

Sangharakszita

Niepojęte wyzwolenie

Rozważania o sutrze *Wimalakirti-nirdeśa*

Copyright © Sangharakshita, 1995

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

Tytuł oryginału: *The Inconceivable Emancipation.*
Themes from the Vimalakirti Nirdesa.

Przekład:
Tomasz Nasiłowski

Korekta i redakcja:
Nityabandhu (Michał Balik)
Wojciech Nowak

ISBN: 978-83-65395-09-2

www.buddyzm.info.pl

Podziękowania redakcji polskiej

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

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



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

Dziękujemy także Tomkowi za wspaniałe tłumaczenie!

This translation of *The Inconceivable Emancipation. Themes from the Vimalakirti Nirdesa.* 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 wczesnie 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

Przedmowa wydawcy

Osobiste spotkanie z Buddą w północnych Indiach 2,500 lat temu musiało być doświadczeniem niesamowitym i niepokojącym. Przykłady takich spotkań, które znajdują się w buddyjskich pismach, sprawiają wrażenie, jakby spotykający go ludzie byli zafascynowani, oniemieli i oczarowani; czasami jednak wydają się zdumieni, skonsternowani, wręcz poirytowani. Sytuacja egzystencjalna niektórych ulegała radykalnemu rozjaśnieniu, „jak gdyby lampę wniesiono w ciemności, by oczy widzących zobaczyły, co było wewnątrz”. Ale inni, mimo że zaintrygowani, uznawali spotkanie z nim za trudne, a jego przekaz był poza ich zasięgiem. „Głęboka jest ta nauka, trudna do zobaczenia, trudna do zrozumienia, dobra, doskonała, wykraczająca poza logikę, subtelna, pojmowalna jedynie dla mądrych”.

Skoro współczesnym Buddy ciężko było niekiedy nawiązać z nim kontakt, o ile cięższe bywa to dla nas, oddalonych od niego tak bardzo w czasie, przestrzeni i kulturze. Śakjamuni prowadził tryb życia diametralnie różny od naszego: był „outsiderem”, religijnym żebrakiem zależnym od jałmużny. Mimo to w pismach palijskich ma on ciągle dobrze rozpoznawalne rysy ludzkie. Dla odmiany sutry tradycji mahajanistycznej przedstawiają Buddę jako postać archetypową, żyjącą we wspaniałej imaginacyjnej przestrzeni, w dalszym ciągu fascynującą, ale najwyraźniej jeszcze odleglejszą i trudniejszą do zrozumienia. W *Wimalakirti-nirdeśie*, czyli „Nauce Wimalakirtiego”, oddalenie Śakjamuniego od nas jest uwypuklone przez postać Wimalakirtiego, przedstawionego nam jako świetnie prosperujący mieszkaniec miasta, mąż z rodziną, poważany obywatel, popularny „lew salonowy”. Jest to ktoś, kogo życie i troski mogą przypominać nasze własne.

Jednakże podobieństwo Wimalakirtiego do współmieszkańców Wajśali (i do wielu z nas) jest bardziej pozorne niż faktyczne. Sangharakszita wskazuje, że byłoby poważnym błędem uznawanie go za przykład przeciętnego człowieka świeckiego, czy to 2,500 lat temu, czy obecnie. W miarę rozwijania się opowieści *Wimalakirti-nirdeśy* coraz pełniej zdajemy sobie sprawę, że Wimalakirti, ze swoją głębią duchowego rozumienia i zdolnością demonstrowania tego poprzez magię i cuda, jest nieomal równy Buddzie. Innymi słowy, nie jest tym, kim wydaje się być.

Czemu tradycja buddyjska stworzyła taką postać, jak Wimalakirti? Jaka jest jej funkcja? I dlaczego Sangharakszita, jeden z wiodących interpretatorów Dharmy na współczesnym Zachodzie, zdecydował się pokazać go nam w tym cyklu rozważań na tematy wzięte z *Wimalakirti-nirdeśy*?

W pewnym sensie istotne jest to, co Wimalakirti sobą reprezentuje. Dogaduje się dobrze ze wszystkimi, może być „każdym dla każdego”, dzięki czemu jest w stanie nauczać Dharmy tak skutecznie i zajmująco, nie tylko w spotkaniach ze zwykłymi ludźmi, ale też w swobodnych, choć elektryzujących konfrontacjach z arhatami i bodhisattwami. Komunikuje się bezpośrednio, z bezkompromisową klarownością i współczującą energią, która odpowiada wymaganiom konkretnych sytuacji. To wcielone w życie zręczne środki, zręczne środki w akcji, ucieleśnione w sposób, jaki w dalszej historii buddyzmu miał pełniej rozkwitnąć w postaci tantrycznego guru.

Toteż Wimalakirti, podobnie jak historyczny Budda, jest postacią fascynującą i niepokojącą zarazem. Ale on także jest teraz bardzo od nas oddalony. Aby jego nauki wpływały na nasze życie tak, jak wpływały na życie ludzi wokół niego, powinniśmy odnieść te nauki do własnej sytuacji. Powinniśmy zrozumieć, jakie znaczenie dla nas i naszego zachowania ma to, kim był i czego dokonał Wimalakirti. Ogólne duchowe i kulturowe zainteresowania, które mogą skłonić nas do podniesienia *Wimalakirti-nirdeśy* z księgarskiej półki, to zbyt mało. Niemal na pewno będziemy potrzebować pomocy, by zauważyć jej istotność w procesie naszego własnego wzrostu duchowego. Przewodnik w osobie Sangharakszity, czerpiąc z własnego życia pełnego nauczania i refleksji, ułatwi nam wkroczenie w egzotyczny świat sutr mahajany, pochylenie się nad pięknem i dziwnością, o jakich mówią, dzięki czemu zaczniesz się w nas rozwijać ich sens.

Książka ta jest oparta na wykładach, które miały miejsce w Londynie w 1979 roku. Gdy ich wówczas słuchałem, wyobrażałem sobie, jak pamiętam, wyznawców Dharmy przysłuchujących się na przestrzeni wieków wykładom swoich nauczycieli, którzy przedstawiali i wyjaśniali ją na nowo w swojej epoce; czułem, że ja sam byłem częścią tej długiej tradycji „słuchaczy”, czyli *śrawaków*.

Dlatego też przygotowywanie do publikacji tego pierwotnie mówionego słowa Sangharakszity było dla mnie wspaniałą okazją do głębszej kontemplacji bogactwa jego wykładu. Łączyło się to też z przestudiowaniem trzech angielskich przekładów *Wimalakirti-nirdeśy* oraz z transkrypcją seminarium Sangharakszity, który odbył się w ośrodku odosobnień Padmaloka w Norfolk w Anglii w 1987 r. Część tego materiału została włączona w niniejszy tekst.

Jak zaznacza Sangharakszita, *Wimalakirti-nirdeśa* zawiera wiele różnych rodzajów pism. Kiedy odczytywałem transkrypcje jego wykładów, uderzyło mnie, że te wykłady także wyrażają podobny zakres nastrojów i stylów. Przechodzimy od wyjaśnień buddyjskiej metafizyki do krytyki kulturowej, od osobistej anegdoty do poezji, od humoru i ironii do bezpośrednich rad i nawoływania do życia uczciwszego i bardziej twórczego. Główne motywy *Wimalakirti-nirdeśy* są zarysowane i naświetlone: jak w istocie powstaje kraina Buddy; historia kontra mit; religia jako środek, nie jako cel, itd. Waga pozornie trywialnych, przelotnych incydentów zostaje zauważona i wydobyta w komentarzu: na przykład troska Śariputry o krzesła, omawiana na początku rozdziału 6. Nawet autorom notek wydawniczych na okładkach książek stawia się przenikliwe diagnozy (w roz. 3.) i wskazuje na remedia, podobnie jak czynił to Wimalakirti wobec arhatów i bodhisattwów.

Chciałbym wyrazić swoją wdzięczność dla wszystkich, którzy umożliwili stworzenie tej książki; przede wszystkim oczywiście dla Czcigodnego Sangharakszity, mojego nauczyciela. Projekt *Taśmy Dharmacakry* udostępnił nagrania, zaś pierwotne transkrypcje zostały opracowane przez Claire Phillips, Liz Graham, Dharmaczariego Silabhadrę oraz Jill Warner. Podziękowania należą się też Dharmaczarini Vidyadevi oraz Dharmaczariemu Jinanandzie za ich pomocne sugestie edytorskie i dodatkową pracę nad tekstem, oraz całemu zespołowi Windhorse Publications, który pomógł przejrzeć ten projekt. Moja wdzięczność należy się również Dharmaczarini Varaprabhie, która uplastyczyła tekst swoimi ilustracjami.

Prajnananda
Projekt Słowa Mówionego (Spoken Word Project)
Bristol
Maj 1995

Rozdział 1

Magia sutry mahajany

Niemal wszyscy dzielimy pewną percepcję własnego życia, o której wiemy, że jest zasadniczo fałszywa. Wedle tej percepcji nasze życie charakteryzuje pewna **jednakowość**. Spędzamy czas, robiąc ciągle te same rzeczy, dzień po dniu, nawet rok po roku. Nieważne, jak bardzo staramy się wprowadzić w życie różnorodność, ciekawość i podekscytowanie, i tak popadamy w rutynę; wytwarzają się takie czy inne wzorce; wszyscy musimy wszak dzień po dniu wykonywać różne zwyczajne czynności ludzkie – ubieranie się, jedzenie, wypróżnianie, spanie. I mamy poczucie, że doświadczamy tych czynności co dzień, tydzień po tygodniu dokładnie tak samo za każdym razem. Oczywiście wiemy, że naprawdę tak nie jest. Może i zmywamy codziennie te same naczynia, ale nie zmywamy ich zawsze w identycznych okolicznościach. Każde mycie naczyń to unikalne, niepowtarzalne wydarzenie. Za każdym razem, gdy spotykamy się z przyjacielem – nawet, jeśli widzimy go codziennie – tak naprawdę dzieje się to pierwszy raz. Każdy moment naszego życia jest unikatowy.

Niestety aż nazbyt łatwo nam o tym zapomnieć. Mamy skłonność do odczuwania, że robimy te same rzeczy w ten sam sposób, świątek czy piątek. Rutyna i nawyk zdają się odbierać naszemu życiu świeżość i spontaniczność. Może to nastąpić nie tylko w naszym zwykłym, codziennym życiu, ale też w naszym życiu duchowym. W duchowym życiu chodzi o zmianę, rozwój, wzrost. Wiemy na przykład, że za każdym razem, kiedy medytujemy, jest to zupełnie nowe doświadczenie. Wiemy, że nawet nie jest to kwestia „każdego razu”. Zawsze jest tylko ten raz. Każde doświadczenie z samej swej natury jest niepowtarzalne. Owa percepcja unikalności naszego doświadczenia znana jest w buddyjskiej tradycji jako „umysł początkującego”. Ale jeśli mamy być szczerzy, musimy przyznać, że nie zawsze doświadczamy umysłu początkującego, zaś nasza praktyka duchowa może wydawać się tak samo gnuśna, płytka i nudna, jak wszystko inne.

Jeśli opanowuje nas tego rodzaju duchowa apatia, bardzo ważne jest się z niej otrząsnąć, oddalić od siebie wszelkie odczucia, że życie, nawet duchowe życie, jest nudne i monotonne. Od czasu do czasu potrzebujemy zostawić na boku to, co wydaje się zwyczajne, bezpieczne, zrozumiałe, i pozwolić sobie na przeżywanie (choćby w wyobraźni) innego wszechświata, innego wymiaru istnienia, innego systemu rzeczy. Być może stwierdzimy, że odpowiedzią na tę potrzebę jest wejście od czasu do czasu w tajemniczy świat sutry mahajany. Jeśli zechcemy, możemy zdobyć się na odważne wkroczenie w nadzwyczajny, nieznan, wręcz dziwny świat dzieła takiego jak *Wimalakirti-nirdeśa*, świat, któremu brakuje znanych punktów odniesienia, świat, gdzie możemy poczuć się, jakbyśmy byli do góry nogami.

Wimalakirti-nirdeśa zawiera fragmenty z przystępną doktrynalną ekspozycją, która dotyka najgłębszych filozoficznych zagadnień buddyzmu. Zawiera też ustępy z bujnymi opisami, na przykład opisami różnych magicznych dokonań i wydarzeń. Zawiera poezję, także poezję w formalnym sensie tego słowa. Zawiera elementy biograficzne i autobiograficzne, a nawet epizody o wysokim potencjalnie dramatycznym – wespół z niemalą dawką humoru. Jako całość jest to bogate i złożone dzieło, co może zaskakiwać, biorąc pod uwagę, jakie jest krótkie. Składa się jedynie z czternastu dosyć zwięzłych rozdziałów – angielskie tłumaczenie liczy zaledwie około sto stron. Nie jest dłuższe niż długie opowiadanie, jednakże mieści w sobie cały szereg bardzo istotnych motywów.

Zanim pocznimy pierwszy krok w ten bogaty i dziwny świat, na miejscu będzie tutaj zapewne kilka słów wyjaśnienia, jeśli idzie o pochodzenie tego tekstu. Zacznijmy od tego, że jest to tekst mahajany. Sanskryckie słowo *Mahajana* znaczy po prostu „wielka droga” (*maha* to „wielka”, a *jana* to „droga”). Mahajana to więc ta forma buddyzmu, która nie stawia żadnych ograniczeń co do duchowego potencjału jednostki. Wspiera wszystkie bez wyjątku żywe istoty w dążeniu do najwyższego wyobraźnego – czy wręcz najwyższego niewyobraźnego – celu życia duchowego:

ostatecznego doskonałego Oświecenia.

Ten, kto dąży do ostatecznego doskonałego Oświecenia nie tylko dla siebie, ale też dla dobra wszystkich istot, znany jest jako bodhisattwa, istota (*sattva*) oddana Przebudzeniu (*bodhi*). Ujmując to bardzo prosto, w mahajanie bodhisattwa to idealny buddysta. Każdy buddysta chciałby się nim stać. Człowiek staje się zaś bodhisattwą poprzez rozwijanie w sobie tych właściwości, które przyczyniają się do powstania tak zwanej bodhicitty: pragnienia lub woli Oświecenia. Ścieżka bodhisattwy zaczyna się, gdy podejmujemy Cztery Wielkie Przysięgi:

*Jakkolwiek niezliczone byłyby wszystkie istoty, przyrzekam je zbawić;
Jakkolwiek niewyczerpane byłyby pragnienia, przyrzekam je wygasić;
Jakkolwiek niezmierzone byłyby wszystkie nauki, przyrzekam je opanować;
Jakkolwiek niezrównana jest Prawda Buddy, przyrzekam ją osiągnąć.*

Te wspaniałe, budzące respekt przyrzeczenia wydają się być szalenie trudnym zadaniem, delikatnie mówiąc. Musimy zrozumieć, że tak naprawdę nie chodzi tu o to, że nasze zwykłe, ograniczone 'ja' podejmuje te przyrzeczenia, jakby włączało je w obręb siebie. Polega to bardziej na tym, że nasze zwykłe 'ja', podejmując przysięgę, otwiera się na moc Mądrości i Współczucia reprezentowaną przez tę przysięgę, otwiera się na inspirację i transformację, pozwalając Mądrości i Współczuciu działać poprzez przyrzeczenia. Toteż Cztery Wielkie Przysięgi wyrażają zasadniczego ducha tradycji, z jakiej wyłoniła się ta sutra.

Słowo „sutra” znaczy po prostu „wątek”, w szczególności wątki łączące się ze sobą. W kontekście buddyjskim sutry to szczególny typ czy klasa kanonicznych tekstów buddyjskich, określanych tak, ponieważ zwykle zajmują się szeregiem różnych tematów w sposób mniej czy bardziej powiązany. W kanonie buddyjskim ta klasa tekstów jest tak znacząca, że „sutry” stały się niemal synonimem tego, co na Zachodzie zwykliśmy nazywać pismami buddyjskimi.

Jest jednak nieco mylące myśleć o tych tekstach jak o „pismach”. Słowo „pismo” znaczy dosłownie coś napisanego, natomiast sutry nie były pierwotnie zachowane w formie pisemnej. Sam Budda, o ile wiemy, nigdy nic nie napisał. Podróżując po północno-wschodnich Indiach, spotykając ludzi i nauczając ich, porozumiewał się wyłącznie za pomocą słowa mówionego. Przekazywał Dhammę ustnie, twarzą w twarz, bezpośrednio – tyle, ile jego słuchacze mogli przyswoić, ile mogli znieść.

A ci, którzy weszli z nim w kontakt, zapamiętywali, co powiedział. Czasami wywierało to na nich potężne wrażenie, czasami stanowiło punkt zwrotny ich życia, więc jak mogliby zapomnieć? Wypaliło się to w ich sercach, w ich umysłach, w ich istocie. I kiedy wprowadzali nauki w życie, chłonili je, stawali się z nimi jednością, uczyli się ich na pamięć. Z czasem wyznawcy Buddy przyciągnęli własnych uczniów i uczyli ich w ten sam sposób – ustnie. Ich uczniowie także przekazywali tę ustną tradycję, i tym sposobem nauki Buddy przekazywane były ustnie w Indiach przez kilka stuleci, póki w końcu nie poddano ich zapisowi – nie za jednym zamachem, ale kawałek po kawałku przez kilka następujących stuleci. To właśnie tradycja ustna w pisemnej formie leży u podstaw buddyjskiej literatury kanonicznej. Niektóre sutry ciągle istnieją w oryginalnych językach palijskimi sanskrycie, w jakich zostały spisane, inne zaś znane nam są jedynie za pośrednictwem starożytnych tłumaczeń chińskich i tybetańskich.

A zatem mówiąc ogólnie, sutra mahajany to kanoniczny tekst, w którym Buddę przedstawia się jako nauczającego, bezpośrednio lub pośrednio, ideału bodhisattwy, ideału najwyższego doskonałego Oświecenia dla dobra wszystkich żywych istot. Istnieją setki, być może wręcz tysiące sutr mahajany: *Sutry doskonałej mądrości*, do których zalicza się dobrze znane *Diamentową sutrę* i *Sutrę serca*, *Sutra białego lotosu*, *Sutra złotego światła* oraz wiele innych.

Wimalakirti-nirdeśa, chociaż to tekst mahajanistyczny, nie może być właściwie zaliczona w poczet tych sutr, nie jest to bowiem do końca sutra w zwykłym sensie tego terminu. W sanskrycie wcale nie nazywa się jej sutrą, zaś w tłumaczeniach chińskich nazywa się ją *cing*. *Cing* to najczęstszy przekład słowa „sutra” na chiński, ale termin ten pierwotnie oznaczał „klasyk” w sensie literackim. W sanskrycie tytuł tekstu to po prostu *Wimalakirti-nirdeśa*, co znaczy „nauczanie” – lub

ekspozycja, instrukcja – Wimalakirtiego. Imię „Wimalakirti” znaczy mniej więcej „chwała bez skazy”, „niepokalana sława” lub „czysta renoma”, i przedstawia się go jako osobę świecką, buddystę mieszkającego w północnoindyjskim mieście Wajśali w czasach Buddy.

Chodzi o to, że to Wimalakirti głosi nauki w tym dziele, nie zaś sam Budda (czyli Budda Śakjamuni). Skoro sutrę definiuje się jako wywód Buddy, istnieją jasne powody, by nie używać tej nazwy wobec *Wimalakirti-nirdeśy*. Śakjamuni pojawia się jednak w tekście w kilku miejscach, zwłaszcza na początku i na końcu, istotnie naucza, i niejako adoptuje dzieło na jego końcu. Dlatego być może istnieje inny powód, by obywać się bez terminu „sutra”. Być może „sutra”, podobnie jak „pismo”, sugeruje coś duchowo autorytatywnego. W istocie oczywiście nic takiego nie ma miejsca: „duchowo autorytatywny” to w istocie sprzeczność wewnętrzna. Pisma buddyjskie nie stanowią nieomylnego objawienia Bożego, niczym Biblia. Stanowią zapis życia i nauczania doskonale oświeconego człowieka, człowieka, który był żywym ucieleśnieniem absolutnej Mądrości i nieskończonego Współczucia. Tym niemniej niektórzy ludzie zapewne czytają sutry tak, jakby istotnie były Pismem Świętym, czując, że nie mają innego wyboru niż zaakceptować wszystko, co Budda w nich mówi, czy im się to podoba, czy nie; i taka projekcja autorytetu może w nich wytworzyć pewien opór wobec przekazu sutry.

Ale jeśli danego tekstu nie etykietuje się jako sutry, można uniknąć błędu traktowania go jak czegoś „duchowo autorytatywnego”. Można właściwie czytać go mniej więcej tak, jakby się czytało każde inne dzieło wyobraźni – powieść, wiersz, nowelę. Jeśli czytamy buddyjskie teksty bardziej jak literaturę niż jak źródło dogmatów, bardziej poezję niż naukowy fakt lub filozoficzną prawdę, możemy zapewne pełniej się otworzyć na ich duchowy przekaz. Możemy nawet pozwolić sobie (przynajmniej do pewnego stopnia) na oczarowanie ich atmosferą i magią. (I odwrotnie – można spróbować odczytywać dzieła wyobraźni, jak gdyby były sutrami, i dzięki temu otworzyć się na ich realną treść duchową).

Zmierzam do tego, że sutry można traktować jak źródło inspiracji i radości, nie zaś jak teksty, przez które trzeba przebrnąć, bo jest się buddystą. Owszem, być może trzeba będzie podjąć nieco dodatkowych studiów i refleksji – głębokie zrozumienie i docenienie sutry może wymagać sporo czasu i lektur, ale wiele sformułowań i obrazów może nas zachwycić natychmiast. To prawda, że możemy czuć się bardziej u siebie w literaturze zachodniej. Jest ona w większości łatwiejsza do czytania, została bowiem napisana przez ludzi nieoświeconych, podobnie jak my, i ogólnie zajmuje się ona (nie licząc różnego rodzaju drobnych przeblysków wglądu pojawiających się tu i tam) zwykłymi ludzkimi przypadłościami, z którymi bez trudu się identyfikujemy. Jednakże ludzkie słabości nie są jedynym możliwym tematem literatury; bez wątpienia nie zawsze jest to temat najbardziej inspirujący i budujący. Można też czytać literaturę, która oddali nas od zwykłego ludzkiego życia i jego słabości. I właśnie o to dokładnie chodzi w sutrach mahajany – odciągnąć nas od pospolitości, dać nam posmak tego, co magiczne.

Oczywiście trudno jest wznieść się na ten poziom doświadczenia, toteż trudno będzie czytać sutry, podobnie jak trudno jest czytać niektóre wielkie dzieła literatury zachodniej. Każde dzieło literackie wywiera na odbiorcę wpływ współmierny do wysiłku, jaki włożył on w jego zrozumienie. Właściwie jest to kwestia przyzwyczajania się do pewnej gimnastyki umysłowej. Jeśli mamy dostatecznie silne pragnienie zrozumienia, podejmiemy ten wysiłek. Dlatego właśnie cenne są takie przekłady, jak wersja *Wimalakirti-nirdeśy* autorstwa Roberta A.F. Thurmana. Jeśli język jest piękny, można czytać i cieszyć się tekstem nawet, gdy się go w pełni nie pojmuje. Jak gdyby piękno języka miało niezależną wartość. Można na przykład czytać i cieszyć się autoryzowaną wersją Biblii, nie wierząc w ani jedno słowo. Autoryzowana wersja została stopniowo ukształtowana na podstawie kilku innych tłumaczeń; niewątpliwie w podobny sposób powstaną atrakcyjniejsze wersje przekładów sutr mahajany.

Wiadomo, że *Wimalakirti-nirdeśa* to jedna ze starszych sutr mahajany, ale nie wiadomo, kiedy została po raz pierwszy spisana, ponieważ indyjscy skrybowie nie datowali swojej pracy. Nie byli zainteresowani historią czy chronologią. Co innego w przypadku Chińczyków. Kiedy tłumaczyli buddyjskie teksty z sanskrytu na chiński, notowali nie tylko imię tłumacza wespół z jego asystentami i miejscem pracy, ale też dzień tygodnia, miesiąc i rok rozpoczęcia przekładu i tak samo

dokładną datę jego zakończenia. *Wimalakirti-nirdeśa* musiała być w Chinach bardzo popularnym tekstem, gdyż przez stulecia powstało mniej więcej siedem chińskich jej przekładów, pośród których znajdują się wersje Kumaradziwy i Hsuan Tsanga, dwóch najwybitniejszych tłumaczy tekstów buddyjskich, jacy pojawili się w całej historii chińskiego buddyzmu, trwającej bez mała dwa tysiące lat.

Wersja Kumaradziwy jest godna uwagi, jak wszystkie jego przekłady tekstów buddyjskich, szczególnie sutr mahajany, z uwagi na ich wierność wobec ducha oryginału oraz niezwykle literackie piękno. Z kolei wersja Hsuan Tsanga robi wrażenie z racji akademickiej adekwatności i precyzji. Wersja Kumaradziwy zawsze była bez porównania popularniejsza spośród tych dwóch. Istnieje też jedno kompletne tłumaczenie tybetańskie oraz fragmenty tłumaczeń w różnych językach centralnej Azji. Oryginalny sanskrycki tekst *Wimalakirti-nirdeśy* niestety zaginął, nie licząc kilku krótkich ustępów cytowanych w indyjskich pismach buddyjskich późniejszego okresu, np. *Śiksza Samuścāja Śāntidewy* i *Bhawana-krama* Kamalaśili.

W ostatnim czasie *Wimalakirti-nirdeśa* została przetłumaczona na liczne języki współczesne, tak wschodnie jak i zachodnie. Istnieje kilka wersji po angielsku, z czego trzy są obecnie dostępne. Mamy zatem wiele materiału po angielsku, by studiować ów bardzo ważny tekst, jedną z najbardziej fascynujących, poczytnych i inspirujących sutr mahajany.

Trzy angielskie wersje dostępne w obiegu są autorstwa Charlesa Luka, Etienne'a Lamotte'a (jego francuskie tłumaczenie zostało przełożone na angielski przez Sarę Boin) oraz Roberta Thurmana. Wersja Luka, oparta na Kumaradziwie, jest być może najbardziej tradycyjna z tych trzech, w ścisłym sensie słowa „tradycyjna”. Wersja Lamotte'a, oparta na przekładzie tybetańskim i Hsuang Tsangu, jest najbardziej uczona w sensie akademickim. Wersja Thurmana, najpóźniejsza, oparta głównie na tybetańskiej, znajduje się gdzieś pośrodku i, rzekłbym, ponad tymi dwiema. Jest zarówno tradycyjna, jak i uczona w najlepszym sensie tych terminów, ale jednocześnie uczoność została podporządkowana potrzebom duchowego zrozumienia. Thurman bardzo starannie podchodzi też do literackiego stylu. W efekcie otrzymujemy niemal modelową wersję angielskiego tłumaczenia sutry mahajany: tradycyjna, uczona i świetna do czytania – rzadka kombinacja cech, o czym przekonamy się aż nazbyt dobrze, jeśli podejmiemy próby przedarcia się przez bardziej niestrawne angielskie przekłady tekstów buddyjskich. Lektura Thurmanowskiej wersji *Wimalakirti-nirdeśy* to doświadczenie nie tylko duchowe, ale też literackie. Przez większość czasu będzie to przekład, którego będę używać jako mojego tekstu źródłowego.

Wimalakirti-nirdeśa ma kilka alternatywnych tytułów, z których najważniejszy to *Ācintjā-wimokśa*, „niepojęte wyzwolenie”. Właśnie w kategoriach wyzwolenia wyobrażano sobie w buddyzmie cel życia duchowego od najdawniejszych czasów aż po dzień dzisiejszy: wyzwolenie od pragnień, od nienawiści i złudzenia, od wszystkiego, co nas warunkuje i ogranicza, co zaburza naszą najgłębszą kreatywność, co uniemożliwia nam dostąpienie Oświecenia. To doświadczenie duchowego wyzwolenia, absolutnego oswobodzenia, całkowitej wolności stanowi istotę nauczania Buddy i w zasadzie stanowiło ją zawsze.

Wimokśa należy do grupy zbliżonych do siebie terminów bardzo wpływowych we wczesnym buddyzmie. Oprócz *wimokśy* i *mokśy* (paliskie *wimokkha* i *mokkha*) są też *wimukti* i *mukti* (palijskie *wimutti* i *mutti*). (Przedrostek *wi-* ma funkcję wzmocnienia w palijskim i sanskrycie). Wszystkie mają ten sam ogólny sens wyzwolenia, oswobodzenia czy wolności, i są to słowa, które bezustannie pojawiają się w tekstach palijskich i sanskryckich.

