następnie światło cofa się do Schronień, a wszystkie postaci czterech lotosów zostają wchłonięte przez centralną postać Padmasambhawy, i tylko on zostaje na widoku, zawieszony pośrodku niebieskiego przestworza. Unosi się tam jeszcze przez kilka minut, po czym rozplywa się w pustce, i pozostaje jedynie niebieska przestrzeń pustych niebios.

Tak przynajmniej przedstawia się forma tej praktyki wykonywana w tradycji njingma. W pozostałych tybetańskich tradycjach – kagju, gelug, itd. – Drzewo Schronienia wygląda mniej więcej tak samo, z kilkoma zaledwie wariacjami zależnie od tradycji i szkoły. Jedna wariacja jest jednak dosyć istotna – nie jest to wariacja co do zasady, a wariacja co do konkretnego ucieleśnienia zasady. W tradycji njingma kielich centralnego lotosu zajmuje Padmasambhawa, ponieważ jest on uważany za jej założyciela. Natomiast w tradycji kagju centralna pozycja bywa niekiedy zajęta przez Milarepę. Przedstawia się go w kolorze białym lub zielonym – zielonym dlatego, że przez lata wedle biografii żywił się podobno pokrzywami, co miało zmienić kolor jego ciała na zielony. Jest on przedstawiany jako nagi, nie licząc niewielkiego skrawka bawełnianej tkaniny, stanowiącego jedyne okrycie przed bezlitosnym chłodem tybetańskiej zimy rejonów himalajskich, wysoko ponad linią wiecznego śniegu. Dłoń trzyma przy uchu, zaś jego usta są półotwarte, co ma wskazywać, że śpiewa – rzecz jasna jedną ze swoich słynnych pieśni.

W tradycji gelug centralną postacią i założycielem szkoły jest Tsongkhapa, którego silny nacisk na formalny monastycyzm mocno kontrastuje z Milarepą. Nosi on czerwono-żółte szaty mnicha, na głowie ma żółtą, wysoką i spiczastą czapkę [buddyjskiego mędrca] *pandita*, którą zakłada się specjalnie przy okazji inicjacji. Jego dłonie są złożone w *mudrę* wykładania lub nauczania (Tsongkhapa był wielkim nauczycielem oraz komentatorem pism), trzyma też łodygi dwóch lotosów kwitnących na jego ramionach; na jednym z nich znajduje się płonący miecz, na drugim spoczywa księga Doskonałości Mądrości. Są to insygnia bodhisattwy mądrości, Mańdżusriego lub Mańdżughoszy, zaś Tsongkhapę przedstawia się z tymi insygniami dlatego, że wedle wiary jego wyznawców ma on być manifestacją owego bodhisattwy.

Obrazy Drzewa Schronienia mają w tradycji gelug nieco inny charakter niż w njingmie, przynajmniej z artystycznego punktu widzenia. Punkty węzłowe są takie same, ale ich organizacja

⁵⁵ Sangharakszita po raz pierwszy omówił temat wyższej ewolucji w swoim wykładzie z 1966 r.: „Ewolucja: niższa i wyższa”. Wiele z jego późniejszych wykładów na temat ewolucji można znaleźć w: *Complete Works*, t.3 [lub jako wykłady audio na stronie www.freebuddhistaudio.com – przyp. red.]

jest dużo bardziej schematyczna i geometryczna, co poniekąd sugeruje pewną sztywność podejścia. Patrząc z dalszej odległości na przedstawienie Drzewa Schronienia w tradycji gelug, widzimy Tsongkhapę siedzącego jak gdyby w środku czteroramiennego krzyża. Jeśli przyjrzeć się bliżej, krzyż okazuje się być złożony z wielkiej liczby malutkich postaci, które czasem wydają się siedzieć w małych kabinach czy boksach.

Jak Budda mahajany ucieleśnia zasadę buddy w jej pełni, tak postacie Padmasambhawy, Milarepy i Tsongkhapy ucieleśniają w ramach swoich tradycji zasadę guru w jej pełni, uniwersalny ideał, czyli archetypowego guru. Każdy z nich jest uosobieniem wszystkich Schronień, będąc także założycielem szkoły, do której należy nasz osobisty guru.

Linia przekazu to nader ważny aspekt całej buddyjskiej tradycji tantrycznej, i podobnie jest w przypadku chan⁵⁶ i zen, chociaż zawsze istnieje niebezpieczeństwo popadnięcia w nadmierną formalizację. Jak widzieliśmy, tantryczny guru udziela inicjacji, co polega bardziej na przekazaniu mocy lub aktywacji uśpionej energii aniżeli na udzieleniu nauk czy wyjaśnieniu doktryny. Ale mimo że to doświadczenie może zasadniczo polegać na przekazaniu energii, przypomina ono również – jak się powiada – posadzenie nasiona. Podczas inicjacji guru umieszcza nasiono w glebie serca swego ucznia. Samo nasiono pochodzi z zewnątrz, od guru, ale jako uczniowie musimy o nie dbać, pielęgnować je, podlewać, obdarzać światłem i ciepłem. Jeśli się tego trzymamy, nasiono wykiełkuje i stanie się rośliną, roślina wyda pąki, a z czasem, przy odpowiednich warunkach, roślina zakwitnie jako wspaniały lotos – lotos Oświecenia o tysiącu płatków⁵⁷. Energia w pełni się zaktywizuje, pojawi się obfitość duchowych mocy, a uczeń stanie się Wadźradharą, dzierżycielem *wadźry*, lub Wadźrasattwą, istotą *wadźry*, istotą nieustraszoną: sam uczeń stanie się guru.

Zostawszy guru, były uczeń może przekazywać moc swoim własnym uczniom. Tak oto tworzy się reakcja łańcuchowa, począwszy od guru-inicjatora, czyli Padmasambhawy w przypadku adeptów njingmapy. Mimo że ta duchowa reakcja łańcuchowa zwie się linią przekazu, to ważne jest, by nie wyobrażać sobie, że istnieje coś przekazywanego. To nie tak, że guru przekazuje mi coś, co ja następnie przekazuję komuś innemu, kto przekazuje to jeszcze innej osobie. A już w ogóle nie chodzi tu o wręczanie jakiejś szaty czy certyfikatu. Zatem co jest przekazywane? Można to opisać jedynie jako prąd energii duchowej czy nawet duchowej elektryczności. Jest to bezpośrednie doświadczenie, które zostaje wyzwolone.

Przekaz z pokolenia na pokolenie nie jest linearnym procesem jeden do jednego. Każdy guru mógł mieć wielu nauczycieli i otrzymać wiele przekazów. Wszystkie energie tych przekazów stapiają się w nim niczym rozliczne strumienie tworzące wielką rzekę, a guru przekazuje wszystkie te energie. On sam nie traci energii wskutek tych przekazów. Prędzej zyskuje więcej energii dzięki przekazywaniu duchowej mocy: w tradycji tantrycznej mawia się czasami, że udzielenie inicjacji wartościowemu uczniowi jest bardzo korzystne i pomocne dla guru. Jednakże jest to dosyć ezoteryczny aspekt tego tematu; ważne, by pamiętać, że linia przekazu nie jest jedynie ideą ani historyczną ciekawostką. Nie chodzi o to, że fajnie jest móc prześledzić swą duchową genealogię aż do samego Padmasambhawy. Linia przekazu to prawda, której można doświadczyć jako żywej rzeczywistości duchowej.

Doświadczyć tej żywej rzeczywistości pomaga praktyka medytacyjna zwana *guru joga*. Ma ona wiele form, a niektóre z nich bywają dosyć skomplikowane; tutaj opiszę jedną z prostszych. Zaczynamy od wyobrażenia sobie siebie przekształconego w nagromadzenie światła. Czujemy, wyobrażamy sobie, że jesteśmy wyłącznie światłem, że nasze ciało: kości, mięśnie, krew, szpik, skóra, serce i umysł ze wszystkimi myślami ulegają transformacji w czyste, jaskrawe, oślepiające światło. Stopniowo światło to przyjmuje pewną formę, piękną żeńską formę postaci znanej jako Wadźrajogini. (Nie ma przy tym znaczenia, czy uczeń jest mężczyzną, czy kobietą). Czujemy teraz, że staliśmy się, że **już jesteśmy** tą piękną żeńską postacią jaskrawoczerwonej barwy, nagą prócz ozdób z ludzkich kości, i otoczoną przez halo tęczowego światła promieniejącego we wszystkich kierunkach. Przybranie żeńskiej formy ma znaczenie, gdyż sugeruje receptywność na wpływ guru –

⁵⁶ Czyt. czan [przyp. red.]

⁵⁷ W jodze tantrycznej lotos o tysiącu płatków ma symbolizować czakrę korony, a w buddyzmie zakwit takiego lotosu postrzega się jako synonim Oświecenia.

zwłaszcza w czasie inicjacji uczeń dowolnej płci wchodzi niejako w żeńską rolę w odniesieniu do guru. Wadźrajogini jest barwy czerwonej, bowiem zarówno w tradycji tantrycznej, jak i w kulturze zachodniej czerwień to kolor miłości, namiętności i fascynacji. Jeśli chodzi o jej nagość, to symbolizuje ona szczerość, otwartość i wolność od wszelkich przebrań i masek. Natomiast ozdoby z ludzkich kości symbolizują wyrzeczenie się, wolność od przywiązań, nieustraszoną w obliczu śmierci.

Widząc siebie w postaci Wadźrajogini, ponad głową wizualizujemy swego osobistego guru, ponad którym widzimy lub wyobrażamy sobie postać wielkiego guru Padmasambhawy. Nad nim zaś widzimy Awalokiteśwarę, bodhisattwę współczucia, nie w jego zwykłej dwuramiennej lub czteroramiennej postaci, lecz z jedenastoma głowami i tysiącem rąk, które spoglądają i wyciągają się we wszystkich kierunkach – jest to ważna postać tego bodhisattwy, symbolizująca wszechobecność współczucia. Z kolei ponad Awalokiteśwarą widzimy postać Amitabhy, czerwonego buddy nieskończonego światła lub wiecznego życia. Wszędzie wokół pojawiają się indyjscy i tybetańscy guru, ale nasza uwaga skupia się głównie na szeregu guru ponad głową Wadźrajogini, czyli ponad naszą głową. Widząc i czując tę linię rozciągającą się w przestrzeni powyżej nas, modlimy się do każdej z tych postaci. Modlimy się o ich błogosławieństwo i o to, byśmy mogli osiągnąć Oświecenie dla dobra wszystkich istot. (W trakcie wykonywania tej praktyki recytujemy tę modlitwę 100.000 razy).

Na tym etapie wszyscy guru rozplývają się w świetle. Następnie także Amitabha rozplýwa się w świetle i zostaje wchłonięty przez postać Awalokiteśwary, który rozplýwa się w świetle i zostaje wchłonięty przez Padmasambhawę, który rozplýwa się w świetle i zostaje wchłonięty przez postać naszego guru. Wówczas widzimy jaskrawe światło promieniejące z naszego guru we wszystkich kierunkach. Doświadczamy współczucia naszego guru i czujemy jego błogosławieństwo, spływającą na nas tzw. *adhiszthanę*. Czujemy to, przeżywamy to.

Ale to tylko przygotowanie. W tantrze dąży się do czegoś więcej niż otrzymanie błogosławieństwa; chcemy inicjacji. Wizualizujemy więc teraz białe *om* na czole guru, z którego wydobywa się promień śnieżnobiałego światła padającego na nasze czoło i nadającego nam wagę inicjacji. Czujemy, że wszystkie nasze niezręczne działania poprzez ciało, wszystko, co niezręczne w naszym zachowaniu zostało starte w proch. Zyskujemy możliwość praktykowania *mahajogi*; ziarno *nirmanakai* Buddy zostało zasiane. Potem na wysokości gardła guru wizualizujemy czerwoną sylabę *ah*, z której wypływa promień światła płomiennoczerwonego przekazujący tajemną inicjację, unicestwiający nasze niezręczne działania poprzez mowę, umożliwiający nam praktykę *anujogi* i zostawiający ziarno *sambhogakai*. Następnie na wysokości serca guru wizualizujemy ciemnoniebieską sylabę *hum*, z której wypływa promień przydymionego niebieskiego światła. Pada ono na nasz ośrodek serca, przekazując inicjację mądrości, niszcząc niezręczne działania poprzez umysł, umożliwiając praktykę *atijogi*, najwyższej jogi, i pozostawiając ziarno *dharmakai*. Wreszcie ze wszystkich ośrodków guru wypływają promienie światła, które tworzą tęczę. Owo tęczowe światło pada na wszystkie nasze ośrodki, przekazując inicjację wiedzy, unicestwiając naraz niezręczne działania poprzez ciało, mowę i umysł, i siejąc ziarno zdolności uczestniczenia w *swabhawikakai*, ciele samodzielnie istniejącym, które jest jednością poprzednich trzech *kai*. Jednocześnie spontanicznie zyskujemy zdolność doświadczania absolutnego *samadhi*.

Potem widzimy i czujemy, jak guru zstępuje przez koronę naszej głowy i kanał centralny do serca, gdzie zajmuje miejsce. Kiedy guru zstępuje do serca, czujemy całym ciałem (czy raczej całym organizmem psychofizycznym) przypływ czegoś, co zwie się nektarem wiedzy. Czujemy się, jakbyśmy wchłonęli transcendentálną mądrość, jakbyśmy stali się przepelnieni nektarem aż po brzegi skóry i całej naszej istoty. Wreszcie guru w naszym sercu przekształca się w światło wielkiej błogości, rozbrajającej ekstazy, i czujemy, że nasze ciało, mowa i umysł zjednoczyły się z ciałem, mową i umysłem guru.

W tym stanie pozostajemy tak długo, jak to możliwe, po czym zamykamy praktykę modlitwą, którą zakończymy również to studium, czy raczej tę wizualizację kosmicznego Drzewa Schronienia i archetypowego guru. Z pomocą jednego z moich własnych guru przetłumaczyłem tę modlitwę

wiele lat temu, kiedy sam byłem zaangażowany w niektóre z tych praktyk⁵⁸. Brzmi to tak:

O mój własny, najbliższy mi święty guru, wielki klejnocie zamieszkujący lotos mego serca, obyś nigdy nie oddzielił się ode mnie, lecz pozostał ze mną nierozdzielny.

Udziel mi osiągnięć ciała, mowy i umysłu.

Obym przez wszystkie odrodzenia miał wspaniałego guru i nigdy się od niego nie oddalił, obym praktykował świętą Dharmę i, w pełni osiągnąwszy dobre cechy ścieżki i jej etapów, szybko dostąpił stanu Wadžradhary.

Szybko wyzwolony z mego złego umysłu, obym szybko stał się Guru-Buddą i prowadził wszystkie bez wyjątku istoty w siedzibę Guru-Buddy.

O święty guru, obym był jak twoje ciało, długość życia i siedziba.

⁵⁸ Przy tłumaczeniu Sangharakszicie pomagał Dhardo Rimpocze, co jest wspomniane w cz.II książki *The History of My Going for Refuge*, Sangharakshita, Windhorse Publications, Cambridge 2010, s.63 (*Complete Works*, t.2, ss.443 i n.).

Rozdział 5

Pole kremacyjne i niebiańskie dziewice

Na Zachodzie zwykle nie uważamy pogrzebów za wydarzenia przyjemne. W niektórych społecznościach potrafią być dosyć wesołe, ale przeważnie bywają raczej ponure. Tymczasem w rejonie Himalajów, gdzie mieszkałem, ludzie wcale nie traktują pogrzebów jako spraw nieprzyjemnych. Szczerze mówiąc, przez wszystkie lata mojego pobytu w Indiach wiele moich najbardziej radosnych przeżyć miało związek z nimi. Oczywiście usłyszawszy, że ktoś umarł, czujemy smutek, być może szok, wręcz rozpacz, zwłaszcza jeśli dana osoba była naszym bliskim przyjacielem bądź krewnym. Ale osobista reakcja to coś zupełnie innego od publicznego wydarzenia pogrzebu, które wcale nie musi być posępne i depresyjne. W miejscach takich jak Indie czy Tybet powszechną akceptację budzi w istocie podejście, że wesołość jest zbawienna dla wszystkich obecnych. Do czasu pogrzebu, czyli dwa lub trzy dni, a nawet tydzień po śmierci, także ludzie żegnający kogoś bliskiego i drogiego zazwyczaj przeszli już najgorszą rozpacz. Susząc łzy i dochodząc do równowagi po początkowym szoku, zaczynają akceptować fakt, że ukochana osoba nie żyje. W czasie pogrzebu atmosfera powagi i podniosłości często bywa zabarwiona specyficznym pozytywnym nastrojem, nawet radością. Zmarła osoba zazwyczaj przez kilka dni leży uroczyście we własnym domu, a wszyscy przyjaciele, krewni, sympatycy, znajomi i koledzy przychodzą, by się pożegnać, przynosząc girlandy kwiatów i ceremonialne białe chusty. Wreszcie dobiega to końca i procesja pogrzebowa może opuścić dom. Czterech, czasami ośmiu mężczyzn bierze na barki ciało złożone na marach i wynosi je z domu nogami do przodu. Zwykle nie zakrywa się twarzy; z naszej perspektywy niesienie ulicami martwego ciała w taki sposób może się wydawać nieobydajne, ale w Indiach uznaje się to za całkowicie normalne i naturalne.

Zwłoki opuszczają dom przeważnie w towarzystwie męskich krewnych i znajomych, którzy powoli niosą je przez miasto lub wieś. Kiedy procesja pogrzebowa przemierza ulicami, wieść się rozchodzi i ludzie wychodzą ze sklepów i domów, by zobaczyć, kto jest niesiony na pole kremacyjne. Samo pole zwykle znajduje się na rogatkach wsi lub w pewnym oddaleniu, często położone w pięknym miejscu na brzegu rzeki. Rzecz jasna, jest to cichy zakątek. Jest odległy, a ludzie na pewno często tam nie chodzą, toteż ma się tam wrażenie samotności. Nawet za dnia, kiedy świeci słońce, na polu kremacyjnym panuje dziwny klimat, szczególnie jeśli wybrać się tam samemu – drżenie, niemal widzialna vibracja w powietrzu. Jest ono żywe w sposób, w jaki inne miejsca wydają się nie być. Rozglądając się, tu i tam widzimy kupki zwęglonego drewna, pozostałości ze stosów pogrzebowych. Przyglądając się bliżej, możemy nawet dostrzec kawałki czaszki, kości udowej albo paliczka. A jeśli zdarzy nam się przyjść pod wieczór, gdy zbliżają się mroki nocy, możemy zobaczyć ulotną, przemijającą w oddali sylwetkę szakala, który może nam się przyglądać zielonymi, błyszczącymi ślepiami, a potem zniknąć, krótko szczeknawszy.

Ciało przynosi się tutaj, by oddać je płomieniom. Najpierw trzeba zbudować stos, co czynią najczęściej sami członkowie konduktu pogrzebowego, używając polan przez siebie przyniesionych lub kupując je od sprzedawcy na miejscu. Robią wykop i z każdej strony kładą duże kamienie, po czym kładą jedną warstwę polan wzdłuż wykopu, a drugą warstwę w przeciwnym kierunku, zostawiając między nimi sporo miejsca, by umożliwić cyrkulację powietrza. Na tych skrzyżowanych polanach kładą zwłoki, usunawszy większość ubrań. Ponad nimi umieszcza się lżejsze kawałki drewna, a na końcu cały stos pogrzebowy spryskuje się ghi (masłem klarowanym), o ile znalazły się na to pieniądze, lub też olejem albo (współcześnie) naftą.

Jeśli obecny jest kapłan – brahmin, lama bądź młodszy duchowny – śpiewa się mantry lub recytuje modlitwy. Następnie najbliższy krewny, zwykle syn lub brat, bierze pochodnię i podpala stos pogrzebowy. Po kilku minutach, zwłaszcza przy silnym wietrze, cały stos płonie beztrząsco, wysyłając do nieba deszcz iskier. Kiedy kremacja na dobre się rozkręca, kiedy stos bucha ogniem, a zwłoki stają się jasną, rozżarzoną i topiącą się masą, wówczas wszyscy się rozluźniają. Zaczynają mówić – mówią oczywiście o zmarłym, o jego uroczych cechach i drobnych słabostkach; potem

zaczynają wymieniać się anegdotami z jego udziałem – cytują jego słowa i relacjonują czyny: tarapaty, w jakie zdarzyło mu się popaść, małe przygody, jakie ktoś miał z jego udziałem lata temu. Mówiąc w ten sposób, tworzą przyjazną, radosną atmosferę pełną życzliwości wobec drogiego zmarłego.

Stopniowo krążyć zaczynają kubki z herbatą – jakby za sprawą magii pojawia się sprzedawca podający czajniczek i małe kubeczki, a wszyscy zaczynają pić herbatę i chrupać ciastka. W pewnych kręgach krąży coś mocniejszego od herbaty. Nim się obejrzysz, wszyscy świetnie się bawią, bez najmniejszego poczucia nieestosowności, bez poczucia winy i czegoś nie na miejscu. Umrzeć i zostać skremowanym to wszak naturalna i nieunikniona kolej rzeczy, jak narodziny. Ludzie czują przy takich okazjach, że trzeba akceptować i pogodzić się tak z życiem, jak ze śmiercią, są to bowiem dwie strony tego samego medalu. Nie muszą przy tym koniecznie mieć takich myśli, być może nigdy ich nie mają, nie każdy przecież ma skłonności filozoficzne czy metafizyczne – ale takie właśnie jest ich nieartykułowane odczucie, kiedy dobrze się bawią po kremacji. To wszystko jest częścią życia. Trzeba to akceptować z pogodą, a przynajmniej ze spokojem. Nie ma czasu ani miejsca na rozpaczanie, a jeśli już, to niezbyt wiele czasu i niezbyt wiele miejsca.

Rozmowy trwają przez godzinę czy dwie, wreszcie ogień zaczyna wygasać i kremacja zbliża się do końca. Kiedy ludzie upewnią się, że zwłoki zostały w pełni spalone, pozostawiają tłący się ogień i wracają do domów. Nawet dla tych, którzy byli właśnie świadkami kremacji kogoś im bliskiego i drogiego, nie będzie to przeżycie nieprzyjemne; być może będzie nawet uspokajające i podnoszące na duchu.

Dlatego pole kremacyjne ma głębokie i pozytywne znaczenie w indyjskiej kulturze. Ale jakie jeszcze znaczenie może ono mieć jako symbol? Co symbolizuje pole kremacyjne w tantrach? I co tam robią niebiańskie dziewice z tytułu rozdziału (przez które rozumiem *dakinie*)? By to zrozumieć, musimy wrócić do źródeł tradycji tantrycznej, w szczególności tradycji nyingma, wrócić do legendarnego życia, do symbolicznej biografii Padmasambhawy, tantrycznego guru Indii oraz Tybetu.

Ten wielki nauczyciel z ósmego stulecia n.e. miał burzliwe życie, oględnie mówiąc. Zaczął jako adoptowany syn króla, wychowano go na księcia, ożenił się, lecz opuścił żonę, został mnichem, studiował buddyzm we wszelkich postaciach, dogłębnie praktykował medytację, zwłaszcza różne rodzaje medytacji tantrycznej, odbywał dalekie podróże, także poza granice Indii, a w końcu stał się oświecony. Był znany w całych Indiach, Tybecie i innych krajach jako największy mistrz tantr swojej epoki, i przypisuje mu się wypędzenie z Tybetu demonów przeciwnych Dharmie i zaprowadzenie tam buddyzmu. Jednakże my skupimy się tutaj na wydarzeniach z okresu jego życia, kiedy wciąż podążał tantryczną ścieżką w poszukiwaniu Oświecenia, spędzając wiele czasu na polach kremacyjnych w różnych rejonach Indii. Wedle krążących w owym czasie pogłosek żył tam z *dakiniami*, śpiewając, tańcząc i pijąc wino.

Trudno powiedzieć, czy należy te opowieści traktować jako fakty historyczne, czy raczej jako legendy. W biografii Padmasambhawy, jakie do nas dotarły, historyczne fakty i symboliczne przekazy wydają się być ze sobą wymieszane⁵⁹. Czasami jest dosyć jasne, że coś jest faktem, lub że należy to traktować symbolicznie, ale czasami może chodzić o jedno i drugie zarazem. Być może opowieści o Padmasambhawie na polu kremacyjnym są tego ostatniego rodzaju – są faktem historycznym posiadającym również znaczenie symboliczne. Nie ulega natomiast wątpliwości, że obraz Padmasambhawy otoczonego na polu kremacyjnym przez niebiańskie dziewice zawładnął wyobraźnią późniejszych generacji wyznawców tantr. Z biegiem czasu jego treść duchowa stawała się coraz bogatsza, a symbolika pola kremacyjnego i niebiańskich dziewic zyskiwała coraz większe znaczenie.

Skojarzenia wywoływane przez pole kremacyjne są raczej oczywiste. Rzecz jasna, najszybciej przychodzi do głowy myśl o śmierci. Samo myślenie o polu kremacyjnym nasuwa refleksje o śmierci, zaś kiedy je odwiedzimy i się rozejrzemy, trudno się oprzeć myśli o wszystkich

⁵⁹ Zob. Yeshe Tsogyal, *The Life and Liberation of Padmasambhava*, Dharma Publishing, Emeryville 1978; lub: Yeshe Tsogyal, *The LotusBorn: The Life Story of Padmasambhava*, Rangjung Yeshe Publications, Boulder 2004.

ludziach, którzy zostali tu skremowani przez lata – nawet setki lat, jeśli to stare miejsce kremacji. Jeśli zachowujemy ciszę, zwłaszcza będąc sami, możemy czasem wręcz poczuć tam ich obecność, jak gdyby zostawili jakiś ślad w psychicznej atmosferze, jak gdyby czuć było tych niezliczonych ludzi kłębiących się wokół. W takim miejscu nieodparcie nasuwa się trzeźwa i poważna refleksja, że każdy z nas pewnego dnia umrze – również my. Trudno oprzeć się myślom, że pewnego dnia nasze własne ciało zostanie zaniesione na pole kremacyjne i spalone tam, i bądziemy musieli na zawsze zostawić za sobą swój stan posiadania, krewnych i przyjaciół. Krok po kroku nasze fizyczne ciało zostanie strawione przez ogień, rozpadnie się i utonie w popiołach.

Tego rodzaju refleksje systematycznie kultywowano we wczesnym buddyzmie. Poważnemu uczniowi radzono wybrać się samotnie na pole rozkładu, gdzie pozostawiano ludzkie ciała, by zgniły lub stały się pożywieniem dzikich zwierząt (w czasach Buddy kremacja nie była szeroko rozpowszechniona). Uczeń widział tam wokół siebie nie pozostałości skremowanych ciał, lecz ciała na różnych etapach rozkładu. Nie powinien się wzdrygać ze wstrętem i odwracać wzroku, powinien przyglądać się ciałom, nawet je studiować, i odnieść tę lekcję do siebie, pamiętając, że jego własne ciało jest równie podatne na rozkład.

W ramach systematyzacji tej praktyki nauczyciele medytacji zaczęli wyróżniać dziesięć etapów rozkładu zwłok. Ucznia proszono o przyjrzenie się i zastanowienie nad każdym etapem po kolei, i powiedzenie sobie, przekonanie siebie, że pewnego dnia jego własne ciało przejdzie przez ten sam proces. Praktykę zwano medytacją dziesięciu etapów nieczystości zwłok. (Słowo znaczące „nieczystość” w pali to *asubha*, co znaczy też wstrętny, odrażający i niepiękny). Praktyka medytacji zwłok miała prowadzić do braku przywiązania, zwłaszcza przywiązania do ciała, i stanowiła antidotum na pożądanie doświadczeń zmysłowych⁶⁰.

Warto wyliczyć owych dziesięć rodzajów zwłok wzmiankowanych w tej praktyce, by wyrobić sobie wyobrażenie, z czym mieli do czynienia wcześnie buddyści, jak poważnie traktowali swoje życie duchowe, i jak radykalni, wręcz drastyczni, bywali w swoich praktykach. Pierwszym rodzajem zwłok, który się wyszukiwało, były zwłoki wzdęte i opuchnięte, jako że kilka dni po śmierci gazy wytwarzane wewnątrz ciała sprawiały, że zaczynało ono puchnąć. Po drugie, szukało się ciała przebarwionego, niebiesko-zielonej barwy. Trzeci etap następuje, gdy zwłoki zaczynają ropieć, a z otworów ciała zaczyna wypływać półpłynna materia organiczna – sam przekonałem się o nieprzyjemności tego etapu, doszedłszy aż do jego obserwacji. Po czwarte, przyglądamy się zwłokom popękanym, podzielonym, być może nawet przełamanym na dwoje; po piąte, zwłoki poszarpane, rozerwane przez psy i szakale. Po szóste, możemy natrafić na rozczłonkowane ciało, którego kończyny są wszędzie porozrzucane; po siódme, zwłoki pocięte na mniejsze kawałki, być może przygotowane do usunięcia. Po ósme, zaleca się poszukiwanie zwłok we krwi lub takich, z których krew wypływa; i po dziewiąte, zwłoki opanowane przez tysiące małych robaków. Wreszcie ostatnim etapem jest oczywiście szkielet – trochę kości, czyli wszystko, co pozostało z uczty śmierci.

Medytacja dziesięciu etapów rozkładu zwłok ciągle utrzymuje się w pewnych częściach świata buddyjskiego, szczególnie pośród mnichów. Nie zawsze można obecnie znaleźć zwłoki na wszystkich etapach rozkładu, nawet w Indiach, jednak ogólnie uznaje się, że wystarczy po prostu pójść na pole kremacyjne lub pole rozkładu i rozejrzeć się za leżącymi tam kośćmi i czaszkami lub za zwęglonym drewnem stosów pogrzebowych. Jeśli jest się wrażliwym i świadomym, wywoła to pożądany efekt. By wspomóc tę praktykę, maluje się niekiedy obrazy ukazujące dziesięć etapów rozkładu – aż nazbyt dobrze pamiętam, jak sam odkryłem ten zwyczaj. Zaproszono mnie do małej wihary, usytuowanej na przedmieściach Kalimpong i zamieszkałej przez jednego tylko, starego mnicha nepalskiego. Zaproszenie było na obiad, i kiedy siadłem do jedzenia, rozejrzałem się i

⁶⁰ Sangharakszita opisuje różne formy tej medytacji w roz.II („The Threefold Path: Meditation”) *What is the Dharma? (Complete Works, t.3, ss.344–6)*. Tradycyjne opisy dostępne w: *Sutta Mahasatipatthana, Digha Nikaja 22, The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.338–9; lub: *Dialogues of the Buddha*, tłum. T.W. Rhys Davids, cz.2, Pali Text Society, London 1971, s.332, a także: *Buddhaghosa Wisuddhimagga 178–96 w: The Path of Purification*, tłum. Bhikkhu Nanamoli, Buddhist Publication Society, Kandy 1991, ss.173–90

ujrzałem na ścianach cykl obrazów ukazujących dziesięć rodzajów zwłok niemal naturalnej wielkości, przedstawionych z najbardziej makabrycznymi i realistycznymi detalami.

Praktykując tę medytację, zaczynamy w końcu widzieć wszystkie napotkane istoty jako chodzące szkielety. Nie widzimy ciała, nie widzimy ludzi, tylko szkielety. Wreszcie w swojej medytacji możemy zostać nagrodzeni *nimittą*, czyli znakiem szczególnego rodzaju, odpowiadającego danej praktyce. Pojawienie się *nimitty* to element wielu praktyk medytacyjnych. Procedura wygląda tak, że najpierw koncentrujemy się na zewnętrznym obiekcie medytacji – może to być kolorowy dysk zwany *kasina*, biorąc przykład jeden z wielu; w tym przypadku będą to oczywiście zwłoki. Następnie zamykamy oczy, starając się zobaczyć lub doświadczyć okiem wewnętrznym przedmiot swojej medytacji. Po jakimś czasie z tej „mentalnej repliki” wyłania się jej lśniący „odpowiednik”, który zaczyna nas pochłaniać, i to pochłonięcie staje się jądrem stanów skupienia medytacyjnego zwanych *dhjanami*. Znak nie musi koniecznie być jasny – czasami ma to być przyciemniony znak. A czasami znak w ogóle nie jest wizualny, lecz słuchowy, a nawet dotykowy lub węchowy. Umysł zdaje się wywoływać te subtelne doznania zmysłowe jako element zagłębiania się w koncentrację. W przypadku medytacji zwłok widzimy po prostu białe, lśniące, czyste kości, które stają się przedmiotem naszej koncentracji w następnej fazie praktyki.

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

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

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

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

czasu do czasu zobaczyć śnieżnobiałe ludzkie szkielety wypoczywające wśród plażowiczów.

Rzymianie mieli podobno na ucztach szkielety przystrojone girlandami róż, by przypomnieć, że uczutowanie pewnego dnia skończy się dla każdego. Nam bez wątpienia wydałby się to przesadnie makabryczny dodatek do listy gości. Nie trzymamy wszak w pokojach nawet kwiatów, których płatki zaczęły opadać. Ale jeśli żyjemy na wsi, nie możemy wybierać sobie pór roku, co daje nam poczucie ulotności, o ile jesteśmy w miarę baczniymi obserwatorami. Możemy też pielęgnować to uczucie przy pomocy sztuki: refleksje nad przemijalnością są oczywiście stałym motywem zarówno angielskiej poezji traktującej o naturze, jak i chińskiej i japońskiej buddyjskiej poezji zen.