W dobrze znanym fragmencie *Udāny*, "Wersów uskrzydlenia", Budda powiada, że tak samo, jak woda oceanu ma zawsze jeden smak, smak soli, niezależnie od tego, z którego miejsca się ją czerpie, tak i jego nauczanie – niezależnie od tego, czy weźmie się Cztery Szlachetne Prawdy, Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę, sześć paramit, współzależne powstawanie, *śunjaṭṭe*² czy cokolwiek innego – ma zawsze ten sam smak: smak wolności.³

Według innej dobrze znanej formuły istnieją cztery etapy duchowego rozwoju: etyczność czyli prawość; koncentracja i medytacja czyli wyższa świadomość; transcendentalna mądrość, czyli wgląd w Rzeczywistość; oraz wyzwolenie (użyty tutaj termin to *wimutti*).

Wimutti to także przedostatni etap spiralnej ścieżki, duchowej drogi ujętej w tzw. dwunastu

pozytywnych ogniach⁴. Wolność powstaje tutaj w oparciu o niezachwianie, stan całkowitej pogody ducha i niewzruszonego spokoju. Z kolei niezachwianie powstaje w oparciu o wyplątanie się z ziemskich trosk, które samo jest skutkiem osiągnięcia „wiedzy i wizji rzeczy takich, jakie są naprawdę”. Zatem w kategoriach spiralnej ścieżki wolność stanowi skutek Wglądu.⁵

Niekiedy mówi się o wolności, że ma dwojaką naturę. *Ćetto-wimukti* to wyzwolenie serca, całkowita wolność od wszelkich subiektywnych, emocjonalnych i psychologicznych uprzedzeń. *Pradźnia-wimukti* to wyzwolenie pochodzące z mądrości: wolność od wszelkich błędnych poglądów, od ignorancji, od zapatrywań i opinii. Owa bliźniacza wolność serca i umysłu stanowi szczyt ludzkiego doświadczenia.

Następnie mamy naukę o ośmiu *wimokszach*, ośmiu wyswobodzeniach czy „uwolnieniach”. Reprezentują one stopniowo coraz subtelniejsze poziomy doświadczenia medytacyjnego, ruch od sfery zmysłów, *kama-loki*, do *rupa-loki*, sfery form archetypowych, po *arupa-lokę*, „sferę bez formy”. Ósme z tych uwolnień odpowiada samemu Oświeceniu.⁶

Jeszcze innym sposobem opisywania wyzwolenia są trzy *wimoksza-mukhi*, czyli bramy do wyzwolenia (znane także jako trzy *samadhi*). Są to trzy różne podejścia do uświadomienia sobie Nieuwarunkowanego. Wedle buddyjskiej tradycji uwarunkowana, ziemska egzystencja ma trzy podstawowe właściwości: jest mianowicie niesatysfakcjonująca, nietrwała i pozbawiona istoty. Rozwinąwszy głęboką mądrość, dzięki której przenika się przez jedną z tych trzech właściwości – rzeczywiście **widzi się** niespełnienie, nietrwałość i nieistotowość rzeczy – osiąga się odpowiadające temu wyzwolenie, które daje dostęp, wskazuje bramę lub drzwi do Nieuwarunkowanego.⁷

Są to tylko wybrane sposoby, którymi tradycja buddyjska wyrażała wymiar duchowego doświadczenia zwany *wimokszą*. Ale *aćintja* znaczy „niepojęte” lub „nie do pomyślenia”, co sugeruje też „niewyrażalne”, nawet „nieogarnione”. *Aćintja-wimoksza*, czyli „niepojęte wyzwolenie”, to wyzwolenie charakterystyczne dla buddów i nieodwracalnych bodhisattwów, i to właściwie wszystko, co możemy o nim powiedzieć. Skoro jest niepojęte, jest również niewyrażalne.

Można posunąć się dalej. Można powiedzieć, że **wszelkie** wyzwolenie, o ile tylko jest wyzwoleniem, jest niepojęte. Wyzwolenie to w istocie zawsze wyzwolenie **od czegoś** – termin ten ma sens jedynie w relacji do poprzedniego stanu związania czy uwięzienia. A skoro od zawsze byliśmy w danym stanie, to nie możemy sobie tak naprawdę wyobrazić, jakie jest wyzwolenie od niego. Jeśli zawsze byliśmy w stanie uwięzienia, to właściwie nie możemy mieć żadnego poczucia, jak bardzo zniewoleni jesteśmy. Możemy wręcz myśleć, że wcale nie jesteśmy uwięzieni. Zdajemy sobie sprawę z rozmiaru własnego uwięzienia dopiero wówczas, gdy uwalniamy się z tego uwięzienia. Jako że nie potrafimy pojąć, jak bardzo uwięzieni jesteśmy przez to czy tamto, mamy niewielkie szanse na wyobrażenie sobie, jaki byłby ów stan wyzwolenia z tego uwięzienia. Jest to dla nas po prostu niepojęte.

Często mówimy o wyższym duchowym doświadczeniu, nawet o Nirwanie, jakbyśmy wiedzieli o tym wszystko. Ale tak nie jest. W istocie nie wiemy o tym absolutnie nic. Nie możemy sobie nawet tego przedstawić. I ważne, by o tym nie zapominać. Znaczący to bowiem, że w miarę postępu na duchowej ścieżce zmierzamy w nieznanne. Oddanie się duchowej ścieżce jest oddaniem się temu, co nieznanne. Wyzwolenie, duchowe wyzwolenie, to zawsze wyzwolenie od tego, co znane; zaś osiągnięcie wyzwolenia to zawsze osiągnięcie tego, co nieznanne, nieoczekiwane, nieprzewidywane, wręcz nieprzewidywalne. Każde wyzwolenie jest więc niepojęte.

Jednakże niepojęte wyzwolenie buddów i bodhisattwów jest wedle mahajany niepojęte w specjalnym i głębszym sensie. Mahajana, podobnie jak hinajana, widzi egzystencję nie statycznie, a dynamicznie; nie w kategoriach bytów, a w kategoriach procesów; nie przez pryzmat stałych i niezmiennych, danych raz na zawsze rzeczy, lecz przez pryzmat tego, co jest nazywane *dharmami* – nieprzetłumaczalny termin znaczący coś w rodzaju „zjawisk”. Wedle mahajany (i w tym się ona różni od hinajany) owe *dharmy* nie są w ostatecznym sensie ani istniejące, ani nieistniejące. „Istniejące” i „nieistniejące” to tylko idee naszego umysłu. A skoro nie są ani istniejące, ani nieistniejące, to oczywiście ani się one nie pojawiają, ani nie znikają. Na przykład cierpienie w istocie się nie pojawia i w istocie nie znika.⁸

Dharmy są więc przepełnione spokojem od samego początku, i ze swej natury – używając

dosyć niezgrabnego neologizmu – są „znirwanizowane”. Przywykliśmy do myślenia o Nirwanie, o Oświeceniu jak o rzeczowniku, czymś reprezentującym bardziej stan niż proces, ale w palijskim i sanskrycie pojawia się to w formie czasownikowej. W oczywisty sposób czasownik opisuje działanie, a działanie ma miejsce w czasie, ale "nirwanizacja" nie jest procesem mającym miejsce w czasie. Wiąże się to z faktem, że stanem wszystkich *dharm* jest to, że nie wpływa na nie w rzeczywistości ani powstawanie, ani wygaszanie. Ale nie znaczy to, że Oświecenie jest czymś statycznym. Krótko mówiąc, nie posiadamy słów opisujących ten stan rzeczy.

Co więcej, jako że *dharmy* nie są ani istniejące, ani nieistniejące, nie posiadają odrębnej charakterystyki, za pomocą której można by je odróżnić i rozpoznać. Skoro zaś nie mają odrębnej charakterystyki, są niepojmowalne i niewyraźne. Wszystkie *dharmy* są przeto takie same – lub też, by uniknąć wrażenia, że buddyzm naucza jakiegoś rodzaju monizmu – nie-różne. Buddyzm nie naucza, że wszystkie zjawiska istnienia są redukowalne do jednego, czy będzie to absolutny byt, jak brahman tradycji wedantyjskiej lub „substancja” Spinozy, czy też jedna materia. Buddyzm posługuje się więc kategoriami „nie-różnego” lub „niedwoistego” („niedualnego” – sanskrycka *advaja*), unikając „tego samego” i „jednego”. Powinniśmy wystrzegać się jakiegokolwiek reifikacji⁹ pojęcia jednakowości. W istocie w mahajanie nie może być kwestii reifikacji żadnego z tych terminów. Owszem, wszystkie *dharmy* są „puste ze swej natury”, jak się to określa; ale ta pustka nie jest odrębną jednostką. Pustka także jest pusta.

Nie muszę mówić, że niełatwo to zrozumieć. Niepojęte wyzwolenie naprawdę jest niepojęte. Mało tego. Bodhisattwa widzi, że egzystencja jako taka jest niepojmowalna. Nie chodzi tylko o to, że nie wiemy nic o wyższych duchowych doświadczeniach czy o Nirwanie; nie wiemy zupełnie nic o czymkolwiek. Nie jest tak, że nie wiemy zbyt wiele lub nie znamy czegoś za dobrze. Należy to stwierdzenie brać całkiem dosłownie: nie wiemy nic o niczym.

Ale oczywiście myślimy, że wiemy, i na tej bazie nabudowujemy najróżniejsze konstrukcje myślowe, wszelakie idee, postawy, poglądy i filozofie. Jednak według mahajany nie jest to nic innego, jak iluzja. W istocie nie wiemy nic o niczym. I warto się nad tym zastanowić od czasu do czasu. Zazwyczaj jesteśmy tak pewni, że wiemy, co jest czym. Ale weźmy po prostu kamień w rękę i poczujmy go, spójrzmy na kwiat czy drzewo, a zobaczymy, że są niepojęte. Człowiek również jest niepojęty – oszałamiająco niepojęty. I oczywiście budda, oświecona istota ludzka, jest absolutnie niepojęty; bodhisattwa jest niepojęty, buddyzm jest niepojęty.

Mamy tu więc do czynienia z paradoksem. Dharmy ujawnia naturę istnienia – ale skoro natura istnienia jest niepojęta i nie da się jej zgłębić myślami, nie da się jej też wypowiedzieć słowami. Nie możemy **wiedzieć** niczego o niczym; i nie możemy także **powiedzieć** niczego o niczym. Jeśli buddowie i bodhisattwowie widzą istnienie jako niepojęte, a Dharmę jako niewyraźną, jak jest dla nich możliwe mówienie czegokolwiek o niej? Na jakiej zasadzie można Dharmę nauczać?

Tym pytaniem zaczynamy przybliżać się do dziwnego świata *Wimalakirti-nirdeśy*. Nawet buddowie i bodhisattwowie właściwie nie mogą nauczać Dharmy słowami; zamiast tego demonstrują ją poprzez działanie, a w szczególności poprzez działania magiczne. Wedle tradycji buddyjskiej buddowie i bodhisattwowie posiadają różnego rodzaju moce magiczne. Mogą oni przemieszczać przedmioty z miejsca na miejsce, tworzyć nowe obiekty, przekształcać się na podobieństwo tego, czego sobie zażyczą. Co więcej, mogą to wszystko robić na skalę kosmiczną. Mogą poruszać całe wszechświaty i bawić się przestrzenią i czasem.

Na przykład w rozdziale 5. *Wimalakirti-nirdeśy* Wimalakirti przygotowuje się do wizyty Mańdżuśriego (bodhisattwy mądrości) wraz z wielkim zastępem różnych istot, powodując magiczne zniknięcie przedmiotów w jego domu. Kiedy goście przybywają, nie widać nic poza Wimalakirtim leżącym na łóżku, najwyraźniej chorym. W następnym rozdziale przenosi on 320 tysięcy tronów z odległej krainy buddy, aby każdy mógł usiąść, a jego dom powiększa się, by ich pomieścić.

W rozdziale 10. Wimalakirti magicznie umożliwia całej grupie ujrzenie jednej z licznych odległych krain buddy. Każda kraina buddy ma swoje własne szczególne właściwości: w tej krainie wszystko składa się z pięknych woni, włącznie z jedzeniem, którego część zostaje przyniesiona przez posłańca, który za sprawą Wimalakirtiego wyemanował specjalnie na tę okazję. Jedno

naczynie z tym jedzeniem okazuje się wystarczać do nakarmienia wszystkich obecnych, także 90 milionów bodhisattwów, którzy towarzyszyli mu z miejsca, skąd jedzenie przybyło. Trochę nawet zostaje niezjedzone.

Wiele takich rzeczy wydarza się w *Wimalakirti-nirdeśie*. Ale po co Wimalakirti robi tego rodzaju rzeczy? Czemu miałby czynić swoje bezpośrednie otoczenie niewidocznym, a odległe krainy buddy widocznymi? Czemu zadaje sobie trud przenoszenia lwich tronów i magicznej żywności? Co to daje? Cała ta „materializacja” zaczyna wyglądać jak transcendentalne science-fiction.

Prosta odpowiedź jest taka, że w świecie *Wimalakirti-nirdeśy* takie magiczne gesty uważa się za demonstracje Dharmy. Po każdym magicznym zajściu tekst mówi nam, że wiele tysięcy czy nawet setek tysięcy istot osiąga jakiś wyższy stan duchowego wglądu, zazwyczaj „ducha niezrównanego, doskonałego Oświecenia” – czyli bodhicittę. Ich duchowe widzenie zostaje poszerzone i pogłębione przez te magiczne czyny. W rozdziale 6. Wimalakirti wprost oznajmia, że zdolność podejmowania magicznych działań to aspekt niepojętego wyzwolenia. Jak mówi, bodhisattwowie żyjący w takim wyzwoleniu dogłębnie zdają sobie sprawę z relatywności przestrzeni i czasu. Mogą włożyć górę Sumeru w nasiono gorczycy bez zmniejszania jednego czy powiększania drugiego. Mogą zmieścić wszystkie żywe istoty w swojej dłoni. Mogą sprawić, że tydzień wydaje się wiekiem, a wiek – tygodniem. Mają magiczną moc przekształcenia każdej istoty w każdą inną i każdej rzeczy w każdą inną.

Wimalakirti-nirdeśa nie jest jedynym pośród tekstów mahajany, który przypisuje magii filozoficzne znaczenie. W mahajanie egzystencja jako taka jest często porównywana do magicznego pokazu.¹⁰ Ale jak da się to pogodzić z dobrze znanym napomnieniem udzielonym przez Buddę swoim uczniom, by kategorycznie powstrzymać się od czynienia cudów?¹¹ W jaki sposób magiczne gesty mogą być uznawane za demonstracje Dharmy?

Magia była w starożytności bardzo popularna w Indiach, i myślę, że obecnie dalej tak jest. Wydaje się, że Hindusi zawsze byli w tym dosyć dobrzy. Wyobraźmy sobie na przykład wędrownego magika wchodzącego do pewnej wioski w starożytnych Indiach (może zostawił swój latający dywan za rogatkami wsi). Kiedy przybywa, bęben zaczyna bić, ludzie zaczynają zbierać się wokół, ciekawi i wyczekujący na niespodziewany bieg wypadków. Ciekawość wobec takich zjawisk jest naturalna. Gdyby jakiś magik właśnie teraz nadszedł na ulicy, zostawiłbyś pewnie książkę i wyszedł rzucić okiem – i słusznie, bo książkę możesz czytać w dowolnym czasie, ale nie widzisz magicznego pokazu codziennie. W starożytnej indyjskiej wiosce magik bez wątplenia zacząłby od pokazania czegoś rutynowego, czegoś zwykłego, czego od magików się oczekuje. Wyczarowuje, powiedzmy, słonia. Powtarza jakąś mantrę i w okamgnieniu przed oczyma zebranych pojawia się słoń. Oto spokojnie stoi, we własnej ogromnej osobie: zwaliste ciało, oklapłe uszy, badawcza trąba. Ludzie go widzą, słyszą, pewnie też czują, może nawet dotykają – albo myślą, że dotykają. Być może część publiczności ze strachu ucieka.

Na współczesnym Zachodzie nazwalibyśmy to zapewne zbiorową halucynacją. Ale mahajana zwróciłaby uwagę, że słoń postrzegany przez wszystkich mieszkańców wioski nie jest ani całkowicie nierzeczywisty, ani absolutnie nieistniejący. Nie da się wszak łatwo zaprzeczyć świadectwu własnych oczu. Każdy we wsi doskonale wie, jak wygląda słoń – i wszyscy widzieli jeden okaz stojący przed nimi. Co więcej, miało to swoje skutki, ponieważ część ludzi uciekła. Ale jednocześnie nie jest on całkowicie rzeczywisty ani w pełni istniejący. Magik sprawił, że słoń się pojawił, i prędzej czy później sprawi, że słoń zniknie.

Wedle mahajany doświadczana przez nas zwykła egzystencja jest właśnie taka. *Dharmy* są właśnie takie. Nie są ani istniejące, ani nieistniejące – nie w kategoriach absolutnych – nie można więc stwierdzić, że naprawdę się pojawiają czy naprawdę znikają. Są niczym magiczne iluzje. Egzystencja przypomina wielką zbiorową halucynację. Mahajana porównuje ją także ze snem, z echem, mirażem, odbiciem w tafli wody, z bańką mydlaną itd. W tych wszystkich porównaniach nie chodzi o to, że coś realnie nieistniejącego postrzega się jako istniejące; chodzi raczej o to, że coś postrzeganego jako istniejące nie jest w pełni istniejące. Egzystencja zjawisk zmysłowych powstaje w zależności od przyczyn i warunków, toteż nie jest ani absolutnie rzeczywista, ani absolutnie

nierzeczywista. „Absolutnie rzeczywiste” znaczy tutaj coś, co nie powstaje w zależności od przyczyn i uwarunkowań. W kategoriach starszych tekstów buddyjskich tłumaczy się to zwykle jako „Nieuwarunkowane”, *asamskryta*, dosłownie „niezłożone”, niezestawione razem.

Ale nawet jeśli wszystko jest w pewnym sensie magiczną iluzją, i tak musimy się w nią angażować, ponieważ uważamy ją za realną. Kiedy magik wyczarowuje słonia, ludzie widzą go i nawet napędza to im strachu na tyle, że uciekają. Ich strach jest realnym doświadczeniem (a przynajmniej stosunkowo realnym), i coś trzeba z nim zrobić. Tak więc fakt, że twoje osobiste doświadczenie jest w pewnym sensie iluzoryczne, nie oznacza, że masz je ignorować. Doświadczasz go jako realnego, jak ludzie widzący iluzorycznego słonia postrzegają go jako realnego. Nie wiedzą, że jest iluzoryczny. Nie wiedzą, że ich percepcja powstała w oparciu o spłot przyczyn i uwarunkowań (reprezentowanych przez magika). Dopiero, gdy zobaczą, że nie ma żadnego słonia istniejącego w pełni niezależnie, tylko zjawisko powstałe z woli magika, mogą przestać zachowywać się tak, jakby słoń był realny.

Idąc dalej tym tradycyjnym tropem myślowym, gdybyś był oświecony, dalej widziałbyś słonia, ale wiedziałbyś, że to, co widzisz, jest magiczną iluzją, nie reagowałbyś więc na niego tak, jak zareagujesz, jeśli nie jesteś oświecony. Nawet gdyby na ciebie szarżował, wiedziałbyś, że nic się nie wydarzy, bo to jedynie iluzja, toteż nie starałbyś się zejść mu z drogi i nie doświadczałbyś żadnego strachu.

Ale, posuwając tę ilustrację nieco dalej, gdybyś był oświecony i zobaczył prawdziwego słonia szarżującego na ciebie, zszedłbyś mu z drogi, bo wiedziałbyś, że twoje ciało fizyczne jest na tym samym poziomie egzystencji, co ciało słonia. Nawet jeśli oba są iluzoryczne w sensie metafizycznym, oba są ciałami fizycznymi. Istnieją na tym samym poziomie rzeczywistości i do niego przynależą, i na tym poziomie mogą na siebie wzajemnie oddziaływać. Ale w dalszym ciągu nie doświadczałbyś strachu, ponieważ twój umysł byłby nastrojony nie na relatywną rzeczywistość, a na Rzeczywistość Absolutną.

W pewnym sensie, czy jesteśmy oświeceni, czy nie, widzimy ten sam obiekt, ale interpretujemy go inaczej. Rzeczy są na przykład nietrwałe, a przywiązywanie się do rzeczy nietrwałych jest oczywiście niewłaściwe. Tym niemniej przywiązujemy się; pomimo „wiedzy”, że coś jest nietrwałe, traktujemy to tak, jakby było trwałe. A jeśli widzimy lub doświadczamy iluzji jak absolutnej rzeczywistości i traktujemy ją w taki właśnie sposób, daje to asumpt do powstawania niezręcznych stanów umysłu. Ale gdybyśmy byli oświeceni, byłibyśmy w pełni świadomi nietrwałości danej rzeczy i tak byśmy ją traktowali.

Używanie przy omawianiu buddyzmu terminów „iluzja” lub „iluzoryczny” może powodować wiele nieporozumień. Przykład z magicznie stworzonym słoniem jest iluzją jedynie w perspektywie metafizycznej, nie w kategoriach zwykłej ludzkiej egzystencji. Istnieje obiektywna różnica między słoniem, który faktycznie jest słoniem, a słoniem, który jest tylko słoniem iluzorycznym. Tu właśnie buddyzm mahajany różni się od hinduizmu adwaita wedanty. Wedantyści zastosowaliby tę samą ilustrację, by pokazać, że słoń wyczarowany przez magika nie istnieje **wcale** w rzeczywistości. Dla adwaita wedanty cały świat zjawisk jest taki; istnieje jedynie Ostateczna Rzeczywistość.

Niektórzy wedantyści mogliby to uznać za nieuczciwą prezentację nauk Śankary, ale wielu indyjskich filozofów, choćby Śri Aurobindo, istotnie uważali to za swój pogląd – pogląd, który zostałby w buddyzmie uznany za jednostronny. Możemy zobaczyć różnicę między obiema religiami, kiedy przyjrzymy się zastosowaniu w nich terminu *maja*, czyli iluzja. W adwaita wedancie *maja* oznacza coś, co nie istnieje, lecz jest czystą iluzją. Ale w buddyzmie oznacza to coś, co istnieje relatywnie, lecz nie absolutnie. Oczywiście buddyzm idzie dalej i mówi, że w ostatecznej analizie nie ma różnicy między relatywnym i absolutnym. Nie jest tak, że relatywne wtapia się w absolut w sposób jednostronny, jak w adwaita wedancie; zarówno słowo „relatywny”, jak i „absolutny” są jednakowo adekwatne i jednakowo nieadekwatne wobec ostatecznej rzeczywistości.¹²

Mahajana nie wątpi więc w nasze doświadczenie i nie kwestionuje go. Nie usiłuje nam powiedzieć, że nic nie istnieje. Tym, co kwestionuje, jest ostateczna adekwatność konstrukcji pojęciowych, które nad nim nabudowujemy. Błąd zaczyna się od interpretowania naszego

doświadczenia przez pryzmat stałych, ustalonych, niezmiennych rzeczy. Oto dlatego *Wimalakirti-nirdeśa* i mahajana jako całość traktują magiczne gesty jako demonstracje Dharmy: ponieważ te gesty same w sobie są ilustracją tego, czym naprawdę jest istnienie.

W takiej właśnie magicznej atmosferze osadzona jest *Wimalakirti-nirdeśa*. Można spędzić całe życie nad rozważaniem tekstu i kontemplowaniem wizji w nim obecnych, ale tutaj przyjrzymy się tylko kilku jego motywom. Aby jednak zyskać wyobrażenie kontekstu, w którym owe motywy się pojawiają, zaczniemy od krótkiego przeglądu całej pracy.

Chociaż, jak mówiliśmy, tekst nie jest, ściśle rzecz biorąc, sutrą, to rozpoczyna się w sposób typowy dla sutry mahajany: Budda udziela nauk, otoczony przez duże zgromadzenie uczniów. W tym przypadku przebywa on w Parku Amrapali, na rogatkach miasta Wajśali – miasta, gdzie historyczny Budda wygłosił bardzo wiele swoich nauk. Otaczające go wielkie zgromadzenie składa się z najróżniejszych istot: arhatów, bodhisattwów oraz brahmów, a także licznych istot pozaludzkich: bogów i bożków różnego rodzaju, oprócz mnichów, mniszek i ludzi świeckich.

Tuż przed rozpoczęciem przez Buddę wygłaszania nauk przybywa z Wajśali bodhisattwa Ratnakara, by złożyć mu wizytę wspólnie z co najmniej pięcioma setkami młodzieży Lićcawi, czyli młodych ludzi z plemienia, którego stolicą było Wajśali. Każdy z tych młodzieńców niesie ze sobą parasol. Nie służą one ochronie przed słońcem czy deszczem: w starożytnych Indiach parasole miały nie tylko charakter użytkowy, ale symbolizowały też suwerenność, także duchową suwerenność. Parasole te, podobnie jak wiele innych przedmiotów w sutrach mahajany, wykonane są z siedmiu cennych substancji – złota, pereł itd. Młodzieńcy Lićcawi ofiarowują te pięćset parasoli Buddzie, i dzięki swoim magicznym mocom przekształca on je w jeden potężny, drogocenny baldachim, który przykrywa całą galaktykę złożoną z miliardów światów. W tym cennym baldachimie odbija się każdy najmniejszy świat i każda najdrobniejsza istota. Po wysławieniu Buddy w bardzo pięknym hymnie Ratnakara prosi go, by wytłumaczył, jak bodhisattwa tworzy i oczyszcza krainę buddy. W szczególności odpowiedzi Buddy wejdziemy w rozdziale 2., zatytułowanym „Budowanie krainy buddy”.

W drugim rozdziale tekstu akcja przenosi się do miasta Wajśali, gdzie poznajemy samego Wimalakirtiego. Jest on wielkim bodhisattwą, nawet buddą, ale żyje jak zwykły człowiek świecki. Mieszka w domu, wydaje się mieć rodzinę i pracę, na pozór jest taki, jak inni ludzie. Ale wszystko to stanowi po prostu jego „zręczne środki”. Zewnętrznie dostosowuje się do ludzi, by zbliżyć się do nich i nauczać Dharmy. W ramach tych zręcznych środków popada w chorobę – lub wydaje się chorować. W efekcie odwiedzają go różni ludzie, a on korzysta z okazji i naucza ich Dharmy. Będzie to temat naszego 3. rozdziału pt. „O byciu wszystkim dla wszystkich”.

W rozdziałach 3. i 4. tekstu powracamy do Parku Amrapali, gdzie Budda wypowiada sugestię, że ktoś powinien wezwać Wimalakirtiego, by spytać, jak się czuje. Prosi najpierw arhatów, począwszy od Śariputri, a potem bodhisattwów, począwszy od Maitrei. Wszyscy jednak są dziwnie niechętni na spotkanie z Wimalakirtim. Wygląda na to, że go już spotkali, i była to dla nich trudna przeprawa, mimo że są arhatami i bodhisattwami: bezlitośnie wydobyl nieadekwatności w ich podejściu do Dharmy. Wnikniemy w to w naszym rozdziale 4., noszącym tytuł „Transcendentalna krytyka religii”.

W następnym rozdziale *Wimalakirti-nirdeśy* ktoś w końcu zgadza się, by odwiedzić Wimalakirtiego. Mańdźuśri, bodhisattwa mądrości, mówi, że pójdzie, i w towarzystwie licznych istot ze zgromadzenia wyrusza do Wajśali. Po przybyciu do domu Wimalakirtiego natychmiast wdaje się w żywiołową debatę z Wimalakirtim o naturze pustki i wyzwolenia. Obaj starają się dialektycznie przyskrzynić drugiego, ale są godnymi siebie oponentami.

Kiedy kończy się ten transcendentalny mecz sparingowy, Mańdźuśri przechodzi do celu wizyty i pyta Wimalakirtiego, czemu jest chory. Odpowiedź Wimalakirtiego na to pytanie stała się sławna. Mówi on, że jest chory, ponieważ inne żywe istoty są chore; jego choroba powstała z wielkiego współczucia. Tłumaczy też obszerniej, jak „chory” bodhisattwa powinien kontrolować swój umysł. W tym i następnym rozdziałach mamy do czynienia z zestawieniem mitycznej postaci Mańdźuśriego i historycznej osobowości Wimalakirtiego; mit i historia twarzą w twarz. Będzie to nasz temat w rozdziale 5. pt. „Historia kontra mit w ludzkich poszukiwaniach znaczenia”.