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

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

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

Co prawda pole kremacyjne w pierwszej kolejności kojarzy się ze śmiercią i nietrwałością, zaraz po tym pojawia się najbardziej bezpośrednia reakcja emocjonalna: strach i groza. Jak wspomniałem, pola kremacyjne to miejsca samotne, położone na rogatkach miast lub nieco dalej, na skraju lasu albo na brzegu rzeki. Wśród lokalnych mieszkańców krążą najróżniejsze przesady o polu kremacyjnym: opowieści o ludziach, którzy widzieli tam duchy (lub tylko tak twierdzili), słyszeli tam głosy albo mieli dziwne, niesamowite odczucia. I tak, jak w przypadku niektórych samotnych wiejskich cmentarzy w Anglii, nikt nie lubi tam chodzić sam, szczególnie w nocy, nawet przechodzić blisko, chyba że w jasnym świetle dnia i w towarzystwie tłumu ludzi przy okazji pogrzebu.

Tymczasem wedle tradycji tantrycznej jeśli nie chcemy poddawać się strachowi, lecz go przezwyciężyć i stać się w pełni nieustraszonym, nie omieszkamy pójść na pole kremacyjne właśnie z tej racji, że wszyscy się go boją. Pójdziemy tam w nocy, najlepiej w czasie nowiu i kompletnych ciemności, i pójdziemy tam sami. Po dziś dzień jogini w Indiach robią dokładnie tak. Mało tego, że idą na pole kremacyjne; czasami tam mieszkają przez wiele dni, tygodni i miesięcy bez przerwy. Aby pokonać strach, stawiają się w sytuacji, w której strach jest najbardziej prawdopodobny. Rozmyślnie wzbudzają w sobie strach i pozwalają sobie doświadczyć go w pełni – po pewnym czasie są z nim za pan brat, jak ze stałym towarzyszem. A skoro stawiają mu czoła, uczą się sobie z nim radzić i go przezwyciężać.

Nieustraszość nie jest tą cnotą buddyjską, o jakiej się wiele słyszy, jednakże w pismach gra ona wybitną rolę, a samego Buddę często przedstawia się, kiedy wykonuje *abhaję mudrę*, gest nieustraszości. Ów gest (dłoń na wysokości serca, wewnątrz dłoni skierowane na zewnątrz) mówi: „nie bójcie się”. Również bodhisattwów uważa się za uosobienie nieustraszości. Tradycja mahajany podkreśla, że powinni oni dysponować pewnością siebie, odwagą, inicjatywą, duchem ryzyka, że powinni być stanowczy i mocni do szpiku kości. Właściwie we wszystkich odmianach buddyzmu wielką wagę przykładą się do cnót heroicznych: odwagi, pewności siebie, samodzielności, energii, inicjatywy. Nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę – w każdym razie nie na Zachodzie. Mamy skłonność myśleć o życiu duchowym przede wszystkim w kategoriach cnót bardziej pasywnych, tak zwanych żeńskich: miłości, współczucia, cierpliwości, zrozumienia, tolerancji, delikatności. Wszelako w tradycji buddyjskiej cnoty heroiczne są nie mniej istotne – w pewien sposób nawet istotniejsze. Zaś pole kremacyjne uważano za poligon dla nieustraszości, miejsce rozwijania heroicznej postawy duchowej.

Poziom odczuwanego lęku przed śmiercią zdaje się być określany przez kombinację własnej wyobraźni oraz warunkowania kulturowego. Na przykład w drzeworytach Holbeina z cyklu *Taniec śmierci* można zobaczyć powszechne w późnym średniowieczu przedstawienie śmierci jako szkieletu tańczącego z przeróżnymi ludźmi: młodą kobietą, bogatym kupcem, mnichem, papieżem⁶¹. Przekaz był jasny: każdy umrze, a śmierć to straszna rzecz. Śmierć oznaczała objęcia, bycie obłapionym przez tę straszną, makabryczną, napastliwą, odrażającą postać. Śmierć była jak pójście do łóżka ze szkieletem. Tak to postrzegano w powszechnej wyobraźni. Ale był to jednak czas, kiedy według oficjalnej teologii dobry chrześcijanin szedł prosto do nieba. Czemu zatem śmierć była taka straszna? Czemu ludzie mieliby się jej bać? Ta okropna wizja została najwyraźniej stworzona przez Kościół, by skoncentrować umysły ludzi na niepewnym losie, jaki czeka ich dusze, poprzez przypominanie im o pewnym końcu ich fizycznych ciał.

Dla odmiany w greckiej kulturze klasycznej śmierć przedstawiano jako pięknego, uskrzydłonego młodzieńca, co wskazuje, że Grecy akceptowali śmierć ze znacznie większą łatwością i naturalnością. Dla nich było to zaśnięcie. Nie oczekiwali wielkich rzeczy po niej; istniało niewyraźne pojęcie nieba zwanego Elizjum, przeznaczonego dla nielicznych, oraz mrocznej, nędznej pośmiertnej egzystencji dla większości. Bez wątpienia woleli oni życie od śmierci, ale nie mieli owej makabrycznej wizji śmierci, jaka rozwinęła się w chrześcijaństwie do czasów późnego średniowiecza.

Na polu kremacyjnym nie mierzymy się tylko ze strachem. Jest też samotność. Jesteśmy tam nocą, sami ze śmiercią, ze strachem, odizolowani, i ta samotność zdaje się zwiastować samotność grobu. A wówczas stajemy twarzą w twarz również z możliwością szaleństwa. Czasem możemy czuć, że nasz rozum chwieje się w posadach, nie możemy już tego znieść, załamujemy się. Musimy zaakceptować taką możliwość. Na polu kremacyjnym niczego nie można brać za pewnik, nawet własnego rozumu, bowiem na polu kremacyjnym stajemy wreszcie twarzą w twarz z samym sobą, ze swoją siłą i słabościami, z tym, kim jesteśmy – a to dla umysłu nigdy nie jest komfortowe.

Ponadto sami decydujemy się wejść na pole kremacyjne. Nie czekamy, by śmierć przyszła do nas, by zwłoki przeniesiono obok nas na ulicy. Idziemy szukać śmierci, szukać strachu. Wabimy i zapraszamy je: „Pokażcie, co potraficie – jestem gotów”. Pole kremacyjne reprezentuje więc niezwykle ważną sytuację – sytuację kryzysu, w który popadliśmy z własnej inicjatywy, który zmusza nas do przemiany, który stawia przed nami alternatywę rozwoju lub śmierci. Krótko mówiąc, jest to miejsce, gdzie celowo szukamy tego, czego inni ludzie pragną uniknąć, czego my sami właściwie pragniemy uniknąć. Dlatego pole kremacyjne stanowi symbol transformacji – transformacji całej naszej istoty od głębin do wyżyn, transformacji każdego aspektu świadomości.

Oczywiście nie ma potrzeby ruszać do Indii i wyszukiwać pól kremacyjnych, by znaleźć się w takich kluczowych sytuacjach. Ważne, by rozpoznać tu ogólną zasadę i nie dać się zbić z tropu przez barwne tantryczne realizacje tej zasady, nawet jeśli nas one zainspirują. Owszem, całkiem dosłownie można doświadczyć pola kremacyjnego, a być może nawet niebiańskich dziewic. Ale w

⁶¹ Cykl drzeworytów *Taniec śmierci* Hansa Holbeina mł. powstał w latach 20. XVI w., a po raz pierwszy opublikowano go w roku 1538.

trakcie swego codziennego życia można przeżyć własne pola kremacyjne – kiedy w ostatniej chwili spali na panewce jakaś ważna umowa, kiedy musimy nagle iść do szpitala lub kiedy ktoś umrze.

Tantryczne pole kremacyjne to przede wszystkim wewnętrzne przeżycie. Na przykład bycie samemu nie jest samo w sobie sytuacją kryzysową. Owszem, gdy jesteśmy sami, strach może się pojawić, ale może to nastąpić dlatego, że brak nam towarzystwa odwracającego uwagę od strachu, który czai się w nas zawsze. Natomiast w innych okolicznościach sama obecność kogoś innego może doprowadzić do powstania sytuacji kryzysowej, jak w przypadku nienawiści i zazdrości. Zazdrość, zwłaszcza seksualna, to jedna z najsilniejszych emocji, i pojawia się ona, lub grozi pojawieniem się, szczególnie w kontekście związków seksualnych. Emocja ta może być tak potężna, że mamy chęć zamordować osobę rzekomo przez nas kochaną, nie mówiąc już o osobie, która zdaje się odciągać partnera od nas. Ale kiedy pojawia się uczucie zazdrości, powinniśmy sobie powiedzieć: „Aha! To sytuacja kryzysowa. Zbliżam się do pola kremacyjnego, gdzie moje ego może umrzeć”. Zazdrość, żywiąca się projekcją i zaborczością, to silne potwierdzenie ego. Jest to uczucie bardzo nieprzyjemne – pod pewnymi względami bardziej nieprzyjemne od strachu, bo zagraża innej osobie, a nawet osobom. Rodzi ryzyko zabójstwa w tym samym stopniu, co intensywny strach. Jednakże nawet zazdrość może ulec transformacji, jeśli widzimy, czym ona jest. Wrócimy do tego później.

Inny przykład częstej sytuacji kryzysowej wiąże się z brakiem pewności siebie. Raz jeszcze, nie jest sytuacją kryzysową sam brak pewności siebie ani obiektywna sytuacja wymagająca pewności siebie, jak choćby mówienie przed publicznością. Sytuacja kryzysowa pojawia się wtedy, gdy jesteśmy zmuszeni skonfrontować się z własnym brakiem pewności siebie. Być może zawsze unikaliśmy wystąpień publicznych, lecz teraz z jakiegoś powodu – w odpowiedzi na taką potrzebę czy z chęci podjęcia wyzwania – zgodziliśmy się wystąpić, chociaż rozsądek nam to odradzał. Kiedy przychodzi ten dzień, będziemy zapewne myśleć: „No nie, po prostu tego nie zrobię”. Możemy wówczas wygodnie „zachorować” lub zmierzyć się z faktem, że nasz obraz siebie jest iluzją. Oto kryzysowa sytuacja. Jeśli umiemy zmierzyć się ze strachem przed porażką i podjąć ryzyko tego wystąpienia, tym bardziej będzie to pole kremacyjne.

Pole kremacyjne jako symbol transformacji opracowane jest w tzw. ośmiu wielkich polach kremacyjnych. W całych Indiach są pola kremacyjne; swoje pole ma każda wioska, a miasta mają dwa-trzy pola, toteż istnieją dziesiątki tysięcy pól kremacyjnych, jak kraj długi i szeroki. Tam, gdzie są ludzie, jest śmierć, a gdzie jest śmierć, jest pole kremacyjne. Ale w indyjskiej tradycji wśród wszystkich tych pól było osiem szczególnie znanych jako miejsca, gdzie regularnie gromadzili się jogini i *dakinie*, i gdzie udzielano nocnych inicjacji w ciemności i sekrecie.

Tych osiem pól kremacyjnych często pojawia się w tradycyjnych mandalach buddyzmu tybetańskiego. Patrząc na niemal każdą mandalę, zobaczy się, że jest otoczona przez aureolę płomieni. Wewnątrz płomieni jest okrąg złożony z *wadźr* (lub ściana, jeśli patrzeć w trzech wymiarach). Wewnątrz *wadźr* jest okrąg kwiatów lotosu, zaś czasami wewnątrz lotosów, a czasami na zewnątrz płomieni znajduje się osiem pól kremacyjnych – po jednym w czterech głównych kierunkach świata i po jednym w czterech kierunkach pośrednich. Przedstawia się je bardzo żywo; zwykle jest tam dużo czaszek, kości, zwłok i płonących stosów pogrzebowych. Na tym makabrycznym tle widzimy joginów i *dakinie*, którzy medytują, tańczą, obejmują się i piją.

Obecność pola kremacyjnego w każdym z ośmiu kierunków przestrzeni jest znacząca, sugeruje bowiem, że pola kremacyjne są wszędzie, że cała ziemia to w istocie ogromne pole kremacyjne, że wszechświat w ogólności, cała uwarunkowana egzystencja to pole kremacyjne. To miejsce, gdzie konfrontujemy się ze śmiercią i strachem, i trzeba nam się rozwinąć lub zginąć. Symbolika mówi nam tutaj, że życie jako takie – śmierć pośród życia, życie pośród śmierci – jest sytuacją kryzysową, w którą się wrzucamy, kiedy rodzimy się jako ludzie.

Osiem pól kremacyjnych ma też poza tym znaczenie bardziej precyzyjne. Symbolizują transformację nie tylko świadomości bądź ogólnie *widźniany*, ale konkretnie ośmiu świadomości wymienionych przez mahajanistyczną szkołę jogaćary jako podstawa jej nauczania. Pierwsze pięć tych świadomości to po prostu pięć zmysłów: rozróżniająca świadomość (tłumacząc *widźnianę* bardziej bezpośrednio) formy i koloru przez oczy; dźwięku przez uszy; zapachu przez nos; smaku

przez język; oraz ciepła, zimna, twardości i miękkości przez dotyk. Po szóste, jest świadomość umysłu – rozróżniająca świadomość idei przez umysł. W buddyzmie uważa się zwykle umysł za szósty zmysł na równi z pozostałymi pięcioma; nie nadaje mu się specjalnej pozycji. Po siódme, „świadomość zanieczyszczonego umysłu” – czyli świadomość umysłu zanieczyszczona przez dualistyczną perspektywę. Zanieczyszczona świadomość umysłu interpretuje doświadczenie w kategoriach podmiotu i przedmiotu; zewnętrznego świata „tam” i ego „tutaj”; zanieczyszczenie wynika z tej błędnej interpretacji. Po ósme, jest „świadomość zbiorcza⁶²”, która ma dwa aspekty: relatywny i absolutny. Relatywny aspekt zbiorczej świadomości składa się z wrażeń pozostawionych przez wszystkie poprzednie doświadczenia, nie tylko w tym życiu, ale także w poprzednich. Zwie się ją świadomością zbiorczą, ponieważ reprezentuje poziom umysłu, na którym wszystkie te doświadczenia są gromadzone – coś jak Jungowska kolektywna świadomość. Natomiast świadomość zbiorcza w swym aspekcie absolutnym to rzeczywistość jako taka, czysta świadomość – żadnego podmiotu i przedmiotu, lecz Jeden Umysł⁶³.

Szkoła jogaćary, podobnie jak tantra, w pierwszym rzędzie zajmuje się bezpośrednim doświadczeniem, a zwłaszcza doświadczeniem nazywanym przez nią „zwrotem”, *parawrytti*. Ów zwrot lub odwrócenie to przytłaczające doświadczenie, które zachodzi w samych głębiach własnej istoty, na poziomie zbiorczej świadomości. W efekcie wszystko, cały system świadomości, ulega zmianie, zwrotowi, przewróceniu do góry nogami, transformacji.

Trudno oczywiście ująć w słowa, w co przekształca się osiem świadomości. Krótka odpowiedź brzmi: przekształcają się w mądrość, a konkretniej – w pięć mądrości lub rodzajów wiedzy (słowo w sanskrycie to *dźniana*) powiązanych z pięcioma buddami. Pięć świadomości zmysłowych kolektywnie przekształca się we wszechsprawczą mądrość Amoghasiddiego, zielonego buddy. Świadomość umysłu przekształca się w mądrość rozróżniającą Amitabhy, czerwonego buddy. Zanieczyszczona świadomość umysłu przekształca się w mądrość zrównującą Ratnasambhawy, żółtego buddy. Relatywna świadomość zbiorcza przekształca się w lustrzaną mądrość Akszobhji, buddy granatowego. Jeśli chodzi o absolutną świadomość zbiorczą, to oczywiście nie przekształca się ona wcale – nie potrzebuje tego. Odpowiada absolutnej mądrości, mądrości Wajrocza, centralnego, białego buddy. Ta transformacja to ważne symboliczne odniesienie ośmiu wielkich pól kremacyjnych.

Istnieje zatem wiele aspektów symboliki pola kremacyjnego, a wszystkie one są ze sobą powiązane. Pole kremacyjne reprezentuje śmierć, strach i nieustrasżoność – w istocie wszystkie heroiczne uczucia. Jest to nasze duchowe centrum, miejsce pielęgnowania uczuć heroicznych. Jest to celowe wyszukiwanie sytuacji kryzysowych. Jest to sam świat jako teatr śmierci i zniszczenia, scena dla duchowego rozwoju. Dlatego symbolizuje ono proces radykalnej transformacji, który nazywamy duchowym życiem – transformacji zachodzącej jedynie w wyniku bezpośredniego doświadczenia, co tantryzm bezustannie podkreśla.

W tle pola kremacyjnego unosi się tajemnicza postać: *dakini*, niebiańska dziewczica. Słowa *daka* i *dakini* wywodzą się z sanskryckiego rdzenia oznaczającego kierunek, przestrzeń, niebo, i kiedy tantryczne teksty przetłumaczono na tybetański, *dakini* oddano jako *chadromę*, co zwykle tłumaczy się jako „chodzący po niebie”⁶⁴ lub „podróżnik w przestrzeni”. Jak już mówiliśmy, pusta przestrzeń symbolizuje brak przeszkód i związaną z tym swobodę ruchu. Skoro przestrzeń jest całkowicie pusta, można poruszać się w niej swobodnie, w dowolnym kierunku. Toteż *dakini* lub *daka* reprezentują pełną swobodę ruchu. Nie chodzi tu oczywiście o dosłowny ruch w przestrzeni. Przestrzeń lub niebo symbolizują umysł w jego aspekcie absolutnym; zatem *dakinie* reprezentują swobodnie poruszające się energie samego umysłu – są to dreszcze lub falowanie emocjonalnej energii, która przepływa z drżeniem przez umysł, wyłoniwszy się z jego najgłębszych głębin.

W rozwiniętym buddyzmie tantrycznych, szczególnie w jego tybetańskiej formie, wyróżnia

⁶² Skt. alaja-widźniana (alaya vijñana), ang. store (lub: storehouse) consciousness – inne możliwe tłumaczenia na polski to: świadomość przechowująca lub świadomość magazynująca [przyp. red.]

⁶³ Więcej o ośmiu świadomościach: Sangharakshita, *The Meaning of Conversion in Buddhism*, Windhorse Publications, Birmingham 1994, ss.66–9 (*Complete Works*, t.2, ss.278–283).

⁶⁴ Ang. sky-walker [przyp. tłum.]

się trzy rodzaje *dakiń* reprezentujące trzy poziomy doświadczania zasady *dakini*, jak można to nazwać. Po pierwsze, mamy *dakini* w formie żeńskiego buddy. We wczesnym buddyzmie zasadę Oświecenia, stan buddy, zwykle przedstawiano w postaci doskonałego ciała ludzkiego siedzącego w siadzie skrzyżnym, jak gdyby w medytacji – ciało to było zazwyczaj męskie. Ale nie ma powodu, by było to raczej ciało męskie niż kobiece, i w przypadku *dakini* jako żeńskiego buddy jest ono właśnie kobiece. Bardziej szczegółowo omówimy to w ostatnim rozdziale, w kontekście rozważań nad symboliką pięciu buddów, męskich i żeńskich. Po drugie, *dakini* jest uosobieniem naszych wzbierających energii. Głównie tym rodzajem *dakini* tutaj się zajmujemy. I po trzecie, *dakini* można postrzegać jako duchowego towarzysza i reprezentację ezoterycznej tantrycznej formy trzeciego Schronienia, Schronienia w Sandze – o czym była mowa w poprzednim rozdziale.

Dakini w tym sensie, pojawiająca się na przykład w *Życiu i wyzwoleniu Padmasambhawy*, to wysoce zaawansowany duchowo żeński praktykujący, w odniesieniu do którego męski praktykujący praktykuje Dhaarmę, i którego towarzystwo jest inspirujące duchowo. Jej moralna świadomość jest mocno rozwinięta, chociaż nie w konwencjonalnym sensie. *Dakinie* opisuje się przeważnie jako młodzieńcze i niebywale piękne oraz mające intensywną wiarę i oddanie, czysty umysł i poświęcenie się medytacji. Dlatego też wcale nie spotyka się ich tak często.

Rozważając nasz obecny przedmiot zainteresowania, czyli drugą wersję *dakini*, trzeba raz jeszcze przypomnieć sobie, że tantry interesuje nade wszystko bezpośrednie doświadczenie tego, kim się naprawdę i rzeczywiście jest w głębi własnej istoty, oraz bezpośrednie doświadczenie czegoś, co można nazwać jedynie rzeczywistością, jeśli już musimy nadać temu etykietę słowną. Osiągnięcie takiego doświadczenia siebie i rzeczywistości wymaga ogromnego, niemal eksplozywnego ładunku energii, co pozostaje poza naszym zasięgiem, dopóki nasze energie są dla nas niedostępne – rozproszone, ukryte, rozsiane, przeciekające i wysychające w niekontrolowany sposób. Jeśli mamy siebie doświadczać w pełni, wszystkie te energie muszą zostać zgromadzone, przywołane z głębi siebie, stopione w jeden strumień. Energie te są właśnie symbolizowane przez *dakinie*.

Życie i wyzwolenie Padmasambhawy ukazuje go przy nauczaniu *dakiń*, i na poziomie znaczenia, który tu rozważamy, kształci on bez wątpienia swoje własne energie wyższego stopnia⁶⁵. W naszym przypadku można powiedzieć, że *dakinie* reprezentują bardziej płomienną stronę natury, wszystkie nasze silniejsze emocje włącznie z emocjami negatywnymi, które są potencjalnie pożyteczne, jako że wszystkie zawierają ładunek energii, który można zwrócić w przeciwnym kierunku i wykorzystać w życiu duchowym. Nauczanie *dakiń* oznacza ujarzmienie tych energii w ten czy inny sposób, czasem delikatnie, czasem brutalnie – nie tylko trzymanie ich pod kontrolą, ale też prowadzenie, kierowanie, integrowanie, i istnieje na to wiele metod. Jest to też kwestia oswobodzenia własnych energii. Jeśli mamy nauczać *dakinie*, najpierw musimy je znaleźć. Jeśli nie mamy poczucia, że jesteśmy otoczeni przez własne energie (a większość z nas nie ma, chyba że w snach), być może wszystkie kryją się w piwnicy i trzeba je stamtąd umiejętnie wywabić.

Inna charakterystyka *dakiń* może odwoływać się do nastrojów. Każdy oczywiście ma swoje nastroje, niektóre pozytywne, niektóre negatywne. Wedle poglądu Junga w przypadku mężczyzn nastrojem jest anima, która ich niepokoi. Kiedy znajdujemy się w nastroju kłótliwym, oziębiającym, depresyjnym czy radosnym (rzecz jasna, nastroje się też zmieniają, niekiedy dosyć szybko), zdaniem Junga jest to sprawka naszej animy. Od tej koncepcji jedynie niewielki krok dzieli nas do postrzegania nastrojów jako *dakiń*, które należy ujarzmić. W przypadku kobiet, raz jeszcze według Junga, czasami jest bardziej prawdopodobne, że owładną nimi myśli – po prostu do ich głów trafiają myśli, nad którymi się wcześniej nie zastanawiały, które jakoś podłapały, i które nimi owładnęły. Dla Junga stanowi to przejaw ich niezintegrowanego animusa⁶⁶.

Jeśli mamy sobie poradzić z nastrojem, pierwsza rzecz to **rozpoznać** dany stan jako nastrój, zauważyć czającą się w cieniu *dakinie*, która potrzebuje zostać wydobyta i wyćwiczona. Wracając do przykładu z zazdrością: kiedy zaczynamy ją odczuwać, możemy sobie powiedzieć: „Aha,

⁶⁵ Zob. np. pieśń 22.: Jesze Tsogjal, *The Life and Liberation of Padmasambhava*, Dharma Publishing, Emeryville 1978, ss.142–3.

⁶⁶ Pisma Carla Gustava Junga dotyczące animy i animusa: *O naturze kobiety*, tłum. M. Starski, Brama, Poznań 1992.

pojawiła się zielona⁶⁷ *dakini*. Trzeba ją obłaskawić, żeby bardziej przypominała prawdziwą *dakinię*, żeby upodabniała się do bodhisattwy”. Jednakże zdać sobie sprawę z potrzeby jej ujarzmienia to jedno, a faktycznie to zrobić to co innego – coś, co wymaga głębszej orientacji. Należy się spytać: „Czemu jestem zazdrosny? Co to znaczy być zazdrosnym?”. Załóżmy, że nasza zazdrość wynika z tego, że nasz kochanek wyszedł z kimś innym i nas zaniedbuje. Powinniśmy sobie powiedzieć: „Zobacz, to tylko zaborczość. Czy ona (lub on) należy do mnie? Jest moim niewolnikiem albo wyłączną własnością? Kiedy ktoś inny z nią wychodzi i cieszy się jej towarzystwem, czy ja coś na tym tracę? Ona też może wrócić radosna i zadowolona, tym chętniej ciesząc się moim towarzystwem. Zamierzam ją powitać ponurą twarzą i czynić jej wyrzuty, bo spędziła czas z kimś innym?”.

Oczywiście za pierwszym razem to się nie uda, ale powinniśmy dalej tak przemawiać do swojej *dakini* zazdrości. Moglibyśmy sobie tłumaczyć: „Przypuśćmy, że nic nie wiedziałbym o jej spotkaniu. Nie byłbym wtedy zmartwiony, nie byłbym świadomy utraty czegokolwiek – zwłaszcza gdyby była wobec mnie tak samo miła, jak dawniej. Czemu fakt, że o tym wiem, miałby robić jakąkolwiek różnicę? Bycie zazdrosnym wydaje się absurdalne”. Nawet jeśli rzeczywiście stracimy partnera, tym bardziej powinniśmy poszukać *dakini* w takiej sytuacji. Pocieszanie się ziemskimi refleksjami w rodzaju „w morzu jest jeszcze dużo rybek do złowienia⁶⁸” może nie być pomocne z duchowego punktu widzenia. Można natomiast podejść do tego tak: „To też człowiek. Na pewno życzę jej szczęścia. Skoro z kimś innym jest szczęśliwsza niż ze mną, to w porządku. Pozwolę jej odejść, życząc jej jak najlepiej”.

Jeśli przekonywanie się w ten sposób przychodzi nam z trudem, warto wykorzystać szansę zobaczenia własnej zaborczości, zobaczenia, że zainwestowaliśmy część siebie w tę osobę; szansę, jaką dają jedynie takie bolesne sytuacje. Właśnie dlatego są one tak bolesne. Nie jest tak, że nasza partnerka zabiera tylko siebie – zabiera także ze sobą nas, i to nasza wina, ponieważ przekazaliśmy jej część siebie. Oczywiście w idealnym scenariuszu widzielibyśmy tę inwestycję, tę projekcję, i wycofali ją, zanim spadną na nas negatywne konsekwencje. Ale być może gdyby nie miała romansu z kimś innym, nigdy nie zyskalibyśmy takiego wglądu, toteż powinniśmy być jej wdzięczni. (Rzecz jasna, najczęstsza reakcja wygląda znacznie mniej pozytywnie, mówiąc delikatnie).

Nie powinno to być jedynie ćwiczenie intelektualne. Należy znaleźć pewną nić łączącą nasze rozumienie i te potężne, potencjalnie destruktywne siły emocjonalne. Zacząć trzeba od pozwolenia sobie na poczucie tej emocji. Nie jest dobrze wmawiać sobie: „To żadna zazdrość. Jestem cywilizowanym człowiekiem”. Chodzi o to, by za pomocą dialogu nakłonić na powrót do szeregu tę zieloną *dakinię* bądź dowolną inną *dakinię* skłoną do pojawiania się w psychice od czasu do czasu. W ten sposób symbolika *dakini* pomaga zintegrować nieświadome treści umysłu dzięki prowadzeniu z nimi dialogu w formie spersonalizowanej. Sam miałem ongiś takie doświadczenie. Miewałem sny, w których dzwoniła do mnie bardzo rozzłoszczona kobieta. W końcu stwierdziłem, że działa się tak dlatego, że nie poświęcałem dość czasu na pracę twórczą. Kiedy angażowałem się w pisanie, szczególnie poezji, nie dostawałem tych wściekłych telefonów, natomiast kiedy moje życie stawało się nazbyt intelektualne, dostawałem je znowu, przez co stało się jasne, że była to postać w rodzaju muzy, która usiłowała ponownie nawiązać kontakt.

By zyskać prawdziwe odczucie *dakini*, najlepiej ją spotkać. Dlatego proponuję po prostu opisać konkretną postać *dakini*, która zajmuje ważne miejsce w tantrach praktykowanych w Tybecie. Spotkaliśmy już ją w kontekście *guru jogi*. Znana jest jako Wadżrajogini, zaś w Tybecie jako Narokhacö; charakteryzuje się ją też jako Sarwabuddhadakini. *Sarwa* znaczy „wszystko”, *buddha* znaczy oczywiście „oświecony”, zatem Sarwabuddhadakini to *dakini* wszystkich buddów, wcielenie wszystkich energii niosących buddów przeszłości, teraźniejszości i przyszłości do Oświecenia. Dlatego też jest to doprawdy potężna postać, i jej wygląd dramatycznie to pokazuje. Jest ona też w pewien sposób sama w sobie postacią buddy.

Nie przedstawia się jej jako siedzącej w medytacji. Stoi z szeroko rozstawionymi nogami –

⁶⁷ Sangharakszita zapewne odnosi się do popularnego w kulturze anglosaskiej określenia zazdrości jako „zielonookiego potwora” – jego autorem jest Szekspir [przyp. tłum.].

⁶⁸ Angielskie powiedzenie: there's plenty more fish in the sea (than ever came out of it) [przyp. red.]

prostą prawą nogą i lewą nogą zgiętą w kolanie. Porusza się do prawej strony, z pełnymi piersiami podanymi do przodu i głową odchyloną do tyłu. Jej prawa ręka opada wzdłuż ciała, lewa natomiast wzniesiona jest ponad głowę i zgięta tak, że dłoń niemal dotyka głowy. Cała postać jest jaskrawoczerwona i zupełnie naga. Ma na sobie jedynie kilka ozdób wykonanych z ludzkich kości, oraz ogromną girlandę z czaszek opadającą poniżej kolan. Jej długie włosy opadają w nieładzie po plecach aż do stóp. W prawej ręce trzyma ostrze z rękojeścią *wadźry*, lewą wznosi do ust puchar z czaszki napełniony krwią, którą pije z ewidentną satysfakcją. Na jej twarzy jest wściekły uśmiech i troje oczu – dodatkowe oko znajduje się na środku czoła. Na głowie ma koronę z pięciu ludzkich czaszek, a na jej lewym ramieniu poziomo i za odchyloną głowę spoczywa długa laska, z której końca zwisa mały bębenek zwany *damaru*, oraz dzwonek z serpentynami. Głowa laski ma kształt wazy inicjacji zwieńczonej skrzyżowanymi *wadźrami*, ponad którymi jedna na drugiej leżą trzy ludzkie głowy: świeżo ścięta, ścięta jakiś czas temu i już wysychająca i żółknąca, oraz czaszka, nad którą jest jeszcze *wadźra* skierowana do góry. Pod stopami depcze dwie postaci, jedną czerwoną, drugą czarną. Każda z nich ma cztery ręce. Zwykle czerwona postać trzyma puchar z czaszki pełen krwi oraz laskę podobną do laski *dakini*, zaś postać czarna trzyma mały bęben i zagięty miecz. Obie postaci wnoszą jedną parę dłoni w błagalnym geście. Czerwoną, nagą postać *dakini* otacza płomienne halo.

Nie zamierzam się rozwodzić, co *dakini* „znaczy” – postać ta mówi sama za siebie. Rozwinę tylko kilka myśli o pewnych aspektach jej symboliki, i wskażę kilka powiązań. Po pierwsze, *dakini* jest barwy czerwonej. W tantrycznym buddyzmie czerwień to kolor miłości, namiętności, wzbudzenia emocjonalnego, które w przypadku *dakini* jest totalne. Krew przenika nie tylko jej twarz; całe jej ciało mocno się rumieni. *Dakini* symbolizuje zatem stan totalnego zaangażowania emocjonalnego w życie duchowe. M.in. dlatego jej włosy znajdują się w nieładzie. Nie dba o *decorum*, o elegancki wygląd, o to, co ludzie pomyślą czy powiedzą. Po prostu oddaje się pasji z zapamiętaniem. Czasem powiada się, że *dakini* rzuca się w życie duchowe tak, jak namiętna kobieta rzuca się w ramiona kochanka. Reprezentuje ona duchowy ideał zapamiętania się w Trzech Klejnotach.

Zwykle ciężko ludziom tak się czemuś oddać bez pamięci, nie tylko życiu duchowemu, ale czemukolwiek. Ciężko im rzucić się wir, poświęcić się czemuś, w pełni się zaangażować, włożyć wszystkie uczucia w to, co robią. W efekcie nie osiągają wiele w żadnym kierunku, nie mówiąc o kierunku duchowym. W wielu przypadkach ludzie nie potrafią się tak w czymś zapamiętać, ponieważ są emocjonalnie zablokowani. Potrzebują nauczyć się rozluźniać, pozwalać sobie na swobodniejszy przepływ emocji – płynących koniec końców w kierunku Oświecenia. To właśnie sugeruje czerwień *dakini* – że w życiu duchowym nie należy obawiać się uczuć.

Dakini jest również naga. Zajmuje ją jedynie bezpośrednie doświadczenie, rzeczywistość, prawda. Nie ma nic do ukrycia. Jest w pełni otwarta, w pełni szczerza. Nagość to bardzo ważna cecha symboliki tantrycznej, podkreślająca znaczenie bezpośredniości, odsłonięcia, radykalności. W sztuce tantrycznej jogini, *dakowie* i *dakinie*, a nawet buddowie bywają często przedstawiani jako nadzy, co jest całkowitym skandalem z punktu widzenia buddyzmu therawady, a nawet zen. Nagość jest tutaj oczywiście nagością duchową, nagością własnych emocji i własnego istnienia. Wszelako ukrywanie się za ideą symbolizmu nie jest w duchu tantry, toteż czasami także dosłowna nagość nie jest pozbawiona znaczenia, a nawet wartości.

Przypomina mi to słynną historię z udziałem beatowego poety Allena Ginsberga. Z początku sądziłem, że jest to historia z rodzaju tych wymyślonych opowieści o znanych ludziach, toteż kiedy pewnego razu sam go spotkałem, zapytałem go o nią. Potwierdził jej prawdziwość i przedstawił własną wersję. Otóż czytał swoje wiersze na dużym spotkaniu autorskim w Kalifornii, po lekturze zaś komentował i odpowiadał na pytania. Od czasu do czasu używał przy tym zwrotów „naga prawda” i „naga rzeczywistość”; powtórzył to sporo razy. W końcu, co nieuniknione, pewien intelektualista zapytał go: „Panie Ginsberg, co rozumie pan przez nagą prawdę? Co rozumie pan przez nagą rzeczywistość?”. Ginsberg na niego spojrzał i nie wiedział, co ma odpowiedzieć. Tak więc, stojąc tam na platformie, po prostu zdjął wszystkie ubrania i powiedział: „To właśnie mam na

myśli przez nagą prawdę”⁶⁹. Na tym polega wykorzystanie nagości jako terapii szokowej, wstrząśnięcie umysłu osoby zadającej pytanie, by przeszła od abstrakcji do konkretności, powracając do rzeczywistości.

Dakini nie jest całkowicie naga; ma na sobie girlandę z ludzkich czaszek. Za każdą czaszką kryje się martwe ciało – nie istnieje czaszka bez ciała – zaś za każdym ciałem, niegdyś żywym, stoi jakieś życie. Zatem jedna z możliwych interpretacji girlandy czaszek brzmi, że reprezentuje ona cały cykl przeszłych odrodzeń, natomiast *dakini* przełamuje ten cykl. Wchodzi tu w grę potężny, niemal wulkaniczny przyływ energii przebijający się przez wszystkie dotychczasowe uwarunkowania stworzonych przez siebie⁷⁰ problemów, które uporczywie trzymają się prawie każdego z nas, i pozostawienie ich martwych, wiszących niczym girlanda czaszek.

Dakini nosi też subtelnie rzeźbione ozdoby z ludzkich kości. Rzecz jasna, kości w tantrze pojawiają się dosyć często. Praktykujący tantry robią szeroki użytek z ludzkich kości: trąbki z kości udowej, różańce z drobnych kościanych krążków, bębny pokryte ludzką skórą oraz puchary z czaszek. Powód tego jest dostatecznie jasny: kości wskazują na śmierć, dlatego większość ludzi bardzo niechętnie wchodzi z nimi w kontakt, szczególnie z kośćmi ludzkimi. Tantra dąży do tego, byśmy stanęli twarzą w twarz ze swoim wstrętem, zaznajomili się ze śmiercią i przezwyciężyli strach przed nią. Zachęca więc ludzi do zaznajomienia się z kośćmi – radzenia sobie z ich widokiem, wykorzystywania przedmiotów z nich wykonanych (zwłaszcza w tantrycznych rytuałach), noszenia kościanych ozdób i picia z pucharów wykonanych z czaszek.

W żadnym razie nie wszystkie *dakinie* są tak atrakcyjne i fascynujące jak Sarwabuddhakini. Niektóre *dakinie* mają twarze lwów. Istnieją opisy bezgłowych *dakiń*, które pod pachą trzymają swoją krwawiącą głowę, oraz *dakiń* rozcinających własne brzuchy. O co chodzi z tymi dziwnymi postaciami? Owe pozornie krwiożercze aspekty *dakiń* omówimy nieco dokładniej w następnym rozdziale. W przypadku postaci z głowami zwierząt mamy na pewno do czynienia z rdzenną mitologią, przedstawiającą prymitywne energie zwierzęce. Zaczęto je wiązać z wyższymi tantrami, ponieważ im wyższa realizacja, tym głębsza energia musi zostać przekształcona. Ukazana tutaj postać to Simhamukta, Padmasambhawa w formie *dakini*.

Te *dakinie* przywodzą mi na myśl bóstwa starożytnego Egiptu o zwierzęcych głowach, których imponujące wyobrażenia cały czas można obejrzeć w British Museum w Londynie. Godne uwagi w tych postaciach jest to, że wydają się mieć określone osobowości. Egipska bogini Sechemet o głowie lwa siedzi na tronie, wyglądając szlachetnie i majestatycznie, bez posmaku zwierzęcości w zwykłym tego słowa znaczeniu. Podobnie ze Sfinksem, który z kolei ma lwie ciało i ludzką głowę; mamy wrażenie, że moglibyśmy naprawdę wierzyć w te postaci. W czasach antycznych ludzie nie zawsze uważali zwierzęta za niższe. W kategoriach ewolucyjnych takie są, ale w tamtych czasach oczywiście nie wiedzano nic o ewolucji. Ludzie nie zdawali sobie sprawy, że sami wykształcili się ze zwierząt. Zwierzęta były po prostu inne od ludzi – potężniejsze, piękniejsze czy szybsze. Nie było powodu, by uznawać ludzi za wyższych. Starożytni mężczyźni i kobiety mogli zatem widzieć boskość w formie zwierzęcej równie łatwo, jak Grecy widzieli ją w formie ludzkiej; mogli również łączyć ze sobą to, co ludzkie i to, co zwierzęce bez poczucia niespójności, jaką my możemy odczuwać. Zwierzę często reprezentowało coś innego, coś tajemniczego. Takie symboliczne hybrydy mogły dla nas być swego rodzaju szokiem kulturowym, mimo że odrobinę tego istnieje także w symbolice chrześcijańskiej, która czasami przedstawia np. ewangelistów w formie pół-zwierzęcej, pół-ludzkiej. Ale przy odrobinie wyobraźni jest możliwe przyzwyczajenie się do postrzegania takich postaci w sposób, w jaki postrzegali je starożytni Egipcjanie.

Gniewny typ postaci *dakini* wydaje się być szczególnie atrakcyjny dla niektórych buddystek na Zachodzie. Być może jest to reakcja na poczucie, że ich energie są tłumione. Wiele kobiet

⁶⁹ Wydarzenie to (które miało miejsce w Los Angeles) relacjonuje Michael Schumacher, *Dharma Lion: a critical biography of Allen Ginsberg*, St Martin's Press, London 1992, s.242. Nieco na temat związków Sangharakszity z Ginsbergiem: "With Allen Ginsberg in Kalimpong", Sangharakshita, *The Priceless Jewel*, Windhorse Publications, Glasgow 1993, ss.215–8 (*Complete Works*, t. 22); oraz wiersz Sangharakszity, 'In Memory of Allen Ginsberg', w: *The Call of the Forest*, Windhorse Publications, Birmingham 2000, ss.14–15 (*Complete Works*, t. 25).

⁷⁰ Ang. *self-induced*, co może znaczyć „stworzone przez siebie” oraz „stworzone przez ja” [przyp.tłum.].

całkiem słusznie sprzeciwia się tradycyjnemu podziałowi kobiet na [grzeszne] Ewy i [święte] Dziewice Maryje. Postać *dakini* może reprezentować próbę odkrycia czegoś zupełnie innego. Kobiety często odczuwają również brak pozytywnych wzorców duchowych, i na tym właśnie wydaje się opierać atrakcyjność *dakini* – służy ona bardziej jako wyidealizowany wzorzec lub budda niż ucieleśnienie własnych energii. Jest bez wątpienia zrozumiałe, że trudno jest niektórym kobietom utożsamić się z męską postacią buddy, i że postać *dakini* lub bodhisattwy Tary bywa dla nich atrakcyjniejsza.

Szczególne oddziaływanie *dakini* na kobiety można oczywiście przypisać temu, że uosabia ona właściwości, które nieczęsto wiąże się w pozytywnym sensie z kobietami. Jest jednak bardzo wątpliwe, czy za duchową właściwość można uznać ekstatyczne, wściekłe, dzikie zapamiętanie. Nie jesteśmy też bliżej duchowych właściwości istotnie przez nią symbolizowanych niż pozornie odleglejszych i bardziej nieziemskich właściwości bóstw łagodnych. Ale jeśli **czujemy**, że jesteśmy bliżej, może to być samo w sobie korzystne. Jeśli gniewne bóstwa pomagają nam wejść w kontakt z pierwotnymi energiami, jest to zapewne dobry początek, o ile zdajemy sobie sprawę, że to dopiero początek, a nasze rzeczywiste zadanie polega na włożeniu całej tej energii w życie duchowe, czyli na zręcznym kierowaniu nią. Przywołanie mnóstwa dzikiej energii przy niezdolności kierowania nią może być niebezpieczne.

Oprócz swej odrębnej symboliki pole kremacyjne i *dakinie* zawierają dalszy ładunek symboliczny w połączeniu ze sobą. Oba te symbole na pierwszy rzut oka bardzo się różnią – pierwszy budzi raczej strach, drugi jest dosyć atrakcyjny, by nie rzec fascynujący. Mimo to są one blisko związane. Związek między nimi można podsumować za pomocą jednego detalu ikonograficznego, mianowicie pucharu z czaszki trzymanego przez *dakini*, oraz krwi pitej przez nią z taką rozkoszą. Ukazuje to w skrócie całą symbolikę pola kremacyjnego i niebiańskich dziewic: puchar niesie ze sobą wszystkie odniesienia pola kremacyjnego, natomiast krew streszcza wszystkie odniesienia *dakini*. Puchar z czaszki symbolizuje śmierć, rzeczywistość, pustkę, czyli duchową śmierć ego, zaś krew symbolizuje wielką błogość, która rodzi się w sercu praktykującego tantry, kiedy ten oddaje się pustce, kiedy dotyka go duchowa śmierć i kiedy doświadcza rzeczywistości.

Dakinie często bywają na polu kremacyjnym, gdzie śpiewają i tańczą z Padmasambhawą i każdym joginem, który ma ochotę tam się wybrać. Ale czemu pole kremacyjne? Czemu nie pójść do pięknego ogrodu i tam tańczyć i śpiewać? Jak mówiliśmy, pole kremacyjne to kryzysowa sytuacja, do której doprowadza się celowo, *dakinie* zaś reprezentują energie powstające w nas, kiedy znajdziemy się w takiej sytuacji. W istocie nie mogą one powstać nigdzie indziej. Symbolika ta niesie ze sobą ważne konsekwencje, w prostych kategoriach sugeruje bowiem, że drzemią w nas znacznie większe zdolności, niż zwykle myślimy. Zamiast odnajdywać energię i wykorzystywać ją do działania, możemy podjąć się działania z wiedzą, że energia przyjdzie. Możemy rzucić się w wir kryzysowej sytuacji, wiedząc, że emocjonalna odpowiedź, przypływ głębokiej energii pojawi się, kiedy będziemy go potrzebować. Możemy zająć miejsce na polu kremacyjnym, wiedząc, że *dakinie* zbiorą się dokoła. Wymaga to nadzwyczajnej odwagi i pewności siebie, ale to właśnie Padmasambhawa musiał zrobić i zrobił, to właśnie musi zrobić każdy tantryczny jogin, dosłownie bądź symbolicznie. Wyznawca tantrycznej ścieżki do Oświecenia żyje na polu kremacyjnym z *dakiniami* i wszystkim, z czym wiąże się taka sytuacja. Z tantrycznego punktu widzenia na tym polega istota życia duchowego.

Stąd w tantrycznej sztuce popularność sceny z Padmasambhawą mieszkającym na polu kremacyjnym z *dakiniami*. W takim otoczeniu nie ma on na sobie zwykłego stroju – szat, czapki lotosowej, etc. Przedstawia się go wówczas w tzw. postaci *heruka*, jako nagiego jogina siedzącego na dywanie z ludzkiej skóry lub na stosie ludzkich kości. Wszędzie wokół leżą ludzkie ciała i płoną stosy pogrzebowe. Jedną ręką terkocze małym bębenkiem, symbolem nieustraszonego, drugą pije wino z pucharu z czaszki, symbolu wielkiej błogości. Wokół niego znajdują się *dakinie*: niektóre tańczą, inne śpiewają, latają w powietrzu otoczone tęczą, a jeszcze inne go obejmują. Atmosfera całej sceny ma posmak niesamowitości i zarazem subtelności, zaś nastrój nagiego jogina jest heroiczny i nieustraszony. Reprezentuje on ludzką świadomość – ludzką świadomość celowo konfrontującą się z sytuacjami kryzysowymi, stającą twarzą w twarz ze śmiercią, strachem i

rzeczywistością. Jest on ludzką świadomością otoczoną przez świeżo wybudzone energie, pewną swojej siły, z determinacją podążającą ścieżką tantryczną, by osiągnąć Oświecenie.

Rozdział 6

Dary i poświęcenie siebie

Rzecz dzieje się w Indiach 2,500 lat temu: bezchmurne niebieskie niebo, ogromne połacie dżungli i wąskie ścieżki meandrujące wokół drzew. Na taką scenę wkracza Budda, chodzący po leśnych ścieżkach od wioski do wioski, wyprawiający się czasem do miast i nocujący na ich przedmieściach. Podróżując z miejsca na miejsce (pieszo, rzecz jasna), Budda spotyka od czasu do czasu innych wędrowców. Być może ich ścieżki przecinają się w głębi lasu, może wędrowiec spotyka Buddę siedzącego pod rozłożystym figowcem, u drzwi chaty z palmowych liści lub u wejścia do jaskini. Kiedy Budda siedzi tak w chłodzie wieczoru, ktoś do niego podchodzi, może ktoś przechodzący akurat obok, mocno zaintrygowany widokiem Buddy siedzącego spokojnie i cicho, promieniającego dziwną energią.

W ten czy inny sposób dochodzi do spotkania. Zgodnie ze staroindyjskim zwyczajem panującym zwłaszcza wśród wędrowców i wówczas, i dzisiaj, wymienia się przyjacielskie pozdrowienia i grzeczne zapytania o zdrowie i samopoczucie. Kiedy już formalnościom stanie się zadość i tożsamość zostanie ustalona, następuje jakaś wymiana zdań. Wreszcie, kiedy Budda uzna rozmówcę za gotowego, odpowiednio nastrojonego, zaczyna mówić o Dharmie. Nie odnosi się do idei, pojęć, filozofii, doktryny czy poglądów przygotowanych z góry. Ściśle rzecz biorąc, nawet nie naucza. Mówi o własnym bezpośrednim doświadczeniu Oświecenia i drodze prowadzącej do tego doświadczenia.

By stworzyć platformę komunikacji, może opowiedzieć o Czterech Szlachetnych Prawdach lub Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce; wedle pism bardzo często mówił na te tematy. Ewentualnie może mówić o uważności, medytacji, doświadczeniu wyższych stanów świadomości lub nawet o nadnaturalnych zdolnościach z nimi związanych. Jeśli słuchacz okaże się wyjątkowo receptywny, Budda może wręcz zacząć mówić mu o samym Oświeceniu.

Zależnie od sytuacji, od temperamentu i zaplecza osoby, z którą rozmawiał, Budda mógł wypowiedzieć nie więcej niż kilka słów. Z drugiej strony mógł też wygłosić mowę trwającą kilka godzin. Czasami, kiedy wedle przekazów był szczególnie poruszony, kiedy temat dyskusji był szczególnie poważny lub kiedy słuchacz okazywał się nadzwyczajnie receptywny, Budda przechodził do mówienia wersem. Niezależnie od tego, co i jak mówił, zawsze przekazywał swoje własne doświadczenie rzeczywistości, pośrednio lub bezpośrednio. Przekazywał to, co sprawiło, że stał się tym, kim był – Buddą. W pewnym sensie dawał siebie. Jedną z najważniejszych rzeczy, jakie można powiedzieć o nauczaniu Buddy, jest to, że była to komunikacja jednej osoby z drugą, osoby oświeconej z osobą jeszcze nieoświeconą, posiadającą wszakże **potencjał** Oświecenia. To, co nazywamy pismami buddyjskimi, to po prostu liczne zapisy tej komunikacji.

Jak to wszystko oddziaływało na słuchacza? Mógł to być ktokolwiek: szlachcic lub kapłan, bogaty kupiec lub skromny oracz, ktoś głęboko zorientowany w metafizycznych subtelnościach i zawitych dyskusjach lub ktoś zupełnie pozbawiony do nich zdolności, ktoś oddający się przez wiele lat samoumartwieniu, pobożny pustelnik, playboy albo rozbójnik. Kimkolwiek był słuchacz, przekaz Buddy niemal zawsze miał na niego potężny wpływ: był pod wielkim wrażeniem, często głęboko poruszony czy wręcz całkowicie przytłoczony. Wedle pism ci, którzy spotkali na swojej drodze Buddę, mówili czasem o poczuciu, jakby światło dotarło w ciemne miejsce, jakby coś przewróconego do góry nogami postawiono na nogi, lub jakby wędrowali po manowcach i nagle wskazano im drogę⁷¹. Kiedy Budda kończył mówić, ludzie bywali do tego stopnia poruszeni, że wznosili okrzyki zdumienia i radości, inni zaś zalewali się łzami. Ludzie, którzy mieli coś na

⁷¹ Jeden z wielu przykładów: *Sutta Tewidźdża, Digha Nikaja 13, The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom, Boston 1995, s.195:

Doskonałe, Czigodny Gotamo, doskonałe! Jak gdyby ktoś postawił to, co było przewrócone, wskazał drogę temu, kto zbłądził, wniósł lampę oliwną w ciemne miejsce, aby ci, co mają oczy, zobaczyli, co jest w środku. Tak właśnie Czigodny Gotama wyłożył Dhamę na różne sposoby.

sumieniu z racji jakiegś zbrodni czy występku, spontanicznie to wyznawali. Niektórzy przeżywali głębokie duchowe niepokoje, czuli się poruszeni do głębi, jak gdyby w samym ich rdzeniu nastąpiło trzęsienie ziemi. W nielicznych mógł nawet od razu rozwinąć się transcendentálny wgląd po krótkim przebłyku rzeczywistości jako takiej.

Dzięki temu, co usłyszeli z ust Buddy, większość ludzi poczuła chęć poświęcenia się Trzem Klejnotom. Używając tradycyjnego wyrażenia, poczuli, że chcą pójść po Schronienie. Lecz w przypadku części z nich nawet Pójście po Schronienie nie wyrażało w pełni tego, co czuli. Słuchacz, uczeń (w pali jedno słowo, *sawaka*, ma oba te znaczenia), czuł coś jeszcze, co należało wyrazić: intensywną wdzięczność, miłości i szacunek wobec Buddy za otworenie mu oczu na cały nowy świat duchowego doświadczenia – innymi słowy, za otworenie duchowego oka, trzeciego oka. Naturalną reakcją na poczucie, że Budda tak wiele dał z siebie, dał tyle ze swej oświeconej egzystencji, ile jego rozmówca był w stanie przyjąć, jest pragnienie ofiarowania czegoś Buddzie w zamian lub zrobienia czegoś dla niego.

Ale co można dać Buddzie? Co ma słuchacz do zaoferowania? Oczywiście nic duchowego. Musiałoby to być coś materialnego: kawałek tkaniny, element ubrania lub girlandę kwiatów (lub nawet pojedynczy kwiat) od kogoś z nieco większą wrażliwością. Ci, którzy mogli sobie na to pozwolić, często ofiarowywali ogrody i parki jako schronienie na użytek Buddy i jego wędrujących uczniów. Pewna bogata kobieta, usłyszawszy szczególnie pouczającą przemowę, ofiarowała swój „komplet biżuterii”, czyli zbiór niezwykle cennych rzeczy wykonanych z klejnotów. W opowieści nie mówi się, co Budda z tym zrobił⁷². Ale często zdarzało się, że w momencie, kiedy chcieli coś dać Buddzie, słuchacze nie mieli nic przy sobie. Wówczas często zapraszali go do siebie na posiłek następnego dnia. W ten bardzo prosty, ludzki sposób wyrażali radość i wdzięczność.

45 lat dzieliło Oświecenie Buddy od jego *parinirwany*, ostatecznego odejścia, oddzielenia oświeconej świadomości od ciała fizycznego. Po *parinirwanie* Buddy ludzie dalej odczuwali wobec niego ogromną wdzięczność. W miarę rozprzestrzeniania się nauk i coraz lepszego potwierdzenia ich praktycznej skuteczności wdzięczność i pragnienie wyrażenia jej raczej rosły, chociaż Budda nie był już fizycznie obecny, by odbierać podarunki. Dlatego też około sto lat po *parinirwanie* rozwinęła się praktyka składania darów lub ofiar relikwiom Buddy, popiołom i fragmentom kości złożonym w stupach, lub samym stupom zbudowanym ku pamięci Buddy.

Praktykę tę często określa się mianem „kultu stupy”. Jest to nieco nieprecyzyjne określenie, gdyż jeśli cokolwiek lub ktokolwiek jest czczony przez składanie ofiar stupie, jest to Budda, a kult ten (jeżeli w ogóle można użyć tego słowa) stanowi wyraz wdzięczności za nauczanie. Przez stulecia po *parinirwanie* podczas wszelkich wydarzeń „kult stupy” był znaczącą cechą buddyzmu, zajmując ważne miejsce w życiu religijnym wielu ludzi obok studiowania i medytacji. Dzięki zapisom literackim i badaniom archeologicznym wiadomo, że stupy w tym okresie były nie tylko czczone, ale też wymyślnie dekorowane: przystrajane girlandami kwiatów, obwieszane flagami, chorągwiami i dzwonkami⁷³. W końcu stały się centralnym punktem wielkich festiwali religijnych. Ludzie poświęcali lata na budowę wspaniałych stup, miesiące na ich dekorację, a wreszcie tygodnie na świętowanie festiwali, okrążając stupę przez cały dzień – śpiewano wówczas, składano różnego rodzaju dary i zapalano lampy.

Po kilkuset latach nastąpiła istotna zmiana. Pojawiły się wizerunki Buddy. Nie ma wśród historyków powszechnej zgody, gdzie wyryto w kamieniu pierwsze przedstawienie Buddy: w Gandharze, Mathurze, czy nawet na Sri Lance, ponieważ ta praktyka szybko stała się popularna na całym buddyjskim Wschodzie, i aż po dziś dzień tak zostało, do tego stopnia, że właściwie nie możemy pomyśleć o buddyzmie bez obrazu Buddy w głowie. Dla pewnych ludzi obraz Buddy **jest**

⁷² Historia Wisakhi i jej „kompletu” opowiedziana jest w komentarzu do *Dhammapady*; zob. Buddhist Legends, tłum. E. Watson Burlingame, cz.3, Pali Text Society, Luzac and Co., London 1969, ss.59–84. W istocie jest powiedziane, co stało się z darem Wisakhi. Opis na s.79 mówi, jak ofiarowała swą biżuterię, by ufundować klasztor.

⁷³ Np. *Mahawastu Awadana* tak opisuje kult stupy:

Kto umieści tam girlandy, perfumy lub barwniki, kto odda tam pokłon i zyska tam spokój serca, tego korzyść i radość trwać będzie długo.

Cyt.za: Sangharakshita, *The Three Jewels*, Windhorse Publications, Birmingham 1998, s.247 (*Complete Works*, t.2, s.221).

buddyzmem.

Wprowadzenie obrazu Buddy miało daleko idące konsekwencje dla całego buddyzmu, jako że popularność kultu stupy zmalała, a uczucia oddania religijnego przeniosły się do pewnego stopnia na wyobrażenia Buddy. W żadnym razie nie zaniedbano stupy, w istocie pozostała otoczona czcżą aż po dziś dzień, ale to wyobrażenie Buddy stało się najważniejszym obiektem uczuć religijnych. Dary i ofiary składane wcześniej tylko stupom zaczęto składać także przedstawieniom Buddy, stawały się one coraz bardziej rozbudowane, nabierając przy tym coraz głębszego znaczenia.

W rozdziale tym pokrótce rozważymy symbolikę darów i poświęcenia siebie we wczesnym buddyzmie oraz w mahajanie, przechodząc następnie do bardziej szczegółowego omówienia tematu w odniesieniu do tantr. Na wczesnym etapie buddyjska sangha monastyczna składała się z osiemnastu różnych szkół, z czego tylko jedna przetrwała jako niezależna jednostka. Jest to szkoła znana jako therawada, szkoła starszych (przy czym „starsi” znaczą tu mnichów o dłuższym stażu), forma buddyzmu przeważająca obecnie w Sri Lance, Birmie (Mjanmie) i Tajlandii. W wielu pięknych świątyniach obecnych w tych krajach można znaleźć ogromną liczbę przedstawień Buddy, którym składa się dary każdego dnia.

Zwykle w krajach therawady ofiarowuje się trzy rzeczy: kwiaty, kadzidelka i lampki lub świece. Dary składa się indywidualnie; nie istnieje nic takiego jak kult zbiorowy. Przychodzimy, kiedy nam pasuje, z własną tacą podarków, i ofiarowujemy je u stóp Buddy. Wielu ludzi może wówczas składać swoje dary, możemy też znaleźć się zupełnie sami. Składając w ofierze każdy przedmiot, recytujemy odpowiednie palijskie wersy, które mają nam przypominać o znaczeniu tych podarunków. Na przykład kiedy ofiarowujemy zapaloną lampkę lub świecę, możemy wyrecytować taki wers: „Ofiarowuję to światło Buddzie, który jest światłem trzech światów” – przypomina to, że Budda oświeca całą ziemską egzystencję światłem swojej mądrości. Światło wskazuje też na coś innego: jak jedną lampkę można rozpałcić od drugiej, tak lampkę mądrości możemy zapalić w sercu od rozpalonego już światła mądrości Buddy. W krajach therawady podczas niektórych ceremonii rozkłada się na stole przeznaczonym do ofiarowywania darów 37 świec symbolizujących 37 *bodhipakkhija-dhamm*, praktyk prowadzących do Oświecenia⁷⁴. W trakcie tej ceremonii każdą świecę zapala się od większej świecy centralnej, która symbolizuje Buddę.

Po drugie, składa się w ofierze kwiaty. Tutaj mamy do wyboru wiele wierszy, można też wyrecytować je wszystkie. Jeden z wierszy przypomina, że chociaż składane w ofierze kwiaty ciągle są świeże i piękne, z połyskującą być może w dalszym ciągu rosą, wkrótce, nawet jeszcze tego samego wieczoru, będą suche i zwiędłe. Dalej wiersz mówi, że wszystkie materialne rzeczy takie są – dziś jasne, piękne i atrakcyjne, jutro zaczynają tracić swoją świetność. Dar w postaci kwiatów stał się zatem przypomnieniem prawdy o uniwersalnej nietrwałości: nic nie trwa wiecznie, nic nie zostaje; wszystko przemija, wszystko płynie. To działanie może też przypomnieć nam o głębszym znaczeniu tej prawdy – że przywiązanie do tego, co nietrwałe, może tylko przynieść żalobę, że nie ma sensu mocno lgnąć do niczego. Przeżywamy to, cieszymy się tym, ale pozwalamy temu odejść, nie lgnijmy, nie trwamy przy niemożliwej nadziei, że coś ze swej natury nietrwałego można uczynić trwałym. Składając ofiarę, staramy się jednocześnie poczuć głębszą rzeczywistość pod nurtem ulotnych zjawisk, niczym spokojne głębie oceanu pod jego falami.

Po trzecie, ofiarowujemy zapalone kadzidelka. W tym przypadku też istnieje szeroki wybór wersów. Jeden zawiera obserwację, że słodka woń zapalonego kadzidelka rozprzestrzenia się we wszystkich kierunkach, a jego drobne ilości mogą być odczuwalne daleko od źródła. Zapach to osobliwe zjawisko. To nadzwyczajne, że mikroskopijne cząsteczki wywierają wpływ na tak dużym obszarze – praktyka Dharmy ma równie subtelne, lecz silne działanie. Nawet niewielki zakres praktyki buddyjskiej wywiera wpływ, który wykracza poza indywidualną psychikę praktykującego i

⁷⁴ Trzydzieści siedem *bodhipakkhijadhamm* („skrzydeł Oświecenia” lub „przyborów Oświecenia”) Budda wylicza np. w *Sutcie Mahaparinibbanie*, *Digha Nikaja* 16, *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, s.253; lub: *Dialogues of the Buddha*, tłum. T.W. Rhys Davids, cz.2, Pali Text Society, London 1971, s.128. Komentarze Sangharakszity dotyczące tego fragmentu zob. ‘The Five Pillars of the FWBO’, *Complete Works*, t.12.

dotyka całego otoczenia. Wpływ ten może nie być łatwo wyczuwalny, ale kiedy nasz stan świadomości zaczyna się zmieniać, przypomina to rozprzestrzenianie się coraz szerszych fal wibracji w otaczającej atmosferze, co ma pozytywny wpływ na inne istoty żywe, czy o tym wiemy, czy nie.

Owe trzy rodzaje darów mają w therawadzie dodatkowy zestaw związków znaczeniowych: ofiarowanie lampek łączy się z Buddą, ofiarowanie kwiatów – z Dharumą, natomiast ofiarowanie kadzidełek – z Sanghą. Ujmując to w prostych kategoriach, tak właśnie wygląda symbolika darów w tradycyjnym wczesnym buddyzmie, szczególnie w jego współczesnej therawadyjskiej postaci.

Ogólnie mówiąc, w mahajanie dary⁷⁵ dzielą się na dwie grupy: na dary wewnętrzne i zewnętrzne. Dary wewnętrzne reprezentują ofiarowanie pięciu zmysłów materialnych. Zmysł wzroku jest reprezentowany przez lustro, zwykle okrągłe i wykonane z metalu; słuch przez małą parę cymbałów lub dzwonek; węch przez kadzidełko; smak przez ofiarne ciasteczko z ciasta drożdżowego; a dotyk przez zwój jedwabiu. Do tych pięciu przedmiotów dodaje się czasami szósty: zadrukowaną stronę tekstu pism reprezentującą szósty zmysł – umysł.

Znaczenie tych darów jest dosyć jasne. Stanowią przypomnienie, że należy być oddanym ideałowi Oświecenia na każdym poziomie swojej istoty. Nie tylko umysł, nie tylko emocje – materialne zmysły też muszą być zaangażowane w życie duchowe, by każda część nas została poświęcona, ofiarowana. W tym kontekście za zmysłami kryje się nasza aktywna egzystencja. Wedle systemu jogaćary ofiarowanie zmysłów może się też wiązać z transformacją świadomości zmysłowej we wszechsprawczą mądrość Amoghasiddhiego⁷⁶, ponieważ dzięki nim mamy kontakt ze światem materialnym. Poświęcając je, poświęcamy tym samym całe nasze życie i wszystkie działania Oświeceniu⁷⁷.

Zewnętrzne dary to kilka rzeczy ofiarowywanych czcigodnemu gościowi. Zgodnie ze staroindyjską tradycją jest to woda do picia, woda do mycia nóg, kwiaty, kadzidełka, lampki, pachnąca woda i jedzenie. Czasem dodaje się do tego muzykę, co daje osiem rzeczy. Wyobraźmy sobie taką scenę: dom w starożytnych czy nawet współczesnych Indiach, a na jego progu pojawia się niespodziewany gość lub podróżny – jak go przyjmujemy? Czym go podejmujemy? Możliwe, że podróżny przebył długą drogę w upale, przez co będzie chciał pić, zatem pierwszą rzeczą, jaką należy mu dać, jest woda pitna. Jeśli przyszedł pieszo, być może boso, jego stopy będą ubrudzone, dajemy mu więc wody do umycia stóp – zwyczaj ten ciągle się utrzymuje. Potem, kiedy już się odświeży i usiadzie w domu, witamy go, kładąc girlandę kwiatów na jego szyi. Po kilku minutach, by stworzyć przyjemną atmosferę i odpędzić komary, można zapalić kilka kadzidełek.

Ludzie w Indiach są bardzo gościnni, a goście przeważnie zostają nie na godzinę czy dwie, a na cały dzień, tydzień, a nawet dłużej. Toteż nasz gość najpewniej będzie u nas, kiedy zapadnie wieczór. Oczywiście zapalamy lampki, spryskujemy też gościa perfumowaną wodą (na przykład wodą różaną), co w gorącym klimacie odświeża i chłodzi pod koniec dnia. Kiedy już gość miał szansę się zrelaksować i odpocząć po podróży, podajemy jedzenie. Tradycyjna indyjska etykieta nie pozwala gospodarzom siedzieć i jeść wspólnie z gościem, jako że powinni być oni zbyt zajęci krzątaniem się wokół niego. Siada samotnie, a wszyscy w domu pomagają mu służyć. Bycie adresatem tego wszystkiego może nieco wytrącać z równowagi, jeśli nie jest się przyzwyczajonym. Oto siedzimy sobie w środku tej zaaferowanej krzątalinie, wszystkie te frykasy na małych talerzach wnosi się i wynosi, a my powoli się opychamy – trudno inaczej to określić. Jeśli odwiedzamy kulturalną rodzinę, zwłaszcza z nastoletnimi córkami, po nakarmieniu nas do zupełnego przesytu i być może podaniu betelu do żucia⁷⁸, jedna z dziewcząt przynosi swoją *winę* lub *sitar* i zabawia nas muzyką.