Rozdział 6. tekstu traktuje o samym niepojętym wyzwoleniu. Przy użyciu swoich magicznych mocy Wimalakirti transportuje 320 tysięcy tronów z krainy buddy będącej domeną buddy Merupradiparadży, która leży w kierunku wschodnim za niezliczonymi innymi krainami buddy. Wszystkie te trony, z których każdy ma na oko wysokość wielu mil, całkiem komfortowo mieszczą się w domu Wimalakirtiego – magiczny wyczyn obrazujący relatywność przestrzeni. Przestrzeń to tylko pojęcie, podobnie jak czas to tylko pojęcie. Wimalakirti opisuje następnie różne inne magiczne czyny, do których zdolny jest bodhisattwa żyjący w niepojętym wyzwoleniu.

W rozdziale 7. Wimalakirti w odpowiedzi na pytanie Mańdżuśriego wyjaśnia, jak bodhisattwa powinien podchodzić do wszystkich istot. W tym momencie bogini żyjąca w domu Wimalakirtiego obsypuje całe zgromadzenie niebiańskimi kwiatami. Kwiaty opadające na bodhisattwów dotykają ich i spadają na ziemię, zaś kwiaty spadające na arhatów przylepiają się do nich. Śariputra usiłuje bez skutku otrzepać się z nich: mnisi nie powinni nosić kwiatów. Następuje dialog między Śariputrą a boginią, w którym demonstrowuje ona swoje głębokie zrozumienie Dharmy i tłumaczy niezwykle właściwości domu Wimalakirtiego.

W rozdziale 8. Wimalakirti wyjaśnia, jak osiągnąć cechy buddy. W tej części Mańdżuśri tłumaczy, czym charakteryzuje się prawdziwa rodzina Buddy. Obaj wyrażają się w sposób bardzo paradoksalny. Następnie jeden z bodhisattwów przechodzi do dociekań na temat rodziny Wimalakirtiego. W Indiach ludzie zawsze chcą znać osobiste szczegóły: kim jest twój ojciec i matka, gdzie mieszkają, czy jesteś w związku małżeńskim, ile masz dzieci i tak dalej. Odpowiedź Wimalakirtiego na to dopytywanie ujęta jest w formę pięknych wersów – jest to doprawdy jeden z najpiękniejszych ustępów całego tekstu. Mówi on, że matką bodhisattwy jest Doskonała Mądrość. Doskonała Mądrość go rodzi, wychowuje i karmi. Jego ojcem są Zręczne Środki. Jego żoną jest Zachwyty Dharmą. Jego córki to Miłość i Współczucie, a synowie to Prawość i Prawda. Jeśli chodzi o jego dom, jest nim medytacja nad znaczeniem pustki. Przemowa Wimalakirtiego trwa 40 do 50 wersów.

Rozdział 9. zajmuje się kwestią niedualności. Wimalakirti prosi wszystkich obecnych bodhisattwów, by przedstawili swoje poglądy na niedualność, co też po kolei czynią. Potem pyta Mańdżuśriego, jakie jest jego pojmowanie niedualności. Powiada on, że wszyscy mówili dobrze, ale ich wyjaśnieniom brakuje czegoś: wszystkie są mianowicie dualne (dwoiste), natomiast niedualności nie da się wcale wyrazić. To stwierdzenie Mańdżuśriego jest bardzo głębokie, ale nie ma on ostatniego słowa – czy raczej ma... Po swojej przemowie prosi Wimalakirtiego, by przedstawił swoje rozumienie niedualności – na co ten odpowiada absolutną ciszą. Jest to słynna „cisza niczym grzmot” Wimalakirtiego. Gdy docieramy do tego wydarzenia w naszym rozdziale 6., zatytułowanym „Droga niedualności”, znajdujemy jednak chociaż trochę słów.

W rozdziale 10. *Wimalakirti-nirdeśy* schodzimy nieco na ziemię. Śariputra zaczyna się martwić o to, kiedy wszyscy zjedzą obiad. Bądź co bądź, mnichom nie wolno jeść po dwunastej w południe. (Jeśli nigdy nie byłeś mnichem, nie wiesz, jakie to ważne). Wimalakirti wie, o czym myśli Śariputra; ma też taką magiczną moc. Wtedy wyczarowuje pięknego, młodego bodhisattwę o złotej barwie, którego wysłała do krainy buddy o nazwie „Wonna wszystkimi wonnościami”, by przyniósł jedzenie. Ów bodhisattwa powraca z misą pełną wonnej ambrozji, a wraz z nim przybywa 90 milionów innych bodhisattwów, którym w jakiś sposób udaje się pomieścić w domu Wimalakirtiego. Co dziwne, ambrozji wystarcza aż nadto, by wykarmić wszystkich obecnych. W odpowiedzi na pytanie Wimalakirtiego, dopiero co przybyli bodhisattwowie mówią, że budda z ich krainy nie naucza Dharmy za pomocą dźwięku czy języka. Naucza jej za pomocą pięknych zapachów. Będzie to temat naszego siódmego rozdziału pt. „Tajemnica ludzkiej komunikacji”.

W rozdziale 11. tekstu powracamy do Parku Amrapali, gdzie Budda naucza wszystkich tych uczniów, którzy nie towarzyszą Mańdżuśriemu w jego odwiedzinach u Wimalakirtiego. Podczas jego nauczania cały park nagle się powiększa i wszystko w nim nabiera pięknego złotego odcienia. Czujemy, że coś zaraz się wydarzy – i tak jest istotnie. Ledwie Budda mówi Anandzie, że Wimalakirti i Mańdżuśri zmierzają ze świątą z Wajśali, a już są oni na miejscu. Budda kontynuuje udzielanie nauk, tłumacząc, że różni buddowie uczą Dharmy na różne sposoby, ale ich Oświecenie oraz ich duchowe osiągnięcia są dokładnie takie same. Rozwodzi się także szeroko o Wyzwoleniu

zwanym „Zniszczalne i Niezniszczalne”.

W rozdziale 12., po wytłumaczeniu przez Wimalakirtiego swojego postrzegania Buddy, Śariputra chce się dowiedzieć, skąd Wimalakirti pochodzi. W odpowiedzi słyszy, że wielki bodhisattwa pochodzi z Abhirati, „Wielkiej Rozkoszy” – krainy Buddy Akszobji położonej na wschodzie. Następnie wszyscy wyrażają chęć zobaczenia tej cudownej krainy, toteż Budda prosi Wimalakirtiego, by ją ukazał, i Wimalakirti to magicznie czyni.

W rozdziale 13. Indra, król bogów, wysławia naukę niepojętego wyzwolenia i obiecuje chronić Dhamę. Potem Budda relacjonuje, jak sam praktykował Dhamę w poprzedniej egzystencji, podążając za naukami buddy tamtych dni, Bhaiszadzjaradży. Pośród nich jest nauka o czterech oparciach: że człowiek powinien wspierać się na znaczeniu Dharmy, a nie jej literalnym wyrazie; na Mądrości, a nie zwykłej świadomości; na naukach ostatecznych, a nie prowizorycznych; oraz na zasadach, a nie osobowości [nauczyciela]. W te cztery oparcia zagłębimy się w naszym ósmym rozdziale, pt. „Kryteria duchowego życia”.

W rozdziale 14. tekstu Budda powierza te nauki najwyższego Oświecenia przyszłemu buddzie, Maitrei. Maitreja obiecuje chronić i rozpowszechnić Dhamę, szczególnie jej ekspozycję właśnie wygłoszoną, i gwarantuje, że będzie ona powszechnie nauczana, kopiowana, omawiana, pamiętana i rozumiana. Wszyscy bodhisattwowie obiecują to samo, podobnie czyni Czterech Wielkich Królów, strażników czterech kierunków wszechświata. Myślący o wszystkim Ananda pyta, pod jaką nazwą ma być znana ta ekspozycja Dharmy. Budda mówi mu, że będzie nazywana *Wimalakirti-nirdeśa*, i pośród ogólnego szczęścia i radości tekst się kończy.

Rozdział 2

Budowanie krainy buddy

Wedle starożytnej kosmologii buddyjskiej przestrzeń jest nieskończona. I tą nieskończoną przestrzeń zajmuje nieskończona liczba systemów światów, z których każdy istnieje na trzech płaszczyznach: płaszczyźnie pożądania zmysłowego, płaszczyźnie czystej formy i płaszczyźnie bezforemnej. Tysiąc takich systemów światów składa się na mały wszechświat; tysiąc małych wszechświatów składa się na średni wszechświat; tysiąc średnich wszechświatów składa się na wielki wszechświat. Moglibyśmy iść dalej, ale to powinno wystarczyć do ukazania ogólnej kosmologicznej skali rzeczy.¹³

Jeśli istoty żyjące w wielkim wszechświecie mają szczęście, mogą żyć też w krainie buddy, czy o tym wiedzą, czy nie. Kraina buddy to sfera duchowego wpływu jednego określonego buddy, jednej doskonale, ostatecznie oświeconej istoty, która odpowiada za duchowe dobro wszystkich istot żywych we wszystkich systemach światów znajdujących się w danym wielkim wszechświecie, a nawet w kilku wielkich wszechświatach. Mamy więc do czynienia nie tylko z nieskończonością systemów światów; mamy też do czynienia z wyobrażeniem nieskończonej liczby buddów – a przynajmniej, jeśli brzmi to zbyt szokująco, z ogromną mnogością buddów.

Nie wszystkie wielkie wszechświaty mają szczęście mieć buddę zajmującego się nimi. Budda to nie jakiś rodzaj boga. Zaczyna jako zwykły człowiek, taki sam jak wszyscy inni. Niezwykłym czyni go zaangażowanie w życie duchowe. Podejmuje przysięgę bodhisattwy i podąża ścieżką bodhisattwy przez wiele tysięcy wcieleń, rozwijając się duchowo w systemie światów danego wielkiego wszechświata, za który pewnego dnia stanie się duchowo odpowiedzialny. Na swojej drodze bodhisattwy spotyka ogromną liczbę żywych istot, którym pomaga najlepiej, jak może. I wreszcie po wielu, wielu żywotach duchowego wysiłku bodhisattwy, staje się buddą w swoim ostatnim wcieleniu.

Tradycja mahajany rozróżnia między sferą wiedzy buddy, która pokrywa się z całością uwarunkowanej egzystencji, a sferą jego wpływów, jego krainą buddy, która ma być ograniczona do jednego lub więcej wielkich wszechświatów. Wiedza buddy jest nieograniczona, ponieważ jest wewnętrznym duchowym osiągnięciem, niezależnym od żadnej konkretnej formy, choćby subtelnej i wyrafinowanej, i przez żadną formę nie manifestowaną. Ale jego wpływ na inne istoty, które z definicji nie są na tym samym poziomie, musi być wywierany poprzez konkretne formy, konkretne medium – i to medium jest ograniczone. Ludzki, historyczny Budda (*nirmanakaja* Buddy w języku mahajany) posiada fizyczne ciało i zmysły, i jego wpływ jest przekazywany za ich pomocą. Fakt jego ucieleśnienia ogranicza jego wpływ.

Jednakże nie zawsze jest jasne, czy Budda, którego wpływ rozciąga się w sutrach mahajany na tak wiele światów, jest Buddą *nirmanakai* (Buddą historycznym), Buddą *sambhogakai* (Buddą archetypowym), czy też znajduje się gdzieś pomiędzy tymi dwoma. Co jest jasne natomiast to to, że Budda, którego wpływ rozciąga się na wiele światów, nie jest tak ograniczony w swoim oddziaływaniu jak Budda *nirmanakai* w najwęższym sensie – czyli jako ludzki, historyczny Budda. Ale niezależnie od tego, jak daleko sięga wpływ buddy, zawsze ma on granice, bowiem pochodzi od buddy, który ma granice, jeśli chodzi o zewnętrzną postać, czy przynależy ona do niższego, czy wyższego poziomu. Dopiero *dharmakaja* jest nieograniczona, dlatego też dopiero na poziomie *dharmakai* wiedza buddy nie ma granic. Kiedy budda chce się porozumiewać, kiedy chce oddziaływać na inne istoty, musi zejść o jeden stopień czy dwa, by móc porozumiewać się za pomocą swej ludzkiej lub archetypowej osobowości z istotami na tych niższych poziomach. Zwykle powiada się, że *sambhogakaja* jest tym aspektem buddy, dzięki któremu porozumiewa się on z bodhisattwami, ale czasami powiada się też, że *sambhogakaja* ma dwa poziomy: na jednym poziomie budda porozumiewa się z zaawansowanymi bodhisattwami, zaś na drugim – z innymi buddami. Jeśli myśli się w perspektywie innych buddów, nie ma podziałów, nie ma ograniczeń; a

jeśli wszystkie te podziały i ograniczenia zostaną usunięte, pozostaje tylko *dharmakaja*.¹⁴ Na tym poziomie nie istnieje kwestia porozumiewania się, nie istnieje kwestia oddziaływania. Istnieje jedynie niedualna wiedza czy intuicja. Jako że pod względem swego najwyższego, doskonałego Oświecenia jeden budda nie różni się do drugiego, w pewnym sensie wszystkie krainy buddy to jedna kraina buddy.

Mahajana rozróżnia jednak dwa rodzaje krainy buddy: czystą i nieczystą. Nieczysta kraina buddy to taka, gdzie obecnych jest wszystkie 6 dziedzin czujących istot: sfera bogów, ludzi, asurów (anty-bogów) głodnych duchów, umęczonych istot oraz sfera zwierząt. W nieczystej krainie buddy ciężko zdobyć podstawowe rzeczy niezbędne dla życia: jedzenie, ubranie, schronienie. Trudno usłyszeć Dharmę i trudno wejść w kontakt z buddami i bodhisattwami. Krótko mówiąc, jest to miejsce, gdzie warunki zupełnie nie sprzyjają rozwojowi duchowemu, toteż trudno jest żywym istotom ewoluować w kierunku Oświecenia. Nasza własna kraina buddy, w której nasz Budda osiągnął Oświecenie, jest – co bez wątplenia nie będzie niespodzianką – nieczystą krainą buddy. W sutrach mahajany opisuje się ją jako miejsce brudne, przykre i niebezpieczne, i ostrzega się bodhisattwów należących do innych krain buddy, by przemierzali ją bardzo ostrożnie.

Czysta kraina buddy to oczywiście dokładne tego przeciwieństwo. Obok buddów i bodhisattwów zawiera jedynie bogów i ludzi. Jedzenie, ubranie i schronienie pojawia się spontanicznie, nikt nie musi pracować, by je wytworzyć. Głos Dharmy niesie się wszędzie i wszędzie można napotkać buddów i bodhisattwów. Warunki idealnie sprzyjają rozwojowi duchowemu. Najlepiej znanym przykładem czystej krainy buddy jest Sukhawati, „Szczęśliwa kraina” lub „Kraina błogości”, będąca krainą Buddy Amitabhy, Buddy Nieskończonego Światła. W trzech sutrach „Czystej Krainy” istnieją obszernie opisy jej ogromnego piękna, ukazujące ją w całości przez pryzmat lśniących klejnotów, cudownych świateł, kwiatów lotosu, muzyki i pięknych woni. Pośrodku Sukhawati Budda Amitabha złotej barwy (gdzie indziej przedstawia się go jako czerwoną postać) siedzi na wspaniałym lotosowym tronie, a u jego boku stoją jego dwaj główni bodhisattwowie: Awalokiteśwara i Mahasthamaprapta. Istoty pojawiają się w Sukhawati, podobnie jak w innych czystych krainach, za sprawą zjawiskowych narodzin, czyli spontanicznego pojawienia się, nie zaś w rezultacie epizodu seksualnego. A pojawiwszy się, nie mają nic innego do roboty poza radowaniem się obecnością Amitabhy i jego bodhisattwów, słuchaniem jego nauk i duchowym rozwijaniem się w zgodzie z nimi.¹⁵

Różnica między czystą i nieczystą krainą buddy nie jest jednakże absolutna. Jest rzecz możliwą dla buddy przekształcić nieczystą krainę buddy w czystą i odwrotnie. Oczyszczenie krainy buddy jest w istocie równoważne zbudowaniu takiej krainy. Oczywiście można zadać pytanie, czemu budda miałby chcieć przekształcić czystą krainę buddy w nieczystą. Jedną z odpowiedzi brzmi (jak zobaczymy przy omawianiu pierwszego rozdziału *Wimalakirti-nirdeśy*), że ludziom jest bardzo trudno żyć w czystej krainie buddy. Ewentualnie może być też tak, że czysta kraina buddy bywa mniej pomocna duchowo dla ludzi, którzy potrzebują dojrzeć. Budda mógłby „stworzyć” nieczystą krainę buddy, ponieważ to bardziej odpowiada potrzebom pewnych ludzi.

Zarówno cała ta kwestia, jak i odpowiedzi na nią opierają się na założeniu, że budda dosłownie tworzy krainę buddy, tak czystą jak nieczystą – co nie jest do końca prawdą, jak wkrótce zobaczymy. Ale jeśli spojrzeć z punktu widzenia przekształcania przez buddę czystej krainy buddy w nieczystą, może to zajść jedynie jako postać zręcznego środka dla dobra tych istot, które z tego czy innego względu nie są w stanie wynieść korzyści z doskonale czystej krainy buddy. Jednocześnie jest powiedziane, że w ostatecznym rachunku wszystkie krainy buddy są czyste – i znowuż fakt ten zostaje dramatycznie uwydatniony w początkowym rozdziale tekstu. Buddowie postrzegają je jako czyste, nawet jeśli zwykli ludzie tak nie postrzegają. Także dla bodhisattwy jest możliwe wykreowanie czystej krainy buddy pośrodku nieczystej. Dom *Wimalakirtiego* opisany w rozdziale 7. *Wimalakirti-nirdeśy* stanowi taką czystą krainę buddy.

Kraina buddy bywa też nazywana „polem buddy” (*buddha-kszetra* w sanskrycie). Pole to oczywiście miejsce, gdzie nasiona są sadzone i rosną, sugestia jest więc taka, że żywe istoty, mieszkańcy *kszetry*, przypominają rośliny poddane uprawie, budda natomiast jest, by tak rzec, kosmicznym ogrodnikiem. Istotnie, teksty mahajany często charakteryzują buddów i bodhisattwów

jako pomagających w „dorastaniu” i „dojrzwaniu” żywych istot, asystujących im krok po kroku w stopniowym zmierzaniu ku duchowej doskonałości.

Tego rodzaju symbolika pojawia się bardzo wcześnie w historii buddyzmu. Krótko po swoim Oświeceniu „nasz” Budda Śakjamuni miał wizję wszystkich istot żywych jako kwiatów lotosu na różnych etapach rozwoju; niektóre były pogrążone głęboko w mule, inne zaczynały się dopiero z niego wydobywać; jedne były pąkami, inne – półotwarte, a jeszcze inne – niemal w pełni otwarte.¹⁶ Podobnie w *Sutrze Białego Lotosu* Buddę porównuje się do słońca, świecącego tak samo na wszystkie żywe istoty, natomiast jego Dharmę czy nauczanie – do deszczu. Żywe istoty są oczywiście niczym drzewa, krzewy i inne rośliny, i kiedy pada deszcz i świeci słońce, wszystkie wzrastają i kwitną na swój własny sposób.¹⁷ Idea krainy buddy czy pola buddy opiera się na tej samej, rolniczej symbolice.

Budowa i oczyszczanie krainy buddy to główny temat pierwszego rozdziału *Wimalakirtinirdeśy*. Jak widzieliśmy, rozdział rozpoczyna się w ogrodzie Amrapali, który Amrapali, niegdysiejsza kurtyzana, pod koniec życia podarowała Buddzie i jego uczniom. Tekst powiada nam, że Budda przebywał tam w towarzystwie wielkiego zgromadzenia swoich uczniów. Było tam osiem tysięcy mnichów – wszyscy w żółtych szatach, z ogolonymi głowami i zapewne miseczkami jałmużniczymi w gotowości. Wszyscy byli arhatami, to jest osiągnęli Oświecenie na swoje własne, osobiste konto. W tradycyjnej sztuce buddyjskiej arhat jest zazwyczaj przedstawiany jako pomarszczony, zgarbiony starzec, podpierający się niekiedy laską. Ponadto było tam trzydzieści dwa tysiące bodhisattwów, którzy z kolei są tradycyjnie przedstawiani jako piękni, młodzi, szesnastoletni książęta. Ponad pięćdziesięciu tych bodhisattwów jest wymienionych z imienia, łącznie z Mańdżuśrim i Maitreją.

Było tam również wiele tysięcy bogów („Brahmów, Śaków, Lokapalów, dewów”) oraz istot, które uznalibyśmy za istoty mitologiczne lub potwory („nagowie, jakszowie, gandharwowie, asurowie, garudy, kimnary i mahogary”), a także zwykli mnisi, mniszki i ludzie świeccy. Tak oto, „otoczony i czczony przez te zastępy setek i tysiący żywych istot”, wznosząc się ponad nie „niczym Sumeru, królowa gór, widniejąca wysoko nad oceanami”, Budda „lśnił i promieniował blaskiem, kiedy siedział na swoim wspaniałym lwim tronie”.¹⁸ Tak więc przedstawia się cudowna, nadzwyczajna scena całego tekstu – Budda przygotowujący się do nauczania Dharmy pośród tego fantastycznego zgromadzenia.

Zanim jednak może zacząć, przerywa mu przybycie bodhisattwy Ratnakary z nieodległej Wajśali. Towarzyszy mu nie mniej niż pięciuset młodzieńców Lićcawi (plemienia, którego stolicą jest Wajśali), i każdy z nich niesie parasol zrobiony z siedmiu drogocennych substancji. W sutrach mahajany przedmioty często zrobione są z siedmiu drogocennych substancji, które zwykle wylicza się jako złoto, srebro, perły, szafiry, rubiny, szmaragdy i diamenty (w różnych tekstach lista ta czasami nieco się różni).

Zaraz po przybyciu młodzieńcy pozdrawiają Buddę, po czym siedmiokrotnie obchodzą go z parasolami w rękach, mając go ciągle po swojej prawej stronie – staroindyjski wyraz szacunku często wspomniany w tekstach buddyjskich. Okrążywszy Buddę w ten sposób, ofiarowują mu swoje parasole, które następnie zostają przez niego przekształcone w pojedynczy drogocenny baldachim, tak ogromny, że przykrywa całą galaktykę złożoną z miliardów światów. Zawartość tych miliardów światów ma być odzwierciedlana wewnątrz baldachimu, dzięki czemu wszyscy obecni mogą patrzeć do góry i widzieć bezkresy słońc, księżyców i gwiazd, bezkresne dziedziny niebiańskie, niezliczone góry Sumeru, niezliczone oceany i rzeki, wsie i miasta, niezliczonych ludzi – oraz niezliczonych buddów nauczających Dharmy. Echa głosów wszystkich tych nauczających buddów są oddzielnie słyszalne pod baldachimem. Naturalnie zgromadzenie jest zdumione i zachwycone tą niezwykłą wizją, i wszystkie istoty oddają pokłon Buddzie.

Możemy pokusić się o podanie kilku wskazówek co do znaczenia tej sekwencji zdarzeń, nie sugerując przy tym, że należy dążyć do jakiejś alegorycznej ich interpretacji punkt po punkcie. Pięćset barwnych i lśniących parasoli niesionych wysoko w powietrzu bez wątplenia reprezentuje duchowe aspiracje tych pięciuset młodzieńców Lićcawi, w szczególności ich wolę lub silną potrzebę najwyższego doskonałego Oświecenia dla dobra wszystkich istot. Innymi słowy, parasole

reprezentują powstanie bodhicitty.

Jest pięćuset młodzieńców i pięćset parasoli; można by więc przypuszczać, że będzie też pięćset bodhicitt. Ale fakt ofiarowania wszystkich parasoli Buddzie pokazuje nam, że duchowe aspiracje młodzieńców mają jeden i ten sam przedmiot: najwyższe doskonałe Oświecenie, ucieleśnione w samym Buddzie tam siedzącym. Owa wspólna aspiracja działa jak jednocząca moc. Znaczący to, że ich aspiracje zaczynają się pokrywać, stają się wręcz jednością, jedną wspólną aspiracją. Właśnie dlatego Budda przekształca parasole w pojedynczy baldachim.

Ale czym jest jedna wspólna aspiracja? Co symbolizuje wielki baldachim? Jeśli nie traktujemy tego wyrażenia zbyt literalnie, jeśli traktujemy je raczej poetycznie niż dogmatycznie, możemy o nim myśleć jako symbolizującym „kosmiczną bodhicittę”. I podobnie jak w baldachimie jest odzwierciedlona cała galaktyka miliarda światów, tak kosmiczna bodhicitta jest świadoma potrzeb wszystkich istot czujących i na nie wrażliwa. Nie jest ona kolektywna; a jednocześnie nie jest też indywidualna w zwyczajnym sensie. Przynależy do tajemniczej kategorii, dla której nie mamy jeszcze słowa, kategorii, do której należy również wyrażenie „duchowa społeczność”. Takie może być znaczenie tego wydarzenia na najwyższym możliwym poziomie, ale można też je tłumaczyć zwyczajnie. Może to też znaczyć, że nasze duchowe aspiracje będą zjednoczone w stopniu, w jakim posiadają wspólny przedmiot; i że będą stanowić siłę na rzecz dobra w świecie o tyle, o ile są zjednoczone.

Po ofiarowaniu parasoli bodhisattwa Ratnakara sławi Buddę w pięknych strofach, które zwą się *stuti*, „pochwała”, a po polsku moglibyśmy to nazwać „hymnem”. Jest intensywnie radosne i pełne czci, podziwu i głębokiego szacunku dla Buddy; a jednocześnie zawiera głębokie treści filozoficzne, co stanowi jedną z wyróżniających cech takich mahajanistycznych hymnów, a właściwie całej mahajany. Zaczyna się on tak:

*Czyste są twe oczy, szerokie i piękne
jak płatki niebieskiego lotosu.
Czysta jest myśl twa, co odkryła
najwyższą transcendencję uniesienia.
Bezkresny jest ocean cnót twoich,
nagromadzenie twych dobrych uczynków.
Ukazujesz ścieżkę pokoju.
Pokłon Tobie, o Wielki Asceto!¹⁹*

Potem dochodzimy do strofy podsumowującej filozoficzny paradoks w sercu sutry. Ratnakara mówi:

*Wszystko to powstaje zależnie, z przyczyn,
a jednak nie jest ani istniejące, ani nieistniejące.
Nie ma w tym ani ego, ani doświadczenia, ani autora,
a jednak żadne działanie, dobre czy złe, nie traci swych skutków.
Takie jest twoje nauczanie.²⁰*

W zakończeniu tego hymnu Ratnakara zadaje Buddzie pytanie w imieniu towarzyszących mu młodzieńców Lićcawi. Podjąwszy przysięgę bodhisattwy, chcą oni, by Budda wytłumaczył im oczyszczenie pola buddy bodhisattwów. Inaczej mówiąc, Ratnakara i młodzieńcy chcą wiedzieć, jak rozpocząć budowę krainy buddy.

Budda jest zadowolony z tego pytania i odpowiada dosyć obszernie. Zaczyna tak:

„Szlachetni synowie, pole buddy bodhisattwów to pole żywych istot. Czemu tak jest? Bodhisattwa obejmuje pole buddy w tym samym stopniu, w jakim powoduje rozwój istot żywych. Obejmuje pole buddy w tym samym stopniu, w jakim żywe istoty stają się

zdyscyplinowane. Obejmuje pole buddy w tym samym stopniu, w jakim żywe istoty, poprzez wejście w pole buddy, zostają wprowadzone w gnozę buddy. Obejmuje pole buddy w tym samym stopniu, w jakim żywe istoty, poprzez wejście w pole buddy, zwiększają swoje święte zdolności duchowe. Czemu tak jest? Szlachetny synu, pole buddy bodhisattwów wypływa z dążeń istot żywych.

Na przykład, Ratnakaro, gdyby ktoś chciał budować w pustej przestrzeni, mógłby zacząć to robić pomimo tego, że nie jest możliwe budowanie ani ozdabianie niczego w pustej przestrzeni. Dokładnie w taki sam sposób, gdyby bodhisattwa, który doskonale wie, że wszystkie rzeczy są jak pusta przestrzeń, chciał budować pole buddy dla rozwoju żywych istot, mógłby zacząć to robić pomimo tego, że nie jest możliwe budowanie lub ozdabianie pola buddy w pustej przestrzeni”.²¹

Dalej mówi, że bodhisattwowe pole buddy to pole pozytywnej myśli, pole niezachwianej stanowczości, pole etycznego podejścia, pole Sześciu Doskonałości, pole Czterech Niezmierzoności, pole Trzydziestu Siedmiu Czynników Oświecenia, pole Dziesięciu Wskazań, itd. Swój wywód zamyka zaś, mówiąc o bodhisattwie:

„Jego etyczne podejście jest równoważne z jego niezachwianą stanowczością, jego niezachwiana stanowczość jest równoważna z jego determinacją, jego determinacja jest równoważna z jego praktyką, jego praktyka jest równoważna z jego całkowitym poświęceniem, jego całkowite poświęcenie jest równoważne z jego techniką wyzwolenia, jego technika wyzwolenia jest równoważna jego rozwijaniu żywych istot, jego rozwijanie żywych istot jest równoważne z czystością jego pola buddy.

Czystość jego pola buddy odzwierciedla czystość żywych istot; czystość żywych istot odzwierciedla czystość jego gnozy; czystość jego gnozy odzwierciedla czystość jego doktryny, czystość jego doktryny odzwierciedla czystość jego transcendentalnej praktyki; a czystość jego transcendentalnej praktyki odzwierciedla czystość jego własnego umysłu”.²²

Na tym etapie Śariputrę, obecnego w zgromadzeniu jednego z głównych uczniów Buddy, zaczyna niepokoić pewna myśl. Czemu pole buddy samego Buddy jest właściwie takie nieczyste? Zastanawia się nawet, czy to nie dlatego, że sam umysł Buddy był nieczysty, kiedy je tworzył. Czytając w jego umyśle Budda mówi mu, że podobnie jak ślepy nie może zobaczyć księżyca i słońca, jakkolwiek jasno by one świeciły, tak też niektóre istoty nie mogą dostrzec blasku jego krainy buddy z powodu swojej „duchowej ślepoty”, swojej ignorancji. Kraina buddy jest czysta, ale Śariputra tego nie widzi.

Wielki bóg Śikhin włącza się wówczas do rozmowy, stwierdzając, że on sam widzi krainę buddy jako równą we wspaniałości z najwyższymi sferami niebiańskimi. Śariputra odpowiada, że widzi ją „z jej górą i dołem, jej cierniami, jej czeluściami, jej szczytami i przepaściami, jak gdyby w całości była wypełniona nieczystościami”.

Śikhin odpiera:

„Fakt, że widzisz to pole buddy jak gdyby było tak nieczyste, czcigodny Śariputro, to pewny znak tego, że są góry i doły w twoim umyśle, oraz że twoja pozytywna myśl w stosunku do gnozy buddy także nie jest czysta”.

Jakby w celu załagodzenia sprawy, Budda dotyka ziemi swoim dużym palcem stopy, na co cały wszechświat staje się widzialny jako masa iskrzących się klejnotów, zaś całe zgromadzenie, włącznie z Śariputrą, widzi siebie siedzących na tronach z lotosów zdobnych klejnotami.

Budda tłumaczy Śariputrze, że jego pole buddy jest zawsze tak czyste, jak teraz to wygląda:

„[...] lecz Tathagata sprawia, że wydaje się ono zepsute wieloma przewinieniami, aby doprowadzić niższe żywe istoty do dojrzałości”.

Ponadto powiada, że „różne żywe istoty zrodzone w tym samym polu buddy widzą blask cnót pól buddy różnych buddów zależnie od stopnia swej własnej czystości”.

Dwa te stwierdzenia są oczywiście sprzeczne ze sobą. Czy ludzie widzą czystość lub nieczystość pola buddy, bo budda sprawia, by tak wyglądało, czy też zgodnie z własnym poziomem czystości? Tekst każe nam wierzyć, że jedno i drugie. W pewien sposób ta sprzeczność dotyczy całego tego aspektu mahajany. W pierwszym wypadku pole buddy wydaje się obiektywnie nieczyste i najwyraźniej nie ma różnic w postrzeganiu istot, które w nim przebywają. W stopniu, w jakim jest to realna kreacja, naprawdę jest to nieczysta kraina. Gdyby dało się niedwuznacznie stwierdzić, że Czysta Kraina składa się z percepcji istot wewnątrz niej, oznaczałoby to, że budda stwarza percepcję innych istot, a tak nie jest. Gdyby tak było, pozbawiałoby je to całej wolności i duchowej autonomii, natomiast konsekwencją drugiego stwierdzenia jest fakt, że mają one własne percepcje, które nie są tworzone przez buddę.

To pewnego rodzaju koan, być może celowo tu obecny. Nie powinniśmy starać się wytłumaczyć tej sprzeczności; lepiej się z nią skonfrontować i przyznać, że sprzeczność istnieje. Powinniśmy ją rozważać i medytować z obu punktów widzenia, by sprawdzić, czy medytacja przyniesie przebłysk wglądu, który umożliwi nam pogodzenie przeciwności, wzniesienie się ponad sprzeczność. Chociaż niezdolność odpowiedzi na pytanie może wzbudzać poczucie zawodu, to w istocie jest rzeczą głęboko satysfakcjonującą znalezienie w tekście mahajany prawdziwej sprzeczności, której nie da się rozwiązać przez sprawdzenie jednego czy dwóch słówek w *Buddyjskim hybrydowym słowniku sanskrytu* – trzeba nad nią pomedytować.

Po zademonstrowaniu czystości rzekomo „nieczystego” pola buddy, Budda przywraca pole buddy do „zwykłego” stanu. W efekcie tych wydarzeń duchowa wizja bardzo wielu żywych istot oczyszcza się, po czym osiąga różne duchowe poziomy. Tak kończy się pierwszy rozdział.

Możliwe, że ten rozdział był pierwotnie odrębną pracą, włączoną do *Wimalakirti-nirdeśy* na jakimś etapie jej rozwoju. Nie słyhać więcej o Ratnakarze; sam Wimalakirti pojawia się po raz pierwszy na początku następnego rozdziału. Jak by nie było, rozdział bez wątplenia stanowi odpowiedni prolog dla głównego korpusu tekstu, nastrajając odbiorcę na wspaniałą symbolikę i poezję oraz na elementy magii i religijnego zapалу.²³

Tworzy również zaplecze dla motywu krainy buddy, który teraz rozważymy bardziej szczegółowo. Mówiliśmy już, czym jest kraina buddy z punktu widzenia tradycyjnej indyjskiej kosmologii buddyjskiej. Mówiliśmy również, że kraina buddy nie pojawia się tak po prostu. Zostaje powołana do życia, nawet zbudowana, przez bodhisattwę, który w trakcie swojej duchowej ewolucji tworzy środowisko idealne dla prowadzenia duchowego życia. To właśnie bodhisattwa „oczyszcza” pole buddy, jak pokazuje tekst. Rzecz jasna, także budda może stworzyć Czystą Krainę, ale ogólnie robi to bodhisattwa; a czyni to w ramach spełnienia przysięgi, że osiągnie najwyższe doskonałe Oświecenie dla dobra wszystkich istot.

Odnosiłem się dotychczas do bodhisattwy w liczbie pojedynczej; jednakże tekst w kilku miejscach sugeruje, że to bodhisattwowie – w liczbie mnogiej – oczyszczają krainę buddy. Czemu tak jest? Czy bodhisattwa nie poradzi sobie samemu ze zbudowaniem krainy buddy? Cóż, wedle mahajany zaawansowany bodhisattwa jest zdolny w pojedynkę oczyścić lub zbudować krainę buddy, tak jak magik jest zdolny stworzyć magicznego słonia swą własną mocą. Ale czemu by to służyło? Owszem, można stworzyć krainę buddy i dać ludziom jej przebłyski. Można nawet być w stanie zatrzymać ich tam na krótki czas. Ale nie da się trzymać ich tam bez końca, nawet będąc bodhisattwą. A to dlatego, że nie będą współpracować, nie będą chcieli przebywać tam bez końca czy choćby na dłużej, bo nie będą się tam czuli jak w domu. Nie są na to gotowi.

Istnieje pewne indyjskie opowiadanie, które ilustruje tę kwestię, i może sprowadzi nas trochę na ziemię, choć nie jest to najistotniejsze. Historia dotyczy kobiety, która sprzedawała ryby. Żyła w małej wiosce na brzegach wielkiej indyjskiej rzeki, i co tydzień zabierała swoje ryby w dużym

koszu na targ. Pewnego dnia, z tego czy innego powodu, sprzedaż wszystkich jej ryb się przeciągnęła. Zdecydowała, że zamiast wracać do wioski, lepiej będzie zostać na noc w mieście. Na szczęście znalazła ciągle otwartą kwaciarnię, której właściciel okazał współczucie w jej niedoli i pozwolił przenocować w sklepie. Indyjskie kwaciarnie nie sprzedają kwiatów w bukietach, jak zachodnie; sprzedają słodko pachnące girlandy i drobne wiązki słodko pachnących kwiatów dla kobiety, by wpleść je we włosy. Handlarka ryb położyła się spać pośród wszystkich tych słodko pachnących kwiatów, ale przekręcała się z boku na bok, nie mogąc zasnąć. Nie mogła znieść zapachu kwiatów – był tak słodki, tak piękny. W końcu wzięła swój stary kosz na ryby, który oczywiście pachniał silnie rybą, i położyła go obok siebie, tuż pod nosem. I zaraz potem zasnęła jak niemowlę.

Możemy śmiać się z niedoli handlarki ryb, ale sami jesteśmy w podobnej pozycji. Czują się niekomfortowo w tej kwaciarni pośród wszystkich tych kwiatów o słodkiej woni; ale my nie czulibyśmy się bardziej komfortowo w Czystej Krainie. Wytrzymałibyśmy krótką wizytę, może weekend, ale koniec końców chcielibyśmy wprowadzić do Czystej Krainy jakiś odpowiednik jej śmierdzącego kosza na ryby. Chcielibyśmy wprowadzić jakieś fizyczne lub mentalne rozproszenie – choćby telewizor, motocykl, kolekcję płyt, kochanka, biurowe segregatory. Wtedy dopiero poczulibyśmy się bardziej komfortowo, bardziej jak w domu. Ale wówczas, rzecz jasna, Czysta Kraina nie byłaby już Czystą Krainą.

Bodhisattwa nie może więc trzymać ludzi w krainie buddy wbrew ich woli. Byłoby to w każdym razie wewnętrznie sprzeczne, ponieważ życie duchowe u samych swych podstaw jest życiem autonomicznym, życiem wolnym, życiem wyzwolonym. Co więc ma robić bodhisattwa? Nie może stworzyć krainy buddy mocą magiczną, by potem trzymać w niej ludzi – a przynajmniej nie na długo. Szybko zaczną odczuwać dyskomfort, a kraina buddy rychło przestanie istnieć.

Remedium na to jest takie, że kraina buddy powinna być wspólną kreacją. Musi być budowana przez szereg ludzi współpracujących razem, bodhisattwów i potencjalnych bodhisattwów. Jeden z nich może być bardziej zaawansowany od innych, może mieć pełniej rozwiniętą wizję, może nawet być pierwszym, kto osiągnął Oświecenie i potem pomaga innym wykonać ten ostatni krok. Ale wszystko powinno być natchnione tym samym ideałem, ideałem najwyższego doskonałego Oświecenia dla dobra wszystkich istot. Dlatego też wszyscy podążają ścieżką bodhisattwy, podążają nią przez tysiące żywotów – i podążają nią razem. To doprawdy wspaniała koncepcja: cała duchowa społeczność odradza się wspólnie jako duchowa społeczność, żyjąc i pracując razem, pomagając sobie wzajemnie, życie po życiu, póki kraina buddy nie zostanie utrwalona.

Pewne odzwierciedlenie tej idei pojawia się w palijskich historiach tzw. dzatakach, gdzie uczniowie Buddy – Ananda, Jaśodhara, Śariputra, Mahakaśjapa, nawet Dewadatta – są przedstawieni jako związani z nim w wielu poprzednich wcieleniach. Na bardziej przyziemnym poziomie, parę lat temu opublikowano w Anglii książkę opowiadającą historię grupy katarów z trzynastowiecznej południowej Francji, którzy mieli się odrodzić podczas wojen napoleońskich, a po raz kolejny w dwudziestowiecznej Kornwalii. We wszystkich tych wcieleniach pozostawali ze sobą w osobistym kontakcie i pomagali sobie nawzajem w rozwoju.²⁴

Ale czemu bodhisattwa – bodhisattwowie – buduje krainę buddy? Łatwo byłoby odpowiedzieć na to pytanie po linii tradycji. Można powiedzieć, że bodhisattwa chce pomóc innym, zapewniając im doskonałe warunki rozwoju duchowego. Jest to w pewien sposób całkiem poprawne, ale powstaje przez to kolejne pytanie. Czemu bodhisattwa miałby w ogóle przejmować się innymi?

By na to odpowiedzieć, musimy wejść nieco głębiej. Czy należy poświęcać się swemu własnemu wyzwoleniu, czy też pomaganiu innym? To pytanie jest kluczowe dla życia duchowego. W kontekście buddyzmu sprowadza się ono do pytania, czy powinniśmy dążyć do ideału arhata, czy do ideału bodhisattwy – biorąc pod uwagę te ideały w ich formie najbardziej skrajnej, wręcz wzajemnie się wykluczającej.

W skrajnej postaci ideał arhata polega na osiągnięciu Oświecenia dla samego siebie, bez zbytecznego przejmowania się innymi ludźmi. W przeciwieństwie do tego ideał bodhisattwy opiera się

na pomaganiu innym, by stali się wolni, bez zbytniego przejmowania się sobą. Wszelako oba te ideały nie są tak sprzeczne, jak mogłoby się wydawać. Tak naprawdę nie można ich od siebie oddzielić. Nie da się pomóc sobie bez pomagania innym, i nie da się pomóc innym bez pomagania sobie.

Jesteśmy istotami społecznymi. (Nie powiem, że jesteśmy „z gruntu społecznymi istotami”, bo mogłoby to być źle zrozumiane jako sugestia, że musimy się „udzielać społecznie”). Nie jest możliwe odcięcie się od innych ludzi choćby na jakiś czas, mimo że można odciąć się od fizycznego kontaktu z nimi. Wpływamy na nich; oni wpływają na nas. Jeśli rozwinie się w sobie emocjonalną pozytywność, wyobraźnię i wgląd, ma to swój wpływ na innych; a jeśli pracuje się na rzecz innych, poświęca się siebie dla nich, ma to swój wpływ na nas.

Nie da się więc właściwie oddzielić pomagania innym od pomagania sobie, na pewno nie w sferze duchowej. Ideał arhata oraz ideał bodhisattwy są nierozdzielne. Doprowadzone do swej logicznej konkluzji, zawierają one siebie nawzajem. Bodhisattwowie budują krainę buddy, ponieważ nie mają innego wyjścia. Jeśli chcemy duchowo ewoluować, musimy ewoluować w wolnym związku z innymi. Blake mówi: „Wzajemne przebaczenie każdej winy: takie tylko są bramy raju”.²⁵ Podobnie, choć mniej poetycko, moglibyśmy powiedzieć: „Wzajemna pomoc w prowadzeniu życia duchowego: taka jest podstawa krainy buddy”.

Czego używa bodhisattwa do budowy krainy buddy? Sam Budda udziela odpowiedzi na to pytanie, odpowiadając Rantakarze: „Pole buddy bodhisattwów to pole żywych istot”. Innymi słowy, kraina buddy zbudowana jest z żywych ludzi – z żywych ludzi chcących ewoluować. Hakuin powiada w swej „Pieśni o medytacji”: „Bez żywych istot nie ma buddów”. Nie ma żywych istot, nie ma krainy buddy. W skrócie – jeśli chce się budować krainę buddy, potrzeba ludzi. W pewnym sensie ludzie są właściwie wszystkim, czego potrzeba. Nieważne, że nie ma budynków ani pieniędzy. Jeśli są ludzie, jest wszystko. A jeśli brak ludzi, nie ma nic.

Jest to prawda nie tylko przy budowaniu krainy buddy, ale też na każdym poziomie życia duchowego. Jeśli chcemy mieć duchową społeczność bądź ruch duchowy, potrzebujemy ludzi. Jeśli chcemy zrobić retrit lub wygłosić wykład o buddyźmie, potrzebujemy ludzi. Nie wystarczy mieć infrastrukturę, nie wystarczy mieć nauczyciela czy mówcę. Potrzeba ludzi – ludzi chcących stać się prawdziwymi jednostkami, chcących się rozwijać.

Jednocześnie nie powinniśmy brać tej metafory zbyt dosłownie. Bodhisattwa to nie jakiś duchowy murarz, kładący ludzi starannie na swoje miejsce z pomocą odrobiny współczucia jako zaprawy. Ludzie nie są pasywni; ludzie nie są bezwładni; ludzie to nie przedmioty. Bodhisattwa może budować krainę buddy z ludźmi jedynie dzięki ich współpracy – a współpraca znaczy komunikowanie się. Dosłowne budowanie przez bodhisattwów krainy buddy przy użyciu innych ludzi nie wchodzi więc w grę. Pomagając budować krainę buddy, „inni ludzie” sami też aspirują do roli bodhisattwy – bodhisattwowie budują zatem tak naprawdę krainę buddy samymi sobą jako budulcem.

Jeśli chodzi o pytanie, jak bodhisattwowie budują krainę buddy, Budda również na to odpowiada, kiedy mówi, że pole buddy bodhisattwy to pole pozytywnej myśli, pole niezachwianej stanowczości, pole etycznego podejścia, pole Sześciu Doskonałości, pole Czterech Niezmierzoności (życzliwości, współczucia, radości i równowagi umysłu²⁶) pole Trzydziestu Siedmiu Czynników Oświecenia, pole Dziesięciu Wskazań, itd. Bodhisattwowie budują krainę buddy w stopniu, w jakim sami rozwijają się duchowo, w jakim praktykują Dharma dla dobra wszystkich. Oczyszczają krainę buddy w stopniu, w jakim oczyszczają własne umysły. Zauważmy, że Budda mówi tu o bodhisattwie. Przypomina to nam, że Dharma powinna być przez każdego praktykowana indywidualnie, nawet jeśli praktykujemy w duchowej solidarności z innymi praktykującymi. Krainę buddy buduje zjednoczona, acz indywidualna praktyka Dharmy bodhisattwów.

Jak widzieliśmy, kraina buddy to idealne środowisko dla prowadzenia życia duchowego, wyobrażone na skalę kosmiczną. Jest ono budowane wspólnym duchowym wysiłkiem bodhisattwów, którzy budują dlatego, że nie mają wyboru, jeśli chcą w ogóle być bodhisattwami. Duchowy rozwój jednego z nich wymaga duchowego rozwoju wszystkich, i vice-versa. Bodhisattwowie budują krainę buddy swoim własnym życiem i za pomocą swojej indywidualnej

praktyki Dharmy w kontekście duchowej solidarności.

Ale w pewnym sensie zbyt wiele nam to nie pomaga. Prowadzi bowiem do jeszcze poważniejszego pytania: co to wszystko ma wspólnego z nami? Cała ta magia i blask, wszystkie te metafizyczne idee, cała barwność sutry mahajany: co to ma wspólnego z nami? Co możemy zrobić dla budowania krainy buddy? Kraina buddy to jednak coś, co trudno nam sobie wyobrazić. Jest budowana głównie przez zaawansowanych bodhisattwów, istoty, które trudno nam sobie wyobrazić, za pomocą praktyki Dharmy, którą trudno nam sobie wyobrazić. A zatem co to ma wspólnego z nami?

By odpowiedzieć na to pytanie, musimy zejść z powrotem na ziemię. Czy raczej musimy zbliżyć się nieco do ziemi, ponieważ pytanie można przynajmniej pośrednio rozważać na polu tej ludzkiej aktywności, która, można powiedzieć, pośredniczy między światem wyższych duchowych wartości a ziemską, codzienną egzystencją. Tym polem jest sztuka i twórczość.

Często słyszymy ludzi mówiących „Nie jestem zbyt kreatywny” – czasami przepraszająco, czasami buntowniczo, czasami tęsknie, czasami ironicznie. Zwykle rozumieją przez to, że nie potrafią malować obrazów, pisać poezji, komponować muzyki lub lepić garnków. Twórczość artystyczna wydaje się być w modzie ostatnimi czasy; każdy powinien być kreatywny. Ale co należy rozumieć przez bycie kreatywnym? Czy jest to po prostu kwestia umiejętności malowania obrazów?

Kreatywność wymaga rozróżnienia między podmiotem a przedmiotem. Z jednej strony jesteś ty, artysta; z drugiej jest materiał, z którego tworzysz swoje dzieło sztuki, oraz „pomysł”, wedle którego je tworzysz, pomysł mniej czy bardziej świadomy. „Materiał”, z którego autor tworzy dzieło, może być różnego rodzaju. Może to być oczywisty materiał fizyczny, z którego dzieło powstaje – glina, farba, dźwięk, język czy cokolwiek innego. Może to też być zaangażowanie artysty we własnej osobie – głos, ciało fizyczne, stany mentalne i emocjonalne. Inni ludzie również mogą stać się „materiałem artystycznym”, czy to jako pasywny materiał dla twórczości artystycznej (jak model dla rzeźbiarza), czy to aktywnie z nim współpracując jako kreatywni partnerzy dla kreatywności artysty (jak w przypadku orkiestry lub trupy aktorskiej). W tym ostatnim przypadku nie ma absolutnej różnicy pomiędzy artystą a „materiałem” – ludźmi, przy pomocy których artysta tworzy.

Ogólnie rzecz biorąc, doświadczamy siebie jako podmiotu w relacji do „przedmiotu” całego świata zewnętrznego w najszerszym sensie. Ale nie jesteśmy pasywni wobec świata zewnętrznego. Nie jest tak, że po prostu rejestrujemy doznania. Świat rzutuje na nas i my rzutujemy na świat, na własne otoczenie, jako jego część. Rzutujemy też na własne ‘ja’, na siebie branych jako przedmiot, do którego się odnosimy (czyli traktowanych refleksyjnie), i rzutujemy na innych ludzi. Nie tylko rzutujemy na świat; różnorako na niego także wpływamy. Zmieniamy go, organizujemy, reorganizujemy – choćby w niewielkim stopniu. Co więcej, istnieje wzorzec naszego rzutowania na świat. Nie oddziałujemy nań przypadkowo, ale w zgodzie z pewną ideą, pewnym wzorcem, wyobrażeniem, gestaltem czy mitem wewnątrz nas; można by nawet powiedzieć, że ten wzorzec **jest** nami.

Trudno świadomie zdać sobie z tego sprawę, ale oznacza to, że nasz związek ze światem jest u swych podstaw kreatywny. Kreujemy cały czas. Kreatywność nie ogranicza się do uprawiania sztuk pięknych; każdy jest kreatywny. To tylko kwestia jakości naszej twórczości – tworzymy z mniejszym czy większym powodzeniem, mniejszą czy większą jasnością, mniejszą czy większą pozytywnością. Jesteśmy twórczy, kiedy mówimy, kiedy dekorujemy pokój, kiedy piszemy list. Taka jest podstawowa zasada tego, co można nazwać „stosowanym zen” – zen w odniesieniu do sztuki samego życia.

Zen to doskonały przykład zastosowania duchowego osiągnięcia do licznych ziemskich aktywności w taki sposób, by wprowadzić harmonię pomiędzy nimi a duchowością. Tak oto zen stosuje się przy ogrodnictwie, łucznictwie czy sztuce władania mieczem, przy układaniu kwiatów i codziennych obyczajach i rytuałach. Podejście zen, w którym ludzki podmiot wykazuje kreatywność w stosunku do przedmiotu, jest pokrewne budowaniu krainy Buddy w tym, że przekształca różne aspekty świata.

Zakres możliwości doprowadzenia do takich przekształceń będzie zależeć od najróżniejszych czynników: dostępnych zasobów materialnych, natury środowiska, stopnia współpracy ofiarowywanej przez innych ludzi, itd. Założmy na przykład, że chcemy zastosować zasady zen do otaczającego krajobrazu. Nie zależy to jedynie od naszej osobistej inspiracji czy duchowych osiągnięć; potrzeba współpracy innych ludzi, bo dzielą oni z nami taką samą odpowiedzialność za otoczenie. Ale w zasadzie nie ma powodu, dla którego byłoby niemożliwe wyrażenie swojej kreatywności właśnie tak, na większą skalę. Zależy to nie tylko od głębokości naszej praktyki medytacji, ale też od innych, całkowicie ziemskich czynników, nawet od ziemskiej władzy. W przeszłości królowie i cesarze sprzyjający chan i zen mogli nakazać stworzenie wielu ogrodów i budynków typowych dla zen.

Nie jest też tak, że nasza kreatywność zawsze musi przyjmować pewne konkretne formy wyrazu, ale zawsze przyjmuje **jakaś** formę wyrazu. Ekspresja musi przyjąć określoną formę, czy będzie to malarstwo, czy poezja, architektura czy ogrodnictwo, łucznictwo czy układanie kwiatów. Jeśli nie jesteśmy władni zbudować świątynię zen, możemy przynajmniej pomalować swój pokój, a nawet go posprzątać. Sposób jedzenia posiłków, sposób wystawiania naczyń na stół, nawet sposób ich mycia – wszędzie tutaj sztuka życia zen może znaleźć zastosowanie.

Sztuka daje analogię szczególnie dobrze pasującą do tworzenia krainy buddy, ponieważ oznacza nadawanie pewnej idei harmonijnego zewnętrznego ucieleśnienia, co czyni także, w znacznie wyższym sensie, budda i bodhisattwa, zaczynając budowę krainy buddy. Kraina buddy to swego rodzaju dzieło sztuki. Ale ta zasada funkcjonuje przez cały czas w życiu każdego z nas, nie tylko w życiu artysty, wszyscy mamy bowiem przez cały czas wpływ na swoje otoczenie; wchodzimy w interakcje ze światem, i te interakcje mogą być negatywne i nieszczytelskie lub pozytywne i twórcze. Nazwę „sztuki” nadajemy zwłaszcza tym pozytywnym i twórczym interakcjom ze światem.

Inną analogią bliską budowaniu krainy buddy jest „sztuka” rządzenia państwem. Ustanawianie praw umożliwiających rozwój pozytywnego i harmonijnego społeczeństwa to bez wątpienia jedna ze sztuk w szerszym sensie tego terminu. Prawodawca odciska w świecie swoje piętno wedle pewnej idei, pewnego wzorca, z którego zwykle całkiem świadomie zdaje sobie sprawę. Można zatem uważać wielkich mężów stanu i liderów za fundamentalnie kreatywnych lub za pełniących szczególnie kreatywne funkcje.

W większości historycznych przypadków „masy” były stosunkowo bierne, zaś ich liderzy po prostu wydawali rozkazy usankcjonowane siłą i strachem. Tego rodzaju sytuacje nie dawały zatem mężom stanu okazji praktykowania najwyższej postaci takiej kreatywności. Można to praktykować jedynie, gdy da się pozyskiwać ludzi chętnych do współpracy w kształtowaniu i wprowadzaniu praw, w tworzeniu społeczeństwa, którego powstanie umożliwiają tego rodzaju prawa. Mąż stanu może bez wątpienia zmieniać społeczeństwo, czy to indywidualnie, czy kolektywnie. Zupełnie inną kwestią jest, rzecz jasna, czy są to zmiany na lepsze i czy są prawdziwie kreatywne. Ale można mówić o zen oraz o sztuce kierowania państwem.

W tradycji buddyjskiej *ćakrawartin-radża*, „król kręcący kołem”, znajduje się w hierarchii zaraz za Buddą. Gdyby Budda nie zdecydował się zostać buddą, wówczas wedle tradycji zostałby *ćakrawartin-radżą*. Jest powiedziane bardzo konkretnie, że funkcją *ćakrawartin-radży* jest stworzenie i podtrzymywanie w istnieniu społeczeństwa, gdzie dziesięć *akuśala-dharm* jest zabronionych, natomiast wspiera się praktykowanie dziesięciu *kuśala-dharm* (dziesięciu wskazówek etycznych). Można powiedzieć, że Budda działa w ograniczonym przedziale społeczeństwa, przede wszystkim w Sandze; zaś *ćakrawartin-radża* działa w społeczeństwie jako całości – nie będąc oczywiście oświeconym tak, jak Budda.