⁷⁵ Ang. *offerings*, co może znaczyć zarówno religijne ofiary, jak i świeckie podarunki [przyp.tłum.].

⁷⁶ Zwana też „mądrością działania” [przyp. red.]

⁷⁷ Więcej o związku między zmysłami a Amoghasiddhim: Sangharakshita, *The Meaning of Conversion in Buddhism*, Windhorse Publications, Birmingham 1994, s.70 (*Complete Works*, t.2, s.280).

⁷⁸ Żucie orzeszków betelu i liści z pastą limonkową (*paan*) to starożytny zwyczaj w Azji; tradycyjnie proponuje się go szanowanym gościom, chociaż jego walory kwestionowano w ostatnich czasach – mówi się, że uzależnia i barwi zęby na czerwono.

Cała ta procedura ciągle ma swoje miejsce w wielu indyjskich rodzinach, i chociaż może się wydawać egzotyczna i orientalna, we współczesnych zachodnich obyczajach istnieją oczywiste podobieństwa. Tu także w razie czyjejś wizyty witamy filiżanką herbaty i pokazujemy, gdzie można umyć ręce. Gdy zapada zmrok, mimo że można po prostu włączyć światło, można też zapalić świecę. Zaproponujemy gościowi jedzenie, a po posiłku możemy włączyć jakąś muzykę. Choć różne od indyjskich obyczajów, mamy własne sposoby ugoszczenia szanownego gościa.

Tradycyjny indyjski sposób witania gościa ma odzwierciedlenie w darach składanych w całym buddyjskim świecie mahajany. Przy specjalnych okazjach tybetańscy buddyści składają siedem zewnętrznych darów dosłownie, układając je w rzędzie przy kapliczce. Z brzegu są dwie miski z wodą, do picia i do mycia stóp. Dalej jest miska z ryżem i włożony w nią kwiat. Niewiele kwiatów rośnie w Tybecie, toteż Tybetańczycy zwykle wykorzystują duże, płaskie i cienkie nasiono zwane przez nich „białym kwiatem”, pochodzące z drzewa „płomień lasu”. Dalej idzie miska z ryżem, w który włożone są zapalone kadzidelka. Potem jest płonąca lampka maślana i miska z perfumowaną wodą. Na końcu jest ofiarne ciastko na talerzu, lub czasami miska ryżu z małym owocem na górze. Jeśli dołącza się ósmą rzecz, muzykę, wówczas na końcu rzędu umieszcza się parę małych cymbałów.

Na codzienne potrzeby stawia się na stole ofiarnym siedem misek z wodą mających symbolizować siedem darów. Znaczenie jest takie samo: Budda jest mile widziany jako czcigodny gość, dokładnie tak, jak moglibyśmy go zaprosić do domu 2,500 lat temu. Kiedy zasiada w naszym domu, z wdzięczności za jego nauki witamy go czym chata bogata. Na Wschodzie ludzie zdają się to odczuwać całkiem dosłownie podczas składania darów. Niezależnie od tego, czy ofiarowywali prostą świecę, kwiaty czy kadzidelka w therawadzie, czy bardziej złożone dary mahajany, mówili, że faktycznie odczuwali to tak, jakby Budda był obecny, a oni podejmowali go jako gościa. Zauważyłem, że ludzie bywają wtedy głęboko wzruszeni. Jeśli chcemy być wobec siebie szczerzy, będziemy zapewne musieli przyznać, że doświadczenie takich uczuć nie przychodzi nam łatwo ani naturalnie. Nie możemy się do nich zmuszać. Możemy natomiast postarać się docenić odczucia ludzi na Wschodzie i zrozumieć ogólną zasadę stojącą za nimi, czyli wyrażenie wdzięczności Buddzie za jego nauki. Następnie możemy spróbować odnaleźć sposób wyrażenia swoich własnych uczuć wdzięczności, zgodnych z naszą osobowością i tradycjami kulturowymi.

Istnieje jednak inne, głębsze znaczenie praktyki traktowania Buddy jako czcigodnego gościa. W sanskrycie słowem oznaczającym gościa jest *atithi*. *Tithi* znaczy okres dnia, czas dnia, a- to przeczący przedrostek, zatem *atithi* to ktoś, kto nie przychodzi o ustalonym czasie – po prostu się pojawia. Tak to zwykle wygląda w Indiach. Ludzie nie umawiają się tam na spotkania czy wizyty. Nie ma znaczenia, że osoba, którą planujemy odwiedzić, nic nie wie o naszym przybyciu, a nawet nigdy o nas nie słyszała. Po prostu pojawia się, nikąd. Właśnie to czyni nas gośćmi, *atithi*. Dokładnie tak samo jest w przypadku Buddy. Świat nie oczekiwał go, nikt nie wiedział, że przybędzie – po prostu się pojawił.

Zgodnie ze staroindyjskim zwyczajem należy rzucić wszystko, kiedy pojawi się niespodziany gość. Nie idziemy tego dnia do pracy. Byłoby to śmieszne – trzeba wszak podjąć gościa. Jeśli wybieraliśmy się w pole, prosimy kogoś innego o zajęcie się uprawami. Jeśli szykowaliśmy się do uczenia swoich dzieci, dajemy im wolne. Jeśli zamierzaliśmy wyjść z domu i wykonać jakieś ćwiczenia lub odwiedzić przyjaciół, zapominamy o tym. Rzucamy wszystko i całkowicie poświęcamy się swojemu gościowi. Tak wygląda stary indyjski zwyczaj, i nawet obecnie ludzie niekiedy powiedzą: „Proszę, traktuj wszystko w domu jak swoje. Jestem tu po to, by tobie służyć”. Nie ma w ogóle mowy o niedogodności. Nikomu nie przysłaby do głowy pretensja: „Niezły kaprys tak się pojawić bez żadnego uprzedzenia!”. Nikomu to nie przeszkadza; w istocie gospodarze są przepełnieni radością. Kiedy przybył niespodziewany gość, słyszałem nawet z ust głowy rodziny: „Czuję się tak, jakby sam Bóg wstąpił w moje progi”. Było to w południowych Indiach, gdzie ludzie są szczególnie religijni i nastawieni tradycyjnie. Pokazuje to, jak poważnie Hindusi podchodzą do obowiązku gościnności.

Bez wątpienia życie dzisiejsze na Zachodzie wygląda zupełnie inaczej. Nasz czas jest starannie rozplanowany; jeśli ktoś miałby pojawić się nieoczekiwanie, zakłóciłoby to cały porządek

dnia i czulibyśmy się podminowani. Życie nie jest tak powolne i przestronne, jak było kilka wieków temu lub dalej bywa w niektórych częściach świata. Jest to jednak, rzecz jasna, kolejny powód, by dokonać w swojej postawie i życiu niezbędnych zmian, by załatanie nigdy nie przeszkodziło gościnności.

Budda jako gość symbolizuje transcendentalność jako coś nieoczekiwanego i bezprecedensowego, co nagle wybucha w naszym monotonnym życiu, przebijając się przez inne wymiary i biorąc nas z zaskoczenia. Natomiast siedem darów mahajany reprezentuje naszą reakcję. Kiedy pojawia się Transcendentalność i bierze z zaskoczenia, rzucamy wszystko i zajmujemy się wyłącznie Transcendentalnym, Buddą. Niepodzielna uwaga przejawia się w oddaniu wszystkiego, co mamy, niezatrzymywaniu dla siebie, oddawaniu z bezgranicznej wdzięczności, miłości i radości.

Symbolem naszego przyjęcia Buddy jest osiem pięknych postaci, osiem „bogiń darów” – każda odpowiada jednemu z ośmiu darów mahajany (wliczając w to muzykę); mogą one stać się przedmiotem wizualizacji podczas medytowania. Widzimy i czujemy osiem tęczy wypływających z serca, przechodzących przez koronę głowy i rozbiegających się w różnych kierunkach. Na końcu każdej tęczy znajduje się bogini – wytworna postać szesnastoletniej dziewczyny trzymającej odpowiedni dar. Osiem bogiń składa swoje dary (wodę do picia, wodę do mycia, kadzidełka itd.) buddom i bodhisattwom wizualizowanym pośrodku nieba na lotosowych tronach. Boginie darów reprezentują w blasku swego piękna istotę kultu, potężny przypływ czystych i silnych uczuć oddania.

W tantrach symbolika ofiar i poświęcenia siebie przybiera niekiedy zaskakujące i dziwne kierunki. Ofiary mahajany zawierają ofiary therawady: te same lampki, kadzidełka i kwiaty pojawiają się ponownie w nieco innej aranżacji. W podobny sposób ofiary tantryczne zawierają ofiary mahajany. Istnieje jednak ważna nowość. W therawadzie i mahajanie ofiary składa się Buddzie, Oświeconemu, natomiast w mahajanie i w tantrach wszystkim buddom i bodhisattwom, zasadzie Oświecenia w jej wszystkich niezliczonych formach i przejawach. Jednakże w tantrach są dwa rodzaje buddów i bodhisattwów, czy też jeden rodzaj objawiający się w dwóch aspektach: łagodnym i gniewnym.

Myśląc o buddach i bodhisattwach, zapewne naturalnie postrzegamy ich jako spokojnych, zrównoważonych, współczujących i pięknych. Ale w tantrach wielu buddów i bodhisattwów ma aspekty gniewne, srogie, nawet straszne, co ma reprezentować zniszczenie ignorancji jako funkcję Oświecenia (była już o tym mowa na przykładzie Wadźrapaniego). Przywołanie „gniewnych bóstw” (jak się je czasami nazywa) i medytowanie z nimi jest kluczowe dla buddyzmu tantrycznego, szczególnie dla najwyższej tantry, tantry *anuttara joga*. Zaleca się uczniom zagłębianie się w *thangki*, malowidła przedstawiające te gniewne formy, medytowanie ich, zajmowanie nimi swego umysłu, zbliżenie się do nich ze śliśle określonego powodu: takie praktyki sprzyjają bowiem rozwojowi heroicznych cnót.

Łagodne manifestacje buddów i bodhisattwów czci się w tantrach normalnymi darami mahajany: pięcioma przedmiotami reprezentującymi pięć zmysłów oraz siedmioma rzeczami ofiarowywanymi czcigodnym gościom. W przypadku kultu gniewnych bóstw istnieją natomiast specyficznie tantryczne dary, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Wewnętrzne dary tantr często reprezentuje tzw. „kwiat zmysłów”. W postaci składanej w ofierze podczas kultu rytualnego jest on zrobiony z ciasta, uformowany i ubarwiony na podobieństwo pucharu z czaszki, który zawiera dziwne i nieprzyjemne przedmioty: ludzkie serce, wyrwany język, odcięty nos i odcięte uszy oraz wylupane oczy. Te pięć przedmiotów z ciasta, reprezentujących pięć zmysłów (serce reprezentuje dotyk), układa się artystycznie w pucharze z czaszki tak, by uformowały coś w rodzaju bukietu; stąd kwiat zmysłów. Owa pierwsza specyficznie tantryczna ofiara niesie ze sobą w istocie to samo znaczenie, co wewnętrzne dary mahajany, tyle że wyrażone znacznie dramatyczniej. Same zmysły – serce, język, nos, uszy i oczy – mają być poświęcone Oświeceniu.

Jeśli chodzi o zewnętrzne dary w tantrach, można ich wyliczyć sześć. Po pierwsze jest tak zwany „kwiat cmentarny”, mający rosnąć jedynie na cmentarzach i rozkwitać z ciał zmarłych. Po drugie – kadzidełka z osmalonego ludzkiego mięsa. Każdy, kto uczestniczył w kremacji – nie tej higienicznej na Zachodzie, a tej, gdzie widać i czuć palące się zwłoki, jak w Indiach – wie, że

zapach palącego się mięsa jest bardzo charakterystyczny i nie do zapomnienia. Inne ofiary to lampka z ludzkiego tłuszczu, zapach żółci, krew do picia i ludzkie mięso do jedzenia. Ofiary te stanowią oczywiście rozszerzenie symboliki pola kremacyjnego, którą zajmowaliśmy się w poprzednim rozdziale.

Oprócz wewnętrznych i zewnętrznych darów istnieją też różne „dary sekretne”. Jeden z takich zestawów składa się z ludzkiego mięsa, serca, krwi, mózgu i wnętrzości. Ogólne znaczenie tych darów jest takie samo, jak w przypadku innych ofiar tantrycznych, tyle że bardziej nawet dobitne. Przekaz jest taki, że nie wystarczą solenne uczucia czci. Nie wystarczy nawet poświęcić swoich zmysłów; to też jeszcze nie wszystko. Składając sekretne ofiary mięsa, serca, krwi, mózgu i wnętrzości, uznajemy, że musimy poświęcić się, oddać się do żywego mięsa, do poziomu fizjologicznego, oddać się duszą i ciałem. Na drugim końcu skali znajduje się pojedyncza ofiara z *amryty*, nektaru nieśmiertelności, symbolizująca samo Oświecenie czy stan buddy i przedstawia się ją w postaci pucharu z czaszki wypełnionego po brzegi piwem lub mocniejszym alkoholem. Ofiarowuje się to jedynie bóstwom gniewnym, często ukazywanym w akcie picia z tego pucharu.

Wszystkie te dary zajmują istotne miejsce w praktyce tantrycznej, jednak jeszcze ważniejsze jest ofiarowanie mandali. Jest to jeden z rodzajów podstawowej jogi⁷⁹ w tantrach⁸⁰. Termin „mandala” ma w tym kontekście nieco nietypowe znaczenie, odnosi się bowiem do wszechświata, do kosmosu w tradycyjnym wyobrażeniu buddyjskiej kosmologii. Dlatego ofiarowanie mandali oznacza ofiarowanie całego wszechświata. Ofiarowując mandalę, ofiarowujemy tym samym buddom i bodhisattwom cały świat materialny.

Za tą konkretną formą zewnętrznego daru kryje się sugestia, że nasza wdzięczność Buddzie, Trzem Klejnotom jest tak intensywna, że aż przytłaczająca. Czujemy się tak wdzięczni za to, co otrzymaliśmy, że w odpowiedzi chcielibyśmy dać wszystko, co mamy i czego doświadczamy, wszystko, co możemy kiedykolwiek mieć, czym możemy się cieszyć i co możemy sobie wyobrazić. Gdybyś posiadali cały świat, chcielibyśmy go oddać. Nie moglibyśmy wymyśleć nic lepszego niż ofiarowanie go Buddzie. Choć nie można go ofiarować dosłownie, można to zrobić symbolicznie. Liczy się tu, podobnie jak w całym duchowym życiu, postawa i intencja płynące z głębi serca.

Mandala reprezentuje nie tylko materialny wszechświat, ale też system wzajemnie się przecinających płaszczyzn lub wymiarów istnienia i świadomości, z których tylko jeden jest tożsamy z naszym wszechświatem materialnym. Ma on się składać zwykle z 37 części, ale chodzi tu raczej o zarysowanie najbardziej znaczących jego aspektów, nie zaś o wyczerpujący przegląd. Być może liczbę 37 wybrano jako odpowiadającą trzydziestu siedmiu praktykom prowadzącym do Oświecenia, czyli *bodhi-pakkhija-dhamm* – czasami wszakże wylicza się tylko 25 części, a jedna lista ze źródeł tybetańskich podaje liczbę 39.

Mandala ma fundament zwany „diamentowym gruntem”, który reprezentuje ostateczną rzeczywistość stanowiącą podstawę całej zjawiskowej egzystencji. Jest również ściana z żelaza, która wyznacza najbardziej zewnętrzną granicę lub (patrząc trójwymiarowo) zewnętrzną skorupę wszechświata. W granicach ściany znajduje się siedem koncentrycznych kręgów złotych gór na zmianę z siedmioma koncentrycznymi kręgami oceanu. Ten kontekst definiuje elementarne części mandali wedle listy trzydziestu siedmiu. Pierwszą częścią jest góra Meru, królowa gór, oś całego systemu wznosząca się z najbardziej wewnętrznego kręgu oceanu. Potocznie identyfikuje się Meru z pewnym szczytem zachodnich Himalajów, lecz w rzeczywistości nie należy jej identyfikować z żadną ziemską górą. Poniżej góry Meru znajdują się niższe światy cierpienia, czyściec i piekła, a ponad nią są światy bogów. Na samej górze Meru znajdują się cztery sfery, z których najwyższa jest zamieszkała przez *asurów* bądź tytanów, którzy bezustannie atakują bogów. (Zaczyna być jasne, że ten obraz świata dzieli wiele cech z innym symbolem uwarunkowanej egzystencji, z tybetańskim kołem życia).

Części 2.-5. to cztery wyspy lub kontynenty położone na najbardziej zewnętrznym kręgu oceanicznym, w bezpośrednim pobliżu żelaznej ściany. Wschodni kontynent jest biały i ma kształt półksiężyca; jego mieszkańcy mają twarze w kształcie półksiężyca, są spokojni i cnotliwi.

⁷⁹ Inne tłumaczenie na polski określenia *foundation yogas*, to „jogi budujące” [przyp. red.]

⁸⁰ Więcej szczegółów: Sangharakshita, *Tibetan Buddhism*, roz.6.

Południowy kontynent jest niebieski, jego kształt ma wedle opisów przypominać łopatkę owcy, zaś twarze mieszkańców mają najwyraźniej ten sam kształt. Ów kontynent, który obfituje w bogactwa i na którym istnieją dobro i zło, ma z grubsza odpowiadać naszemu własnemu światu. Zachodni kontynent jest okrągły jak słońce i czerwony, a jego czerwoni mieszkańcy są potężnie zbudowani i mocno uzależnieni od wołowiny. Kontynent północny jest kwadratowy i zielony; jego mieszkańcy mają twarze kwadratowe niczym końskie, a ich potrzeby są zaspokajane przez drzewa rosnące na kontynencie.

Części 6.-13. to osiem kontynentów satelickich. Do każdego kontynentu przynależą po dwa z nich, i mają ten sam kształt, co ich kontynenty macierzyste. Czternastą częścią mandali jest góra klejnotów, a piętnastą – drzewo spełniające życzenia, które tytani cały czas usiłują wyrzeć bogom. Szesnastą częścią jest krowa spełniająca życzenia, krowa obfitości; siedemnastą – uprawy rosnące bez konieczności ich uprawiania. Części 18.-24. to siedem klejnotów uniwersalnego monarchy, przy czym słowo „klejnot” znaczy tu „najlepszy w swoim rodzaju”. Ta lista jest dobrze znana: klejnot spełniający życzenia, drogocenne koło, drogocenna królowa, drogocenny minister, drogocenny słoń, drogocenny koń oraz drogocenny generał. Dwudziestą piątą częścią jest dzban spełniający życzenia, coś jak lampa Alladyna, uważany niekiedy za tożsamy z wazą inicjacji. Części 26.-33. to osiem bogiń darów, żyjących we własnych niebiańskich światach znajdujących się w pobliżu raju Indry. Części 34. i 35. to słońce i księżyc, nie tylko w sensie dosłownym, ale bardziej jako obiekty pojawiające się na szczycie tantrycznej stupy – jako symbole uzupełniających się sił we wszechświecie. Trzydziestą szóstą częścią jest ceremonialny parasol, parasol zwycięstwa i niezależności, który wieńczy całą mandalę, zaś częścią trzydziestą siódmą jest chorągiew zwycięstwa powiewająca nad parasolem. Owe 37 części mandali przedstawia sobą całość wielowymiarowego wszechświata.

Zgodnie z tradycją njingmapy mandalę ofiarowuje się w taki sposób: najpierw wizualizujemy kosmiczne Drzewo Schronienia, opisane w rozdziale 4. Widzimy oczyma duszy wspaniałą postać wielkiego tantrycznego guru Padmasambhawy otoczonego przez egzoteryczne i ezoteryczne Schronienia. Ponad nim są różni guru z duchowej linii docierającej aż do Buddy Amitabhy i Adibuddy Samantabhady, pod nim – guru, *jidamy*, *dakinie*, *dharmapalowie*, itd., przed nim – buddowie trzech czasów (przeszłego, teraźniejszego i przyszłego), natomiast za nim – święte księgi, a po obu ich stronach dwa skrzydła Sanghi. Wizualizujemy wszystko to na niebie przed nami, w trakcie zaś recytujemy specjalną, ezoteryczną wersję siedmioczęściowej pudży. Poniższy tekst jest jej przekładem, który zrobiłem wiele lat temu z pomocą jednego z moich tybetańskich nauczycieli, Dhardo Rinpocze:

Składam hołd Triakai, która jest prawdziwą naturą wszystkich Dharm, niedualna, bezgraniczna, głęboka i ogromna.

Oddaję cześć temu, co wieczne, niestworzone, nieograniczone.

Wyznam błąd niewiedzy, że mój własny umysł jest buddą,

Radując się stanem naturalnym, samoświadomym.

Proszę Buddę, by obracał niepojętą, wszechobecną i w doskonałą Dharmaćakrę.

Modłę się o zjednoczenie tego, co ziemskie i tego, co transcendentalne.

Wszystkie moje hołdy i akty czci przekształcam w pustkę.

Oby wszystkie istoty osiągnęły tak pustkę, jak i wielką błogość.

Należy to powtarzać wielokrotnie, a w trakcie recytacji powinno się czuć, że wszystkie żywe istoty powtarzają to z nami. Potem następuje samo ofiarowanie mandali. Najpierw wizualizujemy ją we własnym sercu – diamentowa podstawa, żelazna ściana, złote góry, kręgi oceanu, góra Meru, itd., przystrojone w pozostałe obiekty; następnie z uwielbieniem ofiarowujemy ją buddom, bodhisattwom, guru i *dakinom* z kosmicznego Drzewa Schronienia.

Bardzo trudno wszystko to zwizualizować w szczegółach, nawet włożywszy w to wiele praktyki. W kręgach tantrycznych istnieje jednak inny powszechnie wykorzystywany sposób wykonywania tej praktyki. Dosłownie polega on na konstrukcji uproszczonego trójwymiarowego

modelu wszechświata. Bierzymy okrągłą, metalową podstawę, na przykład głęboką tacę odwróconą do góry nogami, i najczęściej zaczynamy od kilkukrotnego, symbolicznego jej oczyszczenia. Potem recytujemy mantrę *oh wadžra bhumi ah hum* (*wadžra bhumi* oznacza „diamentowa podstawa” lub „diamentowy grunt”). Czyniąc to, staramy się uprzytomnić sobie i poczuć, że jest to rzeczywistość leżąca u podstaw całego świata zjawisk. Na tym fundamencie umieszczamy dużą metalową obręcz lub pierścień o wysokości mniej więcej cala (~2,5cm), co ma reprezentować żelazną ścianę otaczającą wszechświat. Wypełniamy ów pierścień ryżem i umieszczamy w ryżu drugi, mniejszy pierścień, mający reprezentować górę Meru. Po wypełnieniu ryżem drugiego pierścienia kładziemy pośrodku trzeci pierścień, jeszcze mniejszy, tym razem symbolizujący wyższą, niebiańską sferę. Wokół tej struktury przypominającej piramidę schodkową kładziemy kilka ziaren ryżu, reprezentujących każdą z pozostałych części mandali. W końcu wieńczymy całą konstrukcję klejnotem na srebrnej *dharmaćakrze*. Zbudowawszy mandalę, jesteśmy gotowi ją ofiarować. Akt ofiarowania polega po prostu na podniesieniu swojej mandali w kierunku kapliczki i figury Buddy lub guru, albo na położeniu jej na stole przeznaczonym do składania darów. Cała ta procedura musi zostać powtórzona od początku do końca sto tysięcy razy. Warto pamiętać, że ta praktyka jest w istocie aktem wyobraźni i emocji, mimo że wymaga fizycznych działań. Ponadto wszystkie te pozornie trwałe zjawiska, reprezentowane przez ryż i metal, nie są tak trwałe, jak się wydają; sama „podstawa” (czy też „grunt”) na której się opierają, jest ulotna i nietrwała; w pewnych buddyjskich opisach kosmologicznych przedstawia się ją jako dwa wiatry wiejące prostopadle do siebie.

Jeśli brakuje nam czasu, istnieje jeszcze bardziej uproszczona forma ofiarowania mandali. Napelniamy w tym celu dłonie ryżem i układamy je w konkretnym geście rytualnym, czyli *mudrze* – ma to symbolizować mandalę. By wykonać tę *mudrę*, wystawiamy dwa palce serdeczne i przykładamy je do siebie zewnętrzną częścią, co ma reprezentować górę Meru. Potem krzyżujemy środkowe palce i chwytamy ich czubki palcami wskazującymi, krzyżujemy małe palce i chwytamy ich czubki kciukami. W ten sposób tworzymy cztery rogi mające symbolizować cztery kontynenty. Trzymając dłonie w ten sposób, recytujemy następujące wersy:

Grunt jest oczyszczony wonną wodą i obsypany kwiatami.
Zdobia go królowie gór, cztery kontynenty, słońce oraz księżyc.
Traktując go jako sferę Buddy, ofiarowuję go Buddzie.
Ze względu na to niech wszyscy ludzie osiągną sferę błogości.

Można sądzić, że po ofiarowaniu wszechświata nic już więcej nie pozostaje do podarowania, i jest to prawda w odniesieniu do zewnętrznych darów. Ale pozostaje ciągle coś niezłożonego w ofierze, i tym czymś jest nasze własne „ja”, w szczególności nasze ciało. Ofiarowanie całego świata nie wystarczy. Dajemy w pełni, kiedy dajemy siebie, nawet jeśli ofiarujemy wszechświat sto tysięcy razy. Wszystko to sprowadza się do starej i dla niektórych ludzi dosyć problematycznej idei poświęcenia siebie, ofiary z siebie. Ci, którzy urodzili się i wychowali w kulturach zachodnich, powinni podejść do tego z pewną ostrożnością. We wczesnych dniach Kościoła chrześcijańskiego chrzest miał miejsce w dorosłości, a po ochrzczeniu należało już nigdy nie grzeszyć – w pewnych Kościołach istniało przekonanie, że w razie grzechu nie było możliwości odkupienia. W końcu jednak wykształciła się wiara, że istnieje jeden sposób odkupienia win, mianowicie męczeństwo za wiarę, zmycie grzechu poprzez chrzest krwi. Z czasem zaczęło to skutkować tym, że z poczucia winy niektórzy chrześcijanie aktywnie poszukiwali męczeństwa, wręcz nalegali na nie, kiedy tylko ówczesne władze dawały im jakąkolwiek możliwość uniknięcia bolesnej śmierci.

Z dalszym biegiem czasu chrześcijaństwo stało się oficjalną religią Imperium Rzymskiego, co drastycznie ograniczyło możliwości męczeństwa, odbierając grzesznikom środki ocalenia się od potępienia. Wedle pewnych autorytetów był to jeden z powodów wyłonienia się chrześcijańskich tradycji monastycznych i pustelniczych: surowość i samoumartwienie z nimi związane miało stanowić substytut męczeństwa. Skoro nikt nie miał ochoty zrobić z ciebie męczennika, trzeba było wziąć sprawy w swoje ręce, zadając sobie ból i cierpienie – zostawało się zatem pustelnikiem, nosiło łańcuchy lub żyło na słupie, lub też czyniło się to w stylu dyskretniejszym, nosząc

włosienicę pod mnisim habitem. Do dziś na Zachodzie panuje wyobrażenie, że życie klasztorne jest (lub powinno być) życiem pokutnym i ascetycznym.

Mało prawdopodobne, by wielu tych męczenników i samobiczujących się mnichów prawdziwie starało się wykroczyć poza siebie. Bez wątpienia istniały jednostki, które nawet w tych okolicznościach potrafiły odczuwać rzeczywistą troskę o innych ludzi i dawać jej wyraz. Wydaje się jednak, że u reszty nadrzędnym zmartwieniem było zbawienie swojej duszy, motywowane nadzieją nagrody oraz lękiem przed karą. Patrząc na tybetańską praktykę tantryczną poświęcenia siebie znaną jako *chöd*⁸¹, warto pamiętać o tym, w jaki sposób się ona różni od chrześcijańskiej tradycji męczeństwa, mimo że obie skupiają się na poświęceniu fizycznego ciała.

Chöd to tybetańskie słowo oznaczające „cięcie”, i odpowiada ono sanskryckiej *śedanie*. To samo słowo jest częścią tytułu *Sutry Wadźraćcediki*, znanej na Zachodzie jako *Diamentowa sutra*, nauczanie o transcendentalnej mądrości tnącej niczym diament. *Diamentowa sutra* ma odcinać ignorancję u jej korzeni, natomiast praktyka *chöd* nakierowana jest po prostu na odcięcie ego, lub, ujmując to precyzyjniej, na odcięcie przywiązania do ego lub „ja” zwłaszcza odcięcie przywiązania do fizycznego ciała, z którym tak mocno się utożsamiamy przez większość czasu.

Zanim spojrzymy, co dzieje się w praktyce *chöd*, powinniśmy zatrzymać się, by pokrótce rozważyć, co należy rozumieć przez „ego”. W jednej ze swych pieśni tybetański jogin Milarepa odnosi się do czegoś, co tłumacz nazywa „demonem egotyzmu”⁸², ale trzeba podchodzić ostrożnie do takiego języka. W kręgach duchowych dużo się mówi o ego; ludzie mówią rzeczy w rodzaju: „Cóż, nie mogę pozwolić, by moje ego mi stanęło na drodze”, albo „Wygląda na to, że moje ego właśnie wzięło mnie z zaskoczenia”, jak gdyby ego było złośliwym bytem, niczym jakiś chochlik zakłócający spokój. Takie wyrażenia obrazują i wzmacniają pewne subtelne nieporozumienie w tej kwestii, sugerując mianowicie, że ego to nie my, chociaż to właśnie nieprawda. **Ego to my.** To my – przyjmujący określoną postawę, sztywni, zamknięci, uparci. Egoizm to nie odrębny byt, to pewna postawa. Można na przykład powiedzieć, że hojność przeciwdziała egoizmowi, ale nie można powiedzieć, że pozwala pozbyć się ego (czy demona egoizmu). Oczywisty problem używania języka, który zdaje się postulować odrębność ego, polega na tym, że pozwala zrzucać się odpowiedzialności za własne samolubstwo: „To nie ja, to moje ego”. Ego jest jak słowo „się” w zdaniu „już się robi!”⁸³; z psychologicznego lub duchowego punktu widzenia [to nie jakieś ego, tylko] po prostu konkretna osoba zachowuje się egoistycznie. Praktyka *chöd* zaprojektowana jest tak, by odciąć tę egoistyczną postawę.

Praktykę *chöd* zainicjowali Phadampa Sangje i Maczig Labdrön⁸⁴. Dla wykonywania tej praktyki tantryczny jogin porzuca miasto, opuszcza przyjaciół i towarzyszy, i odchodzi daleko, w dzikie i samotne miejsce, najlepiej nawiedzone, jak pole kremacyjne. Zabiera ze sobą różne przedmioty, których będzie potrzebował podczas rytualnej części praktyki, jak choćby skórę drapieżnika włącznie z pazurami, namiot, laskę z trójzębem, trąbkę wykonaną z ludzkiej kości udowej oraz duży dwustronny bęben.

Jogin zatrzymuje się w opustoszałym miejscu, możliwie ze zwłokami i kośćmi wokoło, widząc od czasu do czasu w ciemności szybki błysk uważnych oczu miejscowych szakali, czy wręcz mając poczucie, że wokoło znajdują się nadnaturalne istoty. W tym upiornym otoczeniu zaczyna różne czynności będące wstępem do praktyki *chöd* i ofiarowuje modlitwę wielkiemu guru tantrycznemu Padmasambhawie. Następnie kieruje uwagę na swoje ciało fizyczne, zaczynając

⁸¹ Czyt. *czöd* [przyp. red.]

⁸² Historia ta nazywa się „Skruchą Reczungpy”; zob. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, tłum. C.C. Chang, Shambhala Publications, Boston and London 1999, s.450. Komentarz Sangharakszity: *Milarepa and the Art of Discipleship II, Complete Works*, t.19, s.105.

⁸³ W oryg. ang.: The ego is like the ‘it’ in the phrase ‘it’s raining’, oznaczające że nie ma jakiegoś „it”, które pada, jest tylko deszcz, a „it” to jedynie konstrukcja gramatyczna [przyp. red.]

⁸⁴ Maczig Labdrön (1055-1153) była tybetańską kobietą, która w młodości utrzymywała się, czytając tomy Doskonałości Mądrości. Patroni zatrudniali ją do czytania na głos tekstów, by zyskać zasługi, przez co doszła do wielkiej wprawy w czytaniu. Czytając te pisma, sama zaczęła zyskiwać wgląd w Doskonałości Mądrości. Potem spotkała indyjskiego nauczyciela Phadampę Sangje, który nauczył ją nadzwyczajnej medytacji zwanej rytuałem *chöd*. Vessantara, *Female Deities in Buddhism*, Windhorse Publications, Birmingham 2003, s.81.

utożsamiać je ze zwłokami leżącymi dookoła na różnych etapie rozkładu. Wówczas próbuje doświadczyć swego umysłu, prawdziwego umysłu, jako odrębnego od ciała, wizualizując go jako „*dakinię* wiedzy” lub „*dakinię* świadomości”. Podobnie jak *dakini* poznana przez nas w poprzednim rozdziale, jest ona zupełnie naga, nie licząc kilku kościanych ozdób, chociaż *dakini* omawiana teraz jest przeważnie czarna. Ma gniewny wyraz twarzy i troje oczu – trzecie oko to oko mądrości. W jednej ręce trzyma swego rodzaju tasak, a w drugiej – puchar z czaszki. Utożsamiając się z *dakinią* wiedzy, widzimy swoje ciało fizyczne leżące obok i martwe – tłuste, pięknie wyglądające ciało, podczas gdy nasz umysł znajduje się obok, niezależny, wyobrażony jako *dakini* wiedzy lub świadomości.