Nie powinniśmy jednak mylić całkowicie ziemskiej aktywności *ćakrawartin-radży* z, powiedzmy, stworzeniem Sukhawati przez Amitabhę. Sukhawati to, mówiąc najskromniej, przeobrażony świat materialny, podczas gdy świat *ćakrawartin-radży* jest bez wątpienia zwyczajnym, powszednim światem społeczeństwa, ekonomii, polityki, etyki, itd: światem rządów w zwykłym sensie. Ale władca pełni zasadniczo te same funkcje lub angażuje się w ten sam rodzaj działalności, co artysta. Jego zadanie może być nieco trudniejsze, ponieważ musi radzić sobie z

ludźmi, a nie bezwładnymi materiałami. Stosunkowo łatwo jest manipulować pigmentami, marmurem czy słowami; ale stworzyć społeczeństwo konkretnego typu poprzez organizowanie aktywności ludzi bez ograniczania ich wolności to rzecz skrajnie trudna. W istocie trzeba by być kimś w rodzaju świętego, by się to udało. Ludzie lubią ponarzekać na organizację państwa, nie biorąc właściwie pod uwagę, jakim trudnym zadaniem musi być rządzenie.

Oczywiście w idealnym układzie nie byłoby potrzeby istnienia władzy, bo wszyscy bralibyśmy odpowiedzialność za siebie. Skoro nasze relacje ze światem są u swych podstaw kreatywne, godnym uwagi wnioskiem z tego wynikającym jest to, że świat, **nasz** świat, jest naszą kreacją. Tworzymy świat, w którym żyjemy. Nie istnieje więc kwestia, czy powinniśmy być kreatywni, czy powinniśmy tworzyć świat. Nie mamy wyboru. Jedynym wyborem jest to, jaki świat stworzymy.

Tybetańskie koło życia ukazuje sześć sfer egzystencji będących ilustracją tego, jakiego rodzaju światy możemy dla siebie stworzyć. Możemy stworzyć świat bogów – świat przyjemności subtelnych, zmysłowych, intelektualnych i estetycznych, ale raczej samolubnych i przesadnych; albo świat ludzi – świat zwykłych domowych, obywatelskich, politycznych i kulturalnych obowiązków i czynności. Możemy stworzyć świat *asurów*, czyli antybogów – świat zazdrości, nadmiernej seksualnej polaryzacji, przesadnej agresji, bezwzględnej konkurencji oraz jawnych i ukrytych konfliktów; albo świat głodnych duchów – świat neurotycznych pragnień, skrajnej chciwości i związków nacechowanych emocjonalną zależnością. Możemy stworzyć świat istot umęczonych – świat bólu i cierpienia, intensywnej rozpaczki fizycznej i mentalnej; albo świat zwierząt – świat prostego jedzenia, seksu i snu.

Bądź też, odwracając się plecami do tego wszystkiego, możemy poświęcić się własnemu rozwojowi jako jednostka. Możemy poświęcić się ideałowi bodhisattwy. Możemy poświęcić się, bezpośrednio lub pośrednio, budowaniu krainy buddy.

A więc nie musimy odczuwać konieczności wyboru pomiędzy tymi światami. Otwiera się przed nami inna opcja. Odwracając się całkowicie od koła życia, możemy zacząć podążać spiralną ścieżką, która prowadzi do Oświecenia. Możemy poświęcić się ideałowi bodhisattwy, rozwojowi jako jednostki. A czyniąc to, decydujemy się stworzyć innego rodzaju świat. Innymi słowy, poświęcamy się, bezpośrednio lub pośrednio, budowaniu krainy buddy.

Rozdział 3

O byciu „wszystkim dla wszystkich”

Przez ostatnie niemal 400 lat autoryzowana wersja Biblii²⁷ miała ogromny wpływ na język angielski, i wielu ludzi ciągle rozkoszuje się jej frazą. Bycie „wszystkim dla wszystkich” to wyrażenie zaczerpnięte z Nowego Testamentu, z jednego z listów apostoła Pawła do chrześcijan różnych miast, jakie odwiedzał podczas swych podróży. W kilku tych epistołach Paweł odnosi się do problemów i sporów obecnych w tych wczesnych społecznościach chrześcijańskich. Czytając między wierszami jego pierwszego listu do Koryntian, ma się wrażenie, że w jego odczuciu musi bronić się przed jakąś krytyką. Mówi bowiem, najwyraźniej w formie usprawiedliwienia, że stał się sługą każdego człowieka, aby pozyskać tak wielu ludzi, jak tylko się da. Aby pozyskać żydów, stał się jako żyd; aby pozyskać pogan, barbarzyńców, stał się jako poganin. W skrócie: powiada, że stał się „wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych” (1 Kor 9,22). Innymi słowy, jego strategią jest odnoszenie się do każdego w dopasowany sposób.

Bycie „wszystkim dla wszystkim” jest czymś, w czym wyróżnia się bodhisattwa Wimalakirti. Drugi rozdział *Wimalakirti-nirdeśy* tak oto nam go przedstawia:

„Był wyzwolony poprzez transcendencję mądrości. Zintegrowawszy swoje [duchowe] osiągnięcia ze zręcznością w technice wyzwolenia, był biegły w poznawaniu myśli i działań żywych istot. Znając siłę lub słabość ich zdolności i będąc obdarzonym niezrównaną elokwencją, nauczał Dharmy stosownie do potrzeb każdego. Oddawszy się energicznie mahajanie, zrozumiał ją i wypełnił jej zadania z wielką finezją. Żył, zachowując postawę buddy, a jego nadzwyczajna inteligencja była rozległa jak ocean. Był sławiony, szanowany i zachwalany przez wszystkich buddów, poważali go Indra, Brahma i wszyscy Lokapalowie. Aby rozwijać żywe istoty za pomocą swoich umiejętności w technice wyzwolenia, mieszkał w mieście Wajśali”.²⁸

Tekst przechodzi potem do opisu praktykowania przez Wimalakirtiego Sześciu Paramit, sześciu „doskonałości” bodhisattwy: hojności, moralności, cierpliwości, energii, medytacji i mądrości:

„Jego bogactwo było niewyczerpane, aby mógł utrzymywać biednych i bezradnych. Przestrzegał czystej moralności w celu ochrony niemoralnych. Zachowywał tolerancję i samokontrolę, by pogodzić istoty gniewne, okrutne, gwałtowne i brutalne. Kipiał energią, by natchnąć ludzi leniwych. Utrzymywał koncentrację, uważność i stan medytacyjny, by podtrzymać na duchu ludzi przeżywających umysłowe trudności. Osiągnął bezapelacyjną mądrość, by wspomagać głupców”.

Następnie otrzymujemy żywy opis jego sposobu życia:

„Nosił białe szaty człowieka świeckiego, ale żył bezgrzesznie jak człowiek w pełni oddany religii. Mieszkał w domu, ale trzymał się z dala od sfery pożądania, sfery czystej formy i sfery bezforemnej. Miał syna, żonę i służki-kobiety, lecz zawsze zachowywał powściągliwość. Wydawał się otoczony przez sługi, lecz żył w samotności. Wydawał się przyozdobiony ornamentami, lecz zawsze otaczały go pomyślne znaki i ślady. Wydawał się jeść i pić, lecz zawsze czerpał żywotne soki ze smaku medytacji. Pojawiał się na arenach sportowych i w kasynach, lecz jego celem zawsze było doprowadzenie do dojrzałości ludzi przywiązanych do gier i hazardu. Odwiedzał modnych nieortodoksyjnych nauczycieli, lecz zawsze zachowywał niezachwianą lojalność wobec Buddy. Rozumiał ziemskie i

transcendentalne nauki oraz praktyki ezoteryczne, lecz zawsze czerpał przyjemność z rozkoszy Dharmy. Mieszał się z każdym tłumem, lecz był szanowany jako najlepszy ze wszystkich.

Aby być w harmonii z ludźmi, wiązał się ze starszymi, z tymi w średnim wieku i z młodymi, lecz zawsze mówił w zgodzie z Dharumą. Angażował się w różnego typu interesy, lecz nie interesował go zysk ani posiadanie. By uczyć żywe istoty, pojawiał się na skrzyżowaniach i rogach ulic, zaś by je chronić, uczestniczył w rządach. By odwrócić ludzi od hinajany i przekonać ich do mahajany, pojawiał się wśród słuchaczy i nauczycieli Dharmy. By pomóc w rozwoju dzieci, odwiedzał wszystkie szkoły. By ukazać zło pożądania, wstępował nawet do domów publicznych. By utwierdzić pijaków w odpowiedniej uważności, wchodził do sklepów z alkoholem”.

Wiodąc więc życie w wielkim mieście Wajsali, Wimalakirti spotykał się z każdym na jego własnym poziomie, w jego środowisku, na jego terenie. Dlatego właśnie sugerowałbym, że Wimalakirti był „wszystkim dla wszystkich”. Ta cecha odnoszenia się do ludzi na ich własnych zasadach znana jest jako *upala-kauśalja*, „zręczne środki”, określane tutaj mianem „technik wyzwolenia”, i mahajana przywiązywała do nich tak wielką wagę, że zaczęto je uważać za siódmą *paramitę*, siódmą doskonałość do pielęgnowania przez bodhisattwę obok tradycyjnych sześciu.²⁹

Ale czemu buddyzm mahajany tak wysoko ceni zręczne środki? By na to odpowiedzieć, rozważmy raz jeszcze sytuację bodhisattwy tworzącego krainę buddy. Jak pamiętamy, bodhisattwa może magicznie stworzyć Czystą Krainę, czy to dosłownie, czy metaforycznie – ale nawet bodhisattwa nie może zmusić ludzi do przebywania w niej, jeśli nie czują się tam jak w domu. Czysta Kraina może być tylko wspólnym dziełem, budowanym przez szereg bodhisattwów współpracujących ze sobą, przez społeczność ludzi natchnionych tym samym ideałem, ideałem najwyższego doskonałego Oświecenia dla dobra wszystkich istot.

W podobny sposób bodhisattwa, jakkolwiek by nie był szczerzy i pozytywnie nastawiony, nie znajdzie zbyt daleko, jeśli do każdego podchodzi tak samo czy też przemawia do każdego w tym samym języku – nie mówiąc już o sytuacji, kiedy stara się do ludzi przemawiać jako bodhisattwa. Ludzie są doprawdy bardzo różni, z czego zdajemy sobie coraz lepiej sprawę z wiekiem. Wszyscy mamy różne zaplecze, inne uwarunkowania. Żyjemy w różnym otoczeniu, paramy się różnymi zajęciami i mamy odmienne zainteresowania. Różnią się nasze gusta i uprzedzenia, a także nasze zalety.

By być skutecznym (a nieskuteczny bodhisattwa nie jest w ogóle bodhisattwą), bodhisattwa musi brać to wszystko pod uwagę. By porozumieć się z ludźmi, trzeba mówić do nich w ich własnym języku, dosłownie i w przenośni. Co więcej, by w ogóle mieć możliwość rozmawiania z nimi, należy najpierw nawiązać z nimi kontakt. A do tego potrzeba wydawać im się jednym z nich. Trzeba być „wszystkim dla wszystkich”. Wimalakirti stanowi przykład tej postawy w stopniu większym niż jakakolwiek inna postać buddyzmu mahajany, z możliwym wyjątkiem samego Buddy. Pośród kupców wydaje się kupcem; wśród urzędników rządowych wydaje się urzędnikiem rządowym; wśród wojowników – wojownikiem. Nade wszystko wśród ludzi świeckich wydaje się człowiekiem świeckim. Status Wimalakirtiego jako osoby świeckiej doprowadził wszakże do pewnych poważnych nieporozumień, którym przyjrzymy się w dalszej części tego rozdziału.

Oczywiście w rzeczywistości całkowicie się on różni od innych ludzi; jest zaawansowanym bodhisattwą. Ale nie podkreśla on swego wyróżniania się; nie nalega na to. Nie pojawia się wśród ludzi, ogłaszając, że jest zaawansowanym bodhisattwą, nie nosi stroju bodhisattwy. Nie musi pojawiać się z trzema głowami i czterema rękami, choć bardzo często ludzie oczekują tego rodzaju rzeczy. Sądzą, że ktoś duchowo zaawansowany będzie wyglądać inaczej niż inni, a ta różnica będzie oczywista, uderzająca, a nawet osobliwa i ekscentryczna.

Wiele lat temu w Kalkucie poznałem pewną nastawioną bardzo religijnie Bengalkę. Pewnego dnia opowiedziała mi, że kiedy była dziewczynką w wieku 7-8 lat, mama zabrała ją, by zobaczyła „Świętą Matkę”, Sarada Dewi. Sarada Dewi była małżonką słynnego bengalskiego mistyka Śri Ramakriszny. Przeżyła go o wiele lat, i uważano ją samą za osobę bardzo zaawansowaną duchowo.

Matka mojej znajomej powiedziała jej, że zobaczy prawdziwą *dewi*. W indyjskich językach termin *dewi* ogólnie znaczy „pani”, ale może też znaczyć „bogini” lub „kobieta uduchowiona”. Toteż mała dziewczynka była bardzo podekscytowana. Słyszała i czytała wiele o *dewich*, ale dotychczas widziała jedynie ich przedstawienia w świątyniach. Teraz wreszcie zobaczy prawdziwą boginię – oczekiwała spotkania postaci przerysowanej, zapewne zionącej ogniem, a niemal na pewno posiadającej przynajmniej osiem rąk. Gdy wróciły z tej wizyty do domu, narzekła gorzko. Mówiła do matki: „Powiedziałas mi, że spotkamy prawdziwą boginię, a widziałyśmy tylko małą babcinę w białym sari!”.

Tak jak mała dziewczynka jesteśmy często niezdolni zaakceptować faktu, że ktoś jest duchowo zaawansowany, jeśli wygląda mniej więcej tak samo, jak inni ludzie. Ale taki właśnie wydaje się bodhisattwa. Jednocześnie, nie kładąc nacisku na odróżnianie się, nie kładzie też nacisku na bycie jak inni ludzie. Nie zachowuje się „zwyczajnie” w skrępowany sposób. Nie przypomina liberalnego chrześcijańskiego duchownego, który zdejmuje swoją koloratkę, wstępuje do lokalnego baru i stara się zachowywać jak „równy gość”. Bodhisattwa nie chodzi tu i tam, by solennie zapewnić ludzi, że jest jak wszyscy inni.

Bodhisattwa jest po prostu sobą. Z jednej strony nie zachowuje się w jakiś specjalny dla bodhisattwy sposób; z drugiej strony, nie stara się na siłę być zwyczajnym. Po prostu jest zwyczajny, ale jednocześnie pozostaje bodhisattwą. Jest sobą. A jako że może być sobą, jego podejście do ludzi i komunikacja z nimi jest naturalna, nieskrępowana.

Bodhisattwa nie używa specjalnej techniki, nie mówiąc już o „technice wyzwolenia”, jak Thurman tłumaczy *upaja-kausałję*. W przypisach Thurman mówi, że wybrał słowo „technika” zamiast częstszych „metody” lub „środków”, ponieważ ma mocniejsze konotacje z efektywnością w naszym technologicznym świecie. Może tak być, ale dalej się zastanawiam, czy w tym konkretnym kontekście przychodzi to na myśl właściwy rodzaj efektywności. Brzmi to, jakby bodhisattwa miał w zanadrzu jakieś tricki, albo jakby starał się „pozyskać przyjaciół i ludzi wpływowych” w sposób przebiegły i sztuczny. Nawet słowa „metoda” i „środki” mają do pewnego stopnia takie konotacje. A *upaja-kausałja* to w gruncie rzeczy kwestia zdolności bycia z ludźmi, współodczuwania z nimi, zachęcania ich, żeby się przed nami otworzyli. Dlatego właśnie mahajana przywiązuje wielką wagę do zręcznych środków.

Hinajana nie podkreślała w ten sposób zręcznych środków; o ile wiem, termin *upaja-kausałja* pojawia się w Kanonie Palijskim jedynie raz, i jest użyty w sensie zwyczajnej sztuczki. A więc, mimo że wielokrotnie widzimy Buddę odznaczającego się tą cnotą na różne sposoby (na przykład z Kisą-Gotami³⁰), nie nazywa jej się tak, póki nie przychodzą czasy mahajany.

Zręczne środki w perspektywie mahajany mają w istocie szersze znaczenie, aniżeli tylko działania zachęcające ludzi do otwartości. Mogą się do nich zaliczać nawet działania z pozoru nieetyczne, które wszakże są wysoce etyczne z uwagi na stojącą za nimi motywację; takie działania można właściwie nazwać przykładami *upaja-kausałji* w najwyższym stopniu, ponieważ jest się tak zręcznym, że wykorzystuje się pozorne nieetyczne środki, by zrealizować duchowy cel.

Nie wzięliśmy tu oczywiście pod uwagę tego, co ludzie postronni mogliby pomyśleć o tym, co robimy. *Upaja-kausałja* jest zręczna dzięki efektom wywieranym na osobie, do której jest skierowana. Jeśli spełnia swój cel w pozornie nieetyczny sposób, jest zręczniejsza niż w innych sytuacjach. Bodhisattwa powinien jednak brać pod uwagę wszystkie czujące istoty w swoim otoczeniu, musi zatem rozważyć możliwy wpływ swoich zręcznych środków na obserwatorów. Uczyniwszy to, może zdecydować się na podjęcie pozornie nieetycznego działania dla dobra osoby, do której jest ono skierowane, lub też może się na to nie zdecydować. Czegokolwiek by jednak nie zrobił, będą to zręczne środki. Może także, dzięki ponadnormalnym mocom, uczynić swoje działania niewidzialnymi dla osób niezaangażowanych w nie bezpośrednio.

W przypowieści o płonącym domu w *Sutrze Białego Lotosu* Budda wydaje się pozornie mieć potrzebę uzasadnienia tego, że obiecał dzieciom trzy rodzaje wozów, chociaż wiedział, że da im wozy jednego rodzaju. Musi wyjaśnić, że tak naprawdę nie powiedział kłamstwa. Musi to wytłumaczyć z tego powodu, że w czasach powstania *Sutry Białego Lotosu* termin *upaja-kausałja* miał najwyraźniej niejasne znaczenie; być może nie został jeszcze do końca ustalony specyficznie

mahajanistyczny sens tego terminu. To jedynie spekulacje; ale bez wątplenia w tej przypowieści Budda wydaje się doskonale świadomy faktu, że jego zręczne środki mogą zostać uznane za zwykłe sztuczki. Ale koniec końców *upaja-kausälja* zaczęła oznaczać zręczne środki w czysto duchowym sensie.

Czasami ludzie używają określenia „zręczne środki” dla zrjonalizowania niezręcznych zachowań; należy oczywiście tego unikać. Powinniśmy używać terminu *upaja-kausälja* tylko wtedy, gdy mówimy o *upaja-kausälja*, a nie wtedy, gdy mówimy o własnych słabościach i błędach. Na przykład jeśli w trakcie dyskusji stajemy się mocno rozzłoszczeni na kogoś i tracimy panowanie nad sobą, możemy potem orzec: „Na pewno zrobiło mu to dobrze – sędzę, że to były po prostu moje zręczne środki”. A tak naprawdę siebie oszukujemy. Powinniśmy podchodzić ostrożnie do wyrażenia „zręczne środki”, by nie traktować go jak eufemizmu dla wątpliwych zachowań; takie podejście to mieszanie z błotem całej tej idei.

Bardzo często uczniowie racjonalizują w taki sposób wątpliwe zachowania swoich duchowych nauczycieli, starając się uważać dyskusyjne zachowania ze strony tak zwanego nauczyciela za jego „zręczne środki”. Robią tak przypuszczalnie dlatego, że potrzebują utrzymać swoją „wiarę” w nauczyciela. Mówią: „Nie mógł się przecież rozgniewać”, bo chcą wierzyć, że nie ma możliwości, by ich nauczyciel kiedykolwiek wpadał w gniew. Szczególnie wśród zachodnich wyznawców buddyźmu tybetańskiego można znaleźć to bardzo sztywne przekonanie (trudno to nawet nazwać wiarą w pełnym tego słowa znaczeniu) o prawości i równowadze swoich nauczycieli, choć w ogóle nie są przygotowani, by to kwestionować czy rozważać.

Tradycyjny buddyźm mahajany uznaje, że praktyka zręcznych środków opiera się zasadniczo na trzech rzeczach: po pierwsze, na czterech *samgraha-wastu*, czyli „elementach nawrócenia”; po drugie, na czterech *pratisamwidach*, czyli „analitycznych wiedzach”; i po trzecie, na *dharanich*, czyli „magicznych formułach”. Po kolei zajmiemy się każdą z nich; dają one dobre wyobrażenie, o co naprawdę chodzi ze zręcznymi środkami.

(1) CZTERY *SAMGRAHAWASTU* CZYLI „ELEMENTY NAWRÓCENIA”

„Elementy nawrócenia” to zwyczajowe tłumaczenie, ale Thurman zaproponował alternatywę, która wydobywa prawdziwe znaczenie tego terminu: „środki zjednoczenia”. Zjednoczenie to tutaj zjednoczenie duchowej społeczności, lub też, jak wyjaśnia to Thurman, „cztery sposoby, w jakie bodhisattwa kształtuje grupę ludzi zjednoczonych przez wspólny cel praktykowania Dharmy”.³¹ Chodzi o to, że celem używania przez bodhisattwę zręcznych środków, jego bycia zręcznymi środkami, jest nie tylko indywidualne prowadzenie ludzi do Oświecenia, ale też zjednywanie ich współpracy w budowaniu krainy buddy z korzyścią dla wszystkich.

(a) *Dana*: „Dawanie” lub „hojność”

Pierwszym środkiem zjednoczenia jest najbardziej podstawowa z buddyjskich cnót – *dana* lub dawanie. Włączenie *dany* jako części siódmej *paramity* może zaskakiwać, wszak sama w sobie jest to odrębna *paramita* (*dana* to pierwsza *paramita*). Jednakże tutaj ma ona osobną funkcję. W tym kontekście jest to środek zadzierzgnięcia pozytywnego kontaktu między ludźmi, stworzenia duchowej przyjaźni, pomocy w tworzeniu duchowej społeczności.

Zwykle myślimy o *danie* bardziej utylitarnie; dajemy coś ludziom, bo tego potrzebują. Ale *dana* w tym kontekście jest nieco inna; a przynajmniej nie ma takiego wąskiego sensu. Dajemy coś ludziom, bo ich lubimy, bo chcemy być ich duchowymi przyjaciółmi, tworzyć z nimi duchową społeczność. Nie chodzi oczywiście o to, że dajemy, kalkulując, chcąc skutecznie swoje określone cele. Cały proces jest zupełnie naturalny, zupełnie spontaniczny. Dając komuś prezent, wyrażamy nasze specjalne uważanie wobec niego, nasze pozytywne odczucia, szczególną troskę o niego. Dawanie to w istocie forma komunikacji.

Można nawet to ująć jako ogólną zasadę – duchowa społeczność cechuje się stałą wymianą prezentów pomiędzy swymi członkami. Wymiana podarunków wzmacnia duchową społeczność.

Jest to doprawdy naturalny wyraz życia duchowej społeczności. Owe podarunki nie są dawane „w zamian” za cokolwiek innego. Po prostu w naturalny sposób podoba nam się dawanie czegoś innym, i wyrażamy to uczucie poprzez podarunki.

(b) *Prija-wadita*: „Życzliwa mowa”

Drugim środkiem zjednoczenia jest inna cecha dobrze znana pośród tych, które buddyści starają się rozwijać: *prija-wadita* lub *prija-wačana* jest wyliczona jako aspekt doskonałej mowy, trzeciego członu Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki.³² *Priję* można też oddać przez „czułą”, „ujmującą” lub „przyjemną”. Bodhisattwa nawiązuje kontakty z innymi ludźmi, mówiąc do nich w sposób emocjonalnie pozytywny, odnosząc się do nich miło. Życzliwa mowa to zatem zasada wewnątrz duchowej społeczności, pośród ludzi zaangażowanych w budowę krainy buddy. Bodhisattwa nie wzdraga się przed wyrażaniem uczuć wobec innych, przed daniem komuś do zrozumienia, że go lubi. Nie waha się nawet powiedzieć komuś w twarz, że go lubi – na wypadek, gdyby były co do tego jakieś wątpliwości. Bądź co bądź, niektórym ludziom trudno uwierzyć, że ktoś ich naprawdę lubi. Może to nawet być dla nich pewien szok. Ale ważne jest, by zrozumieć, co właściwie znaczy „życzliwa mowa”. Nie musi to oznaczać ciągłego odnoszenia się do innych per „drogi”, „kochany”. Nie ma nic złego w takich czułych określeniach – ale przypominam sobie urywek pewnego słuchowiska w radiu, gdzie amerykańska postać mówi: „A teraz cię zabiję, kochanie”.

Słowo *prija* najczęściej znaczy „miłość” lub „czułość” w całkiem zwyczajnym sensie. Ale tutaj *prija-wadita* praktykowana jest przez bodhisattwę jako środek pomocniczy przy tworzeniu duchowej społeczności, jako aspekt siódmej *paramity*, *upai*. *Paramitą* poprzedzającą *upaję* jest zaś *pradžnia*, czyli mądrość. Wynika z tego, że dla bodhisattwy „życzliwa mowa” to wyraz transcendentalnej mądrości. Miłość, której bodhisattwa nadaje wyraz werbalny, to nie tylko miłość w zwykłym sensie. To nie zwykłe ludzkie uczucie czy przyjaźń, nie mówiąc o seksualnym pociągu, sentymentalności czy wręcz prostej towarzyskości. W tym kontekście miłość to wyraz duchowego wglądu, świadomości bodhisattwy zachwyconego ludzkim potencjałem duchowym.

(c) *Artha-čarja*: „działanie na korzyść”

Trzecim środkiem zjednoczenia jest *artha-čarja*. *Artha-čarję* można tłumaczyć jako „działanie na korzyść”, tj. działanie na korzyść innych, ale dosłownie znaczy to „czynienie dobra”. Nie ma to wcale wskazywać, że bodhisattwa to swego rodzaju zawodowy dobroczyńca, robiący dla ludzi to, co uważa za dobre dla nich. Raz jeszcze powinniśmy patrzeć na kontekst. *Artha-čarja* nie znaczy robienia jedynie tego, co przynosi korzyść w zwykłym, codziennym, ziemskim sensie. Oznacza robienie wszystkiego, co pomaga ludziom duchowo, pomaga w osiągnięciu coraz wyższych poziomów egzystencji i świadomości. Bodhisattwa praktykuje działanie na korzyść poprzez dzielenie się z ludźmi własnym doświadczeniem Dharmy, dzielenie się sobą, krótko mówiąc.

Nie chodzi tu o nauczanie Dharmy tak, jak można by nauczać historii czy arytmetyki. Nie jest to kwestia udzielania informacji, choć to też może się liczyć. Bodhisattwa uczy ludzi, zachęcając ich do wzrostu i rozwoju. Powiedziano, że inspiracja to najważniejszy czynnik w całym duchowym życiu. Można mieć wszelkie potrzebne informacje, różne udogodnienia i okazje, ale jeśli nie ma się inspiracji, nie zajdzie się zbyt daleko. Toteż bodhisattwa działa na korzyść ludzi, wzbudzając w nich inspirację, ożywiając ich; przekazując im emocjonalną pozytywność, kreatywność, radość i czystą przygodę życia duchowego. Bodhisattwa jest jak świeca rozpalająca wiele tysięcy innych świec, które płoną już potem na własnym paliwie. Co więcej, wszystkie te świece same rozpalają tysiące innych świec.

(d) *Samanarthata: dawanie przykładu*

Czwartym środkiem zjednoczenia jest dawanie przykładu. Innymi słowy, zachowanie bodhisattwy zgadza się z jego nauczaniem. Jego nauczanie to Dharma, a jego zachowanie ucieleśnia to nauczanie. W powiedzeniu uświęconym tradycją praktykuje on to, co głosi (choć oczywiście nie wygłasza kazań). Bodhisattwa jest żywym ucieleśnieniem wszystkich cech, których rozwijanie stara się pobudzać u innych. Inspiruje ludzi w prowadzeniu duchowego życia, ponieważ sam jest zainspirowany.

Pojawia się tutaj pewna trudność – nie tyle dla bodhisattwy, ile dla nas, ciągle starających się zostać bodhisattwami. Możemy mieć wizję ideału, wizję duchowej doskonałości, nawet wizję krainy buddy, ale nie dorastamy do tej wizji. Czasami wręcz nie dorastamy jej do pięt. Szczerze w nią wierzymy, jesteśmy nią zainspirowani, ale trudno nam przekształcić swoje życie w zgodzie z tą ideą. Inaczej mówiąc, napotykamy dobrze znany podział na ścieżkę wizji i ścieżkę transformacji.³³

Ale niespójność, jaką czujemy między naszą wizją i zdolnością życia zgodnie z nią, nie powinna zniechęcać nas do prób przekazywania tej wizji. Wszystko, co wystarczy przekazywać – wszystko, co **można** przekazać – to my sami. Kluczem jest po prostu bycie jak najszczerzym. Nie bójmy się mówić do woli o swojej wizji i naszych wysiłkach przekształcania siebie w zgodzie z nią. Możemy radować się swoimi sukcesami i, jeśli to konieczne, wyznawać niepowodzenia. Nie obawiamy się szczerości; nie musimy się powstrzymywać, tylko dlatego że nasza praktyka nie jest „dostatecznie dobra”.