Straszna *dakini* zaczyna wprawiać tasak w ruch. Nagle odrąbuje głowę naszemu martwemu ciału. Odrąbana głowa szybko staje się czaszką, którą *dakini* odwraca do góry nogami i umieszcza na trzech mniejszych czaszkach, tworząc coś w rodzaju kotła na trzech nogach. Potem rozczłonkowuje nasze ciało i wrzuca do kotła jako ofiarę dla bóstw. Następnie wypowiadane są pewne mantry – czyli jogin je wypowiada – i w trakcie ich wypowiadania kawałki ciała i kości przekształcają się w kotle w *amrytę*, nektar nieśmiertelności.

Wtedy zapraszamy Trzy Klejnoty i bóstwa opiekuńcze razem z różnymi duchami, by przybyły i wzięły udział w uczcie z nektarem. Mówimy im, że poświęcamy nasze fizyczne ciało, ponieważ jest korzeniem dualności, skłaniającym nas do rozróżniania podmiotu i przedmiotu. Nasz nastrój jest radosny i zwycięski, nawet heroiczny, kiedy wzywamy wszelkiego rodzaju duchowe istoty z poziomów niższych i wyższych, by przybyły i radowały się nektarem w dowolnej wybranej przez siebie postaci, pokojowej lub gniewnej. Będąc tantrycznym joginem, trzeba właściwie doświadczyć tego wszystkiego. Nie jest to tylko odległa idea czy fantazja rozważana w dobrze oświetlonym pokoju. Naprawdę się przez to przechodzi, samotnie, w odludnym miejscu, wyczarowując te straszne obrazy w wyobraźni. Znaczenie tego procesu można poznać jedynie wtedy, gdy się przezeń przechodzi.

Ludzie praktykujący *chöd* to zazwyczaj wędrujący jogini; kiedy tylko znajdują odpowiednie miejsce, w szczególności pole kremacyjne, zatrzymują się tam na kilka dni, by wykonać praktykę *chöd*. Wykonując tę praktykę konsekwentnie, z czasem zyskujemy poczucie, że nasze ciało to zwłoki już teraz, i nasze przywiązanie doń zaczyna zanikać. Widzimy coraz wyraźniej, że istnieje jedynie umysł w sensie czystej i promiennej rzeczywistości – niezależnie od tego, czy przedstawiamy go sobie w formie czerwonej *dakini*.

Niewielu jest gotowych posunąć się tak daleko. Niewielu doprawdy chce poświęcić siebie w jakimkolwiek sensie – możemy nawet nie być skłonni ofiarować cokolwiek innego, nie mówiąc o mandali reprezentującej cały wszechświat. Właściwie samo zagadnienie oddania praktyce, wdzięczności, składania darów i poświęcenia siebie może stanowić trudność dla ludzi Zachodu. Długotrwała buddyjska tradycja, którą Nagardżuna nazywa „czczeniem czcigodnych”⁸⁵, jest niewygodna z punktu widzenia naszych egalitarnych zasad; powszechnym współczesnym instynktem wydaje się być chęć ściągania w dół, oczerniania, umniejszania.

W efekcie bywamy podatni na niezrozumienie padających czasem z ust buddyjskich nauczycieli twierdzeń, które pozornie dyskredytują składanie darów. Takie twierdzenia mają w istocie na celu ostrzeżenie przed traktowaniem darów jako alfy i omegi buddyjskiego życia i praktyki, ponieważ niektórzy buddyści w określonych miejscach i określonych epokach zbliżali się do takiego postrzegania darów. Choć składanie darów to dobra rzecz, istnieją inne formy praktyki Dharmy, które są jeszcze pożyteczniejsze. Wielki tybetański nauczyciel Gampopa (czołowy uczeń Milarepy) ujmuje to przy pomocy tradycyjnej tybetańskiej hiperboli w swoim *Ozdobnym klejnocie wyzwolenia*:

Jakkolwiek niezmierzone i zróżnicowane by nie były ofiary,

⁸⁵ Zob. Nagardżuna, *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses*, tłum. J. Hopkins, Lati Rimpoche i A. Klein, Harper & Row, New York 1975, s.18:

Niepicie substancji odurzających, właściwy sposób utrzymania się, nieszkodzenie, taktowne dawanie, czczenie Czcigodnych oraz miłość – tym w skrócie jest praktyka.

Wypełniające miliony i miliony wszechświatów,
Składanie ich najsubtelniejszej istocie (Buddzie)
Nie dorównuje zasługom Życzliwości.

Zasług zgromadzonych dzięki praktykowaniu Życzliwości jedynie przez krótki czas także nie da się zmierzyć. Oto, co napisano w *Ratnawali*:

Nawet gdyby oddać jedzenie
Gotowane w trzystu garnkach trzy razy dziennie,
Nie dorównałoby to zasługom
Jednej chwili Życzliwości⁸⁶.

Gampopa w żaden sposób nie deprecjonuje tutaj składania darów czy ofiar i praktyki szczodrości, *dany*, które wychwala się we wszystkich tradycjach buddyjskich. Dla bodhisattwy (a opisana tu jest praktyka bodhisattwy lub kandydata na bodhisattwę) praktyka rozwijania *maitri* i *karuny* (życzliwości i współczucia) reprezentuje oddanie się sprawie szczęścia wszystkich istot czujących, w sensie pomagania im w osiągnięciu Oświecenia. Dlatego pożytek z niej jest nieskończony tak dla nas jako początkujących bodhisattwów, jak i dla innych ludzi. W pewnym sensie Gampopa wyjaśnia, na czym polega prawdziwa waga oddania ideałowi i szczodrości – ma to być naturalny wyraz życzliwości i współczucia.

Możliwe – i bardzo korzystne – jest rozszerzenie uczucia życzliwości z naszych bliźnich na wszechświat jako całość. W *Sutcie Ratana* z ust Buddy wypływają te słowa:

Słuchajcie tedy uważnie, wszystkie duchy.
Z miłością patrzcie na ludzki ród,
Bacznie stójcie na jego straży,
Składa wam bowiem ofiary dniem i nocą⁸⁷.

Strofy te bez wątpienia odzwierciedlają animistyczny stosunek wobec natury. Z naszymi chrześcijańskimi uwarunkowaniami zapewne nie jest nam łatwo wyobrazić sobie tak silne uczucia wobec natury i zjawisk natury. Lud indyjski znajduje się znacznie bliżej swoich pogańskich korzeni: jeśli dać tamtejszym ludziom, zwłaszcza wieśniakom, jakąkolwiek szansę czczenia czegoś, z przyjemnością z niej skorzystają. Taki pogląd miał przynajmniej mój nauczyciel, bhikkhu Dżagdisz Kaśjap, który opowiedział mi raz o ciekawym przykładzie, który zaobserwował jako chłopiec w odległym zakątku indyjskiego stanu Bihar. Budowano tam nową drogę i znakowano ją kamieniami milowymi. Pewnego ranka zobaczył on kobietę idącą z wioski do najbliższego takiego kamienia; kobieta niosła tacę, na której umieściła trochę cynobru, trochę kwiatów i kilka kadzidełek. Doszedłszy do kamienia, namaściła go cynobrem, rozrzuciła wokół kwiaty i wsadziła kadzidełka w ziemię przed nim. Następnie ukloniła się kamieniowi ze złożonymi dłońmi. Myślała, że to jakiś nowy rodzaj boga.

Postawa stojąca za taką nierozróżniającą dewocją jest u swych podstaw animistyczna, a z racji swej pierwotności i prostoty stanowi zdrową podstawę życia duchowego. Czujemy, że wszystko jest żywe; czujemy bliski związek z siłami natury i chcemy je sobie zjednywać, nawiązywać przyjazne relacje. Mechanistyczny materializm sugeruje, że wszystko jest jedynie martwą materią, ale na pewno lepiej myśleć, że wszystko – drzewa, kamienie, strumienie, chmury – jest żywe, nawet jeśli dosyć dziecinnie to personifikujemy.

Część zachodnich uczonych niepokoi fakt, że w pewnych tradycyjnych buddyjskich kulturach czystość nauk filozoficznych i etycznych uległa ich zdaniem zepsuciu z racji przemieszania się z dużą dawką animizmu i kultu duchów. Ja sam nie podzielam tego niepokoju. Na pewnym poziomie

⁸⁶ sGam.po.pa (Gampopa), *The Jewel Ornament of Liberation*, tłum. H.V. Guenther, Rider, London 1970, ss.94–5.

⁸⁷ *Sutta Ratana* znajduje się w *Sutcie-Nipacie* 2.1. Powyższe tłumaczenie jest autorstwa Sangharakszity, *Complete Poems 1941–1994*, Windhorse Publications, Birmingham 1995 (*Complete Works*, t.15).

jesteśmy częścią natury, otoczeni przez różne naturalne siły i energie, obecne również wewnątrz nas, i nie możemy uciec od ich odczuwania i doświadczania, choćby w postaci duchów i bogów nieba i ziemi. A jeśli doświadczamy ich właśnie w ten sposób, chcemy oczywiście utrzymać z nimi pozytywne relacje – składamy im dary, w zamian za co nas chronią.

W powyższym wersie z *Sutty Ratany* jej kompilator przyjmuje archaiczny, pogański, animistyczny punkt widzenia i nadaje mu szersze znaczenie. Powiada: „Bądź w przyjaznych relacjach z wszechświatem. Jeśli czujesz przyjaźń wobec wszechświata, wszechświat będzie czuł przyjaźń wobec ciebie”. Jak gdyby wszechświat (w formie bogów) był gotów dobić z nami targu. Zgadza się czcić bogów i dostarczać im ofiary, a w zamian oni zgadzają się nas chronić. Dziś za bardziej realistyczne uchodzi uznawanie wszechświata za nieubłagane wrogi i zagrażający, ale ten pogląd jest tak naprawdę bardziej paranoiczny, co jest naturalnym rezultatem życia we wszechświecie postrzeganym jako bezosobowy.

Trudno odczuwać dobrą wolę i miłość wobec czegoś, co uważa się za bezosobowe. By móc odczuwać pozytywne emocje wobec tego, trzeba najpierw to obdarzyć osobowymi cechami, co można zaobserwować w tym, że niektórzy kochają swoje samochody czy motory niemal tak, jakby były ludźmi. Nawiązanie żywotnej relacji z czymś, czego działanie bywa dla nas koniec końców nieco tajemnicze, wymaga spersonalizowania tego, użycia zaimków ‘on’ lub ‘ona’. Może nas to doprowadzić do myśli w rodzaju: „Kiepsko się dziś miewa. Chyba nie bardzo jest zadowolona. Może nie podoba się jej zmiana pogody”. Na podobnej zasadzie zaczniemy personalizować rzeczy w stopniu, w jakim odczuwamy pozytywne emocje do życia jako całości, przez co rzeczy będą nie tylko ‘rzeczami’, ale też ‘duchami’ – przynajmniej w sensie poetyckim. Jeśli chcemy nawiązać relacje z wszechświatem, jeśli chcemy go pokochać, musimy go postrzegać jako osobowy.

Przez całą buddyjską tradycję widać to samo poczucie ważności zjednywania sobie lokalnych duchów. Na przykład Milarepa w jednej ze swoich pieśni śpiewa:

Lokalne demony, duchy i bogowie,
Wszyscy przyjaciele Milarepy,
Pijcie oto nektar życzliwości i współczucia,
I wracajcie do swoich siedlisk⁸⁸.

Można też postrzegać bogów, boginie i duchy jako reprezentacje różnych aspektów siebie. Fundamentalne energie, które zyskują naturalny wyraz w pierwotnym folklorze i rdzennych kulturach, istnieją także w nas, i nie możemy pozwolić sobie na ich ignorowanie i odcinanie się od nich. Powinniśmy je brać pod uwagę, przyswajać, zasymilować i odpowiednio nimi pokierować – tak Padmasambhawa miał okiełznać demony Tybetu. Obok ujarzmienia wewnętrznych popędów powinniśmy też ujarzmić te same siły wyrażające się w miejscowej kulturze. Przykładowo zamiast budować w Anglii dokładną replikę tybetańskiej czy japońskiej świątyni, co może wywoływać dziwne wrażenie, można by budować je w stylu angielskim. Dalej skupialibyśmy się na wyobrażeniach Buddy, ale moglibyśmy wprowadzić motywy i symbole o lokalnym znaczeniu. Na przykład zamiast liści z drzewa *bodhi* można by przyozdobić świątynię płaskorzeźbami z liśćmi dębu, budzącymi u Anglika głębokie skojarzenia. Druidzi czcili dąb i jemiolę, która na nim rośnie, zaś w czasach bliższych współczesności dąb kojarzył się z siłą i stabilnością („serca z dębu”)⁸⁹ co było oparte na nadzwyczajnym sukcesie angielskich statków zbudowanych z jego drewna. Cała energia płynąca z tych starych powiązań będzie mogła mieć wkład we wszystko, co robi się w świątyni.

W Indiach, gdzie tworzone pierwsze wyobrażenia Buddy, nie skazano na całkowitą banicję najważniejszych bogów miejscowej tradycji, Indry i Brahmy. Można na przykład zobaczyć na obrazach Buddy zstępującego z *dewaloki*, że towarzyszą mu te dwa bóstwa. Są znacznie mniejsi od samego Buddy, są właściwie członkami świty, ale ich nie wykluczono, mają swoje miejsce. Można

⁸⁸ Zob. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, tłum. Garma C.C. Chang, Shambhala Publications, Boston and London 1999, s.5. Komentarz Sangharakszity: *Milarepa and the Art of Discipleship I, Complete Works*, t.18, s.26.

⁸⁹ *Heart of oak* to oficjalny marsz Royal Navy, czyli Królewskiej Marynarki Wojennej [przyp.tłum.].

powiedzieć, że czynnik etniczny został zintegrowany z czynnikiem uniwersalnym, niższy ideał z wyższym. Świat znany i kochany przez nas jako własna ojczyzna i folklor nastraja serce na najwyższe ideały, czyniąc z nich coś osobistego, coś ukochanego.

Jako buddyści powinniśmy kochać Dhammę bardziej niż wszystko inne. Kiedy składamy dary, kiedy poświęcamy siebie, powinno to się dziać z miłości, nawet namiętnej miłości, a nie z wyblakłego poczucia obowiązku. W *Sutcie Parabhawa* z kanonu *Sutty-Nipaty* Budda mówi: *dhammakamo bhawam hoti*, co znaczy mniej więcej „Kto namiętnie kocha Dhammę, ten czyni postępy”⁹⁰. To bardzo ważne. Jeśli myślimy o sobie jako buddyście, powinniśmy zadać sobie pytanie, czy naprawdę kochamy Dhammę. Słowem tutaj użytym jest *kama*, co jest palijskim określeniem miłości namiętnego kochanka. Oznaki miłości do Dhammy są dokładnie takie, jak oznaki namiętnej miłości do kobiety lub mężczyzny. Kiedy kogoś kochamy, chcemy z nim spędzać czas, robić coś dla niego, obdarowywać prezentami, i tak samo kiedy kochamy Dhammę, naukę Buddy, chcemy spędzać z nią czas i poświęcać się dla niej. Na tym właśnie polega praktykowanie Dhammy – chcemy czytać o niej, studiować ją i praktykować, słuchać o niej, poznawać ludzi, którzy się nią interesują.

Jeśli postrzegamy Dhammę jako coś monotonnego, co przyniesie nam korzyści, nie zajdziemy zbyt daleko. Intelktualne przekonanie, że buddyzm jest dla nas dobry, może przygotować grunt, ale nie poczynimy godnych uwagi postępów bez prawdziwej miłości doń. Nikt nie potrzebuje zachęty do mówienia o obiekcie swoich uczuć każdemu, kto się nawinie, i na podobnej zasadzie możemy stwierdzić, że chcemy mówić o Dhammie przy każdej możliwej okazji. I podobnie jak lubimy dawać prezenty ukochanej osobie, nawet roztrwonić na nią wszystkie pieniądze, będziemy też chcieli roztrwonić na Dhammę wszystko, co mamy. Nie chodzi o to, że to trwonienie – w istocie to najlepsza możliwa inwestycja. Chodzi o to, że nie traktujemy tego jak inwestycji; po prostu chcemy dawać. W tym tkwi prawdziwy sekret buddyjskich ofiar i poświęcenia siebie.

⁹⁰ *Sutta-Nipata* 7.2:

Łatwo poznać, kto czyni postępy, łatwo poznać, kto upada. Kto kocha Dhammę, czyni postępy, kto jej nienawidzi, upada.

Sutta-Nipata, tłum. H. Sadhatissa, Curzon Press, London 1985, s.12.

Rozdział 7

Kolory i dźwięk mantryczny

Każdy, kto daje wykłady lub pisze książki na temat buddyzmu, szybko odkrywa, że pewne słowa mają szczególną moc przyciągania. Jednym z takich słów jest „sekrety”, czego dowiedziałem się od przyjaciela, którego praca recenzenta wydawcy na tematy orientalne polegała również na doradzaniu autorom tytułów książek. Powiedział mi on, że jeśli przypuszczał, że książka nie będzie się za dobrze sprzedawać, zwykle radził autorowi wpleść do tytułu słowo „sekrety”. Najwyraźniej ludziom podoba się perspektywa penetrowania sekretów, dowiadywania się czegoś, o czym wiedzieć nie powinni. Innym słowem, które zdaje się wzbudzać ludzką ciekawość, jest „seks” – być może sądzą, że coś ich omija; oczywiście także słowa „tantry” i „tantryczny” cieszą się nieustającym zainteresowaniem, chyba nawet bardziej niż słowo „zen”.

Najbardziej kuszące ze wszystkich jest być może słowo „magia”. Ma ono wielkie powodzenie, zwłaszcza w zestawieniu ze słowem lub słowami wspomnianymi wcześniej. (Miejmy nadzieję, że nikt nigdy ich wszystkich nie złoży w jedną całość, czarując nas tytułem w rodzaju „Sekretna joga zen z elementami tantrycznej magii seksualnej”). Jednakże kiedy zajmujemy się tantryczną ścieżką do Oświecenia, nie da się uciec od odniesienia do magii przynajmniej raz, nawet za cenę wydania się żadnym sensacji. Powód jest taki, że lwia część symboliki indo-tybetańskiej tradycji tantrycznej pochodzi z indyjskich praktyk magicznych, które w dalszym ciągu można spotkać na całym subkontynencie.

Trzeba przyznać, że ta popularna magia nie jest szczególnie wzniosła. Niewiele w niej filozoficznego ugruntowania i nie kierują do niej intencje duchowe, w każdym razie nie w rozumieniu większości ludzi. W przeważającej mierze jej użycie zmierza do osiągnięcia czysto ziemskich celów przy pomocy nadnaturalnych (a przynajmniej paranaturalnych) środków i metod. Załóżmy na przykład, że mieszkamy w wiosce i między nami a sąsiadami trwa długi zatarg: chcemy ich się pozbyć, może wręcz zabić. W normalnych okolicznościach nie jest to na szczęście łatwe do przeprowadzenia. Za spokojnym życiem indyjskiej wioski kryją się najróżniejsze intrygi, ale nie można łatwo pozbyć się kogoś konwencjonalnymi środkami, chyba że ma się znaczące wpływy. Dlatego zwrócimy się ku magii. Zlecimy ekspertowi sztuk magicznych przeprowadzenie tzw. rytuału zniszczenia, lub też przeprowadzimy go sami. Tak czy siak będziemy mieć nadzieję, że sprowadzi to śmierć na naszych wrogów.

Kiedy mieszkałem w Kalimpong, wokół działało się sporo takiej magii. W noc nowiu bardzo często słyszałem ze swojej wihary dźwięk bębenków wybrzmiewający z odległości kilkuset jardów: dum-dum-dum, dum-dum-dum, dum-dum-dum, czasem przez całą noc, z okropnym zawodzeniem i wrzaskami, podczas gdy magik czy czarownik (*dżakri*, jak go nazywano) wyśpiewywał swoje inkantacje, tańcząc i bijąc w bęben. Ich celem niekoniecznie było spowodowanie czyjejś śmierci, ale bez wątpienia wykonywano ten rytuał z jakiegoś niegodziwego powodu. Dostyc często w tym rejonie przypisywano śmierć jakiemuś rodzajowi czarostwa lub, inaczej mówiąc, czarnej magii. W Indiach, zwłaszcza wzdłuż himalajskiej granicy, takie praktyki nie są zapomniane.

Obok potrzeby wyeliminowania lub uczynienia szkody wrogom magia służy jeszcze innym wątpliwym motywom, choć już nie o takim kryminalnym zabarwieniu. Przypuśćmy na przykład, że mieliśmy nieszczęście się zakochać, lecz obiekt naszego afektu nie okazuje zainteresowania naszymi zalotami. Co robimy? Uświęconym tradycją remedium będzie odwołanie się do magii miłosnej – nie dziwota, że jest ona jeszcze popularniejsza od magii śmierci. Wykonujemy rytuał oczarowania (lub zlecamy jego wykonanie), pod wpływem którego interesująca nas osoba ma wbrew sobie, być może nawet wbrew swej rozsądnej ocenie sytuacji, ulec niepowstrzymanemu pociągowi do nas, niczym za sprawą działania nieodpartej siły. Jeśli Hindusi mają kogoś za człowieka świętego, mogą z dużym prawdopodobieństwem zapytać go (zwłaszcza młode kobiety), czy niesie to ze sobą jakieś magiczne moce.

Istnieje oczywiście coś, co u większości ludzi cieszy się równie trwałym zainteresowaniem, jak

miłość, mianowicie pieniądze. Przyjmijmy, że mieszkamy w indyjskiej wiosce, w biednej chatce, nie posiadając nic poza kilkoma garnkami i kubkami, kilkoma kawałkami tkaniny i starą ramą łóżka, bez żadnej perspektywy zarobienia pieniędzy tradycyjnym sposobem, ale za to z ogromnym łaknieniem bogactwa. Nie trzeba rozpaczać; zawsze mamy opcję wykonania „rytuału prosperowania”, lub, co daje większe szanse, zlecenia jego wykonania dla nas. Jedynym kruczkiem ukrytym w tym planie szybkiego wzbogacenia się jest fakt, że taki rytuał kosztuje zazwyczaj dość dużo.

Wiele innych magicznych rytów służących różnym ziemskim celom przekazywano we wsiach indyjskich od starożytności aż po dziś dzień: rytuały sprowadzające potomstwo, paraliżujące ludzi, uspokajające wrogów i złe duchy, pomagające wygrać procesy sądowe, strzegące przed nieszczęściem, leczące choroby, etc. W miarę swego rozwoju indyjski tantryzm buddyjski przyswoił i dostosował do swoich potrzeb szereg tych rytuałów, przejmując ich symbolikę i wysubtelniając je, nasycając nowymi znaczeniami. Zaczął choćby wiązać różne rytuały z różnymi rodzinami buddów. Wszyscy buddowie i bodhisattwowie są uporządkowani w tych grupach pod względem duchowego pokrewieństwa – rodzina *wadžry*, rodzina klejnotu, rodzina lotosu, itd.; każdy rytuał magiczny zaczęto wiązać z tą czy inną rodziną.

Co więcej, każdy z tych ważnych rytuałów zaczęto uznawać za symbol konkretnego aspektu funkcjonowania umysłu oświeconego. W tantrach postrzega się i przeżywa Oświecenie nie jako stan pasywny czy bezwładny, którym stajemy się pochłonięci, lecz jako coś aktywnego, dynamicznego, niemal wibrującego, oraz wyrażającego się w działaniu. W indyjskich tantrach buddyjskich nawet stary magiczny rytuał zniszczenia symbolizuje jedną z zasadniczych funkcji oświeconego umysłu, czyli zniszczenie prawdziwego wroga – ignorancji. Z drugiej strony rytuał oczarowania symbolizuje urzekanie serc żywych istot. Wedle tej perspektywy oświecony umysł wywołuje we wszystkich żywych istotach niezrównane oczarowanie, nawet jeśli jest to wpływ subtelny. Oświecenie to jedyna prawda, rzeczywistość, najwyższe dobro, nie tylko głębokie współczucie; jest to też coś, czego każdy pragnie, chociaż może o tym nie wiedzieć. Kiedy pociąga nas coś pięknego, czy to w naturze, czy w sztuce, pociąga nas w rzeczywistości transcendentalne piękno, którego odbiciem są poszczególne piękne rzeczy. Oświecenie jest doświadczane i opisywane jako czyste piękno – piękno, którego można doświadczać we wszystkim, do którego pociąg czują wszystkie żywe istoty.

Patrząc na grecką trójkę ideałów – dobro, prawda, piękno – mamy być może skłonność przypisywać nieco mniejszą wagę pięknu. Purytańska tradycja Zachodu spogląda podejrzliwie na ideał wyrażony w kategoriach piękna i oczarowania, zaś buddyjska therawada również zdaje się dzielić tę podejrzliwość wobec piękna. Therawadini z wielką aprobatą opowiadają historię pewnego mnicha, który mieszkał w swojej celi przez 40 lat, a kiedy jego gość skomentował freski na ścianach, spytał: „Jakie freski?”. Na podobnej zasadzie św. Bernard starał się ignorować Alpy w drodze do Rzymu. Dla Greków natomiast to, co piękne, bezdyskusyjnie wiązało się z tym, co etyczne. Także w sufizmie, neoplatonizmie i niektórych formach hinduizmu rozwinął się jednoznacznie transcendentalny wymiar piękna. Mimo therawadyjskiego zawężenia perspektywy można też dostrzec ślady tego ideału w samym kanonie palijskim. W palijskim *subha* (sans. *śubha*) znaczy „czysty” oraz „piękny”, zaś „uwolnienie zwane pięknem” to trzecia z ośmiu *wimoksz* (pali *wimokkha*), czyli ośmiu wyzwoleń⁹¹.

Nietrudno zauważyć związek między pięknem a pozytywnością charakterystyczną dla duchowego życia. Jeśli traktujemy piękno jako swój cel, zaczynamy widzieć je wszędzie, widzieć wszystko jako piękne, a przez to czerpać przyjemność z kontaktu z każdym człowiekiem i każdą rzeczą oraz zachowywać się wobec nich pozytywnie. Jeśli rozwijamy *mettę*, życzliwość, w

⁹¹ Więcej o „uwolnieniu zwanym pięknem” zob. słowa Buddy w *Sutta Patika*, *Digha Nikaja* 24, *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.382-3; lub: *Dialogues of the Buddha*, tłum. T.W. Rhys Davids, cz.3, Pali Text Society, London 1971, ss.31-2. Zob. też Sangharakshita, *The Three Jewels*, Windhorse Publications, Birmingham 1998, s.76 (*Complete Works*, t.2, s.84). Charakterystyka ośmiu *wimoksz*: Sangharakshita, *The Three Jewels*, Windhorse Publications, Birmingham 1998, ss. 135 i n. (*Complete Works*, t.2, ss.143 i n.).

naturalny sposób zaczęliśmy widzieć piękno w ludziach, nawet w tych konwencjonalnie uważanych za brzydkich. Oczywiście zagrożenie bycia podatnym na piękno polega na tym, że przeważnie przeżywa się je zdecydowanie na poziomie *kamaloki*, czyli zwykłej ziemskiej przyjemności, lub też jako subtelniejsze doświadczenie estetyczne, na poziomie *rupaloki*, czyli poziomie subtelnych form archetypowych. Ale czy piękno ogranicza się do tego, co posiada formę? Czy nie da się powiedzieć, że nieskończona przestrzeń jest na swój sposób piękna – lub też nieskończona świadomość? Platon mówi w *Uczcie* o postępie od pięknych form do pięknych charakterów⁹², natomiast związek między pięknem a prawdą potwierdzają naukowcy poszukujący „eleganckich” dowodów. W podobny sposób kolor i piękno form wizualizacji buddów i bodhisattwów nie są tylko ozdobnikiem mającym przydać im atrakcyjności; wyraża się tak mądrość, współczucie i energię, jakie ucieleśniają. Ich piękno reprezentuje realne piękno tych cech, zaś nasza reakcja estetyczna nie powinna ograniczać się do poziomu światła i kolorów.

Do rytuałów zniszczenia i oczarowania tantryzm dodał dalsze dwa rytuały zaczerpnięte ze starych tradycji magicznych, również postrzegane jako odpowiadające funkcjom oświeconego umysłu. Były to: rytuał prosperowania, który symbolizował zdolność oświeconego umysłu do motywowania umysłów nieoświeconych, by wzrastały w kierunku Oświecenia, oraz rytuał uspokojenia, który wiąże się z kojącym spokojem roztaczanym przez oświecony umysł – co objawiło się choćby wtedy, gdy historyczny Budda okiełznał słonia szarżującego nań⁹³.

Tantrycy zaczęli kojarzyć te rytuały z określonymi kolorami. Obok wartości estetycznej kolory posiadają też walory symboliczne, toteż kolory powiązane z każdym rytuałem wyrażały jego nastrój i rodzaj transcendentalnej aktywności, którą zaczął reprezentować. Rytuał zniszczenia miał być czarny, rytuał oczarowania – czerwony, rytuał prosperowania – żółty, a rytuał uspokojenia – biały. Rozważając symbolikę kolorów, trzeba zachować ostrożność i mieć na uwadze naturę symbolu jako takiego. Nie usiłujemy tutaj przywiązać ścisłego znaczenia do każdego koloru. Chodzi bardziej o przywołanie i odczucie emocjonalnych i duchowych asocjacji, które dany kolor może posiadać. Jak zobaczymy, tantryczna symbolika barw nie zawsze odpowiada symbolice barw na Zachodzie, a nawet w innych rejonach Wschodu.

Zacznijmy od asocjacji koloru czerwonego. Jest to kolor krwi i stąd kolor życia – życia biologicznego, a co za tym idzie, życia w ogólności. Bez krwi nie ma życia. A jako że krew jest ciepła, czerwień to kolor ciepła zarówno fizycznego, jak i emocjonalnego. Czerwień to w istocie kolor wszystkich pozytywnych emocji, a wedle tradycji tantrycznej – szczególnie miłości.

Słowo „miłość” może oczywiście mieć bardzo różne znaczenia. Lepsze wyobrażenie emocji, jakie tantra wiąże z czerwienią, daje rozważenie używanego w tym kontekście słowa w sanskrycie: *maha-raga*. *Raga* w zwykłym kontekście literackim i psychologicznym znaczy silną, wręcz gwałtowną namiętność, zaś *maha-raga* to „wielka namiętność”. Jednakże *maha* posiada w buddyźmie specjalne znaczenie, zwłaszcza w mahajanie i wadźrajanie. Zwykle zastępuje ono lub sugeruje *śunjatę* – inny z kolei termin trudny do przetłumaczenia na angielski. *Śunjata* oznacza pustkę. Oznacza też pełnię. Oznacza to, co relatywne, i to, co absolutne. Najlepszym sposobem przetłumaczenia tego słowa będzie zapewne w tym kontekście „rzeczywistość”, lub „prawda”, „transcendentalne” lub „ostateczne”.

Zatem *maha* użyte jako przedrostek danego słowa wskazuje, że desygnat tego słowa uczestniczy w naturze *śunjaty*; innymi słowy, został oczyszczony, przechodząc przez płomień doświadczenia *śunjaty*. Jeśli słowo posiada przedrostek *maha*, należy to rozumieć nie w zwykłym sensie, lecz jako reprezentację czegoś stopionego z rzeczywistością, pogrążonego w niej lub oczyszczonego doświadczeniem rzeczywistości. Dlatego słowo „mahajana” (by podać oczywisty przykład) nie znaczy tylko „wielka droga” (*jana*) w opozycji do małej *jany*. Znaczą też *janę* opierającą się na doświadczeniu ostatecznej rzeczywistości, a przynajmniej zmierzającą w kierunku

⁹² Opis coraz wyższych poziomów piękna w *Uczcie* (210-212) miał pochodzić od kobiety zwanej Deotyma z Mantinei, która miała nauczyć Sokratesa filozofii miłości.

⁹³ Vinaya Pitaka II.193-5 (*Cullawagga* 7.3); zob. *The Book of the Discipline*, tłum. I.B. Horner, cz.5, Pali Text Society, London 1975, ss.273-4. Oszałały słon wypuszczony przez Dewadattę (imię słonia to Nalagiri) został obłaskawiony przez Buddę.

tej rzeczywistości. Podobnie wyrażenie *mahasattwa*, jak w *bodhisattwa-mahasattwa* (termin obecny na przykład w *Diamentowej Sutrze*), nie oznacza tylko wielkiej istoty. Oznacza istotę, której cała natura została przekształcona poprzez zatopienie się w doświadczeniu *śunjaty*. *Mahasattwa* to zatem istota odmieniona przez Transcendentalne⁹⁴, odmieniona przez *śunjatę*.

Maha-raga w kontekście tantr nie oznacza wielkiej namiętności w sensie przesadnej namiętności. Oznacza w pełni uduchowione emocje. Siła emocji, emocjonalność, nie jest mniejsza, ale zostały one oczyszczone, zatopione w głębi *śunjaty*, a przeto gruntownie przekształcone. *Maha-raga* to namiętność uduchowiona, nawet transcendentalna. Możemy ją opisać (jeśli już w ogóle mamy ją opisywać) jako nieprzerwany strumień silnych, pozytywnych uczuć płynących z samego serca Oświecenia w kierunku wszystkich żywych istot. Symbolem tego wszystkiego w tantrach jest kolor czerwony.

Kolor żółty niesie ze sobą zupełnie inny zestaw skojarzeń. To kolor słońca, dojrzałego ziarna i zniw – głęboki, bogaty, złoty. Jest to zatem kolor wzrostu i dojrzałości, nawet perfekcji. W społecznościach rolniczych obfite zbiory oznaczają dobrobyt, dlatego żółty to też kolor bogactw, obfitości, dostatku, urodzaju – nie tylko w ograniczonym sensie materialnym, ale też w sensie bogactw duchowych. Żółty wskazuje zatem na obfitość dobrych cech, a w szczególności na obfitość zasług. W szerszym ujęciu żółty znaczy też wszystko, co rzadkie, cenne i wartościowe. A jako że to, co cenne, daje wielką przyjemność, żółty ma też powiązania z przyjemnością, entuzjazmem i pięknem wszelkiego rodzaju, fizycznym i duchowym. Na najwyższym poziomie kolor żółty reprezentuje niewyczerpane bogactwo i bezustanną kreatywność oświeconego umysłu, kreatywność wylewającą się na żywe istoty niczym deszcz obfitości.

Zielony przekazuje zupełnie inne emocje, chociaż w dalszym ciągu całkowicie pozytywne. Jest to kolor trawy, delikatnych pędów młodego ryżu oraz liści w wielkich lasach. To kolor natury – nie tej z czerwonymi od krwi pazurami i zębami, a tej spokojnej i kojącej. Zielony to zatem kolor wolności od niebezpieczeństwa, rozpacz, strachu czy lęku, a więc kolor schronienia, azylu, ochrony – kolor Pójścia po Schronienie. Jest to kolor harmonii, równowagi i uzdrawiania, a także, paradoksalnie, kolor działania, zwłaszcza działania podejmowanego, by przywrócić utraconą równowagę. W tym sensie zielony jest kolorem sprawiedliwości, a nawet karmy. Rozróżnianie abstrakcyjnych terminów za pomocą kolorów może wydawać się dziwne, ale do tego właśnie prowadzi nas podchodzenie do kolorów w kategoriach symbolicznych – w tym konkretnym przypadku prowadzi do stwierdzenia, że karma jest niejako zielona. Kolor zielony reprezentuje więc harmonizujący, pojednawczy, równoważący aspekt oświeconego umysłu – zaokrąglanie kantów, zbliżanie do siebie ludzi i rzeczy, wygładzanie nieregularności. Reprezentuje również odnawiający i uzdrawiający aspekt Oświecenia.

Niebieski nasuwa się jako kolor nieba, a słowo „niebo” natychmiast sugeruje ogrom, bezgraniczność, nawet nieskończoność, zatem niebieski też posiada takie konotacje. Czyste niebieskie niebo w południe, pozbawione chmur, niebo często widywane w tropikach, wskazuje na wolność od wszelkich zaciemnień. Nie jest to żaden teoretyczny symbolizm: naprawdę można poczuć wolność, widząc takie niebo, często obecne nad Indiami i Tybetem niczym ogromna, lśniąca ciemnoniebieska kopuła bez jakiegokolwiek plamy chmur. Poprzez asocjacje z bezchmurnym niebem kolor niebieski symbolizuje prawdę – prawdę w jej nagości, nieskrytości, niezachmurzeniu, prawdę, która jest jak błękit nieba, promieniejąca i nieskończona. Nawet jeśli na niebie pojawiają się chmury, przychodzą one i odchodzą, podczas gdy niebo pozostaje niezmiennie. Niebieski to zatem nie tylko kolor rzeczywistości, prawdy, ale konkretniej kolor rzeczywistości w jej aspekcie wiecznym, nieuwarunkowanym – tego, co się nie zmienia, pozostaje stałe, kiedy wszystkie ulotne rzeczy przemijają. Dlatego reprezentuje on nie tyle **aspekt** oświeconego umysłu, ale oświecony umysł jako taki.

Białe to kolor śniegu, śnieżnych szczytów Himalajów, które przez wieki pozostawały dziewicze i dalej są nietknięte, nieskazitelne. Biel to zatem barwa spokoju, czystości, wolności od zakłóceń. Jest to też kolor centralności. W sensie bardziej aktywnym reprezentuje on usunięcie

⁹⁴ W oryg. *Transcendentalized, śunjata-ized* [przyp.tłum.].

wszelkich przeszkód i trudności, a stąd – uspokajający, kojący aspekt oświeconego umysłu jako czynnika uśmierzającego zło i usuwającego cierpienie. XVI-wieczny angielski poeta Edmund Spenser dobrze ujmując to uczucie w dwu wersach swego poematu epickiego *Królowa wieszczek* (*The Faerie Queen*):

Port po morzu burz, sen po wielkim znoju,
Pokój po wojnie, śmierć po życiu – koja⁹⁵.

Biel symbolizuje ten wielce kojący spokój, który przewyższa wszelki umysł, jak mówi św. Paweł (odnosząc się do pokoju Bożego)⁹⁶.

Wreszcie czerń to kolor nocy, głębokiej nocy, kolor zwęglonego drewna z pola kremacyjnego. W kontekście tantryzmu reprezentuje on śmierć i zniszczenie – nie tylko fizyczną śmierć, ale też śmierć duchową, zniszczenie ego, ignorancji i wszystkiego, co stoi na przeszkodzie Oświeceniu.

Tak zatem wyglądają w tradycji tantrycznej symboliczne związki podstawowych kolorów. W tantrycznej sztuce i medytacji występuje znacznie więcej kolorów – szary, brązowy, pomarańczowy, błękitny, różowy, seledynowy. One także niosą ze sobą skojarzenia symboliczne, które wszakże są mniej wyraziste od symboliki kolorów podstawowych. Właściwie wszystkie kolory z czymś się wiążą, bo żaden nie istnieje w oderwaniu, tym bardziej w tantrach. Kolor zawsze znajduje się w związku z przedmiotem, bowiem zawsze jest kolorem **czegoś** – a to coś ma swoje własne znaczenie. Różne kolory przypisuje się na przykład każdemu z pięciu żywiołów symbolizowanych przez stupę: żółty przypisany jest ziemi, biały – wodzie, czerwony – ogniovi, bładozielony – powietrzu, a złoty (lub kolory tęczy) – przestrzeni. W ostatnich rozdziale widzieliśmy, że każdy z czterech kontynentów tradycyjnej kosmologii buddyjskiej ma swój kolor. Ponadto sześć światów tybetańskiego koła życia, w których można się odrodzić wskutek działania przeszłej karmy, a które reprezentują również stany umysłu doświadczane tu i teraz w tym życiu, wiąże się ze światłem określonego koloru: świat bogów ze światłem matowobiałym, świat tytanów – z matowoczerwonym, świat głodnych duchów – z matowożółtym, świat umęczonych istot – ze światłem koloru dymu, świat zwierząt – z matowozielonym, a świat ludzi – z matowoniebieskim.

W tradycji tantrycznej każdy symbol ma starannie przypisany kolor. Jak gdyby tantryzm usiłował przypominać nam coś, o czym łatwo zapominamy: że wszystko we wszechświecie posiada kolor lub jest doświadczane jako posiadające kolor – nie tylko posiadające, ale lśniące i promieniające nim; oraz że kolory wywierają wpływ na nasze emocje. Dopiero zaczynamy rozumieć na Zachodzie to, co w tantrach wiedziano od stuleci. Załóżmy na przykład, że zamiast niebieskiego mielibyśmy niebo szmaragdowozielone, a liście na drzewach zamiast wiosennej zieleni i jesiennej żółci byłyby przez cały rok jaskrawoczerwone, podobnie jak trawy. Na pewno mielibyśmy zupełnie inne odczucia podczas wypraw na wieś, pod szmaragdowozielonym niebem i z jaskrawoczerwonymi drzewami i trawami wokół nas.

Wiele filozofii postrzega egzystencję w biało-czarnych barwach, nie w cudach technicoloru. Chociażby buddyzm therawady zadowala się pewnymi biało-czarnymi rozróżnieniami: na przykład zręczne i niezręczne. W duchowym życiu można jednak zobaczyć przeróżne piękne kolory, które wypływają w pełnych światła i koloru *sutrach* mahajany oraz w sztuce wadźrajany. Wizjonerska sztuka zawsze składa się z czystych, przezroczystych i soczystych barw, szczególnie efektownie widocznych w witrażach wielkich francuskich katedr. Dla kontrastu, kiedy się patrzy na różne XVIII-wieczne europejskie malowidła, można łatwo stwierdzić po trzeźwości ich barw, że zostały stworzone w epoce racjonalizmu. Kolor powrócił do zachodniej sztuki wraz z nadejściem nowej epoki wiary, co widać w pracach Williama Blake'a, Turnera czy prerafaelitów. Wskazywano, że czysta i jasna kolorystyka perskich miniatur odpowiada wizjonerskiemu doświadczeniu malarzy. Listki złota odgrywają ważną rolę w tych malowidłach, podobnie jak w średniowiecznej sztuce chrześcijańskiej; jak gdyby złoto reprezentowało samą transcendencję przebijającą się do archetypalnego świata malowideł. Także w japońskich malowidłach znajdziemy czasem postać

⁹⁵ Edmund Spenser, *The Faerie Queene* (1590): ks. I, pieśń 9., stanca 41.

⁹⁶ Flp 4,7.

Buddy Amitabhy pojawiającego się zza gór niczym wschodzące słońce, a z jego ciała płyną promienie ukazane na szczerolotym tle, jak wizja Oświecenia wschodzącego nad oczyszczoną ludzką świadomością.

Jeśli więc mamy wybierać między postrzeganiem rzeczywistości jako bezbarwnej i postrzeganiem jej jako barwnej, o wiele lepiej wybrać to drugie – przynajmniej dla większości ludzi. Lepiej z tego samego powodu, z jakiego obraz da nam lepsze wyobrażenie stanu buddy lub Rzeczywistości niż abstrakcyjna definicja pojęciowa. Pojęcie nieskończoności może poruszyć matematyków, ale na większości z nas nie robi wrażenia. Nie wystarczy nam, by transcendencja po prostu nas do siebie przekonała; chcemy, by nas inspirowała, pociągała, nawet uwodziła. A zatem im będzie żywsza, barwniejsza, bardziej poetycka, tym lepiej. Nie wystarczy też **myśleć** o rzeczywistości w ten sposób; trzeba ją tak **widzieć**, ponieważ **taka jest**: fascynująca i powabna w tym samym stopniu, w jakim jest przedmiotem abstrakcyjnych pojęć.

Sposób przypisywania kolorów postaciom buddów i bodhisattwów wyraźnie pokazuje, jak postrzegają rzeczywistość ludzie praktykujący tantry. Postaci te nigdy nie są w sztuce tantrycznego buddyzmu ukazywane naturalistycznie. W tych przedstawieniach nie chodzi o przekazanie, jak dany budda, bodhistwa, *dakini* czy *dharmapala* wygląda na płaszczyźnie historycznej, materialnej. Chociaż buddowie i bodhisattwowie o twarzach szmaragdowozielonych, krwistoczerwonych czy szafirowoniebieskich mogą wydawać się dziwni, tak właśnie postrzegani są w tantrach – w pełnych, jaskrawych kolorach. Każdy budda i bodhisattwa ma swój kolor – w istocie każdy **jest** lśniącym, przejrzystym, kryształowym **kolorem**.

Mało tego: niektóre z tych postaci mają różne formy o najróżniejszych kolorach. Dla przykładu Tara, jedna z najpopularniejszych bodhisattwów, występuje w wielu formach, łącznie ze znanym zestawem 21 form, a wedle pewnych tradycji Awalokiteśwara, bodhisattwa Współczucia, objawia się w 108 formach. W każdym przypadku konkretny ich kolor jest równie ważny, jeśli nie ważniejszy od każdego innego detalu symboliki.

W obliczu tak licznych form i kolorów rozsądek każe zapytać o powody tej mnogości. By to zrozumieć, trzeba pamiętać, jak silny akcent kładą tantry na bezpośrednie doświadczenie. Doświadczenie ostatecznej głębi siebie można wedle tantr i wszystkich innych tradycji buddyjskich osiągnąć za pomocą medytacji. Istnieje bardzo wiele metod medytacji, zaś tantryzm rozwinął swoje własne metody (w niektórych przypadkach na podstawie technik mahajany). Jedną z najlepiej znanych jest wizualizacja. Uznaje się, że oświecony umysł w jego niewymowności i absolutności można sobie wyobrazić jedynie poprzez różne jego aspekty. Można do niego podchodzić od strony miłości, współczucia, piękna, pierwotnej czystości, całkowitego spokoju, mądrości lub duchowej mocy i niezależności; każdy z tych aspektów umysłu buddy może być (i w pewnym sensie **jest**) uosobiony w postaci konkretnego buddy albo bodhisattwy. Na przykład Kurukulla uosabia miłość, Awalokiteśwara – współczucie, Mańdżuśri – mądrość, a Wadźrasattwa – czystość.

Ta ogromna obfitość boskich form pojawia się na horyzoncie buddyzmu tantrycznego, my zaś wybieramy dla siebie (lub nasz guru wybiera dla nas) formę odpowiadającą cesze, którą szczególnie potrzebujemy w sobie rozwinąć lub do której czujemy szczególny pociąg – miłość, mądrość, energię, itd. Bodhisattwowie istnieją jednak w naszym wnętrzu potencjalnie, podobnie jak doświadczenie Oświecenia. Powtarzając mantry bodhisattwów, niejako wzywamy swoje wewnętrzne siły, staramy się wejść w kontakt z nimi. Powtarzając mantrę Mańdźughoszy, przyzywamy swoją wrodzoną, nierozwiniętą mądrość, zaś powtarzając mantrę Awalokiteśwary, staramy się nawiązać kontakt z własnym wrodzonym współczuciem.

Po dokonaniu wyboru uczymy się wizualizować daną postać w medytacji. Ćwiczymy dopóty, dopóki nie zobaczymy jej okiem umysłu: kształtu, insygniów, ubioru oraz koloru – być może mocniej od pozostałych aspektów. Czasami na początku wizualizowania widzimy nieodróżnioną plamę barwną, która wraz z postępowaniem praktyki przybiera stopniowo formę określonego buddy lub bodhisattwy. Ale widzenie koloru, nawet poczucie go, ma ogromną wagę w tego rodzaju praktyce, ponieważ to kolor daje wewnętrzne odczucie poszczególnego buddy czy bodhisattwy, odczucie tak subtelne, że nie da się go ująć w słowa. Jednakże z biegiem czasu, jeśli medytujemy, powiedzmy, nad czerwonym buddą, zielonym bodhisattwą bądź białą *dakinią*, doświadczymy czegoś dziwnego.

Praktykując na przykład wizualizację Zielonej Tary, poczujemy wreszcie coś, co można by nazwać duchowym ekwiwalentem zieleni. Lub też, ujmując to na odwrót, kolor zielony jest barwnym ekwiwalentem doświadczenia znanego w personifikacji jako Tara – samej kwintesencji delikatności i współczucia. W stopniu, w jakim zaczynamy doświadczać zieleni jako czegoś więcej niż koloru, jako symbolu, zaczynamy też doświadczać Tary. Przyjmując funkcję symbolu, dany kolor staje się nośnikiem doświadczenia stanu ducha, który jest przezeń symbolizowany. Jeśli to wszystko wydaje się tajemnicze, trzeba raz jeszcze powtórzyć, że taką symbolikę można zrozumieć jedynie dzięki własnej praktyce i doświadczeniu.

Symbolika związana z tymi postaciami ma nie tylko charakter formy i koloru. Istnieje też symbolika dźwięku, konkretnie dźwięku mantrycznego. Mantrę tłumaczono jako „magiczne słowa”, co jest równie niezręczne, jak stare tłumaczenie mandali jako „magicznego kręgu”, a czasami nawet dziś jeszcze tłumaczy się słowo „mantra” jako „zaklęcie”, co znowuż przynosi więcej szkód niż korzyści. Tradycyjną etymologią mantry jest „to, co chroni umysł”, i to bez wątplenia prawda, że recytowanie mantr ma taki efekt, ale podobnie jest z innymi praktykami duchowymi, tak więc to również niewiele nam mówi. Najważniejsze, by mieć na uwadze, że mantra to symbol dźwiękowy, podobnie jak postać buddy lub bodhisattwy jest symbolem złożonym z formy i barwy. Innymi słowy, jest to dźwiękowy symbol danego aspektu oświeconego umysłu. Gdybyśmy mieli zobaczyć współzucie, wyglądałoby ono jak postać Awalokiteśwary, a gdybyśmy mieli usłyszeć współzucie, brzmiałoby ono jak mantra związana z Awalokiteśwarą.

Niektórzy tłumaczą skuteczność mantr w kategoriach fizycznych wibracji: po dokonaniu pewnych pomiarów technicy orzekli, że recytowanie pewnych mantr daje określoną gęstość wibracji dźwiękowych, a mantra wytwarzająca największą gęstość jest najskuteczniejsza duchowo. Takie proste, materialistyczne kalkulacje zostały słusznie wyśmiane przez Lamę Govindę, który wskazał, że gdyby skuteczność mantr była sprawą fizycznie mierzalnych wibracji dźwiękowych, wystarczyłoby dla osiągnięcia pożądanych efektów zdobyć nagranie recytacji mantr i puszczać je w kółko⁹⁷.

Mimo że mantryczny dźwięk może być zewnętrzny w sensie bycia wytworzonym przez głos, jego znaczenie nie opiera się na dźwięku fizycznym. Mantra to przede wszystkim dźwięk wewnętrzny, wewnętrzna vibracja, nawet wewnętrzne uczucie. Nie chodzi o to, że zewnętrzny dźwięk nie ma żadnego znaczenia – bez wątplenia jest miejsce na głośną recytację mantr, ale jest ona tylko środkiem do subtelnej wewnętrznej doświadczenia mantry. Związek między tymi dwoma aspektami przypomina związek między malowidłem buddy lub bodhisattwy a tą samą postacią wizualizowaną w medytacji. W obu przypadkach to, co zmysłowo namacalne, prowadzi do doświadczenia subtelniejszego lub działa jako jego katalizator.

Recytacja mantr zajmuje niezwykle ważne miejsce w tantrach, do tego stopnia, że wczesnym określeniem praktyki tantrycznej, poprzedzającym „wadźrajanę”, była „mantranaja” – ścieżka mantr (ogólnie znana dziś jako mantrajana). Mantranaja szła w parze z paramitanają, ścieżką doskonałości, i obie te ścieżki uznawano za współstanowiące mahajanę. Duchowy postęp miał być szybszy w mantranai niż w paramitanai, ale nie jest jasne, czemu miało tak być, skoro praktyka doskonałości miała sama w sobie reprezentować kompletny schemat rozwoju etycznego i duchowego. Jednym z powodów może być to, że praktyka doskonałości przynajmniej na wczesnych etapach jest nakierowana na świadomy umysł, podczas gdy mantranaja z kolei koncentruje się bardziej na nieświadomych głębiach. Jej celem jest nawiązanie kontaktu z ukrytymi duchowymi siłami, które ostatecznie stanowią różne aspekty oświeconego umysłu uosobione i krystalizujące się w postaciach buddów i bodhisattwów. Wedle tantr nawiązać kontakt z tymi siłami można dzięki połączeniu wizualizacji oraz inwokacji: wizualizacji formy i koloru, inwokacji przy użyciu mantrycznego dźwięku.

Omawiając mantry, łatwo popaść w szczegóły techniczne, w różne ich klasyfikacje, ale ja proponuję podejść do ich definicji od strony krótkiego, prostego opisu. Mantra to przede wszystkim ciąg sylab alfabetu sanskryckiego, czasami, choć nie zawsze, zawierający pełne słowa w sanskrycie.

⁹⁷ Zob. Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Rider, London 1969, s.27.

Po drugie, mantry nie są podatne na analizy konceptualne, tradycyjnie zatem nie tłumaczy się ich, nawet jeśli w pewnych przypadkach możliwy byłby literalny przekład. Można poniekąd powiedzieć, że nie mają sensu; o to w nich niejako chodzi. Weźmy na przykład mantrę Tary. Składa się ona jedynie z serii modulacji wołacza imienia „Tara”. Nie istnieje żadne znaczenie możliwe do przeanalizowania; po prostu żonglujemy dźwiękiem imienia. Niektóre mantry zawierają znaczące słowa; choćby w słynnej mantrze *'om mani padme hum'* *mani* znaczy „klejnot”, zaś *padme* – lotos, toteż, mimo niemożności przełożenia początkowego *om* i końcowego *hum*, *mani padme* często przekładano jako „klejnot w lotosie”, chociaż, jak wyjaśnia David Lopez w książce *Więźniowie Szangri-La*, tłumaczenie powinno brzmieć („Ten, który jest jak) Klejnotowy Lotos”⁹⁸. W każdym razie znaczenie tych słów nie oddaje realnego, a tym bardziej całościowego znaczenia mantry. Zarówno „klejnot w lotosie”, jak i „Klejnotowy Lotos” są w pełni przekonujące filozoficznie i mają najróżniejsze egemplifikacje w buddyjskiej myśli i praktyce, tym niemniej stwierdzenie, że mantra **to znaczy**, nie oddaje realnego, a tym bardziej całościowego jej znaczenia; przekazuje tylko pewien jej aspekt, i to wcale nie najważniejszy. Nie da się logicznie przeanalizować mantr, nie mają bowiem znaczenia w zwykłym sensie pojęciowym. Nawet jeśli istotnie zawierają słowa, którym można przypisać określone znaczenie, sugeruje to jedynie ducha danej mantry i ogólny kierunek, w którym znaczenia należy szukać.

Po trzecie i najważniejsze, mantra to dźwiękowy symbol konkretnego buddy lub bodhisattwy. Kiedy bóstwo staje się dźwiękiem lub się przezeń manifestuje (co w tantryzmie jest możliwe), tym dźwiękiem jest mantra. Jak wizualizowany obraz stanowi odpowiednik buddy lub bodhisattwy w kategoriach formy i koloru, tak mantra jest jego odpowiednikiem w kategoriach dźwięku. Dlatego w pewnym sensie mantra jest imieniem danego bóstwa. Może, acz nie musi ona zawierać imienia zwykle używanego na nazwanie bóstwa – to nie ma znaczenia. Kiedy przyzywamy ludzi ich imieniem, to przychodzą, podobnie kiedy przyzywamy buddę lub bodhisattwę mantrą, bóstwo się pojawia, manifestuje lub staje się w pewnym sensie obecne.

Po czwarte, mantrę nadaje guru podczas inicjacji, inaczej nie jest to tak naprawdę mantra. Tradycyjna inicjacja może się właściwie w całości składać z nadania mantry. Zazwyczaj powtarza się mantrę trzykrotnie za guru, dzięki czemu następuje przekaz energii. Oczywiście można nauczyć się mantry, słysząc jej recytację w trakcie pudży, a następnie zacząć ją recytować samemu. Przyniesie to nam pewne korzyści, ale tym, co recytujemy, nie jest w rzeczywistości mantra. Częścią znaczenia mantry jest uprawomocnienie jej użycia dokonywane przez guru. Najczęstszą metodą jest otrzymanie jej od żyjącego nauczyciela, aczkolwiek możliwe jest również otrzymanie mantry we śnie lub w medytacji od postaci guru lub nawet od buddy lub bodhisattwy. Jeśli otrzymamy mantrę w dowolny inny sposób, może to być dobra praktyka religijna, ale nie będzie to recytacja tantryczna.

Po piąte i ostatnie, mantrę należy powtarzać. Otrzymawszy ją od guru, trzeba powtarzać ją z energią, z jaką została przekazana, w przeciwnym razie ta energia zostanie w końcu utracona. Powiada się czasami, że jeśli zaniedbamy powtarzanie mantry na trzy lata, jej początkowa energia całkowicie zanika i konieczna staje się ponowna inicjacja. Natomiast jeśli powtarzamy mantrę regularnie, jej energia wzrasta, a w końcu powtarzanie staje się spontaniczne, dokonuje się bez świadomego wysiłku.

Nietrudno określić powód, dla którego wizyjne kolory i mantryczne dźwięki są tak jednoznacznie wyróżnione w medytacji tantrycznej. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, wszystkie fizyczne zmysły należy poświęcić Oświeceniu, zaś wzrok i słuch są subtelniejsze od pozostałych trzech, przynajmniej u ludzi. Zmysły istnieją w formie prostej i subtelnej, a subtelne odpowiedniki wzroku i słuchu są lepiej rozwinięte od subtelnych odpowiedników węchu, smaku i dotyku. Możliwe jest również doświadczenie subtelnych odpowiedników innych zmysłów – podczas medytacji można przykładowo poczuć piękną woń, która nie ma fizycznego źródła, lub też poczuć na skórze wietrzyk, który wcale nie wieje. Są to jednak doświadczenia wyjątkowe, a nawet jeśli się pojawiają, są zazwyczaj nikłe i przelotne.

⁹⁸ W oryg. „Jewel-Lotus (One)”, czyli ktoś o naturze klejnotu-lotusu [przyp.tłum.].

Wizualizując formy i kolory i recytując odpowiednią mantrę, zbliżamy się do danego aspektu oświeconego umysłu za pośrednictwem dwóch różnych zmysłów, a przeto przybliżamy się do tego doświadczenia z dwóch kierunków. Znacznie zwiększa się wówczas prawdopodobieństwo rzeczywistego doświadczenia tego aspektu. To jak trzymać coś między dwoma palcami zamiast to tylko dotykać jednym. Dlatego właśnie tak ważne jest połączenie ze sobą tantrycznej wizualizacji i recytacji mantry, i dlatego rytuał tantryczny, w którym dźwięk i kolor są niezmiennie ze sobą związane, stanowi tak poczesną część całej tradycji tantrycznej.

Tantryczny rytuał wydaje się działać w sposób nieco przypominający analogiczne praktyki innych tradycji. Na przykład późniejsza neoplatońska „teurgia” opiera się na systemie odpowiedniości: manipuluje się rzeczami znajdującymi się niżej na skali w taki sposób, by stworzyć dobre podstawy dla objawienia się analogicznej rzeczywistości wyższej; i być może na tej właśnie zasadzie działa każdy rytuał.

Toteż jeśli chcielibyśmy przywołać postać Zielonej Tary, bodhisattwy w żeńskiej formie, która ucieleśnia kwintesencję delikatności i współczucia, moglibyśmy zacząć od włączenia w rytuał wszystkiego, co wydaje się odpowiadać właściwościom Tary w postaci codziennych obiektów, kolorów i dźwięków, do których mamy dostęp w świecie zmysłowym. Kolor zielony odgrywałby zapewne pierwszoplanową rolę w wystroju z zielonymi wazami, dywanami, kotarami i strojami. Być może nawet ściany zostałyby pomalowane na zielono z tej okazji. Natomiast muzyka byłaby delikatna, przyjemna i czarująca, czyli zgodna z wyobrażeniem samej Tary. Wszystko to służyłoby skupieniu uwagi i energii na recytacji litanii do Tary i na posągu lub obrazie Tary na ołtarzyku, stworzeniu kontekstu, który pozwala na intensywniejsze przywoływanie Tary i doświadczanie jej lub tego, co ona reprezentuje. (Rzecz jasna, teurgiczne podejście nie dla wszystkich będzie odpowiednie czy pomocne).

Tak się składa, że Tara to odpowiednie bóstwo na początek, jeśli ktoś rozważa eksperymenty z tego rodzaju rytuałami. Tradycja uznaje ją za „bezpieczne” bóstwo; Tybetańczycy mówią, że nawet jeśli błędnie wykonuje się jej pudzę lub wymawia jej mantrę, nie będzie miała nic przeciwko; nie będzie żadnych reperkusji; Tara przymknie oko na wszelkie błędy. Nie będzie też niewłaściwe myślenie o tym w kategoriach eksperymentu, przy założeniu, że faktycznie traktujemy to jako eksperyment – czyli obserwujemy duchowe skutki tego, co robimy.

Plotyn, założyciel neoplatonizmu, raczej nie żywił zainteresowania rytuałami, faworyzując medytację i refleksję, czy wręcz rozwijanie wglądu, jak mógłby to określić buddysta. Wszelako późniejsi nauczyciele, tacy jak Jamblichos, uznawali medytację i refleksję za zbyt trudne, lub też czuli, że nie jest ona właściwa dla każdego, wprowadzili więc na różne sposoby teurgię, która stała się w mniejszym czy większym stopniu substytutem medytacji. Niektórzy z nich znajdowali się pod wpływem egipskiej magii i symbolizmu (zresztą w bardzo podobny sposób symbolizm buddyjski wpływa na nas), traktując różne egipskie rytuały jako wzorzec.

Niemal wszyscy eksperci od neoplatonizmu zupełnie nie doceniają duchowej funkcji teurgii, uznając ją za oznakę degeneracji i przesiąknięcia przesądami; eksperci od buddyzmu zwykli na tej samej zasadzie potępiać tantry. Ale w przypadku tantr nie jest tak, że odrzuca się filozofię mahajany na rzecz rytuałów tantrycznych; rytuały to jeden ze sposobów wdrożenia realizacji tejże filozofii.

Dotychczas przyglądaliśmy się jedynie teorii; wszystko to jest całkiem inne w praktyce, i żadne opisy tego nie zastąpią. Być może jednak zyskamy pewne wyobrażenie tego doświadczenia dzięki bliższemu przyjrzeniu się, jak tantry używają kolorów i mantrycznego dźwięku w kontekście *sadhany*. Praktyka *sadhany*, wizualizacja buddy lub bodhisattwy z towarzyszącą jej recytacją mantry, wymaga podobnego zbiegania się koloru i dźwięku, ale w sposób znacznie subtelniejszy, niż można osiągnąć w kolektywnym, zewnętrznym zestawie rytuałów. Przedstawię zatem w skrótowej formie *sadhanę* Mańdżughoszy, wizualizację Mańdżughoszy o słodkim głosie, bodhisattwy Mądrości.

Praktyka zaczyna się, podobnie jak wszystkie takie ćwiczenia, od zobaczenia przed sobą wewnętrznym duchowym wzrokiem ogromnego niebieskiego nieba – niebieskiego we wszystkich kierunkach. Widzimy je, skupiamy się na nim, ulegamy pochłonięciu przez nie. Wtedy pośrodku nieba widzimy gromadzące się chmury o tęczowym zabarwieniu, płynące w grupie. W otoczeniu

chmur widzimy jasnoniebieski lotosowy tron z pięknymi rozwijającymi się płatkami, na nim zaś rozłożona jest tak zwana księżycowa mata. Wygląda na owalną, ponieważ widzimy ją z boku, ale jest okrągła, biała i lśniąca jak księżyc. Na księżycowej macie siedzi ze skrzyżowanymi nogami postać Mańdźughoszy. Przybiera kształty pięknego, szesnastoletniego młodzieńca – według indyjskiej tradycji szesnaście lat to idealny wiek, jeśli idzie o urodę. Jest on barwy ciemnożółtej, nie jest matowy jak farba na ścianie, ale świetlisty, przejrzysty, prześwitujący jak refleksy w lustrze lub fragment tęczy – delikatny i subtelny.

Postać ta ma na sobie jedwabie i klejnoty bodhisattwy, długie czarne pukle włosów spływają po jej ramionach, głowę zdobi zaś girlanda z pięciu jasnoniebieskich kwiatów lotosu. Na twarzy gości uśmiech i współczucie. Taki oto Mańdźughosza o słodkim głosie, siedzący na księżycowej macie, na jasnoniebieskim lotosowym tronie, mający piękny żółty kolor, jest ucieleśnieniem mądrości, panem mowy, patronem sztuk i nauk. W uniesionej prawej ręce dzierży płonący miecz mądrości, którym wymachując, przecina więzy karma i ignorancji. W lewej ręce trzyma natomiast księgę Doskonałości Mądrości, przyciskając ją do serca. Całą postać otacza świetlista aura barwy niebieskiej, zielonej i złotej.

W sercu bodhisattwy widzimy literę, rdzenną sylabę *dhih*⁹⁹, która reprezentuje istotę mądrości. Jest płomienistej barwy pomarańczowo-złotej, wypływa z niej promień bursztynowego światła, który dotyka czubka głowy medytującego i stamtąd spływa do serca. Wzdłuż tego promienia z serca Mańdźughoszy do naszego serca zstępują sylaby mantry: *om a ra pa ца na dhih, om a ra pa ца na dhih*. Otrzymawszy przekaz mantry do serca, recytujemy ją, i w trakcie tej czynności czujemy, że wchłaniamy mądrość, która płynie od Mańdźughoszy do naszego serca, naszego bytu. Czujemy, że nasza ignorancja zostaje rozwiana, że ulegamy transformacji, przeobrażeniu w obraz Mańdźughoszy. Czując obecność Mańdźughoszy, zaczynamy coraz bardziej przypominać tę obecność: przyswajamy ją, a ona przyswaja nas. Jak gdyby Mańdźughosza zbliżał się coraz bardziej, nawet zlewał się z nami, a przynajmniej dotykał nas; jakbyśmy byli w trakcie stawania się samą mądrością. Kiedy to się dzieje lub zaczyna się dziać, uświadamiamy sobie aspekt mądrości w oświeconym umyśle, i poprzez ów aspekt wchodzimy w sam oświecony umysł. I w tym momencie naprawdę zaczynamy rozumieć, przynajmniej do pewnego stopnia, tantryczną symbolikę koloru i mantrycznego dźwięku.