W każdym razie buddyjska wizja nie jest celem skończonym i danym z góry. Jest to wizja bezustannej transformacji, ciągle wzrastającej kreatywności bez postrzegalnych granic. Kiedy zaświadczyliśmy naszej wizji, temu właśnie zaświadczyliśmy. Dawanie przykładu nie oznacza bowiem ucieleśniania danego statycznego punktu w procesie duchowego rozwoju, choćby nawet ów punkt znajdował się wysoko. Oznacza to ucieleśnianie samego procesu duchowego rozwoju, niezależnie od tego, jak bardzo ograniczony jest jego obecny zakres. Wrażenie będzie takie, że, jaki by nie był osiągnięty przez nas dotychczas punkt, naprawdę podejmujemy wysiłki, by się rozwijać.

(2) CZTERY *PRATISAMWIDY*, CZYLI „ANALITYCZNE WIEDZE”

Cztery *pratisamwidy* to druga grupa właściwości, na których opiera się praktykowanie zręcznych środków. Podobnie jak *samgrahawastu*, zostały one przejęte przez mahajanę z hinajany, a przejmując je, mahajana zmodyfikowała ich znaczenie zgodnie z własnymi, bardziej altruistycznymi poglądami. „Wiedze” to niezbyt zadowalające tłumaczenie, jako że jeden z tych czterech punktów wcale nie jest wiedzą w zwykłym rozumieniu, zaś „nieomyślne penetracje”, inne często używane tłumaczenie, także za wiele nie wnosi. Wyrobić sobie wyobrażenie o naturze *pratisamwid* możemy jedynie poprzez zagłębienie się w nie.

(a) *Dharma-pratisamwid: „Analityczna wiedza o zjawiskach”*

Nie powinniśmy brać zbyt dosłownie idei „analitycznej wiedzy o zjawiskach”; innym możliwym tłumaczeniem jest „analityczna znajomość zasad”. Polega to na uświadomieniu sobie prawdy bądź rzeczywistości zjawisk niezależnej od jakichkolwiek słów czy konceptualnych sformułowań. Jest to możliwe jedynie wówczas, gdy wykroczyło się poza słowa i sformułowania konceptualne, gdy jest się w osobistym kontakcie z prawdą i rzeczywistością zjawisk.

Wedle *Daśabhumiki sutry*, *dharma-pratisamwid* zawiera wiedzę o tym, jak różne ścieżki lub *jany* buddyjskiej tradycji scalają się w jedną. Zasadniczo *jany* to sformułowania nauk Buddy podług potrzeb różnych rodzajów ludzi; innymi słowy, *jany* same w sobie są zręcznymi środkami. Wszystkie one koniec końców spotykają się w jednej *janie*, ponieważ wszystkie dotyczą, w ten czy inny sposób, tej samej rzeczy – duchowego rozwoju jednostki. Im pełniej rozwijają się jednostki, tym mocniej uświadamiają sobie swoją jedność z innymi; a im mocniej uświadamiają sobie swoją jedność z innymi, tym bardziej zdają sobie sprawę, że wszyscy podążają tą samą ścieżką. Idea

ekajany, „jednej drogi”, jest jedną z fundamentalnych nauk innego ważnego tekstu mahajany – *Sutry Białego Lotosu*.³⁴

(b) *Artha-pratisamwid*: „Analityczna wiedza o znaczeniu”

Można by sądzić, że uświadomienie sobie prawdy bądź rzeczywistości zjawisk jest znaczącym osiągnięciem – ale to nie wystarcza bodhisattwie. Cztery analityczne wiedze są częścią siódmej *paramity*, doskonalenia zręcznych środków; toteż bodhisattwa będzie chciał przekazać prawdę bądź rzeczywistość zjawisk innym ludziom w interesie ich wzrostu i rozwoju.

A skoro chcemy coś przekazać, potrzebujemy jakiegoś medium porozumiewania się. Należy zacząć od wspólnych ram rozumowych. W buddyzmie dostarczają ich pojęciowe sformułowania nauk: Czterech Szlachetnych Prawd, Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki, Pięciu Zdolności Duchowych itd. Innymi słowy, dostarcza ich to, co można by nazwać filozofią buddyzmu. (Dostarczają ich również różne rzeczy, które bodhisattwa tworzy za pomocą swoich magicznych mocy, ale ten aspekt całej sprawy nas tutaj obecnie nie zajmuje). A zatem *artha-pratisamwid* opiera się na wiedzy o pojęciowych sformułowaniach nauk, nie tylko na ich własnych poziomie pojęciowym, nie tylko samych w sobie, ale też jako środków przekazywania prawdy lub rzeczywistości zjawisk, środków przekazywania duchowych wartości.

(c) *Nirukti-pratisamwid*: „Analityczna wiedza o etymologii”

Bez wątplenia to nieco dziwne, by nie rzec akademickie, dokonanie dla bodhisattwy – przejmować się nabywaniem wiedzy o początkach i pochodzeniu słów? Cóż, niezupełnie. Mówiliśmy, że wiedza o prawdzie lub rzeczywistości zjawisk nie wystarczy. Mówiliśmy, że bodhisattwa chce ją przekazywać, przez co potrzebuje „analitycznej wiedzy o znaczeniu”, czyli wiedzy o znaczeniu pojęciowych sformułowań nauk. Ale także to nie wystarczy. Bodhisattwa powinien umieć nadać słowny wyraz swojemu rozumieniu tych sformułowań pojęciowych – a w tym celu musi znać dokładne znaczenie słów.

Szalenie często nasze porozumiewanie się jest ograniczone przez nasze niejasne rozumienie znaczenia słów, których używamy. Mamy skłonność odwoływać się do ograniczonej liczby wyrażen, których ciągle powtarzanie sprawiło, że stały się niemal puste znaczeniowo. Mówienie kliszami jest właściwie niewiele lepsze od chrząkania lub chrumkania. Musimy zatem wiedzieć, co słowa znaczą – nie tylko w sensie słownikowym, choć tym też nie należy pogardzać. Podobnie jak pojęcia powinny być związane z ujmowanym przez siebie doświadczeniem rzeczywistości, tak słowa muszą wiązać się z pojęciami, które wyrażają. I na tym właśnie zasadniczo polega analityczna wiedza o etymologii posiadana przez bodhisattwę. Bodhisattwa nigdy nie daje się zwieść słowom. Nigdy nie daje się słowom ponieść. Nigdy nie gubi się w słowach. Używa słów do wyrażania pojęć, jasnych pojęć, tak jak używa pojęć do ujmowania duchowych doświadczeń, duchowej rzeczywistości.

Nirukti-pratisamwid zawiera też wiedzę z zakresu lingwistyki, publicznych przemówień i kompozycji literackiej, co tradycyjnie wiąże się z postacią Mańdżuśriego lub Mańdżuughoszy, bodhisattwy mądrości. W istocie jest on ucieleśnieniem wszystkich czterech analitycznych wiedz. Kolofon Mańdżuughosza Stuti Sadhana kończy się tymi słowami: „I przez tę [praktykę] niech wszystkie żywe istoty uzyskają moc w *dźnianie* czterech *pratisamwidów*”. Trudno o wyraźniejsze podkreślenie wagi czterech *pratisamwidów* dla praktykowania przez bodhisattwę zręcznych środków.

(d) *Pratibhana-pratisamwid*: „Analityczna wiedza o odwadze”

Można mieć osobiste doświadczenie prawdy i rzeczywistości zjawisk, przynajmniej do pewnego stopnia. Można mieć w umyśle jasne pojęciowe sformułowania tego doświadczenia. Można nawet mieć słowa dla wyrażenia owych pojęciowych sformułowań. Ale wszystko to nie

wystarczy. W dalszym ciągu potrzebne jest coś innego, jeśli chcemy porozumiewać się skutecznie – mianowicie odwaga. Nie wystarczy znajomość słów. Trzeba znaleźć je dokładnie w momencie, kiedy są potrzebne, i mieć odwagę ich wypowiedzienia. Potrzeba śmiałości, gotowości, bystrości umysłu. Słowa – i odwaga – są bezużyteczne tydzień później, dzień czy godzinę później. Przeszkadzać nam w odnalezieniu właściwych słów, kiedy ich potrzebujemy, może słaba pamięć, ale często chodzi po prostu o brak pewności siebie i pewności tego, co chcemy przekazać. Toteż jako część *upaja-paramity* bodhisattwa pielęgnują także „analityczną wiedzę” o odwadze, odwadze wysłowienia się, kiedy to konieczne.

Trzeźwiące będzie zapewne rozważenie kontrastu między praktykowaniem *pratisamwidów* przez bodhisattwę a naszymi własnymi wysiłkami w tej dziedzinie. Zaczniemy od tego, że większość z nas ma niewielkie doświadczenie prawdy i rzeczywistości zjawisk albo też nie ma go wcale; zaś nasze pojęciowe sformułowania i wyobrażenia są nader często niejasne, pogmatwane i niesystematyczne. Ponadto możemy władać językiem słabo, nieadekwatnie, niechlujnie i koślawo. I wreszcie brakuje nam często odwagi i śmiałości w mowie – za wyjątkiem być może tych wypadków, kiedy jesteśmy ignorantami w temacie, w jakim się wypowiadamy. Nie dziwi więc, że tak trudno nam się porozumiewać.

Niestety niektóre z tych właśnie braków widać tam, gdzie człowiek najmniej by się ich spodziewał: na tylnych okładkach tłumaczeń *Wimalakirti-nirdeśy* autorstwa Charlesa Luka i Roberta Thurmana. Obie te notki wydawnicze zdradzają fundamentalne niezrozumienie statusu Wimalakirtiego jako osoby świeckiej.

Tylna okładka amerykańskiego wydania przekładu Luka mówi nam, że tekst jest „szczególnie przydatny dla zachodnich adeptów buddyzmu, ponieważ przedstawia praktyki dostępne dla osoby świeckiej”. Kiedy po raz pierwszy zobaczyłem to zdanie, nie wierzyłem własnym oczom. Czy zdolność przekazywania Dharmy takim arhatom, jak Śariputra i Maha-Modgalajana i takiemu bodhisattwie, jak Maitreja, jest częścią „praktyki dostępnej dla osoby świeckiej”? Czy sprowadzenie 32 tysięcy lwich tronów z odległej krainy buddy i przysposobienie ich do warunków małego domu jest częścią „praktyki dostępnej dla osoby świeckiej”? Wimalakirti dyskutuje o Mądrości i Współczuciu z Mańdżuśrim, objawia inne wszechświaty, dokonuje emanacji złotego bodhisattwy, przetransportowuje tysiące istot w otoczenie Buddy. Czyżby to wszystko było częścią „praktyki dostępnej dla osoby świeckiej”? Zastanawiające, jaki rodzaj osoby świeckiej miał na myśli autor tej notki wydawniczej.

Natomiast na tylnej okładce przekładu Thurmana znajdujemy coś niemal równie fatalnego. Tutaj notka mówi m.in.: „Jego [Wimalakirtiego] przekaz jest szczególnie atrakcyjny w naszej sekularnej epoce, ponieważ był on człowiekiem obytym w świecie, nie zaś mnichem czy świętym”. Można by raczej pomyśleć, że gdyby przekaz Wimalakirtiego był atrakcyjny dla naszej sekularnej epoki, byłaby to pewna oznaka niezrozumienia tego przekazu.

Tak wiele zamieszania mieści się w obu tych krótkich zdaniach, że ciężko stwierdzić, od czego zacząć ich prostowanie. Pierwsze mówi, że *Wimalakirti-nirdeśa* „przedstawia praktykę dostępną dla osoby świeckiej”, drugie, że Wimalakirti „był człowiekiem obytym w świecie”. Rozumowanie, jakie za tym stoi, wydaje się być następujące. Wimalakirti był osobą świecką. Dlatego Wimalakirti był „człowiekiem obytym w świecie”. Zatem nauczanie Wimalakirtiego przedstawia „praktyki dostępne dla osoby świeckiej”. A stąd przekaz Wimalakirtiego „jest szczególnie atrakcyjny dla naszej sekularnej epoki”.

Ale Wimalakirti **nie był** osobą świecką, w tym cała rzecz. Wimalakirti żył jak osoba świecka, **był pozornie** osobą świecką, ale to były jedynie jego zręczne środki. W rzeczywistości był zaawansowanym bodhisattwą. Jak mówi tekst: „Nosił białe szaty człowieka świeckiego, ale żył bezgrzesznie jak człowiek oddany w pełni religii. Mieszkał w domu, ale trzymał się z dala od sfery pożądania, sfery czystej materii i sfery niematerialnej. Miał syna, żonę i służki-kobiety, lecz zawsze zachowywał powściągliwość. Wydawał się otoczony przez sługi, lecz żył w samotności”.

Łatwo dostrzec, jak doszło do całego tego nieporozumienia. Autorzy notek wydawniczych zwyczajnie nie zastanowili się nad prawdziwym znaczeniem słów, jakich użyli. Nie uświadomili sobie, że określenia „osoba świecka” oraz „człowiek obyty w świecie” znaczą jedno w przypadku

Wimalakirtiego, który był osobą świecką jedynie w formalnym, technicznym sensie, a coś zupełnie innego w przypadku rzeczywistej osoby świeckiej, która mogłaby kupić i przeczytać angielskie tłumaczenie tego tekstu.

Powiedzieć, że nauczanie Wimalakirtiego „przedstawia praktykę dostępną dla osoby świeckiej”, to powiedzieć, że osoba świecka pragnąca praktykować życie duchowe nie musi z niczego rezygnować. On lub ona mogą po prostu dalej żyć w domu z partnerem, dzieckiem, pracą, psem, kotem, samochodem, telewizją i kredytem hipotecznym. Sednem całej kwestii, podstawowym pomieszaniem mentalnym jest wizja, że tak naprawdę nie trzeba się zmieniać. Wedle tej wizji można praktykować najbardziej wysublimowane nauki mahajany, nie zmieniając się w żaden sposób. Można je praktykować, pozostając w domu jako zwyczajna osoba świecka, „człowiek doświadczony w świecie”. Czemu? Ponieważ Wimalakirti był zwyczajną osobą świecką, „człowiekiem obytym w świecie”...

Wszelako nauczanie samego Wimalakirtiego przeznaczone dla „zwyczajnej osoby świeckiej” niesie całkiem przeciwne wnioski. Jak widzieliśmy, stworzył on sobie sposobność mówienia do całego tłumu ludzi świeckich, wyglądając na chorego (co było jego zręcznym środkiem), by tysiące ludzi odwiedzało go i dopytywało się o zdrowie. Wedle tekstu pośród odwiedzających znajduje się sam król, obok rządowych oficjeli, możnych, młodych chłopców i dziewczyn, mieszczaństwa i chłopstwa, arystokratów i kupców – prawdziwy przekrój świeckiego społeczeństwa. Nauczanie Wimalakirtiego dla wszystkich tych ludzi nie brzmi jednak, że powinni zostać w domu i dalej żyć tak, jak żyją. Zamiast tego porusza on samo serce problemu, tę rzecz, z której rezygnujemy najmniej chętnie: fizyczne ciało. Rezygnacja z ciała fizycznego oznacza śmierć; oznacza utratę wszelkich przyjemności czerpanych za pomocą zmysłów. Pod koniec rozdziału 2. Wimalakirti oznajmia:

„Przyjaciele, to ciało jest tak nietrwałe, kruche, niewarte pewności i słabe. Jest ono tak wiotkie i nikłe, tak delikatne, krótkotrwałe, przepełnione bólem i chorobami, tak podatne na zmiany. Dlatego też, moi przyjaciele, mądry człowiek nie polega na tym ciele, jest ono bowiem naczyniem niedomagań. Ciało jest jak kula piany, niezdolna oprzeć się ciśnieniu. Jak bańka na wodzie, nie trwająca zbyt długo. Jak miraż zrodzony z żarłocznych pasji. Jest jak pień bananowca niemający rdzenia. Niestety! To ciało jest jak maszyna, splątanie kości i ścięgien. Jak magiczna iluzja, złożona z przekłamań. Jak sen, oderwana wizja. Jak odbicie, obraz wcześniejszych działań. Jak echo zależne od warunkowania. Jak chmura pełna zawirowań, rozpraszająca się w powietrzu. Jak błyskawica niestabilna i szybko zanikająca. Ciało jest bezpańskie, jest wytworem warunków najróżniejszych.

To ciało jest bezwładne, jak ziemia; bez ‘ja’, jak woda; bez życia, jak ogień; bezosobowe, jak wiatr; i bezistotowe, jak przestrzeń. To ciało jest nierealne, będąc zestawieniem czterech głównych żywiołów. Jest puste, nieistniejące jako ‘ja’, nieposiadające się. Jest nieożywione, jak trawa, drzewa, ściany, grudy ziemi i halucynacje. Jest nieczułe, poruszane jest jak młyn. Jest obrzydłe jako nagromadzenie ropy i odchodów. Jest fałszywe, będąc skazanym na zepsucie i zniszczenie, a mimo to namaszczone i masowane. Jest dotykane czterystoma czterema chorobami. Jest jak starodawna studnia bezustannie uginana przez swój wiek. Czas jego trwania nigdy nie jest pewny – pewny jest jedynie jego koniec i śmierć. To ciało to kombinacja nagromadzeń, żywiołów i zmysłowych pośredników, co da się porównać odpowiednio do morderców, jadowitych węży i pustego miasta. Toteż powinniście być zniesmaczeni takim oto ciałem. Powinniście nad nim rozpaczać i wzbudzić w sobie podziw dla ciała Tathagaty”³⁵

Tyle, jeśli chodzi o śmiertelne ludzkie ciało. Co zaś do ciała innego rodzaju, ucieleśnienia najwyższego ideału duchowego:

„Przyjaciele, ciało Tathagaty to ciało Dharmy zrodzone z gnozy. Ciało Tathagaty rodzi się z zasobów zasługi i mądrości. Rodzi się z moralności, medytacji, mądrości, z wyzwoleń, z

wiedzy i wizji wyzwolenia. Rodzi się z miłości, współczucia, radości i bezstronności. Rodzi się z dobroczynności, dyscypliny i samokontroli. Rodzi się ze ścieżki dziesięciu zręcznych działań. Rodzi się z cierpliwości i delikatności. Rodzi się z pędów cnoty zasadzonych przez rzetelne wysiłki. Rodzi się z koncentracji, z wyzwoleń, z medytacji i z pochłonięć [medytacyjnych]. Rodzi się z nauki, mądrości i z techniki wyzwolenia. Rodzi się z Trzydziestu Siedmiu Czynników Oświecenia. Rodzi się z ciszy umysłu i z analizy transcendentnej. Rodzi się z Dziesięciu Mocy, Czterech Nieustraszoneści i Osiemnastu Specjalnych Właściwości. Rodzi się ze wszystkich transcendencji. Rodzi się z nauk i nadzwyczajnej wiedzy. Rodzi się z porzucenia wszelkich złych właściwości oraz gromadzenia wszelkich dobrych właściwości. Rodzi się z rzeczywistości. Rodzi się z uważnej świadomości.

Przyjaciele, ciało Tathagaty rodzi się z niezliczonych dobrych czynów. Na takie ciało winniście skierować swoje aspiracje, by począć w sobie ducha niezrówanego, doskonałego Oświecenia w celu wplenienia chorobliwych namiętności wszystkich żywych istot”³⁶

Taka jest więc prawdziwa natura porad Wimalakirtiego dla „osób świeckich”. Nie wygląda to na wezwanie, by iść do domu i wygodnie się rozsiaść. Wimalakirti nie może być modelem dla członków Sanghi, czy to indywidualnie czy kolektywnie, z tego prostego powodu, że jest to, jak nam się mówi, w pełni oświecony bodhisattwa, który jedynie wygląda na pana domu z uwagi na zręczne środki. Zanim możemy zacząć zachowywać się jak Wimalakirti, musimy stać się buddą. Jego zewnętrzny styl życia może być modelem tylko o tyle, że ukazuje, iż można podążać ścieżką duchowości w pewnych określonych warunkach. Ale zaangażowanie się w tę Ścieżkę musi w zasadzie wyprzedzić podążanie nią w ten konkretny sposób. Innymi słowy, zaangażowanie musi poprzedzać styl życia. Nie naśladuje się Wimalakirtiego, po prostu żyjąc jako osoba świecka, bo Wimalakirti nie był pierwszą z brzegu osobą świecką. Wimalakirti był, kim był, nie z racji swojego stylu życia, a z racji swoich osiągnięć duchowych – toteż aby go naśladować, należy naśladować jego osiągnięcia duchowe.

Wedle pism palijskich Budda zaczynał jako zwykły człowiek, który własnym wysiłkiem osiągnął Oświecenie. Możemy pójść w ślady Buddy, nawet jeśli nie robimy dokładnie tego, co robił Budda. A pójść w ślady Buddy, naśladować go, znaczy przede wszystkim osiągnąć Oświecenie. Wimalakirtiego przedstawia nam się jednak już jako buddę. Jego ludzkie życie nie reprezentuje wysiłku osiągnięcia Oświecenia, a raczej podejście buddy do innych ludzi całkowicie przez pryzmat zręcznych środków. Wimalakirti może działać w sposób, który wydaje nam się nieetyczny, ale nie działa tak po to, by osiągnąć stan buddy, ponieważ już go osiągnął. Działa tak, bo są to zręczne środki. Zatem jeśli chcemy naśladować Wimalakirtiego, musimy naśladować działania, które podejmuje jako zręczne środki; a nie będziemy tego w pełni robić, o ile nie osiągniemy stanu buddy.

Naśladowanie Wimalakirtiego znaczy, w skrócie, naśladowanie Wimalakirtiego. Nie możemy naśladować działań Wimalakirtiego, nie będąc Wimalakirtim, nie będąc buddą. W ścisłym mahajanistycznym sensie zręczne środki są wyrazem Oświecenia, nie zaś czymś, co podejmować może zwykła osoba. Z przykładu Wimalakirtiego możemy wynieść wniosek, że zaangażowanie się w praktykę, wysiłek w kierunku Oświecenia to sprawa pierwotna, natomiast styl życia to sprawa wtórna. Bycie mnichem lub mniszką nie gwarantuje nam automatycznie postępów duchowych, zaś bycie osobą świecką nie musi stanowić przeszkody. Nie znaczy to oczywiście, że styl życia jest nieistotny; sposób życia powinien być zarówno wyrazem czyjegoes zaangażowania w praktykę duchową, jak i czynnikiem jej sprzyjającym.

Oczywiście nie cała tradycja buddyjska zapatruje się tak na tę sprawę. To, co znane jest niekiedy jako „monastyczno-świecki podział”, przewija się bezustannie w historii buddyzmu; niektóre tradycje obdarzają wyższym „statusem” ludzi wiodących życie monastyczne – niezależnie od tego, kto wierniej praktykuje Dharma. Jednakże w tradycji tybetańskiej praktykujący i nauczyciele Dharmy przyjmują różne style życia: niektórzy pozostają ludźmi świeckimi, inni zaś są mnichami lub mniszkami. Na przykład Marpa, nauczyciel Milarepy, był żonaty i mieszkał w domu, jego uczeń Gampopa był mnichem, natomiast sam Milarepa był wędrownym joginem. W

wadżrajanie nie ma takiej dychotomii między wyznawcami duchownymi a wyznawcami świeckimi, którą można znaleźć w hinajanie i do pewnego stopnia w mahajanie. Praktykowania nauk i osiągania owoców praktyki nie postrzega się tam jako zależnego od danego stylu życia. Niektórzy najwybitniejsi w ostatnich czasach lamowie szkoły nyingmapy byli żonaci. Z drugiej strony przedstawiciele gelugpy są zasadniczo mnichami. W naszej Wspólnocie Buddyjskiej Triratna także uważamy zaangażowanie w praktykę za pierwotne, a styl życia za drugorzędny. Tak więc również nie uwydatniamy różnicy między mnichami i ludźmi świeckimi.

(3) DHARANI LUB „MAGICZNE FORMUŁY”

Przejdźmy teraz do trzeciego aspektu zręcznych środków praktykowanych przez bodhisattwę. Tradycyjnie *dharani* to rodzaj ochronnej mantry, a przynajmniej czegoś, co miało się stać mantrą. Historycznie rzecz biorąc, mantry wydają się być dalszym etapem rozwoju *dharani*. *Dharani* są zazwyczaj dużo dłuższe (niektóre ciągną się stronami), zaś ich pojęciowa zawartość bywa całkiem znacząca. Mantry z kolei są niemal zawsze krótkie, często mają minimalną zawartość pojęciową i zwykle wiążą się z konkretnym buddą lub bodhisattwą w sposób, w jaki *dharani* się z nimi nie wiążą. *Dharani* wydaje się być ogólnie używana w czysto magiczny sposób, podczas gdy mantrę często powtarza się dla wsparcia koncentracji, przez co staje się ona częścią praktyki medytacji, co rzadko można powiedzieć o *dharani*.

Dharani ma swoistą magiczną siłę czy moc sprawczą; doprowadza do pewnych rezultatów. Zazwyczaj bodhisattwa jest nią obdarzany przez jakieś przyjazne bóstwo, co ma go chronić przed wszelkimi niebezpieczeństwami, jakie może napotkać w swojej pracy. Nie ma powodu, dla którego nie mielibyśmy brać całkiem dosłownie tego tradycyjnego wyjaśnienia. Ale patrząc szerzej, można też postrzegać *dharani* jako dające pewien dotyk magii, dotyk niepojętego, wskazówkę czegoś ponad słowami, ponad myślami. O ile „doświadczenie duchowe” zachodzi w dualistycznych ramach podmiot-przedmiot, *dharani* może być wręcz postrzegane jako obdarzające dotykiem czegoś sponad duchowego doświadczenia. I takie „dotknięcie magii” jest niezbędne w praktykowaniu zręcznych środków przez bodhisattwę. Tego rodzaju zręczne środki są dla nas mniej dostępne od innych; wykorzystanie *dharani* jako zręcznego środka to tajemnicza i subtelna sprawa, i trzeba by właściwie być bodhisattwą, by wiedzieć, jak to działa.

Wszystkie rozważane przez nas sposoby praktyki zręcznych środków to specyficzne aspekty interakcji bodhisattwy z innymi ludźmi. Lecz praktyka zręcznych środków ma szerszy zakres. W istocie cała Dharma to zręczny środek, największy ze wszystkich zręcznych środków. Dharmę zaś można zdefiniować jako to, co pomaga nam wzrastać, co przyczynia się do naszego rozwoju duchowego. Ale nawet Dharma nie może być zręcznym środkiem w sposób oderwany. Nie da się znaleźć jej w książce. Zręczny środek to zręczny środek tylko o tyle, o ile jest praktykowany, o ile się nim żyje.

Jeśli więc chcemy, by odkrycie prawdy przez Buddę stało się szerzej znane, sami musimy stać się zręcznymi środkami. Powinniśmy przekazywać naszą wizję tego, czym stać się mogą kobiety i mężczyźni, i podejmować wszelkie wysiłki, by przekształcać się w świetle tej wizji. Jeśli jesteśmy hojni i otwarci w obejściu z ludźmi, jeśli rozmawiamy z nimi grzecznie i czule, jeśli potrafimy ich zainspirować, wzniecić w nich iskrę, i jeśli my sami podejmujemy przynajmniej wysiłki, by się rozwijać, wówczas praktykujemy zręczne środki. A jeśli mamy jakieś doświadczenie prawdy i rzeczywistości zjawisk, myślimy jasno, wyrażamy się adekwatnie, jeśli jesteśmy pełni odwagi i pewności siebie, będziemy w stanie przekazywać swoją wizję innym ludziom. Nade wszystko zaś nasze działania i porozumiewanie się potrzebują delikatnego dotyku magii, dotyku niepojętego, dotyku czegoś ponad słowami. Wtedy i tylko wtedy będziemy naprawdę zdolni stać się „wszystkim dla wszystkich”.

Rozdział 4

Transcendentalna krytyka religii

Kiedy zostaną zaspokojone nasze podstawowe potrzeby jedzenia, ubrania, schronienia i rozrywki, czego potrzebujemy bardziej niż wszystkiego innego? Jaka jest nasza fundamentalna potrzeba ludzka? Bez wątplenia jest to wolność. Prawdziwym sensem ludzkiego życia jest rozwijanie typowo ludzkich cech: świadomości, emocjonalnej pozytywności, odpowiedzialności za siebie i innych oraz kreatywności. Nie możemy się jednak rozwijać, nie możemy wzrastać, bez przestrzeni dla wzrostu, zarówno dosłownej, jak i metaforycznej. Potrzeba nam wolności: wolności od tego, co nas ogranicza wewnątrz i na zewnątrz, wolności od własnych uwarunkowań, nawet wolności od własnego starego 'ja'.