⁹⁹ Wym. dhi-i (długie „i” na końcu), przyp. red.

Rozdział 8

Pięciu Buddów „męskich” i „żeńskich”

Na samym początku tych rozważań nad kreatywnymi symbolami buddyzmu tantrycznego mówiliśmy, że tantry charakteryzują się różnorodnością zazębiających się wzorców, które rozwijają się w trakcie ich poznawania, ujawniając swą zasadniczą naturę. Przedmiotem tego rozdziału będzie jedno z najważniejszych zagadnień pośród nich, i jeśli nie jesteśmy dobrze z nim zaznajomieni, nie tylko intelektualnie, ale też emocjonalnie i duchowo, nie miejmy zbyt dużych nadziei na pokonanie džungli, którą jawią się tantry. By jednak zrozumieć symbolikę Pięciu Buddów, potrzeba wrócić do fundamentów buddyzmu. Właściwie potrzeba wrócić do samej postaci Buddy – osoby, która zyskała najwyższą, doskonałą wiedzę i podzieliła się nią. Termin „budda” odnosi się bowiem do kogoś, kto przebił się aż do tego osiągnięcia. Budda to w dalszym ciągu człowiek, ale człowiek w najwyższej możliwej postaci, który w swym duchowym rozwoju przewyższył resztę ludzkości.

W myśli zachodniej mamy pojęcia człowieka, Boga i rzeczywistości, brak nam jednak pojęcia odpowiadającego „buddzie”, dlatego też potrzebna jest zmiana trybu myślenia, by do tego przywyknąć. Idea, że człowiek może własnym wysiłkiem stać się ucieleśnieniem rzeczywistości, zakłada pewne pojęcie ludzkiego potencjału rozwojowego, którego nie wyobrażano sobie na Zachodzie do bardzo niedawna. Chrześcijanie i byli chrześcijanie mają skłonność do myślenia o Buddzie jako swego rodzaju orientальnym Jezusie; tak na przykład tłumaczyli jego status teozofowie pod koniec wieku dziewiętnastego. Inni przyjęli hinduską ideę Buddy jako boskiej inkarnacji, czyli awatara. Z drugiej strony istnieje błąd traktowania Buddy jako nikogo więcej niż bardzo dobrego i mądrego człowieka, kogoś w rodzaju Sokratesa.

Owa trudność z kategoryzacją Buddy zaczęła się właściwie już w jego czasach. Palijski kanon przytacza jego spotkanie z braminem Doną, który usiłuje zrozumieć, jakiego rodzaju istotą jest Budda: „Czy jesteś bogiem?”. „Nie”. „Czy jesteś *gandharwą*?”. „Nie”. „Czy jesteś *jakszą*?”. „Nie”. „Czy jesteś człowiekiem?”. „Nie”. W końcu Budda mówi: „Te karmiczne tendencje, z powodu których mógłbym być umieszczony w jednej z tych kategorii, zostały wyczerpane. Dlatego jestem buddą”¹⁰⁰. Każda istota rodzi się bogiem, człowiekiem, zwierzęciem bądź czymś innym z powodu zręcznych i niezręcznych działań w przeszłych życiach. Ale jeśli wykroczy się poza całą karmę, jeśli wszystkie te indywidualizujące tendencje zostały doprowadzone do końca, jak można opisać taką istotę? Ciągłe jest ona związana z ciałem, które stanowi wytwór owych tendencji, ale ciało w żaden sposób już jej nie reprezentuje. W pojęciu buddy człowieczeństwo i absolut łączą się w jedno. W pewnym sensie człowieczeństwo przestaje być człowieczeństwem, jak je rozumiemy. Jednocześnie absolut przestaje być absolutem w czysto abstrakcyjnym sensie: staje się zrealizowany, wcielony.

Buddyjska tradycja dysponuje technicznym terminem, który to wszystko ujmuje: Budda to mianowicie człowiek, który osiągnął *samjak-sambodhi*. *Bodhi* znaczy „wiedza, rozumienie, przebudzenie”, zaś *samjak* znaczy „najwyższy” lub „doskonały”. Zatem *samjak-sambodhi* to najwyższa, doskonała wiedza, rozumienie lub przebudzenie. Można powiedzieć, że *bodhi* ma trzy główne aspekty: poznawczy, wolicjonalny i emocjonalny.

Z poznawczego punktu widzenia jest to stan wglądu, stan mądrości lub świadomości. Owa świadomość polega przede wszystkim na jasnym rozumieniu siebie. Wymaga postrzegania siebie uważnie i głęboko, bliskiego i długiego przyglądania się sobie, zrozumienia, że jest się uwarunkowanym na każdym poziomie swego istnienia, że nie jest się wolnym, gdyż reaguje się mechanicznie z powodu różnych czynników psychologicznych, których jesteśmy w znacznej

¹⁰⁰ Dona był bramińskim nauczycielem, który spotkał Buddę w czasie jego podróży między Ukkatthą a Setawją. Zdumiony nadnaturalnymi oznakami widocznymi w śladach stóp Buddy, podążył za nimi, aż znalazł Buddę siedzącego pod drzewem i zadał mu pytania o jego prawdziwą naturę. Opowieść tę można znaleźć w *Sutcie o Donie* (*Dona Sutta*), *Anguttara Nikaja* III.223; zob. *The Numerical Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications 2012, ss.425–6; lub: *The Book of the Gradual Sayings*, tłum. F.L. Woodward, t.II, Pali Text Society, Oxford 1995, ss.43–4.

mierze nieświadomi. W miarę pogłębiania się wglądu dostrzega się, w jakim stopniu jest się owładniętym, zdominowanym, ukierunkowanym przez negatywne emocje, nawet wbrew własnej wiedzy i woli.

Poznawczy aspekt *bodhi* obejmuje także wgląd w innych. Poszerzamy swoje widzenie, by objęło innych ludzi, sposoby, w jakie są uwarunkowani, jak i my jesteśmy. Poszerzając jego zakres dalej, bierzemy pod uwagę wszystkie zjawiska, całą naturę, całą uwarunkowaną egzystencję, wszechświat na wszystkich poziomach, i widzimy, że wszystko to jest uwarunkowane, że wszechświat jako taki jest przemijający, bezustannie się zmienia, jest frustrujący i nierzeczywisty.

Poza tym do poznawczego aspektu *bodhi* należy rozwijanie wglądu w Nieuwarunkowane. Zobaczywszy własne uwarunkowania, potrafimy na wskroś przejrzeć uwarunkowaną naturę rzeczy, przebijając się przez głębie tego, co uwarunkowane i odnajdując wreszcie Nieuwarunkowane. W głębinach przemijającego widzimy wieczne; w głębinach nierzeczywistego widzimy rzeczywiste. Ostatecznie postrzegamy jedno i drugie jako dwie strony tej samej rzeczywistości. Na tym polega wgląd, świadomość, mądrość – poznawczy aspekt *bodhi*. A jeśli te słowa wprowadzają tylko zamieszanie – cóż, to tylko słowa, a słowa nie mogą przekazać głębokiej natury tego doświadczenia. Albowiem *bodhi* to nie tylko stan wiedzy; posiada ono również tzw. aspekt wolicjonalny. Jest to stan nieskrępowanej wolności, jednocześnie subiektywnej i obiektywnej. Subiektywnie rzecz biorąc, jest to stan wolności od wszelkich etycznych i duchowych skałań, od wszelkich negatywnych emocji, od pięciu trucizn umysłu, od sposobu działania reaktywnego umysłu, zaś obiektywnie polega to na wolności od konsekwencji skałań i trucizn umysłu – np. wolność od karmy i ponownych narodzin, wolność od kręcenia się koła życia i śmierci. Patrząc od strony pozytywnej, wolicjonalny aspekt *bodhi* to stan niezakłóconej kreatywności i spontaniczności.

Po trzecie, *bodhi* ma aspekt emocjonalny. Subiektywnie to stan pozytywnych emocji, doświadczenie najwyższej radości, błogości, szczęścia i ekstazy, zaś obiektywnie to stan nieograniczonej miłości i współczucia dla wszystkich żywych istot.

Bodhi zatem to stan pełnego wglądu w siebie i innych, w uwarunkowane i nieuwarunkowane. To stan absolutnej wolności – zarówno wewnętrznego wyzwolenia, jak i obiektywnej wolności. Wreszcie – to stan najwyższej błogości, nieskończonej miłości i nieograniczonego współczucia. Budda jest człowiekiem, który osiągnął ów stan, jest ludzkim ucieleśnieniem wglądu, wolności, szczęścia i miłości.

U początków tradycji buddyjskiej w obecnej erze historycznej był tylko jeden budda – Budda zwykle nazywany Śakjamunim, księżę, który osiągnął Oświecenie 2.500 lat temu. Nawet kiedy wyznawcy Buddy sami zaczęli przebijać się do natury rzeczywistości, w dalszym ciągu było jasne dla nich i dla innych, że między nimi a Buddą istnieje ogromna różnica. Niektórzy uczniowie Buddy transcendentalny wgląd osiągnęli najwyraźniej w ciągu jednego żywota, czasami w ciągu kilku godzin lub nawet w okamgnieniu. Jednakże sam Budda bez wątpienia osiągnął znacznie wyższy poziom Oświecenia niż ktokolwiek inny, w takim stopniu, że wydawało się niemożliwe, by osiągnął to przez jedno życie – znacznie bardziej prawdopodobne, że dokonało się to przez bardzo wiele żywotów. Zaczęto stopniowo poszerzać w ten sposób koncepcję Oświecenia Buddy, coraz bardziej komplikując proces jego osiągnięcia, aż wyliczono, że cały ów proces zajął trzy *asamkhjeja* (niepoliczalne) eony.

Stąd był już tylko mały krok do idei „magicznego ciała”. Nawet w pismach palijskich Budda odwołuje się do *mano-maja-kai*, ciała stworzonego przez umysł¹⁰¹, i potem zaczęto przypuszczać, że gdzieś w trakcie tych niepoliczalnych eonów Budda musiał obok różnych ponadnormalnych mocy rozwinąć taką niezwykle subtelną i szlachetną „osobowość”¹⁰². (Ten ostatni termin nie jest do końca zadowalający, jako że *kaja* nie ma żadnych odniesień, które pod wpływem Junga zyskało

¹⁰¹ W oryg. *mind-made body* [przyp.tłum.].

¹⁰² Zob. np. *Sutta Samāññaphala, Digha Nikaja 2; The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, s.104; lub: *Dialogues of the Buddha*, tłum. T.W. Rhys Davids, cz.1, Pali Text Society, London 1971, ss.87-88. Inny przykład: *Sutta Mahasakuludaji, Madādhima Nikaja 39; The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Ñanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, s.643; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, Oxford 1993, tom II, ss.217–18.

słowo „persona”¹⁰³, które dosłownie oznacza „maskę”, jednak jest to lepsze tłumaczenie *kai* niż „ciało”). Mahajaniści mieli wrażenie, że kiedy przyszedł Budda dotarł do swojego przedostatniego wcielenia przed osiągnięciem Oświecenia, nie mógł już być zwykłą istotą ludzką. Przyznawali wprawdzie, że zaczynał on jako człowiek, ale było to ich zdaniem bardzo wiele żywotów wcześniej, kiedy urodził się jako człowiek imieniem Sumedha, który został ascetą i spotkał poprzedniego buddę, Dipankarę, wskutek czego doszedł do postanowienia, że sam osiągnie najwyższe Oświecenie. Potem, po wielu żywotach duchowego rozwoju, znalazł się wreszcie w jednej ze sfer bogów, *dewaloce* Tuszita, jako owa nadnaturalna, najpewniej transcendentalna osobowość – i ta właśnie osobowość zstąpiła na ziemię i wydawała się być zwykłym człowiekiem.

Mimo że doktryna ta pochodzi w zasadzie z mahajany, mogła mieć zwiastuny we wcześniejszej historii buddyzmu, mianowicie u lokottarawadinów. Wyróżniającą cechą myśli lokottarawadinów było to, że wszystkie ziemskie zjawiska są nierealne, a jedyną rzeczywistość można odnaleźć w zjawiskach nadziemskich czy też transcendentalnych (*lokottara*). W ich mniemaniu przyszedł Budda, zaczawszy jako człowiek, osiągnął tak wysoki poziom rozwoju, że był w stanie wymanować swoją formę na świat, by podjąć zadanie zbawienia. Owa emanacja znana jest jako historyczna postać Buddy Śakjamuniego, który narodził się w Lumbini, natomiast sam Budda w pewnym sensie pozostał w jakimś innym świecie. Nawet jeśli ta doktryna wykazuje pewne podobieństwo z chrześcijańską herezją doketyzmu, jest ono jedynie powierzchowne¹⁰⁴. Idea lokottarawadinów nie polegała na tym, że Bóg zstąpił i ukazał się jako człowiek, a na tym, że ktoś będący początkowo człowiekiem osiągnął tak wzniosły stan egzystencji, że mógł w jógiczny sposób wymanować osobowość na niższy, ludzki poziom¹⁰⁵.

Wszystko to opiera się na założeniu, że istnieje ogromna różnica między Oświeceniem Buddy a Oświeceniem jego uczniów – założeniu temu przeczą różne ustępy w tekstach palijskich, które całkiem jednoznacznie zrównują jedno i drugie¹⁰⁶. Usuwa to potrzebę wnioskowania o poprzednich życiach Buddy, by wytłumaczyć różnicę między jego Oświeceniem a Oświeceniem jego uczniów, i zostaje nam najwyraźniej zwyczajna, ludzka osobowość historyczna.

Na pewno trudno wielu buddystom zaakceptować, że życie historycznego Buddy, „naszego” Buddy, nie było niczym więcej niż maskaradą czy występem teatralnym, a tak prezentuje się to w tekstach mahajany, takich jak *Lalitawistara*¹⁰⁷. Ale takiego postrzegania życia Buddy nie należy traktować w sposób nazbyt uproszczony. Jest to metafizyczna interpretacja historycznych faktów, która historii nie neguje i której z historią nie należy mieszać. Można to porównać do refleksji, że spotykani na ulicy ludzie są magicznymi iluzjami, może to być metafizyczna prawda, co nie znaczy, że doświadczamy ich jako duchy czy upiory; nie są przezroczyści, a jeśli ich potrącimy, są całkiem materialni. W podobny sposób można ze sobą pogodzić historyczność i metafizyczną naturę życia Buddy. Nawet dobry mahajanista nie ma powodu wyobrażać sobie, że gdyby żył w czasach Buddy,

¹⁰³ Ang. *personality* to osobowość, stąd bezpośrednie skojarzenie z Jungowską *personą* [przyp. tłum.].

¹⁰⁴ „Doketyczny” (od greckiego *dokein* – wydawać się) to termin używany w teologii chrześcijańskiej, by opisać tych chrześcijan, którzy przeczyli realności fizycznej inkarnacji Chrystusa jako człowieka, twierdząc, że jego narodziny, życie, śmierć i cierpienie są niemożliwe dla boskiej istoty, a zatem jedynie pozorne i nierzeczywiste. Około sto lat po śmierci Buddy w sandze nastąpiła wielka schizma między *sthawirami* (palijskimi *therami*), czyli „starszymi”, a *Mahasangha*, czyli „wielką społecznością”. Po pewnym czasie pośród tych drugich, znanych jako mahasanghicy, powstało kilka odłamów, między innymi lokottarawadini. Główną cechą myśli lokottarawadinów było pogląd, że wszystkie ziemskie (*laukika*) *dharmy*, czyli zjawiska, są nierzeczywiste, a rzeczywiste są jedynie *dharmy* nadziemskie, transcendentalne (*lokottara*); ponadto ciało Buddy jest w całości nadziemskie. Zob. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, dostępne w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl.

¹⁰⁵ Zob. Paul Williams with Anthony Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian tradition*, Routledge, London and New York, 2000, s.129.

¹⁰⁶ Na przykład w Winaja Pitace I.21 (*Mahawagga* I.10) Budda powiada: „O mnisi, jestem wolny od wszelkich więzów, ludzkich i boskich. Wy także jesteście wolni od wszelkich więzów, ludzkich i boskich”, co sugeruje, że postrzegał ich stan za równy swojemu. Jedyną różnicą polegała na tym, że Budda zrealizował prawdę jako pierwszy, a jego uczniowie zrealizowali ją potem, podążając za naukami Buddy (dlatego ich Oświecenie nazywa się *anubodhi*, „późniejsze Oświecenie”). *The Book of the Discipline*, tłum. I.B. Horner, cz.4, Pali Text Society, Oxford 1996, s.28.

¹⁰⁷ *Sutra Lalitawistara* została opublikowana jako *The Voice of the Buddha*, tłum. G. Bays, Dharma Publishing, Berkeley 1983.

spotkał go i chciał uściskać mu rękę, jego własna ręka przeleciała bez oporu przez rękę Buddy.

Oprócz różnicy między Buddą a jego oświeconymi wyznawcami, którą dostrzegli niektórzy ludzie, sam Budda dokonał bardzo ważnego rozróżnienia między oświeconą istotą ludzką a abstrakcyjną zasadą Oświecenia, między buddą a stanem buddy. Rozróżnienie to znalazło wyraz w pewnych technicznych terminach – oświeconą osobowość historyczną danego człowieka zwano *rupakają* (dosł. „ciało formy”), zaś zasadę Oświecenia, niezależną od realizujących ją osób, zwano *dharmakają*, ciałem prawdy lub ciałem rzeczywistości. Zauważmy, że jest to rozróżnienie, a nie różnica: w pewnym sensie zarówno ciało formy, jak i ciało Dharmy były ciałami Buddy. Choć rozróżnienie tego dokonano za życia Buddy, nie podkreślano go zbyt mocno, bowiem w osobie historycznego Buddy *rupakaja* i *dharmakaja* były zjednoczone. Jednakże po *parinirwanie* rozróżnienie na ciało formy i ciało Dharmy zyskało większą wyrazistość. Ciało formy, Budda z krwi i kości, umarł i odszedł, wszakże ciało Dharmy było wiecznie obecne, tak samo po śmierci Buddy, jak za jego życia.

Możemy sobie wyobrazić, że kiedy wcześnie praktykujący zwrócili uwagę na to rozróżnienie, myśleli o nim „wertykalnie”. Ciało formy znajdowało się poniżej, w czasie, w przeszłości, zaś ciało Dharmy – powyżej, poza czasem, w transcendencji, przez co między oświeconą jednostką a zasadą Oświecenia, między buddą a stanem buddy istniał związek wertykalny.

Późniejsi mahajaniści dalej myśleli w ten sposób, ale nastąpiło też pewne rozwinięcie tej idei. Między dwoma poprzednimi pojawił się trzeci budda, czy raczej trzecia kaja, trzecie ciało. Owa trzecia kaja stała się wreszcie znana jako *sambhogakaja*. Termin ten znaczy dosłownie „ciało wspólnej rozkoszy lub wspólnej radości”, jednakże w tym kontekście bardziej pomocne będzie tłumaczenie interpretatywne, jako idealny budda lub archetypowy budda. Ów idealny budda nie jest abstrakcyjną zasadą, jak *dharmakaja*. Nie jest także ludzką historyczną osobą. Jest idealną osobą, osobą archetypową – poniżej poziomu Absolutu, a powyżej, ponad poziomem historii.

Zatem na tym etapie rozwoju tradycji mamy do czynienia z trzema *kajami* czy ciałami ustawionymi wertykalnie: ciałem Dharmy, ciałem idealnym i ciałem stworzonym. To ostatnie, czyli historycznego Buddę, zaczęto teraz nazywać *nirmanakają*, stosując stary termin *rupakaja* zbiorczo wobec idealnego buddy i Buddy historycznego. Tak oto powstała słynna doktryna *trikai*, która stała się bardzo ważna dla dalszego rozwoju buddyzmu mahajany i wadżrajany.

Rozwój ten wiązał się z dosyć dramatycznym zjawiskiem. Ludzki, historyczny Budda zaniknął w przeszłości – niemal zniknął z pola widzenia, wskutek czego w dzisiejszych krajach mahajany historyczny Budda Śakjamuni odgrywa stosunkowo nieistotną rolę. Jednocześnie miejsce w tle zajął również stan buddy jako abstrakcyjna zasada, być może dlatego, że była wysoce abstrakcyjna i trudna do pojęcia. Pozostał tylko idealny, archetypowy budda, który zajmował środkowy poziom, i to właśnie stał się budda mahajany, co widać choćby w *Saddharmie Pundarice* czy *Sutrze Lotosu*. Śakjamuni pojawia się wprawdzie w tych tekstach, ale w oczywisty sposób nie jest to już postać historyczna, stał się bowiem idealnym, archetypowym buddą¹⁰⁸.

Mogłoby się wydawać, że mity to integralna część buddyzmu, ale w istocie rozwinęły się one stosunkowo późno. Z kolei w historii chrześcijaństwa mit pojawił się najpierw – mit zbawiciela, syna Bożego, który został zgładzony przez wrogów, po czym wrócił do życia i wstąpił z powrotem do nieba, do swego Ojca, zabierając ze sobą swoich wyznawców. Siła i słabość chrześcijaństwa polega na tym, że opiera się ono na micie tego rodzaju. W miarę upływu czasu mit zmieniał się stopniowo w historię; włączano do niego etyczne i duchowe nauki, ale to mit był pierwszy. Kiedy już mit w pełni uprawomocnił się jako historia, przyszło nauczanie. Znajduje to odzwierciedlenie w Składzie Apostolskim, recytowanym do dziś: uderza w nim fakt, że składa się wyłącznie z mitów. Nauczanie, którego część wedle Ewangelii bez wątpienia miała miejsce, zostaje pominięte, najwyraźniej uznane za pozbawione znaczenia. Chrześcijanin to nie ktoś, kto wierzy w Kazanie na Górze – takie nauki pojawiają się wszak także w innych religiach. Chrześcijanin to ktoś, kto wierzy w Niepokalane Poczęcie, Ukrzyżowanie, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie; innymi słowy ktoś, kto wierzy w mity.

¹⁰⁸ By zyskać odczucie Śakjamuniego jako idealnego buddy w *Sutrze Lotosu*, zob. *Dramat kosmicznego Oświecenia*, roz.2, komentarz Sangharakshity o *Sutrze Białego Lotosu*.

W buddyzmie jest odwrotnie: najpierw nauczanie, potem mity. Budda to bez wątpienia postać historyczna, która troszczyła się o nauczanie ludzi, jak mogą się rozwijać jako jednostki. Dopiero później pojawia się mit, zwłaszcza w mahajanie i następnie w wadźrajanie. Obrazuje to mandala pięciu buddów i jej rozwój. Najpierw mamy Buddę Śakjamuniego ukazanego w pięciu różnych etapach swojego życia: w medytacji pod drzewem bodhi, wezwaniu ziemi na świadka, nauczaniu, potem pokrzepianiu swoich uczniów, a wreszcie przekazywaniu daru Dharma swoim uczniom i światu. Z tej realistycznej podstawy rozwinęły się specyficznie buddyjskie obrazy, na których każda postać Buddy wykonuje gest czy też *mudrę* ilustrującą każdą tę sytuację. Kiedy Budda miał dłonie złożone na podołku, przedstawiało to medytację pod drzewem bodhi, kiedy koniuszki jego palców dotykały ziemi, przedstawiało to powołanie ziemi na świadka, a kiedy jego dłonie układały się w *mudrę* jakby przekręcania koła, reprezentowało to kręcenie kołem Dharma.

W taki sposób powstały zestawy pięciu epizodów z pięcioma *mudrami*, które stopniowo stały się niemal jak pięciu różnych buddów. Cała idea stanu buddy wznosiła się stopniowo na coraz bardziej idealny i archetypowy poziom, nadając bogatszy i bardziej wieloaspektowy – nawet wielowymiarowy – wyraz pierwotnym treściom historycznie uosobionego ideału buddy. Tak wykształciła się mandala pięciu buddów. W jej centrum był Budda – pierwotny Budda, można powiedzieć. Po jego prawej i lewej znajdowali się buddowie wschodu i zachodu, symbolizujący odpowiednio mądrość i współczucie, czyli intelektualne i emocjonalne aspekty stanu buddy. To wyłoniło się jeszcze w mahajanie. Potem, wraz z tantrami, pojawili się buddowie północy i południa, symbolizujący dalsze aspekty Oświecenia – współczujące działanie oraz piękno. Teraz było ich pięciu: jeden w środku i po jednym w każdym głównym kierunku świata.

Pięciu buddów określa się czasem jako buddów *dhjani*, chociaż nie jest to termin prawdziwie buddyjski i rzadko występuje w buddyjskich tekstach. Użył go ktoś piszący o nepalskim buddyzmie w XIX w., a potem został przejęty i spopularyzowany przez teozofów¹⁰⁹. Poprawniejszym określeniem pięciu buddów jest „pięciu *dżinów*” (czyli pięciu zwycięzców) lub „pięciu *tathagatów*”. Każdego *dżinę* czy buddę można rozpatrywać jako posiadającego aspekt aktywny, którego personifikacją jest towarzysząca mu postać bodhisattwy, a nawet dwóch bodhisattwów, reprezentujących jego współczucie i mądrość, lub współczucie i aktywność, lub aktywność i mądrość. Dzielono je czasem na dalsze aspekty, z których każdy oddzielnie przedstawiano. Znaczącą innowacją wadźrajaną było wprowadzenie żeńskich odpowiedników tych wszystkich aspektów.

Cały ten proces ukazuje stopniowe dojrzewanie pierwotnego ideału Buddy. To tak, jakbyśmy mieli nieoszlifowany diament: jego powierzchnia nie odbijałaby światła, przez co łatwo byłoby przeoczyć jego prawdziwe piękno. Wszelako w warsztacie mistrza jubilerstwa jego ścianki rozblęskłyby odbitym światłem i opalizującymi barwami, jego piękno zostałoby wydobyte. Tak właśnie stopniowo kształtowała się mandala pięciu buddów.

Pięciu buddów stanowi próbę przekazania czegoś z wieloaspektowej natury Oświecenia. Jeśli zdefiniować stan buddy jako „mądrość rzeczywistości”, będzie to zapewne prawdziwy opis, ale nie będzie inspirujący ani piękny. Jakiego to rodzaju mądrość, jakiego rodzaju rzeczywistość? By to naświetlić, mądrość charakteryzowano, jak już widzieliśmy, w czterech zasadniczych aspektach: mądrość lustrzana, mądrość równości, mądrość rozróżniająca oraz mądrość działania – co daje nam pełniejsze i bogatsze wyobrażenie stanu buddy, wyraźniej wydobywając jego naturę, dzięki czemu widać go dokładniej.

Wielu buddów i bodhisattwów z tej mandali stało się obiektem kultu; wizualizowano ich i medytowano nad nimi, recytowano ich mantry, a wreszcie w buddyzmie wadźrajaną, szczególnie

¹⁰⁹ Tym XIX-wiecznym pisarzem był Brian Houghton Hodgson (1801-1894), brytyjski rezydent w Katmandu od 1833 r., który głęboko zainteresował się kulturą himalajską i zyskał biegłość w sanskrycie i palijskim. Wszedł w posiadanie pierwszego sanskryckiego tekstu *Sutry Lotosu* i nabył wiele dzieł tybetańskich. Jego kolekcja pism i rysunków znajduje się obecnie w Królewskim Towarzystwie Azjatyckim w Londynie. Teozofistka Helena Bławska wykorzystuje jego termin „Budda Dhjani” np. w *Sekretnej doktrynie*, gdzie pisze: „Budda Dhjani to sanskrycki termin złożony ze słów *dhjani* („kontemplacyjny, medytujący”) oraz *buddha* („przebudzony, oświecony”), który można przetłumaczyć jako „Budda kontemplacji”.

tybetańskim, stali się podstawą ogromnego wyboru rozmaitych duchowych praktyk i doświadczeń, niczym tęczowe rozproszenie światła z tysięcy ścianek mandali.

Podział każdego buddy na postać męską i żeńską, bądź na buddę i jego partnerkę, pomagał natomiast wydobyć uczuciowe zaangażowanie, które jest nieodzownym elementem transcendentalnej mądrości. Mądrość buddów mogła się wydawać nieco zimna, ale sami buddowie ze swoimi partnerkami równoważyli to odczucie. Towarzyszący bodhisattwowie, którzy również pojawiają się w mandali, także wywierali wpływ, wydobywając specyficzne aspekty oddziaływania buddów. *Dharmapalowie*, strażnicy Dharmy, wydobywali kolejne aspekty. W bogatej i złożonej mandali mogli się jeszcze pojawić gniewni i łagodni buddowie mający reprezentować jeszcze więcej aspektów Oświecenia.

Spróbujmy teraz uzyskać przeblask tego splendoru, powracając do mandali w jej najprostszej formie, by zobaczyć pięciu buddów okiem umysłu. Nie proponuję wielu wyjaśnień na temat owych postaci; są to kreatywne symbole i dlatego mają zdolność wywoływania bezpośrednich wrażeń bez konieczności przekładania na pojęciowe odpowiedniki, które zawsze stanowią jedynie przybliżenia.

Istnieją różne formy mandali, w których pięciu buddów występuje w różnych konfiguracjach. W wielu wczesnych formach w środku mandali pojawia się budda Wajroczana. Ma skrzyżowane nogi, ubrany jest w klasyczne szaty mnicha, które są jednak bogato wyszywane, bo znajdujemy się teraz na płaszczyźnie archetypów. Ma krótko strzyżone, czarne, kręcone włosy i długie płatki uszu. Czasami na czubku jego głowy jest niewielka wypukłość, a między brwiami ma pukiel białych włosów. Jest barwy śnieżnobiałej, jak czyste, białe światło.

Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, biel to często kolor centralności, w mandali zaś niektórzy bodhisattwowie zmieniają kolor i stają się biali, kiedy przesuwają się w kierunku centrum. Na przykład pierwotnym kolorem Awalokiteśwary, bodhisattwy Współczucia, była zapewne czerwień, ale z czasem Awalokiteśwara stawał się coraz ważniejszy, zwłaszcza w Tybecie – do tego stopnia, że stał się tam swego rodzaju buddą, a wielu ludzi czciło go i medytowało nad nim z pominięciem wszystkich innych buddów i bodhisattwów. Zajmował centrum mandali, przynajmniej w ich duchowym życiu, toteż jego barwa stała się biała. To samo zdarzyło się w przypadku Tary. Jej kolorem jest zieleń, ale w miarę zyskiwania przez nią na znaczeniu jej pozycja bodhisattwy z konkretnej rodziny buddy uległa zapomnieniu, ona zaś przeniosła się do centrum obrazu, stając się białą, główną postacią buddy. Dlatego właśnie istnieją dwie podstawowe postaci Tary: Biała Tara i Zielona Tara. Zielona Tara to Tara utrzymująca niejako właściwe miejsce w mandali, natomiast Biała Tara to ta sama Tara przesunięta do centrum mandali i tam przyjmująca kolor biały, stając się tym samym dla swoich wyznawców główną formą buddy.

Z drugiej strony Wajroczanę definiuje sama jego pozycja w centrum mandali. Jego imię znaczy dosłownie „Rozświetlający”: ktoś rzucający blask, wylewający go na wszechświat. Imię Wajroczana były w Indiach czasów wedyjskich epitetem określającym słońce, zaś w Japonii, gdzie Wajroczana jest szczególnie popularny, zwie się go Słonecznym Buddą, ponieważ jest słońcem duchowego świata – *dharmadhatu*. Wajroczana posiada własny emblemat, złote koło o ośmiu szprychach, koło Dharmy, Prawdy, Nauczania – czasami przedstawia się go z kołem Dharmy trzymanym w obu dłoniach przy piersi. Dlatego jego *mudra*, gest jego dłoni, to *dharmā-śakra-prawartana mudra*, *mudra* kręcenia kołem Dharmy.

Różnego rodzaju *mudry* zajmują bardzo istotne miejsce w praktyce tantrycznej. Mówiąc w nieuniknionym przybliżeniu, *mudra*, o której tutaj mowa, to symboliczny gest rytualny, reprezentujący przeziąknięcie całej swojej istoty prawdą. Kiedy w trakcie rytuału wykonujemy daną *mudrę*, celowo układamy palce w określonej pozycji. Jednakże u swych podstaw *mudry* są bardziej spontaniczne niż intencjonalne. Duchowe doświadczenie rozkwita w głębi nas, zaczyna nas krok po kroku transformować na wszystkich poziomach – duchowym, emocjonalnym, intelektualnym, nawet fizycznym, aż wreszcie przeżycie to dociera aż do opuszków palców, tak jak soki żywotne płyną przez konary, by dotrzeć w końcu do najdrobniejszych gałązek. Wszystko, co robimy, wyraża nasze wewnętrzne duchowe osiągnięcie – sposób chodzenia, stania, mówienia. *Mudra* to zasadniczo Oświecenie wyrażone przez dłonie, stąd właśnie *mudra* Wajroczany: *mudra* kręcenia kołem

prawdy. Pierwotnie wiązała się z obwieszczeniem prawdy przez historycznego Buddę w Jelenim Parku w Sarnath; wczesne wyobrażenia tej sceny ukazują go, jak wykonuje tę *mudrę*. Natomiast w przypadku postaci Wajrocza *mudra* zaczęła wyrażać samą naturę tego archetypowego buddy.