Tym, co obok własnych wysiłków pomaga nam być wolnymi, jest religia, a przynajmniej taką właściwość się jej przypisuje. Jak widzieliśmy, duchowe życie często opisuje się w buddyzmie przez pryzmat wolności, lecz buddyzm nie jest tutaj jedyny. Wyznawcy innych religii, przynajmniej religii uniwersalnych, zapewne także powiedzieliby, że ich religia sprzyja wolności jednostki. Chrześcijanie mogliby zacytować te słowa z Nowego Testamentu: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32).

Jeśli jednak rozważyć, co wstrzymuje nas przed wyzwoleniem się oprócz własnego lenistwa, odrętwienia, bezwładności, zaniedbania, zapominalstwa etc., natrafia się na potężny paradoks. To dziwne, ale religia, zamiast dopomagać w duchowym wyzwoleniu się, aż nazbyt często sprzyja utrzymywaniu naszego zniewolenia, wręcz dodaje kolejne łańcuchy do naszych okowów. Dla wielu ludzi sam pomysł, że religia ma cokolwiek wspólnego z wolnością, brzmi jak absurdalna sprzeczność wewnętrzna. Niektórzy ludzie (a muszę wyznać, że również ja do nich należę) odczuwają dyskomfort, kiedy w ogóle używają słowo „religia”, do czego w pewnym sensie są zobligowani.

Tak trudno nam na Zachodzie skojarzyć religię z wolnością nie dlatego, że religia z zasady taka jest, ale raczej z powodu zaszczości historycznych. Weźmy na przykład historię chrześcijaństwa przez ostatnie 1600 lat, od kiedy ogłoszono ją oficjalną religią Cesarstwa Rzymskiego. Całkiem oczywistą rzeczą jest, że nie sposób rozwijać się jako jednostka, jeśli nie ma się przynajmniej wolności myślenia za siebie. Natomiast zorganizowane chrześcijaństwo, przynajmniej w postaci swoich głównych kościołów, praktycznie nigdy nie gwarantowało jednostce tej wolności. Ludzie w krajach chrześcijańskich byli zobowiązani myśleć tak, jak myślał Kościół, podporządkować się jego teologicznej linii lub spotkać się z konsekwencjami niesubordynacji. Nawet dzisiaj coś, co Kościół nazywa bluźnierstwem, jest w Wielkiej Brytanii wykroczeniem kryminalnym.

Co więcej, zorganizowane chrześcijaństwo nie tylko odmawiało ludziom prawa do myślenia za siebie. Kazało im myśleć w sposób szkodliwy i nieprzyjazny dla własnego rozwoju osobistego. Kazało im myśleć o sobie jako nędznych grzesznikach, słabych i bezsilnych, kazało im myśleć, że niezależność i podejmowanie inicjatywy jest błędem, jest bezdyskusyjnym grzechem.

Co więc poszło nie tak? Jak to możliwe, że religia nie stała się wyzwolicielem, a więzieniem? Krótka odpowiedź brzmi, że religia stała się celem samym w sobie. Formy przyjmowane przez religię – doktryny, instytucje, rytuały, reguły – stały się celem samym w sobie. Zapomniano, że religia to środek do celu, jakim jest osobisty rozwój od ignorancji do Oświecenia, od ziemskiej świadomości do transcendentalnej świadomości.

Co mamy robić w takiej sytuacji? Potrzebujemy wzrastać, potrzebujemy stawać się wolni i potrzebujemy czegoś, co pomoże nam w tym. Jeśli przystaniemy na nazwanie tego „religią”, jak zabezpieczymy się przed tym, by ta religia nie stała się środkiem zniewolenia i oglupienia, wręcz stłamszenia jednostki? Potrzeba nam czegoś, co bezustannie będzie przypominać o ograniczeniach religii, co bezustannie będzie przypominać, że religia to jedynie środek do celu. Innymi słowy, potrzebujemy transcendentalnej krytyki religii. W rozdziałach 3. i 4. *Wimalakirti-nirdeśy* znajduje

się taka właśnie krytyka. W tłumaczeniu Thurmana te rozdziały zatytułowane są „Niechęć uczniów do złożenia wizyty Wimalakirtiemu” oraz „Niechęć bodhisattwów”.

Dowiedzieliśmy się już, że w ramach zręcznych środków i z powodu wielkiego Współczucia Wimalakirti się rozchorował. Wielu ludzi przyszło go odwiedzić i dopytać się o jego zdrowie, on zaś wykorzystał to jako okazję do nauczania Dharmy. Na początku rozdziału 3. spotykamy Wimalakirtiego w domu, leżącego w łóżku w swoim własnym pokoju. I kiedy tak leży, przebiega mu przez głowę myśl – czy może powinniśmy powiedzieć, że pozwala myśli przebiec przez głowę, jako że jest zaawansowanym bodhisattwą. Myśli:

„Jestem chory, leżę w łóżku z bólem, a jednak Tathagata, święty, doskonale zrealizowany Budda nie patrzy na to, nie lituje się nade mną i nie wysyła nikogo, by dowiedział się o moje zdrowie”.

Tymczasem Budda jest w ogrodzie Amrapali na przedmieściach miasta Wajsali, gdzie udziela nauk wielkiemu zgromadzeniu arhatów, bodhisattwów i innych. I kiedy tak siedzi i naucza, staje się świadomy myśli przechodzących przez głowę Wimalakirtiemu. Jak gdyby obaj grali w swego rodzaju grę. Wimalakirti nie jest wszak wcale chory w zwyczajnym sensie i przypuszczalnie Budda to wie, ale wydaje się chętnie odgrywać swoją rolę w tej grze, chętnie „odbijać piłeczkę”.

Jak więc wygląda następny ruch? Znając myśli przechodzące przez głowę Wimalakirtiego, Budda mówi: „Śariputro [w sutrach mahajany to zawsze stary dobry Śariputra zdaje się być wyciągany przed szereg], idź dowiedzieć się o chorobę Wimalakirtiego”. Lub też, jak my byśmy powiedzieli, „Idź proszę i dowiedz się o **zdrowie** Wimalakirtiego” – interesująca różnica idiomów.

Śariputra to jeden z dwóch głównych uczniów Buddy, drugi to Maha-Modgaljajana. Jest on arhatem, osiągnął więc indywidualne wyzwolenie, jest wolny przynajmniej od zwykłych namiętności. Jak jednak odpowiada? Mówi: „Nie mam ochoty iść”, lub bardziej dosłownie: „Nieskoro mi tam iść”. Właściwie nie odmawia, wszak to Budda go prosi, ale wolałby raczej nie iść i wyjaśnia, dlaczego. Pewnego dnia – powiada – siedział zatopiony w kontemplacji u stóp drzewa w lesie, jak przystało na dobrego mnicha w starożytnych Indiach, i wtedy akurat przechodził tamtędy Wimalakirti. „Nie tak należy oddawać się kontemplacji” – powiedział Śariputrze. I przeszedł do wyjaśnienia, czym naprawdę jest zatopienie w kontemplacji. Jego wyjaśnienie było tak głębokie, że Śariputra siedział oniemiały i niezdolny do repliki. Dlatego właśnie nie ma ochoty pójść i zapytać Wimalakirtiego o jego chorobę. Miał już doświadczenie z Wimalakirtim i nie po drodze mu spotykać go raz jeszcze.

Budda próbuje znowu. Prosi Maha-Modgaljajanę, żeby poszedł. Ale, co dziwne, Maha-Modgaljajana również nie ma ochoty. Wygląda na to, że on także został kiedyś upomniany przez Wimalakirtiego. Pewnego dnia, kiedy głosił Dhamę dla pewnej grupy mieszczan, Wimalakirti się pojawił i powiedział, jak właściwie należy to robić – Maha-Modgaljajanę też zamurowały jego uwagi.

W podobny sposób Budda prosi dziesięciu wiodących arhatów, by poszli. Prosi Mahakaśjapę, Subhutiego, Purnę, Katjajanę, Aniruddhę, Upaliego, Rahulę, nawet Anandę. Ale wszyscy jak jeden mąż nie wyrażają na to chęci; wszyscy mieli podobne przeprawy ze starym dobrym Wimalakirtim. Wypunktował on duchowe niedostatki ich wszystkich. Czyniąc to, wypunktował on w istocie, jak zobaczymy, duchowe niedostatki hinajany, jeśli jej nauki są traktowane dosłownie, brane jako cele same w sobie.

Toteż Budda zwraca się teraz do bodhisattwów, którzy także są obecni w wielkim zgromadzeniu. (Trudno się oprzeć wrażeniu, że podoba mu się ta niewinna gra). Prosi Maitreję, by poszedł i dowiedział się o chorobę Wimalakirtiego. Maitreja to oczywiście przyszły budda, który obecnie przebywa w *dewalocę* o nazwie Tusita, czyli niebie „zadowolenia”, oczekując czasu, kiedy odrodzi się na ziemi na swoje ostatnie życie, w którym osiągnie najwyższe doskonałe Oświecenie jako budda. Ale nawet on, nawet Maitreja, wolałby nie iść. On również spotkał już Wimalakirtiego.

Pewnego dnia – powiada – kiedy rozmawiał z bogami nieba Tusita, zjawił się Wimalakirti i powiedział:

„Maitrejo, Budda wygłosił prorocstwo, że po jednym jeszcze odrodzeniu osiągniesz najwyższe doskonale Oświecenie. Jaka jest jednak natura tego odrodzenia? Czy jest ono przeszłe, teraźniejsze czy przyszłe?”

Następnie zaś z wielką dialektyczną zręcznością pokazał, że nie może to być żadna z tych możliwości. Pokazał, że samo pojęcie narodzin, a także pojęcie niezrodzenia, jest sprzeczne wewnątrznie. Pokazał, że w rzeczywistości nie ma czegoś takiego, jak osiągnięcie Oświecenia – w istocie nie ma w ogóle Oświecenia. Pokazał nawet, że nie ma kogoś takiego, jak Maitreja, nie ma kogoś takiego, jak przyszły budda. Maitrei odebrało głos. Dlatego on także nie ma ochoty pójść do Wimalakirtiego i dopytać się o jego chorobę.

Budda prosi następnie Prabhawjuhę, ale okazuje się, że Prabhawjuha miał podobne doświadczenia. Pewnego dnia zdarzyło mu się po prostu spotkać Wimalakirtiego, który zapytał go, skąd idzie – pytanie niewinne. Prabhawjuha odpowiedział, że idzie z *bodhimandy*, „miejsca Oświecenia”. Innymi słowy, szedł z Bodh-gai, gdzie Budda osiągnął ostateczne doskonale Oświecenie, a w szczególności z *wadžrasany*, diamentowego tronu, miejsca, gdzie Budda siedział pod drzewem Bodhi. Oto, skąd idzie – odpowiedział. Wimalakirti wyjaśnił mu w związku z tym dosyć obszernie, że *bodhimanda* to tak naprawdę nie tyle miejsce, ile stan umysłu, i nie istnieje kwestia powrotu stamtąd bodhisattwy, ponieważ bodhisattwa jest tam przez cały czas. Wszystko, co bodhisattwa robi, jest tego wyrazem. Nic niezwykłego, że Prabhawjuha także oniemiał, i on również nie ma ochoty odwiedzać Wimalakirtiego. Nie jest mu pilno do następnej dawki tego samego lekarstwa.

Budda prosi o pójście jeszcze dwóch innych bodhisattwów, Dżagatimdharę i Sudattę, ale z podobnych powodów nie mają na to ochoty. Wreszcie Budda prosi Mańdżuuśriego, bodhisattwę mądrości – ale to już inna historia, i co wydarzy się dalej, zobaczymy w następnym rozdziale. Chodzi tutaj o to, że Wimalakirti obnażył duchowe niedostatki Maitrei oraz innych bodhisattwów. Inaczej mówiąc, obnażył duchowe niedostatki mahajany branej dosłownie, traktowanej jako cel sam w sobie.

Jest dosyć oczywiste, co symbolizuje tutaj Wimalakirti, ale niełatwo ubrać to w słowa. Można by powiedzieć, że Wimalakirti symbolizuje samą Prawdę i Rzeczywistość opróżnioną z wszelkich pojęć. To wystarczy, zakładając, że nie potraktujemy tego zbyt dosłownie, nie pozwolimy zbyt gładko spływać tym słowom z języka. Można powiedzieć, że Wimalakirti reprezentuje faktyczne doświadczenie Oświecenia. Co bowiem się dzieje, kiedy nasze subiektywne doznania wchodzą w kontakt z Prawdą i Rzeczywistością? Co się dzieje, kiedy środki Oświecenia – nasze rytuały, doktryny, instytucje, reguły – wejdą w kontakt z samym doświadczeniem Oświecenia?

Dzieje się to, że ujawniają się ich ograniczenia. A może to być doprawdy bardzo bolesne i traumatyczne przeżycie – bolesne i traumatyczne mianowicie dla tych, którzy utożsamiali się ze swoimi subiektywnymi doświadczeniami i opierali swoje emocjonalne bezpieczeństwo na tym utożsamieniu. Wimalakirti przypomina prąd o wysokim napięciu. Dotyka się go na własne ryzyko – chyba że się go nie dotyka, on sam przechodzi i dotyka nas. W tradycji Wimalakirti jest jak wielka wadźra, wielka błyskawica lub diament. Jest potężny i przenikliwy, a jednocześnie jest olśniewający i migocący. Przenika przez wszystkie nasze linie obrony, wszystkie ograniczenia. Niszczy to, czym jesteśmy, byśmy zyskali wolność stania się tym, czym stać się możemy.

Działanie Wimalakirtiego na ludzi przypomina mi główną postać filmu, jaki widziałem parę lat temu: *Teorematu* Pasoliniego. W filmie tym w bardzo krótkim czasie ta jedna osoba wywiera ogromny wpływ na życie ludzi, którzy ją spotykają. Jest to młody kupiec, który spędza weekend z pewną włoską rodziną z klasy średniej. (Prowadzi jakiś biznes z ojcem rodziny, który jest szefem koncernu przemysłowego). Rodzina składa się z ojca, matki, dorosłego syna, dorosłej córki i niezbyt młodej służącej, i w trakcie tego weekendu młody człowiek jakimś sposobem ma romans z każdą z tych osób. Reszta filmu pokazuje dramatyczne rezultaty ich kontaktu z nim. Matka staje się nimfomanką. Córka przeżywa załamanie nerwowe; widzimy, jak zostaje zabrana ambulansem do szpitala psychiatrycznego. Syn, artysta, niszczy wszystkie swoje obrazy. Służąca zostaje zakonnica i

dokonuje cudów. W ostatniej scenie widzimy ojca idącego zatłoczonym dworcem kolejowym i zdejmującego z siebie powoli ubrania. Pamiętam, że krytycy mieli ciężki orzech do zgryzienia, dyskutując znaczenie tego filmu, a zwłaszcza to, co reprezentował młody człowiek. Niektórzy twierdzili, że była to swego rodzaju postać Chrystusa, inni, że symbolizował on rzeczywistość, a jeszcze inni, że był po prostu sobą.

W tych dwóch rozdziałach *Wimalakirti-nirdeśy* wtargnięcie Wimalakirtiego w życie uczniów i bodhisattwów wydarza się na znacznie wyższym poziomie i ma znacznie bardziej pozytywny wpływ – ale i tak jest druzgocące. Wpływ rzeczywistości w dowolnej formie jest niszczycielski w życiu każdego człowieka. Każdy z zapytanych uczniów i bodhisattwów jest oniemiały. Thurman komentuje to tak: „Jest on [uczeń lub bodhisattwa] przytłoczony i oniemiały, jednakże intuicyjnie rozpoznaje słuszność twierdzeń Wimalakirtiego. Nie może ich ani zaakceptować i wprowadzić do praktyki, ani też kategorię odrzucić”.³⁷

Być może jest to coś, czego my także możemy doświadczyć na naszym własnym etapie rozwoju. Gdy nasi *kaljana mitrowie*, duchowi przyjaciele, wskazują na coś w naszym charakterze, czego wcześniej nie zauważaliśmy, albo coś w Dharmie, co jest dla nas nowością, na początku możemy poczuć się zdumieni. Musimy uznać prawdę tego, co się do nas mówi, ale przynajmniej na początku nie jesteśmy w stanie nic z tym zrobić. Zaadaptowanie się do nowej wiedzy i wprowadzenie jej do praktyki wymaga czasu.

Nie zaskakuje więc, że uczniom i bodhisattwom „nieskoro” pójść zobaczyć się z Wimalakirtim. Nie zaskakuje, że subiektywne doświadczenie wzbrania się przed spotkaniem doświadczenia totalnego, że środki Oświecenia wzbraniają się przed spotkaniem samego Oświecenia. Takie przeżycie jest zbyt bolesne, zbyt traumatyczne. Ale mimo że może być bolesne i traumatyczne, jest ono także pozytywne. Celem ostrych krytyk Wimalakirtiego nie jest upokorzenie uczniów i bodhisattwów. Nie chodzi mu po prostu o wyszydzenie ich. Jego celem jest pomóc im przejść od ich obecnego subiektywnego doświadczenia, ich obecnej stosunkowo ograniczonej perspektywy. (Jest ona jedynie **stosunkowo** ograniczona, ponieważ są to, bądź co bądź, arhatowie i bodhisattwowie).

Musimy też pamiętać, że zachowanie Wimalakirtiego stanowi tutaj przykład zręcznych środków zaawansowanego bodhisattwy. Kiedy my sami czujemy potrzebę krytykowania czyjegoś zachowania, powinniśmy się upewnić, że ma to pozytywne podstawy. Należy uważać, by nie złościć ludzi dla samego złościenia. Jednocześnie nie należy wstrzymywać się z mówieniem prawdy jedynie dlatego, że może to kogoś rozzłościć. Stanowczo najlepiej wychodzi, kiedy potrafimy wyłożyć swoje zdanie zwięźle i delikatnie. Wszelako nader często istota sprawy nie dociera do ludzi, jeśli brakuje pewnej ostrości. Ludzie bywają tak zamknięci na jakikolwiek ogląd poza swoim własnym, że dostojne, obiektywne i emocjonalnie neutralne wyrażenie naszego punktu widzenia ma niewielki wpływ, i w takich sytuacjach może zaistnieć potrzeba odwołania się do ostrzejszego tonu. Niestety nie zawsze istnieje możliwość przekazania swoich uwag bez osobistej krytyki danej osoby. Jeśli jej poglądy wywodzą się bezpośrednio z jej charakteru, a my krytykujemy te poglądy, trudno wówczas uniknąć także krytyki jej charakteru. Celem krytykowania jest wspieranie czyjegoś wzrostu i rozwoju. Dlatego zasada postępowania wygląda z grubsza tak: denerwować ludzi najmniej, jak to możliwe, mówiąc przy tym to, co naszym zdaniem powiedzieć należy.

W podobny sposób celem transcendentalnej krytyki religii nie jest niszczenie religii, a raczej przywrócenie jej pierwotnej funkcji, którą jest bycie środkiem do celu, środkiem duchowego rozwoju jednostki. Zniszczeniu ulega religia jako cel sam w sobie. Transcendentalna krytyka religii jest zatem kluczowa dla istnienia religii jako takiej. Musi jej towarzyszyć przez cały czas. Ważne, by to zrozumieć; ważne, by to zrozumieć w szczegółach. Przyjrzyjmy się więc nieco bliżej niektórym spotkaniom uczniów Buddy: Purny, Upaliego, Rahuli, Anandy oraz bodhisattwy Dżagatimdary z Wimalakirtim.

Najpierw uczeń Purna. Purna w lesie nauczał pewnych młodych mnichów doktryn hinajany, kiedy przechodził Wimalakirti. Wimalakirti powiedział, że Purna uczy mnichów źle, ponieważ są oni zdolni podążać ścieżką mahajany, która jest nauczaniem wyższym. Wimalakirti nie krytykował

jednak Purny po prostu za nauczanie hinajany zamiast mahajany. Jesteśmy wszak w stanie, jak mówiliśmy, pokazać także ograniczenia mahajany traktowanej jako cel sam w sobie. Krytykował on Purnę za mechaniczne nauczanie Dharma, bez brania pod uwagę realnych duchowych potrzeb młodych mnichów.

Mówi on:

„Czcigodny Purno, skoncentruj się najpierw, weź pod uwagę umysły tych młodych bhikszu, a potem nauczaj ich Dharma! Nie wkładaj zgniętego jedzenia w miskę wysadzaną klejnotami! Zrozum najpierw skłonności tych mnichów i nie myl bezcennych szafirów ze szklanymi paciorkami!

Czcigodny Purno, nie wzięwszy pod uwagę duchowych zdolności żywych istot, nie zakładaj jednostronności ich zdolności; nie zrażaj tych, którzy są niezrażeni; nie narzucaj wąskiej ścieżki tym, którzy aspirują do wielkiej drogi; nie usiłuj przelać wielkiego oceanu do odcisku kopyta bawołu; nie staraj się włożyć Góry Meru w ziarno musztardy; nie mieszaj blasku słońca ze świeceniem świetlika; i nie narzucaj się z wyciem szakala tym, którzy podziwiają ryk lwa!”³⁸

W efekcie słuchania krytyki Wimalakirtiego Purna zdał sobie sprawę:

„Uczniowie nieznający myśli i skłonności innych istot nie są zdolni nikogo nauczyć Dharma”.

To nader silne stwierdzenie. Wimalakirti krytykuje Purnę za brak prawdziwej komunikacji z ludźmi, których ten naucza. Purna wydaje się mieć sztywne pojęcie Dharma, wydaje się myśleć, że Dharma polega na **tym** konkretnym nauczaniu i **tamtym** konkretnym sformułowaniu pojęć; i to właśnie przekazuje ludziom, których naucza, niezależnie od tego, czy faktycznie pomoże im to się rozwijać.

Niektórzy wschodni nauczyciele buddyjscy tak robią, kiedy przybywają na Zachód. Nauczyli się Dharma na Wschodzie i wydaje im się, że wystarczy im powtarzać to na Zachodzie. Ale skuteczne komunikowanie Dharma wymaga uświadomienia sobie duchowych potrzeb ludzi, których się naucza – a to z kolei wymaga czasu. Wimalakirti nie krytykuje Purny za nauczanie Dharma; krytykuje go za nauczanie Dharma w niewłaściwy sposób, za to, że uważa nauczanie Dharma za cel sam w sobie.

Parę lat temu w Indiach ja także znalazłem się w sytuacji nauczania Dharma „w niewłaściwy sposób”. Poproszono mnie o serię wykładów w dni pełni księżyca w pewnej buddyjskiej auli w Kalkucie. Przychodziło wielu ludzi, przeważnie bengalskich buddystów, ale szybko zdałem sobie sprawę, że nie przychodzili, by słuchać Dharma. Widzieli w tym okazję do zebrania się w grupie, i zawsze było tam dużo hałasu, krzyków i rozmów. Chcieli tylko, by jakiś mnich mówił cicho gdzieś w rogu, by nadać zgromadzeniu mdły posmak religijności. Moje podejrzania potwierdziły się, kiedy w końcu poskarżyłem się naczelnemu mnichowi na zachowanie słuchaczy (choć właściwie nie byli to słuchacze, bo nie słuchali). Odpowiedział: „Nie ma znaczenia, że nikt nie słyszy, co mówisz; chcemy tylko, żebyś wykladał Dharma”. Wykład na temat Dharma stał się częścią społecznego rytuału. Musiało być widoczne, że ktoś go wygłasza, ale nie miało znaczenia, czy ktokolwiek słyszał i rozumiał wygłaszane słowa. Cała czynność stała się dosyć bezsensowna. Poproszono mnie więc w istocie, bym nauczał Dharma „w niewłaściwy sposób”. Jest to przykład, dosyć zresztą skrajny przykład, tego, do czego zmierza Wimalakirti.

Przejdźmy teraz do spotkania Wimalakirtiego z Upalim. Pośród wszystkich uczniów Buddy Upali był wielkim ekspertem *Winai*, czyli prawa monastycznego, i z powodu tego znawstwa podeszło doń pewnego dnia dwóch mnichów. Popelnili oni pewne wykroczenie przeciw regule monastycznej, i wstydząc się pokazać Buddzie, poszli zamiast tego do Upaliego i poprosili, by usunął ich obawy przez przyjęcie wyznania win i bycie świadkiem ich obietnicy, że nie popełnią już

nigdy tego wykroczenia – co jest standardową procedurą monastyczną. Upali się zgodził i w ramach tego układu wygłosił wobec nich coś, co tekst nazywa „przemową religijną”.

W tym momencie pojawił się Wimalakirti i stwierdził, że Upali jedynie pogarsza sprawę. Powiedział:

„Czcigodny Upali, nie pogłębiaj grzechów dwóch tych mnichów. Ulżyj ich sumieniu bez wprowadzania ich w zakłopotanie. Czcigodny Upali, grzechu nie należy obawiać się wewnątrz, na zewnątrz ani pomiędzy. Czemu tak jest? Budda powiedział: Żywe istoty są uwikłane w namiętności myśli, oczyszcza je zaś oczyszczenie myśli”.³⁹

Dalej mówi on dużo więcej rzeczy natury metafizycznej, ale ten fragment wystarczy nam w naszym obecnym wywodzie. Do czego zmierza Wimalakirti? Czemu twierdzi, że Upali pogarsza sprawę? O co mu chodzi, kiedy mówi, że nie istnieje nic takiego, jak grzech⁴⁰? Przyjrzyjmy się bliżej całej tej sytuacji. Dwóch mnichów popełniło wykroczenie, czyli złamało jakąś regułę. Ustanowiono ją, by pomóc jednostce (w tym przypadku pojedynczemu mnichowi) wzrastać duchowo. Złamawszy regułę, obaj mnisi postawili przeszkodę na drodze swojego duchowego rozwoju. Być może wręcz nastąpił u nich regres. Upali nie powinien więc zajmować się jedynie faktem, że złamali regułę; byłoby to traktowanie reguły jako celu samego w sobie. Wimalakirti daje do zrozumienia, że głównym celem Upaliego powinno być przywrócenie ich na właściwą drogę.

Wiara w „grzech” to nic innego, jak przeszkoda wynikająca z traktowania reguły jako celów samych w sobie. Kiedy je łamiemy, powstaje „grzech”, i marnujemy czas na troskę, jak się go pozbyć, zamiast dalej skupiać się na zadaniu rozwijania się duchowego. Jest to oczywiście przede wszystkim sytuacja chrześcijan. Jeśli wierzy się w Boga, w prawa i przykazania, które miał podyktować, co dzieje się, kiedy jedna z tych reguł zostaje złamana? Rodzi się „grzech” i czujemy winę oraz lęk przed karą. A wówczas potrzeba nam kogoś, kto wybawi nas od skutków naszych grzechów – potrzebujemy zbawiciela. Wszystko to znane jest jako „religia” na Zachodzie. W istocie sytuacja jest jeszcze bardziej skomplikowana, ponieważ grzech pojawił się, zanim się urodziliśmy, kiedy to Adam i Ewa nie posłuchali się Boga i zjedli jabłko z drzewa poznania dobra i zła. W tradycji chrześcijańskiej grzech jest naszym dziedzictwem; rodzimy się grzeszni. Takie jest położenie chrześcijan oraz byłych chrześcijan, którzy nie zdają sobie sprawy, że przeszła indoktrynacja ciągle ma na nich wpływ. Aby uniknąć takiego położenia, musimy uświadamiać sobie zagrożenie płynące z uznawania reguły za cel sam w sobie. Dlatego właśnie Wimalakirti udziela Upaliemu tak surowej reprimendy.

Wimalakirti mówi, że nie ma czegoś takiego, jak grzech. Mówi: „Grzechu nie należy się obawiać wewnątrz, na zewnątrz ani pomiędzy”.

Innymi słowy, grzech to jedynie pojęcie, jedynie słowo. Rozważmy skutki zrobienia czegoś niezręcznego. W większości przypadków dotknie to kogoś innego, i ważne jest, by tego żałować. Ale to tylko część całej sprawy. Takie działanie będzie mieć też skutki w postaci hamowania własnego rozwoju duchowego. Jeśli pojawia się coś, czego żałujemy, nasze pragnienie rozwoju przynajmniej w pewnym stopniu słabnie, i potrzebne jest jego odnowienie. Dwie te sprawy – żal za to, co się zrobiło, oraz odnowienie swojej inspiracji – są blisko ze sobą związane.