Podobnie jak inni *dżinowie*, Wajrocza jest wiązany z konkretnym zwierzęciem, w jego przypadku z lwem. Powiązanie to raz jeszcze wywodzi się z obwieszczenia prawdy. W pismach sformułowanie prawdy przez Buddę określane bywa jako *simha-nada*, ryk lwa. Jak lew ryczy nocą bez lęku przed jakimkolwiek innym zwierzęciem, by obwieścić swoje panowanie nad całą dżunglą, tak nieustraszone obwieszczenie prawdy przez Buddę czyni go duchowym suwerenem świata¹¹⁰.

Jako *Dżina* Wajrocza jest głową jednej z rodzin bodhisattwów. Jest on właściwie głową rodziny Tathagaty, rodziny Buddy; wskazuje to, że Wajrocza jest samym buddą, podczas gdy reszta reprezentuje jedynie aspekty stanu buddy. Jednym z najważniejszych członków rodziny Tathagaty Wajrocza jest Mańdżughosza, bodhisattwa Mądrości, którego wizualizacją zamknęliśmy poprzedni rozdział.

Czemu jednak to Śakjamuni nie jest centralnym buddą? Czemu wybrano inną, archetypową formę? Powodem jest to, że mandala operuje na poziomie idealnym, wolnym od normalnych ograniczeń. Jako ludzki, historyczny Budda, Śakjamuni istnieje w ramach ograniczeń czasu i przestrzeni. Jest ograniczony do konkretnego miejsca na powierzchni Ziemi i do konkretnej epoki historycznej. Ale idealny budda, *sambhogakaja*, nie jest w ten sposób ograniczony. Uosabia ten sam ideał, ale wyzwolony z historycznych ograniczeń, w jakich zrealizował go Budda Śakjamuni. Fakt, że Śakjamuni żył 2,500 lat temu w Indiach, nie ma nic wspólnego ze stanem buddy; warunki, w jakich zostaje on osiągnięty, są w ostatecznym rachunku nieistotne. *Nirmanakaja* to stan buddy zrealizowany w określonych warunkach historycznych. *Sambhogakaja* to stan buddy zrealizowany wiecznie w absolutnie idealnych warunkach; dlatego budda *sambhogakai* siedzi na tronie w Czystej Krainie. Natomiast *dharmakaja* to stan buddy wolny od jakichkolwiek ograniczeń, nawet ograniczeń idealnych. Pięciu buddów mandali to wszystko buddowie *sambhogakai*, aspekty jednego, idealnego, uniwersalnego, wiecznego buddy.

W praktyce każdy budda może zajmować centrum mandali, ponieważ za centralny może być uznany każdy aspekt, dokładnie tak samo, jak można przekręcać klejnot, by każda ścianka stała się centralna z danego punktu widzenia. Jeśli jesteśmy szczególnie oddani Amitabhi, możemy umieścić go w centrum mandali, Wajrocza zaś przesunąć na wschód. To, że centrum mandali zajmują zwykle Wajrocza lub Akszobhja, jest jedynie historycznym przypadkiem, który odzwierciedla popularność obu tych buddów pośród dawnych praktykujących. Czasami w centrum mandali umieszcza się bodhisattwę, np. Awalokiteśwarę, albo nawet *dakinie*, jak Wadźrajogini. Czasem jest to łagodny budda, a czasem – budda gniewny; czasem pojedynczy budda, a czasem – męsko-żeńska forma w zjednoczeniu seksualnym. Wybranie postaci do centrum mandali zależy od tego, który budda lub bodhisattwa znajduje się w centrum naszej praktyki. Zwykle ta czy inna postać przyciąga bardziej od innych, i tradycja dopuszcza taką możliwość. Jeśli szczególnie przyciąga nas Tara, można wykonywać *sadhanę* Tary, recytować mantrę Tary i umieścić Tarę w centrum mandali. Można nawet mieć całą mandalę złożoną z postaci Tary – Tary różnych kolorów i z różnymi *mudrami*.

Jednakże w najwcześniejszych formach mandali pięciu buddów to Wajrocza pojawia się w centrum, natomiast Akszobhja zajmuje wschodnią część. Akszobhja jest barwy ciemnoniebieskiej, barwy nocnego nieba w tropikach. Jego imię znaczy „niewzruszony”, „nieporuszony”, „niezachwiany”, a jego emblematem jest wadźra, święty piorun lub diamentowe berło lamów, którym zajmowaliśmy się w rozdziale 3.

¹¹⁰ *Anguttara Nikaja* w.33:

Lew: oto, mnisi, jest imię dla Tathagaty, Arahanta, w pełni Oświeconego. Kiedy, mnisi, Tathagata objaśnia Dhammę w zgromadzeniu, jest to jego ryk lwa.

Zob. *The Numerical Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2012, s.1362; lub: *The Book of the Gradual Sayings*, tłum. F.L. Woodward, t.V, Pali Text Society, Oxford 1996, ss.23–4.

Czy jednak Budda miał dosłownie okazję słyszeć ryk lwa? Całkiem możliwe. Lew azjatycki występował dawniej w południowo-wschodniej Europie, basenie Morza Czarnego, na Kaukazie, w Mezopotamii oraz w dużej części Indii. Lwy są obecne na zwieńczeniu kolumn Aśoki, na przykład w Sarnath.

Mudrą Akszobhji jest *bhumi-sparśa*, czyli *mudra* dotykania ziemi. Upamiętnia ona ważne wydarzenie z życia historycznego Buddy. Przekaz mówi, że przed swym Oświeceniem przyszły Budda zajął miejsce na diamentowym tronie, centralnym punkcie lub osi całego wszechświata. Wówczas jednak, kiedy już był u progu Oświecenia, zdarzyło się coś dramatycznego, coś zwykle przydarzającego się komuś będącemu u progu Oświecenia: pojawiły się siły zła. Zaatakował go Mara, Zły, mówiąc: „Jakie masz prawo siedzieć na miejscu, gdzie buddowie dawnych czasów siedzieli, gdy osiągnęli Oświecenie? Kim **ty** jesteś? Naprawdę sądzisz, że jesteś gotów?”. Przyszły Budda odrzekł na to: „Tak, mam prawo i jestem gotów. Przepędziłem wiele wcieleń jako bodhisattwa, praktykując doskonałości. Wiem, że niedługo osiągnę Oświecenie”.

Mara odniósł się do tego sceptycznie. Powiedział: „Cóż, możesz mówić o wszystkich tych przeszłych żywotach, kiedy byłeś bodhisattwą. Kto jednak widział też wszystkie żywoty? Kto jest twoim świadkiem?”. Przyszły Budda odpowiedział: „Ziemia jest moim świadkiem. Żyłem przez wszystkie te życia na Ziemi, i Ziemia widziała moją praktykę doskonałości. Ziemia będzie moim świadkiem”. Czubkami palców dotknął Ziemi i wtedy wedle legendy wzniosła się Bogini Ziemia, trzymając złoty dzban. Powiedziała: „Owszem, widziałam to wszystko. Z pokolenia na pokolenie, z wieku na wiek widziałam setki i tysiące żywotów, w czasie których praktykował doskonałości. Jest gotowy; zasłużył na to, by siedzieć w tym miejscu”. Mara był zmieszany i Budda oczywiście wkrótce potem osiągnął Oświecenie¹¹¹.

Zwierzęciem Akszobhji jest słoń, co jest właściwe, ponieważ słoń jest największym i najsilniejszym ze wszystkich zwierząt lądowych, a wedle tradycji – również najmądrzejszym. Akszobhja to głowa rodziny *wadźry*, do której zalicza się bodhisattwa (lub budda) Wadźrasattwa oraz wielu *jidamów* w postaci gniewnej lub półgniewnej, na przykład Ćakrasamwara, Hewajra i Wadźrabhajrawa. W rodzinie *wadźry*, której głową jest Akszobhja, jest więcej gniewnych bóstw niż w rodzinie każdego innego buddy, zapewne z powodu silnych asocjacji *wadźry* jako narzędzia zniszczenia, niszczącego trucizny, przeszkody i więzy.

Ratnasambhawa jest barwy złotej i zajmuje południową część mandali. Jego imię znaczy „Zrodzony z Klejnotu” lub „Rodzący Klejnoty”, zaś jego emblematem jest naturalnie klejnot. Jego *mudrą* jest *mudra warada*, symboliczny gest najwyższego dawania – po prostu otwarta dłoń, symbolizująca nieograniczoną hojność materialną i duchową, a zwłaszcza dar Trzech Klejnotów. Zwierzęciem Ratnasambhawy jest koń, który łączy go z epizodem opuszczenia domu przez przyszłego Buddę – opuścił on dom na koniu, a jego towarzyszem był wówczas jedynie wierny woźnica¹¹². W tantrycznym buddyzmie koń jest ucieleśnieniem szybkości i energii, szczególnie energii w formie *prany*, czyli energetycznego oddechu. W sztuce tybetańskiej bardzo często widzimy postać galopującego konia, który niesie na grzbiecie Trzy Klejnoty i wydaje się unosić w powietrzu¹¹³. Symbolika ta sugeruje, że osiągnąć Oświecenie można jedynie dzięki koncentracji i ukierunkowaniu wszystkich swoich energii. Ratnasambhawa jest głową rodziny klejnotu, do której zalicza się bodhisattwa Ratnapani, Dżambhala, tak zwany bóg bogactw, oraz oczywiście Bogini Ziemia.

Amitabha, którego imię znaczy „Nieskończone Światło”, zajmuje zachodnią część mandali. Jest barwy czerwonej, a jego emblemat to kwiat lotosu, który oznacza duchowy wzrost. Amitabha ma szczególnie ważne miejsce w japońskiej szkole jōdo-shinshū¹¹⁴, gdzie jest jedynym czczonym buddą, a inwokacje doń zaleca się jako wyraz wdzięczności dla tego, co dla nas zrobił z duchowego punktu widzenia. Jego imienia nie powtarza się w celu osiągnięcia Oświecenia, a z wdzięczności za dar Oświecenia, który (jak gdyby) został już odebrany. Niektórzy wyznawcy Amitabhy dążą do odrodzenia się po śmierci w jego Czystej Krainie zwanej Sukhawati, krainie błogości, mającej leżeć

¹¹¹ Wydaje się, że opowieść o Buddzie, Marze i bogini Ziemi pojawiła się w opisach podróży Buddy do Oświecenia po raz pierwszy w mahajanistycznej *Sutrze Lalitawistarze*. Zob. *The Voice of the Buddha*, tłum. G. Bays, t.II, Dharma Publishing, Berkeley 1983, ss.481–2.

¹¹² Poruszający opis opuszczenia pałacu przez Siddhartę znajduje się w *Mahawastu*, tłum. J.J. Jones, t.II, Pali Text Society, London 1987, ss.155–6.

¹¹³ Jest to koń wiatru. Inny opis zob. *Milarepa and the Art of Discipleship II, Complete Works*, t.19, ss.438–9.

¹¹⁴ Czyt. džodo sinsiu [przyp. red.]

w zachodniej części wszechświata. Ludzie dążą do odrodzenia się tam po śmierci, bo warunki dla osiągnięcia Oświecenia mają tam być nader korzystne. Klimat jest idealny, a jedzenie i picie pojawia się samo z siebie. Przez cały czas słyszy się nauczanie buddy Amithaby, toteż duchowy postęp jest zapewniony¹¹⁵.

Mudrą Amitabhy jest *mudra dhjany*, jedna ręka złożona na drugiej – *mudra* medytacji. Amitabha ma szczególne związki z medytacją, czego powodem jest jego zwykła pozycja w mandali. Jak mówiliśmy, jest on związany z Zachodem i dlatego wiąże się z zachodzącym słońcem. Podobnie jak w czasie zachodu światło stopniowo zanika, tak w medytacji umysł wycofuje się z zewnętrznych obiektów, wchodząc w swego rodzaju półmrok, wyższy stan świadomości, który niższy umysł ze swej ograniczonej perspektywy może uznawać za nieświadomość.

Zwierzęciem Amitabhy jest paw, najwspanialszy ze wszystkich ptaków. Nie jest do końca jasne, czemu z Amitabhą łączony jest akurat paw, chociaż zaproponowano różne wyjaśnienia. Z racji „pawiego oczka” na ogonie wiąże się czasami pawia ze świadomością¹¹⁶, ale tutaj nie wydaje się to adekwatne. Pewną wskazówką może być fakt, że paw żywi się jadowitymi węzami, toteż jako symbol sugeruje odporność na trucizny, zanieczyszczenia i skalania. Pawie pióra często bywają używane w tantrycznych rytuałach – wkłada się je do naczyń z konsekrowaną wodą, wyglądają tam jak bukiet kwiatów. Amitabha jest głową rodziny lotosu, do której należą różne dobrze znane postaci, jak choćby Kurukulla, Padmanarteśwara i Padmasambhawa, a najważniejszą z nich jest postać Awalokiteśwary.

Amoghasiddhi zajmuje północną część mandali. Jest zielony, a jego imię znaczy Niezawodne Powodzenie lub Osiągnięcie bez Przeszkód. Jego emblematem jest podwójna *wadźra*, dwie skrzyżowane *wadźry* – potężny i tajemniczy symbol, który, jak mówiliśmy przy rozważaniach na temat *wadźry*, wiąże się ze specjalnym aspektem zjednoczenia przeciwieństw. *Mudra* Amoghasiddhiego to *mudra abhai*¹¹⁷, *mudra* nieustraszoneści; jego wzniesione dłonie mówią: „Nie bójcie się”. Wagę nieustraszoneści podkreśla się we wszystkich formach buddyizmu, ale najmocniej w tantrach, zwłaszcza w symbolice pola kremacyjnego. Zwierzęciem (czy raczej mitycznym stworzeniem) Amoghasiddhiego jest człowiek-ptak, baśniowa hybryda zwana ptakiem *szang-szang*, który od pasa w górę jest człowiekiem (kobietą lub mężczyzną), natomiast nogi i skrzydła ma ptasie. Amoghasiddhi jest głową rodziny karmy lub działania, której najbardziej znaną członkinią jest Zielona Tara.

Zwykle wchodzimy do mandali od wschodu i poruszamy się zgodnie z ruchem wskazówek zegara, wschód bowiem to miejsce, gdzie wschodzi słońce i wszystko się zaczyna. Budda wschodu Akszobhja bywa zwykle umiejscowiony na dole mandali, bo jest ona ułożona z punktu widzenia osoby do niej wchodzącej, kiedy zaś sobie ją wizualizujemy, taki jest jeden ze sposobów: możemy wyobrazić sobie wchodzenie do mandali od wschodniej bramy, a potem poruszanie się po niej zgodnie z ruchem wskazówek zegara. Możemy też zacząć od wizualizacji centrum i widzeniu w następnej kolejności buddów pojawiających się dokoła centralnego punktu. W istocie można patrzeć na tych buddów z wielu punktów widzenia i na wiele różnych sposobów – na przykład z perspektywy ich *mudr* lub kolorów. Można również brać ich pod uwagę w parach: przykładowo, kiedy porównujemy buddów północy i południa, widzimy, że zarówno gest nieustraszoneści Amoghasiddhiego, jak i gest dawania Ratnasambhawy zwracają się na zewnątrz, chociaż jeden wydaje się być gestem chronienia, ustrzeżenia przed czymś, trzymania czegoś z dala, drugi natomiast wyraża ukierunkowanego na zewnątrz ducha hojności. Porównując zaś buddów wschodu i zachodu, widzimy, że wewnątrz dłoni Amitabhy zwrócone jest do nieba, a dotykające ziemi dłonie Akszobhji wyciągnięte są w jej kierunku. Możemy igrać z tą symboliką w różnych konfiguracjach, co może pomóc nam wypracować głębsze odczucia wobec tych pięciu buddów i pięciu mądrości,

¹¹⁵ Zob. Ratnaguna i Śraddhapa, *Great Faith, Great Wisdom*, Windhorse Publications, Cambridge 2016, która zawiera tłumaczenia sanskryckich wersji *Dłuższej* i *Krótszej Sutry Sukhawati-wjuha*, które opisują Sukhawati z obfitymi szczegółami. Analiza literatury dotyczącej Czystej Krainy zob. Sangharakshita, *The Eternal Legacy*, Windhorse Publications, Birmingham 2006, roz. 11 (*Complete Works*, t.14).

¹¹⁶ Oko jako symbol świadomości [przyp. red.]

¹¹⁷ Skt. *abhaya mudra* [przyp. red.]

które reprezentują; niezbędne w tym jest też oczywiście rzeczywiste rozeznanie w atrybutach buddów, ich imionach, pozycjach, kolorach i *mudrach*.

Podstawowe wzorce mandali zostały pełniej rozwinięte w tantrach. Zaczniemy od tego, że wcześniej wszystkich pięciu buddów wizualizowano w formie męskiej. Tantry natomiast dokonały dramatycznego kroku. Zaczęto w ich ramach wyobrażać sobie dwa zasadnicze aspekty Oświecenia w formach odpowiednio męskiej i żeńskiej, a następnie zaczęto widzieć obie te postaci – męskiego buddę i żeńskiego buddę – w seksualnym zjednoczeniu.

Musimy być ostrożni, bo łatwo o niewłaściwe zrozumienie znaczenia takiego obrazu. Nie mamy tu do czynienia z seksem w dosłownym znaczeniu, lecz z symboliką seksualną, czymś zupełnie innym. Tantry starają się tutaj za pomocą symboilcznego skrótu wyrazić nierozdzielną dwoistość-w-jedności współczucia i mądrości, *karuny* i *pradźni*, samej istoty Oświecenia. Praktykujący tantryzm nie mają jakichś zahamowań wobec seksu, toteż nie widzą problemu w używaniu takich symboli.

W Tybecie męska i żeńska postać buddy w zjednoczeniu seksualnym znana jest jako *jab-jum*, ojciec-matka, a w tybetańskich klasztorach można znaleźć (a przynajmniej do niedawna tak było) na zwojach wiele pięknych malowideł, które ich przedstawiają. Dla Tybetańczyków obrazy te nie niosą żadnych erotycznych sugestii. Właściwie uważa się je za szczególnie święte, jako że ich symbolika dotyczy najwyższego poziomu doświadczenia duchowego, na którym miłość i mądrość zostają całkowicie i ostatecznie zintegrowane. Kiedy widzimy, jak Tybetańczycy obchodzący swoje świątynie natrafiają na tego rodzaju przedstawienia, wydają się oni odczuwać i wyrażać więcej szacunku i oddania niż kiedykolwiek. Dla nich te postaci to symboliczny wyraz głębokiej prawdy duchowej. Być może to zaskakujące, ale to męska postać symbolizuje aspekt współczucia, żeńska natomiast aspekt mądrości. Obie te zjednoczone postaci są czasem reprezentowane przez *wadżrę* i *lotos* lub przez *wadżrę* i *dzwonek*.

Na dwie postaci, męską i żeńską, dzieli się nie tylko centralny archetypowy budda; pozostałych czterech buddów dzieli się tak samo, toteż mamy nie pięciu buddów, a dziesięcioro – pięć tak zwanych męskich buddów oraz pięć tak zwanych żeńskich buddów, przy czym żeńscy buddowie są partnerkami czy „małżonkami” buddów męskich, są z nimi duchowo zjednoczeni. Tych pięć żeńskich buddów reprezentuje, wspólnie z męskimi odpowiednikami, różne aspekty jednego doświadczenia Oświecenia, które w swej istocie stanowi doświadczenie nierozdzielnej dwoistości-w-jedności współczucia i mądrości.

Pierwszą z żeńskich buddów jest Akaśadhatwiśwari, partnerka Wajročzana. Jej imię znaczy Suwerenna Pani Sfery Nieskończonej Przestrzeni. Wajročzana to słońce duchowego kosmosu, promieniujące we wszystkich kierunkach światłem mądrości i ciepłem miłości, Akaśadhatwiśwari natomiast uosabia nieskończoną przestrzeń, w której poruszają się promienie światła Wajročzana. Można powiedzieć, że reprezentuje ona nieskończoną duchową receptywność; mówiąc językiem *Przebudzenia wiary* w *mahajanie*, reprezentuje całą zjawiskową egzystencję jako przesyconą zapachem Absolutu¹¹⁸. Tak jak Wajročzana, Akaśadhatwiśwari jest barwy białej; przedstawia się ją w formie *dakini*, z luźnymi szatami i rozczochranymi włosami.

Loczana jest partnerką Akszobhji, ciemnoniebieskiego buddy wschodu. Jej imię znaczy Jasna Wizja, lub dosłownie „ktoś z okiem”. Jest ona ucieleśnieniem jasnej świadomości, reprezentuje czystą, prostą, bezpośrednią świadomość rzeczywistości. Akszobhję wiąże się szczególnie z transcendentalną mądrością (jest praktycznie jedynym buddą pojawiającym się w *sutrach* Doskonałości Mądrości), toteż jego powiązanie z Loczaną wskazuje, iż nie ma mądrości bez świadomości, nie ma świadomości bez mądrości. Obie te właściwości są nierozłącznie ze sobą związane, stanowią różne aspekty tego samego doświadczenia. Loczana jest jasnoniebieska.

¹¹⁸ „Ubrania na świecie oczywiście nie mają same w sobie zapachu, ale jeśli spryska się je perfumami, zaczynają mieć zapach. Dokładnie tak samo jest w przypadku, o jakim mówimy. Czysty stan Takości bez wątpienia nie ma skałań, ale jeśli jest on przesiąknięty ignorancją, pojawiają się na nim oznaki skalania. Stan skalania ignorancją jest bez wątpienia pozbawiony jakiegokolwiek oczyszczającej mocy, ale jeśli jest przesiąknięty Takością, zaczyna mieć oczyszczający wpływ”. (Aśwaghosza, *The Awakening of Faith in the Mahāyāna*, tłum. Yoshiko S. Hakeda, Columbia University Press, New York 1967, s.56)

Mamaki to partnerka Ratnasambhawy, żółtego buddy południa. Jej imię znaczy „Czyniąca Moim¹¹⁹” lub „Uwłaszczycielka”, bo czyni wszystko „własnym” – nie w egoistyczny sposób, a uważając wszystko i wszystkich za własnych, bliskich jej i drogich, wartościowych dla niej. Mamaki każdym się cieszy, każdym się zachwyci i raduje – wręcz uważa każdego za swoje własne „ja”. Nie widzi różnicy między sobą a innymi: wszyscy są „moi”, a nawet wszyscy są „mną”. Jest barwy żółtej.

Pandarawasini jest partnerką Amitabhy, czerwonego buddy zachodu. Jej imię, które znaczy „Przystrojona na biało”, wskazuje na kogoś, kogo atrybutem jest czystość, kogo czystość chroni. Przywodzi to na myśl obraz związany z czwartą *dhjaną*, czwartym stanem wyższej świadomości. Budda powiedział, że doświadczenie tej *dhjany* przypomina przeżycie człowieka, który w gorący dzień, będąc zmęczony i zakurzony, idzie się wykąpać do stawu pełnego lotosów, a po kąpieli owija się w czyste białe prześcieradło. Symbolizuje to koncentrację i stopniową akumulację energii, zwłaszcza emocjonalnej, oraz odizolowanie się od szkodliwych zewnętrznych wpływów¹²⁰. Jak sugeruje symbolika, Pandarawasini jest chroniona w ten sam sposób. Jest jasnoczerwonej barwy.

Partnerką Amoghasiddhiego, ciemnozielonego buddy północy, jest Tara. Jej imię znaczy „Przeprowadzająca” – przeprowadza przez rzekę narodzin i śmierci, rzekę *samsary*. Przypomina to o przypowieści o tratwie, w której Budda mówi, że Dharma jest jak tratwa pomagająca pokonać tę rzekę¹²¹. Imię Tary często tłumaczy się „Zbawicielka”, lecz to mylące; lepiej mówić, że Tara symbolizuje postawę pomagania ludziom, by pomogli samym sobie.

Dochodzimy teraz do ostatniej innowacji w symbolice mandali pięciu buddów. Dotychczas była mowa o pięciu buddach, męskim i żeńskim, w ich aspekcie łagodnym czy pokojowym. W ezoterycznych tantrach buddowie i bodhisattwowie pojawiają się natomiast w dwóch aspektach, łagodnym i gniewnym. Gniewne formy pięciu buddów męskich i żeńskich są znacznie mniej zindywidualizowane od ich form pokojowych. Pięciu męskich buddów w formie gniewnej jest znanych jako pięciu *heruków*, a ich imiona pochodzą od nazw odpowiednich rodzin: Buddha-Heruka, Wadžra-Heruka, Ratna-Heruka, Padma-Heruka i Karma-Heruka. Wszyscy są ukazani jako potężnie i masywnie zbudowani i nadzy, nie licząc tygrysiej lub słoniej skóry, wszyscy mają też girlandę ludzkich czaszek. Ich ciała i ręce oplatają węże. Zwykle posiadają co najmniej sześć rąk, czasami o wiele więcej, każdy ma troje czerwonych, wytrzeszczonych oczu i rozszerzony wyraz twarzy. Zazwyczaj przedstawia się, jak deptają swoich wrogów, nieprzyjaciół Dharma, ukazani są też w dynamicznym ruchu w prawo. Każdego z nich otaczają płomienie. Buddha-Heruka jest barwy krwistoczerwonej, koloru wina, a pozostali mają odpowiednio barwy: niebieską, żółtą, czerwoną i zieloną.

Partnerka Buddhy-Heruki zwana jest po prostu Krodheśwari, co można przetłumaczyć jako „Pani Gniewu”, zaś oblubienice innych *heruków* także nazwane są według odpowiedniej rodziny buddy: Pani Gniewu od Wadžry, Pani Gniewu od Klejnotu, Lotosowa Pani Gniewu, Karmiczna Pani Gniewu. Wszystkie są ukazane praktycznie nagie, są tej samej barwy co partner, tyle że nieco jaśniejsze. Są też nieco mniejsze. W każdym przypadku Igną do swego partnera, czasami oplatając ręce wokół jego szyi.

Taka jest symbolika mandali pięciu buddów męskich i żeńskich, łagodnych i gniewnych. Jest to jedna z najpiękniejszych i najbardziej znaczących struktur w całym obrębie tantr, struktura organizująca przynajmniej część bogactwa tantryzmu w formy, jakie możemy docenić i przyswoić. Zastanawiając się nad tą złożoną i piękną strukturą, widzimy, jak odbija się w niej złożoność i

¹¹⁹ Ang. mine-maker [przyp. red.]

¹²⁰ Zob. *Sutra Maha-assapura*, *Madždżhima Nikaja* 39, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Ñanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.369; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, t.I, Pali Text Society, London 1976, ss.332. Zob.też: *Sutta Mahasakuludaji*, *Madždżhima Nikaja* 77, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Ñanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, s.642; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, t.II, Pali Text Society, London 1976, s.217.

¹²¹ Zob. roz. 13. i 14. *Sutty Alagaddupamy*, *Madždżhima Nikaja* 22, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Ñanamoli i Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, ss.228-9; lub: *The Collection of the Middle Length Sayings*, tłum. I.B. Horner, t.I, Pali Text Society, London 1976, ss.173-4.

potencjalne piękno naszego życia. Doprawdy ciekawym i owocnym ćwiczeniem jest rozważyć własne życie w perspektywie mandali. Jakie jest centrum naszego życia? Co nadaje mu znaczenie? I czym otoczony jest punkt centralny? Czy jest coś, co zdaje się nie pasować do mandali naszego życia?

W idealnym centrum naszego życia powinno być wszystko, co dla nas najważniejsze, nasz ideał – dla buddystów będzie to budda w jakiejś postaci. Proces duchowej zmiany można postrzegać w kategoriach podejmowania wysiłków, by umieścić ideał w centrum wszystkiego. W naturalny sposób inne obiekty naszej uwagi będą się powoli skradać w kierunku centrum mandali, mimo że, jak sami przyznamy, mają niższą wartość i dlatego powinny pozostać na obrzeżach. Ciągłego wysiłku wymaga skupienie na tym, co dla nas naprawdę najważniejsze, zgromadzenie zasobów umysłu wokół centralnego punktu i uczynienie ze swego życia prawdziwie twórczej mandali.

Niektórzy ludzie mają stosunkowo prostą, nieskomplikowaną naturę, i dlatego będą mieć proste, wręcz ubogie mandale, zawierające mało rzeczy – po prostu właściwe rzeczy na właściwych miejscach. Inni natomiast będą musieli znaleźć miejsce dla setek rzeczy, i dużo czasu zajmie im znalezienie w mandali właściwego miejsca dla różnych swoich zainteresowań i obiektów posiadania. Jeśli interesuje nas muzyka, malarstwo, biologia, matematyka i ogrodnictwo, normalną sprawą jest chęć wpasowania tego wszystkiego w mandalę, będzie to jednak wymagać czasu. Zakładając, że umieścimy właściwe rzeczy we właściwych miejscach, szczególnie rzeczy najważniejsze w środku, możemy stworzyć złożoną, rozbudowaną mandalę, która pod pewnymi względami będzie nie mniej piękna niż prosta mandala, a w pewien sposób nawet piękniejsza.

Oczywiście cały czas mamy własną mandalę, własne życie, ale kiedy się jej przyglądamy, możemy stwierdzić, że jest w jakiś sposób zniekształcona. Być może w środku znajduje się coś raczej mało znaczącego – być może tym czymś jesteśmy my sami... Zadaniem każdego z nas jest reorganizacja i przebudowa wszystkiego w naszej mandali wokół tego, co najważniejsze. Być może będziemy musieli tymczasowo odłożyć pewne sprawy; bo może nie widzimy dokładnie, gdzie będą pasować. Pewne rzeczy będziemy musieli odrzucić, są bowiem niezręczne i nie ma dla nich miejsca. Ważne jednak, by ostrożnie podchodzić do tego, co się usuwa. W wielu przypadkach jest to kwestia odnalezienia odpowiedniego miejsca dla danej rzeczy.

Podejście therawadinów polega w pewnym sensie na wyrzuceniu z mandali wszystkiego oprócz centralnego obiektu, czyli Buddy; czasami nie jest to nawet Budda, ale *arhat* rozumiany w dosyć ograniczony sposób. Natomiast mahajana i wadżrajana umieszczają Buddę jednoznacznie w centrum, by następnie wypełnić resztę mandali naszymi pozostałymi zainteresowaniami, ułożonymi pięknie i harmonijnie wokół centralnej postaci. Wszystkie te elementy są częścią nas. Reorganizacja mandali to reorganizacja samego siebie wokół swego najwyższego potencjału. W pewnym sensie należy umieścić w centrum mandali siebie – ale tego prawdziwego siebie, osobę, którą można potencjalnie się stać, jeśli podejmie się odpowiedni duchowy wysiłek.

Nie dzieje się to za pstryknięciem palców. Jeśli zbyt desperacko chcemy osiągnąć syntezę, możemy w efekcie wyrzucić rzeczy, które powinniśmy próbować zawrzeć w owej syntezie. Na przykład możemy podejmować próby pozbycia się złości – ale nie, złość ma przecież swoje miejsce w mandali, w postaci gniewnych bóstw stojących w czterech rogach. Mają one swoje miejsce; nasza złość, czy raczej umiejętnie kierowana energia naszej złości, również ma swoje miejsce.

To chyba doskonały akcent, by zakończyć nasze rozważania nad kreatywnymi symbolami buddyźmu tantrycznego. Będąc nawet w środku niezliczonych form mandali pięciu buddów w jej tradycyjnej wizualizacji, nie wolno nam nigdy zapominać, że wszystkie one, męskie i żeńskie, łagodne i gniewne, reprezentują różne aspekty doświadczenia Oświecenia. Nie wolno zapominać, że wszystkie uosabiają duchowe doświadczenia, są właściwie ich produktem, dzięki czemu na swój własny unikatowy sposób odzwierciedlają nasz duchowy potencjał. Dzięki odpowiednim wysiłkom mandala naszego życia może ulec stopniowej transformacji w mandalę pięciu buddów. Dlatego też ów symbol, choć na pierwszy rzut oka może wydawać się egzotyczny, ma dla nas bezpośrednie i osobiste znaczenie – jest to zresztą prawda w odniesieniu do wszystkich symbolów tantrycznych. Jeśli ustawicznie o tym pamiętamy, będziemy być może zdolni na nie odpowiedzieć. A jeśli na nie

odpowiemy, okażą się bezcenną pomocą na każdym kroku naszej podróży na tantrycznej ścieżce do Oświecenia.

SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIA REDAKCJI POLSKIEJ	3
O AUTORZE	4
WPROWADZENIE	5
ROZDZIAŁ 1: Tybetańskie koło życia	10
ROZDZIAŁ 2: Tantryczna stupa	21
ROZDZIAŁ 3: Święty piorun	32
ROZDZIAŁ 4: Kosmiczne drzewo Schronienia i guru archetypowy	45
ROZDZIAŁ 5: Pole kremacyjne i niebiańskie dziewice	60
ROZDZIAŁ 6: Dary i poświęcenie siebie	73
ROZDZIAŁ 7: Kolory i dźwięk mantryczny	87
ROZDZIAŁ 8: Pięciu Buddów „męskich” i „żeńskich”	97
SPIS TREŚCI:	109