Wimalakirti sugeruje po prostu, że nasza troska powinna wykraczać poza własne błędy. Owszem, należy żałować niezręcznych działań, potrzebne jest postanowienie poprawy, potrzebne są wyrzuty sumienia. Nie należy jednak przy tym zaniedbywać odświeżania pierwotnej inspiracji; ponieważ to właśnie z powodu słabnięcia tejże inspiracji został w ogóle popełniony ów niezręczny czyn. Należy więc poradzić sobie z samym niezręcznym działaniem i być może z jego konsekwencjami, czyniąc to jednak w kontekście dbałości o własną inspirację. Dwie te sprawy to nie albo-albo; naprawdę potrzeba nam i jednego, i drugiego. Można by wręcz powiedzieć, że prawdziwie żałować może ten, kto autentycznie dba o świeżość własnej inspiracji.

Na początku trzeba więc spróbować zrozumieć, co się zrobiło. Wtedy rozwija się poczucie żalu, że się to zrobiło, zwłaszcza jeśli wiąże się to ze zranieniem innej osoby. Po trzecie, należy postanowić, że już się tej konkretnej rzeczy nie zrobi. I po czwarte, podejmuje się kroki, które mają

zapewnić robienie w przyszłości rzeczy właściwych. Nie ma tutaj miejsca na „grzech”. Dlatego Wimalakirti cytuje słowa Buddy: „Żywe istoty są uwikłane w namiętności myśli, oczyszcza je zaś oczyszczenie myśli”.

Jeśli chodzi o kroki, jakie trzeba podjąć, by odmienić swoje zachowanie w przyszłości, to należy tu stąpać ostrożnie. Prawdopodobnie w niczym nie pomoże na przykład myślenie w kategoriach pokuty. Pamiętajmy, że nie chodzi o to, by siebie ukarać. „Dyscyplina” to zapewne słowo lepiej pasujące do buddyjskiego kontekstu. Załóżmy dla przykładu, że uświadamiamy sobie, iż nasze zachowanie było niezręczne przy jedzeniu – że byliśmy nadto łapczywi i dlatego postanawiamy ograniczyć swoje pożywienie. Byłaby to próba wyuczenia się, przemodelowania swoich zachowań w oparciu o samoświadomość. Nie byłaby to kara za nadmierne jedzenie.

Słowo „pokuta” w tradycyjnym znaczeniu wydaje się znaczyć coś w połowie drogi między karą a dyscypliną. Pokuta ma „odpłacić”, „zadośćuczynić” za to, co ktoś zrobił. Na przykład katolik może dostać pokutę polegającą na wyrecytowaniu dziesięciu „Zdrowaś Maryja” – dosyć łagodna pokuta za jakiś pomniejszy grzech, mająca zapewne na celu natchnąć pokutującego myślami o Dziewicy Maryi, aby nie popełnił już tego grzechu. Ale jeśli traktuje się to jako swego rodzaju duchową księgowość, nie przyczyni się to raczej do duchowego rozwoju. Często ludzie zawczasu wiedzą, jakiego rodzaju pokutę dostaną za popełnienie danego grzechu; wiedzą, że kiedy odpokutują, sprawa będzie „załatwiona”. W efekcie dostajemy cykl: niezręczne działanie – pokuta – niezręczne działanie – pokuta itd. Na końcu praktycznie się nie pamięta, co było pierwsze. Można nawet dorobić się założenia, że ma się przyzwolenie na niezręczne działania, bo dopełniło się już pokuty, a wobec tego nie zachodzi żadna modyfikacja zachowania ani postawy umysłu. Pokuta ma duchową wartość jedynie wtedy, gdy postrzega się ją nie jako rodzaj kary, a jako dyscyplinę rozmyślnie sobie narzuconą w celu okiełznania różnych niezręcznych postaw i rozwijania postaw zręczniejszych.

Trzeba uważać, by nie narzucić sobie swego rodzaju terapii awersyjnej, w której wpajamy sobie nieświadomą reakcję wstrętu wobec danego przebiegu wydarzeń. Bez wątpienia tego rodzaju przeciwwarunkowanie nie może mieć wartości duchowej, a zapewne również etycznej. Jego efektem jest „etyczne” zachowanie na bazie najprostszej motywacji: strachu przed konsekwencjami, jeśli uczyni się inaczej. Należy wystrzegać się samowarunkowania bez odpowiedniego zrozumienia, co się dzieje, i bez prawdziwej przemiany własnej postawy.

Dochodzimy teraz do spotkania Wimalakirtiego z Rahulą. Rahula był, rzecz jasna, synem Buddy, i po opuszczeniu domu przez ojca stał się dziedzicem swojego dziadka. Kiedy więc sam Rahula odszedł, podobnie jak ojciec wyrzekł się nie tylko świata, ale i tronu. Pewnego razu grupa młodzieży Lićcawi spytała go, czemu wyrzekł się królestwa, Rahula zarysował przed nimi korzyści i cnoty wyrzeczenia się świata. Ale kiedy jego wywody zaczynały nabierać rozmachu, pojawił się Wimalakirti i stwierdził, że Rahula całkowicie źle tłumaczy tę sprawę. Powiedział:

„Wyrzeczenie się jest samo w sobie brakiem wszelkich cnót i korzyści. Czcigodny Rahulo, o cnotach i korzyściach można mówić w odniesieniu do rzeczy złożonych, wszelako wyrzeczenie się jest niezłożone, a nie może być mowy o korzyściach i cnotach w odniesieniu do tego, co niezłożone”.⁴¹

Wyrzeczenie się – porzucenie świata – to zasadniczo czyn duchowy. Nie jest to kwestia **uzyskania** (nawet uzyskania korzyści i cnót) – jest to kwestia wzrastania. Tym niemniej młodzi ludzie dalej tego nie rozumieją. Powiadają:

„Słyszeliśmy Tathagatę [Buddę] mówiącego, że nie należy wyrzekać się świata bez pozwolenia rodziców”.

Dalej rozumują w kategoriach formalnych, w kategoriach formalnego porzucenia świata, zostania mnichem w sensie dosłownym czy technicznym. Wimalakirti powtarza swój argument bardziej dobitnie niż kiedykolwiek indziej. Mówi:

„Młodzi, powinniście intensywnie dbać o siebie, by począć ducha niezrównanego, doskonałego Oświecenia. Będzie to samo w sobie wasze wyrzeczenie się i wyższa ordynacja!”.

Wyrzeczenie się polega na rozwinięciu bodhicitty, na Pójściu po Schronienie do Trzech Klejnotów. „Porzucenie świata” i „zostanie mnichem” to nie cele same w sobie. Wimalakirti nie twierdzi, że te formy wyrzeczenia są zbędne. Twierdzi, że zewnętrzne działania mają wartość o tyle, o ile są wyrazem wewnętrznej postawy. Nie jest się mnichem tylko dlatego, że przywdziało się żółte szaty.

Następna jest historia spotkania Wimalakirtiego z Anandą. Ananda był osobistym sługą i towarzyszem Buddy przez ostatnie dwadzieścia lat jego życia. Był on oczywiście w bliskim osobistym kontakcie z Buddą, a czasami odnosi się wrażenie, że był przywiązany do Buddy jako osoby. Pewnego dnia wydawało się, że Budda czuje się źle i potrzebuje nieco mleka, które poprawi jego stan. Ananda wziął więc swoją miskę jałmużniczą i poszedł do dworu pewnej wielkiej rodziny bramińskiej, by mleko wyprosić. Wtem pojawił się Wimalakirti i zapytał Anandę, co tutaj robi tak wcześnie rano, na co Ananda odrzekł:

„Ciało Pana okazuje pewną niedyspozycję, i potrzebuje on nieco mleka. Dlatego przyszedłem po mleko”.⁴²

Wimalakirti zaczął łajać Anandę, że powiedział coś takiego:

„Czcigodny Anando, Tathagaci mają ciało Dharmy, a nie ciało utrzymywane przez materialne jedzenie. Tathagaci mają transcendentalne ciało, które wykroczyło poza wszystkie ziemskie właściwości. Czcigodny Anando, wiara, że w takim ciele może być choroba, jest nieracjonalna i nieprzystojna!”.

Sednem odpowiedzi Wimalakirtiego jest to, że Budda powinien być utożsamiany nie ze swoim fizycznym ciałem, lecz z *dharmakają*, Ciałem Prawdy, Ciałem Rzeczywistości. Fizyczne ciało, nawet to należące do Buddy, nie jest celem samym w sobie, a środkiem Oświecenia. Zobaczywszy fizyczne ciało Buddy, nie należy sądzić, że zobaczyło się samego Buddę. Budda to w istocie oświecony umysł.

Słyszac to, Ananda poczuł się zawstydzony, że tak błędnie zrozumiał Dharmę. Jednakże w tym momencie głos z nieba przemówił, by Ananda nie czuł wstydu. Budda posiada wszak w pewnym sensie ciało, przynajmniej na pewien czas. Głos powiedział:

„Jako że Budda pojawił się w czasie pięciu deformacji, dyscyplinuje on ludzi, działając pokornie i skromnie”.

Sugestia brzmi, że choroba Buddy to zrzęzne środki, podobnie jak w przypadku Wimalakirtiego; toteż Ananda powinien iść i zdobyć mleko.

Spotkanie bodhisattwy Dżagatimdhary z Wimalakirtim wydarzyło się, kiedy pewnego razu miał on niespodzianą i niecodzienną wizytę domową: wizytę Mary, Złego⁴³. Oczywiście Mara nie przyszedł jako Mara – Mara nigdy tak nie robi! Przybył przebrany za Indrę, króla bogów, a towarzyszyło mu dwanaście tysięcy niebiańskich dziewczyn, które śpiewały i grały na instrumentach. Jakaż to musiała być scena: wspaniała postać króla bogów (jak się wydawało) w jaskrawym blasku światła, pokrytego klejnotami; dwanaście tysięcy niebiańskich dziewczyn, bez wątplenia wyglądających bardzo elegancko w różnego rodzaju jedwabnych, udrapowanych kreacjach, z włosami miękko spływającymi na plecy; cudowny śpiew i muzyka od nich płynące. (Wyobraźmy sobie świetnie wyszkolony, dwunastotysięczny chór śpiewający *Vespro della Beata Vergine* Monteverdiego). Następnie Mara jako Indra przywitał się z Dżagatimdharą bardzo skromnie i

pokornie, posuwając się nawet do skrajności, jaką było dotknięcie głową stóp bodhisattwy, po czym stanął z szacunkiem u jego boku.

Dżagatimdhara był całkowicie tym ujęty – jak to zwykle bywa przy pozorach Mary. Powstał na tę okazję i wygłosił małe kazanie (myślę, że można tak to nazwać) odpowiednie dla boga: kazanie o nietrwałości. Mara wyglądał na głęboko poruszonego, i w geście wdzięczności poprosił Dżagatimdhare, by przyjął dwanaście tysięcy dziewczic jako swoje sługi. Wszelako Dżagatimdhara nie był kompletnym głupcem. Odmówił przyjęcia propozycji, mówiąc, że dwanaście tysięcy dziewczic nie jest grupą sług odpowiednią dla kogoś takiego, jak on, kto podjął się duchowego życia.

W tym momencie na scenę wkroczył Wimalakirti i obnażył to, co działo się za kulisami. Powiedział Dżagatimdharze:

„Szlachetny synu, nie sądz, że to Indra! Nie jest to Indra, a zły Mara, który przybył cię ośmieszyć”.⁴⁴

Do Mary powiedział natomiast, że skoro Dżagatimdhara nie mógł przyjąć niebiańskich dziewczic, on sam, Wimalakirti, da im dom.

Skoro nawet uczniom i bodhisattwom niespieszno było spotkać Wimalakirtiego, możecie się domyślać, jak poczuł się Mara. Był absolutnie przerażony. Starał się szybko dać drapak, bez skutku. Koniec końców musiał oddać wszystkie dwanaście tysięcy niebiańskich dziewczic, które oczywiście były tak naprawdę córkami samego Mary. Wimalakirti zaczął nauczać niebiańskie dziewczice praktyki Dharmy. Wreszcie nauczył je rozwijania bodhicitty, woli najwyższego Oświecenia dla dobra wszystkich istot. To jednak ciągle nie jest koniec tej opowieści. Mara próbował później odzyskać córki, ale wróciły one do niego natchnione Dharma i gotowe inspirować innych.

O co w tym wszystkim chodzi? Córki Mary, niebiańskie dziewczice, symbolizują emocje, namiętności w stosunkowo prymitywnej i nieoczyszczonej postaci. Oczywiście ktoś, kto wszedł na ścieżkę duchowego życia, nie powinien im ulegać, powinien mieć je pod kontrolą. Ten etap rozwoju jest reprezentowany przez Dżagatimdhare, którego imię jest tu być może znaczące, znaczy bowiem „Władca świata”.

Ale kontrola, świadoma kontrola, to nie ostatnie słowo w życiu duchowym. Odrzucenie to nie wszystko. Asceza to nie cel sam w sobie. Emocje muszą zostać przemienione, muszą ulec transformacji; ich energia musi zacząć sprzyjać duchowemu życiu. Ten właśnie etap jest reprezentowany przez Wimalakirtiego.

Według Thurmana *Wimalakirti-nirdeśa* zawiera elementy jednoznacznie tantryczne, szczególnie w tym fragmencie. Może tak być, ale należy uważać, by źle nie zrozumieć takiej możliwości. Musimy unikać wpadnięcia w pułpkę myślenia, że przyjmujemy córki Mary tak, jak uczynił to Wimalakirti, podczas gdy tak naprawdę im ulegamy jak zwykła osoba. Większość z nas przez bardzo długi czas będzie na etapie reprezentowanym przez Dżagatimdhare – o ile oczywiście będziemy w stanie go osiągnąć. Jednakże w dłuższej perspektywie nie jest to cel sam w sobie; jest to jedynie środek do celu.

Przyjrząwszy się bliżej spotkaniom niektórych uczniów i bodhisattwów z Wimalakirtim, powinniśmy teraz mieć pełną jasność co do głównego wniosku. „Transcendentalna krytyka” Wimalakirtiego służy przypomnieniu, że hinajana to środek do celu. Mahajana to środek do celu. Buddyzm to środek do celu. Religia to środek do celu. A celem tym jest duchowy rozwój jednostki.

Krytyka tego rodzaju zawsze była częścią buddyzmu. Budda powiedział: „Nauczam Dharmy pod postacią tratwy”.⁴⁵ Innymi słowy, jak tratwa przydaje się do przeprawy przez wodę, ale nie ma sensu jej nieść po dotarciu do suchego lądu, tak nauczanie Buddy przydaje się do przeprawy przez wody samsary, ale potrzeba jej istnienia kończy się po osiągnięciu drugiego brzegu Oświecenia. Nacisk na to jest szczególnie silny w mahajanie, a najsilniejszy zapewne w zen. Istnieją japońskie i chińskie przedstawienia Szóstego Patriarchy drącego *Diamentową Sutrę*. Jest historia podróżyującego mnicha, który potrzebował opału, ponieważ było mu zimno, toteż porąbał drewniane wyobrażenia Buddy w świątyni, w której przebywał. Jest wreszcie mistrz znany ze swojego

komentarzu dla ucznia: „Jeśli spotkasz na drodze Buddę, zabij go!”.

Wszystko to są dosyć ekstremalne i dziwaczne sposoby podkreślenia jednego przekazu: buddyzm jest jedynie środkiem do celu. Buddyzm przez wieki pozostawał duchowo żywotny właśnie dlatego, że zawsze była w nim świadomość różnicy między środkami a celami. Z tego samego powodu generalnie nie było w jego obrębie dogmatyzmu i nietolerancji. Nigdy nie prześladował wyznawców innych religii, zaś wyznawcy jednej postaci buddyzmu rzadko prześladowali wyznawców innej postaci.

Trzeba otwarcie powiedzieć, że inne religie nie mogą się tutaj z buddyzmem równać. Nie zawsze wspomagają jednostkę w stawaniu się wolną. Właściwie nie widzą siebie jako środek do celu, jak widzi siebie buddyzm. Religie teistyczne są szczególnie pod tym względem skrupowane. Nie istnieje w nich krytyka religii, ani transcendentalna, ani jakakolwiek inna; nie istnieje w nich samokrytyka. Konieczne jest więc zastosowanie wobec nich krytyki buddyjskiej, pozwolenie Wimalakirtiemu na działanie. A kiedy się krytyki dokona, często odkrywa się, że inne religie w istocie wcale nie stanowią środków rozwoju jednostki. Krytyka siłą rzeczy zamienia się w krytycyzm.

Niektórzy uważają, że nie należy krytykować religii innych niż własna, a nawet, że w ogóle nie należy krytykować religii. Ale tego rodzaju krytyczność jest niezbędna przy ujawnianiu przeszkód dla własnego rozwoju jako jednostki. Jedynie za pomocą krytyki możemy się upewnić, że narzędzia rozwoju jednostki pozostają narzędziami i nie przepoczwarzają się w cel sam w sobie.

Powinniśmy zatem stosować taką krytykę, nawet taki krytycyzm, wobec wszystkiego, co jawi się nam jako religia. Powinniśmy stosować ją wobec chrześcijaństwa, wobec hinajany, wobec mahajany, wobec wadżrajany. Może robić wrażenie fakt, że *Wimalakirti-nirdeśa*, tekst mahajany, ukazuje niedoskonałości bodhisattwów. Nic takiego nie wydarza się w żadnej innej dobrze znanej sutrze mahajany; być może ujawnienie niedostatków bodhisattwów stanowi jedną z wyróżniających funkcji *Wimalakirti-nirdeśy*. Rzecz jasna bodhisattwowie, których zachowanie krytykuje Wimalakirti, nie są najwyraźniej archetypowymi bodhisattwami; być może są to bodhisattwowie-nowicjusze. Jak zobaczymy, Mańdźuśri, archetypowy bodhisattwa, został ukazany jako niemalże doskonały.

Upewnijmy się oczywiście, że przeprowadzamy swoją krytykę w odpowiedni sposób; czasami bardziej adekwatne jest wyrażenie uznania. Naczelna zasada może polegać na tym, by zwracać ostrze krytyki przede wszystkim na siebie. Gdybyśmy wszyscy zastosowali tę transcendentalną krytykę do naszej praktyki duchowej, nie byłoby prawie potrzeby transcendentalnej krytyki religii w ogóle czy naszej własnej religii w szczególności. Uważajmy, by nie połamać drabiny, po której sami się wspinamy – przynajmniej do czasu, kiedy będziemy w stanie poradzić sobie bez niej. Stosujmy krytykę podejmowanych praktyk – czy będzie to medytacja, czy praktyki rytualne, czytanie książek czy słuchanie wykładów, życie w społeczności czy praca w firmach właściwego sposobu zarabiania. Ciągłe powinno ożywiać nas zasadnicze pytanie: czy pomaga mi to w rozwoju? Nigdy nie pozwólmy, by którakolwiek z tych rzeczy stała się dla nas celem samym w sobie; wszystko to są środki do celu. Jeśli będziemy o tym pamiętać, sami staniemy się żywym ucieleśnieniem realności religii, a jednocześnie ucieleśnieniem transcendentalnej krytyki religii. Religia pomoże nam wówczas się wyzwalać. I wtedy być może zyskamy przynajmniej przedsmak niepojętego wyzwolenia.

Rozdział 5

Historia kontra mit w ludzkim poszukiwaniu znaczenia

W roku 1956, gdy świat buddyjski celebrował dwuipółtysięczną rocznicę Oświecenia Buddy, znalazłem się w New Delhi na zaproszenie indyjskiego rządu, obok innych „wybitnych buddystów z rejonów granicznych”, jak rząd uznał za stosowne nas określić. Podejrzewam, że mieli oni w głowie obraz tubylczych buddystów wyłaniających się z dżungli Assamu i Zachodniego Bengalu – i w sumie wyglądaliśmy jak pstra menażeria w szatach o różnych odcieniach czerwieni, pomarańcza i żółci.

Spśród wszystkich uroczystości, przemówień i wydarzeń, jakie miały miejsce, najbardziej interesująca z mojego punktu widzenia była wystawa azjatyckiej sztuki buddyjskiej. W owym czasie była to najpewniej jedna z największych tego rodzaju wystaw kiedykolwiek zaprezentowanych na świecie, i wszystkie kraje buddyjskie – Japonia, Kambodża, Tajlandia, Bhutan, Tybet itd. - miały swoje sekcje. Nie licząc sekcji indyjskiej, która była ogromna, największym i zapewne najważniejszym zbiorem był ten zorganizowany przez Chińską Republikę Ludową. (Były to ciągle pomyślne czasy przyjaźni indyjsko-chińskiej, przed wojną graniczną w 1962 roku).

Niektóre chińskie eksponaty były wspaniałe – nigdy nie widziałem czegoś podobnego. Jeden zapamiętałem szczególnie: pełnowymiarową kopię starożytnego muralu, która zajmowała całą ścianę. O ile dobrze pamiętam, datowano ją na dynastię T'ang, być może nawet wcześniej, a przedstawiała szereg postaci rozmiarów mniej więcej naturalnych. Pośród nich szczególnie wyróżniały się dwie postaci zajmujące centralną część malowidła. Po lewej, pod baldachimem zdobnym w klejnoty, na wspaniałym lotosowym tronie siedział piękny młodzieniec. Był przyodziany w różne jedwabie i biżuterię, otaczały go zaś stojące postaci odziane w żółte szaty. Sądząc po pozycji jego dłoni i palców, jego *mudry*, wydawał się mówić coś do drugiej głównej postaci, która siedziała po prawej, wewnątrz swego rodzaju namiotu z kotarami. Był to bardzo stary człowiek. Jego twarz była pokryta drobnymi zmarszczkami, miał długą, białą, raczej rzadką brodę. Nosił szaro-niebieskie szaty, tradycyjny ubiór chińskiego uczonego (choć, jak zobaczymy, była to raczej inwencja artysty), otaczały go stojące postaci odziane w białe szaty. Z pozycji dłoni i palców wydawał się odpowiadać młodzieńcowi. Dwoma tymi postaciami byli oczywiście: Mańdżuuśri po lewej, bodhisattwa mądrości, oraz Wimalakirti po prawej, mądry starzec z Wajśali. Malowidło ilustruje słynne ich spotkanie, opisane na początku 5. rozdziału *Wimalakirti-nirdeśy*: „Pocieszenie chorego”.

Jak widzieliśmy w ostatnim rozdziale, wszyscy arhatowie i bodhisattwowie obecni w otoczeniu Buddy nie mieli ochoty pójść i dopytać się o zdrowie Wimalakirtiego, bowiem każdy z nich miał bolesne, może nawet nieco żenujące spotkanie z Wimalakirtim, które ukazało ograniczenia ich szczególnego podejścia do Dharmy. Wątek tej opowieści podejmujemy znowu, począwszy od rozdziału 5., kiedy to Mańdżuuśri właśnie się zgodził odwiedzić chorego. Jest on w pełni świadom trudności i niebezpieczeństw całego przedsięwzięcia. Wie, że wchodząc w kontakt z tak potężnym ładunkiem duchowej elektryczności, jak Wimalakirti, naraża się na porażenie. Mówi jednak:

„Choć nie może mu się oprzeć ktoś o moich nikłych zdolnościach obronnych, to jednak, wspierany łaską Buddy, pójdę i podyskutuję najlepiej, jak potrafię”.⁴⁶

Słowo przetłumaczone tutaj jako „łaska” to sanskryckie słowo *adhiszthana*, które co jak co, ale na pewno nie oznacza „łaski” w sensie chrześcijańskim. „Łaska” to tutaj niedualistyczny wpływ transcendentalnego doświadczenia Oświecenia Buddy w postaci, w jakiej ten wpływ jawi się w ramach dualizmu podmiot-przedmiot. Jako że w rzeczywistości ten dualistyczny podział nie

istnieje, nie można stwierdzić, by ów wpływ miał jakieś zewnętrzne źródło, chociaż **wydaje się**, że tak jest.

Adhiszthanę można postrzegać jako potężne oddziaływanie emanujące z niezwykle silnego źródła duchowego, oddziaływanie mogące mieć radykalnie transformujący wpływ na tego, kto się na nie otworzy. Nie jest ono jednak automatyczne – dlatego właśnie „łaska” to tłumaczenie nieadekwatne. Co prawda nie jest do końca tak, że można na to zasłużyć, ale bez wątplenia wymaga to pewnej gotowości do jego przyjęcia. Nawet na zwyczajnym poziomie, jeśli doświadczymy dobrej woli ze strony innej osoby, będzie to miało na nas wpływ. Nasz stan świadomości w pewnym stopniu ulegnie zmianie i zareagujemy zgodnie z tą zmianą. W podobny sposób, choć na wyższym poziomie, można doświadczyć dobrej woli płynącej od osoby, która osiągnęła pewne duchowe osiągnięcia, być może ma nawet wgląd w naturę rzeczywistości – i doświadczenie to będzie miało przypuszczalnie większy na nas wpływ. W istocie *adhiszthana* płynie od buddów i bodhisattwów przez cały czas, jak światło i ciepło cały czas napływają ze słońca. My zaś będziemy czerpać z tego korzyści w takim stopniu, w jakim będziemy na to otwarci i receptywni.

W tybetańskim *adhiszthana* jest tłumaczona jako *czin lab*, czyli dosłownie „fala mocy”. *Czin* ma też konotacje z „majestatem” i „splendorem”. Mamy skłonność rozumieć słowo „moc”⁴⁷ w czysto świeckim sensie, ale moc transcendencji bardziej przypomina moc w sensie miłości: potężny wyraz metty. Zapewne można by to określić mianem „błogosławieństwa” lub „fali miłości” z wielkimi zasobami siły za tym stojącej.

Adhiszthana to coś, co wydaje się przychodzić raczej z góry niż z dołu; człowiek zostaje nią „obdarowany”. Przypomina to artystyczne natchnienie. Zwykle o natchnieniu mówi się, że pochodzi z głębi. Ale czasami wydaje się, jakby zstąpiło od jakiejś wyższej potęgi: po usłyszeniu premierowego wykonania swego *Stworzenia świata* Haydn miał wyszeptać: „To przyszło z góry”. *Adhiszthana* jest więc być może analogiczna do artystycznej inwokacji do Muz, w której autor powierza się wyższemu mocom i prosi o ich błogosławieństwo.

Powstaje przy tym pytanie o naturę wysiłku w życiu duchowym. Wydaje się, że do bycia receptywnym potrzebny jest wysiłek, chociaż może to brzmieć jak sprzeczność wewnętrzna. Czy jest możliwe wzywanie Muz z takim wigorem, że nie usłyszysz się ich śpiewu? Weźmy przykład grania w orkiestrze: podejmujemy wielki wysiłek, ale jednocześnie jesteśmy receptywni. Czy te dwie rzeczy faktycznie stanowią antytezę? Czy trzeba zaprzestać wszelkich czynności, by stać się receptywnym? Albo weźmy sztukę pisarską: możemy podejmować bardzo intensywny wysiłek, wszakże czujemy się jednocześnie bardzo receptywni – coś do nas napływa.

Problem wydaje się polegać na tym, że podejmujemy zły rodzaj wysiłku. Dzieje się tak, kiedy usiłujemy przysposobić wyższe doświadczenie jako coś, co ma zostać włączone do naszej aktualnej egzystencji, podczas gdy należałoby przysposobić aktualną egzystencję tak, by pasowała do tego doświadczenia i ulegała transformacji w jego świetle. Wysiłek ów, przypominający raczej uparte wymuszenie, stanowi próbę utrzymania takiego doświadczenia w istniejących strukturach własnej osoby, bez pozwalania mu na wewnętrzne przeobrażenie nas. Aż do samego osiągnięcia Oświecenia zawsze będzie istnieć konflikt między doświadczeniem a dostosowywaniem do siebie, między poddaniem się a przysposobianiem. Niewłaściwe jest myślenie, że każdy wysiłek to wysiłek uparty i sztywny, przez co należy go unikać. Rozwiązaniem problemu uporczywości i sztywności nie jest całkowite odpuszczenie sobie, żeby się nie przemęczyć.

Możliwe, że podejmowany przez nas wysiłek nie rozkłada się na szerokim spektrum zainteresowań, przez co nasze duchowe życie staje się dosyć jednostronne i tracimy motywację. Jeśli pracujemy w firmie właściwego zarabiania, możemy podejmować wysiłek, nawet wielki wysiłek dostosowania się do rytmu pracy; nie wolno przy tym jednak zaniedbywać wysiłków na polu medytacji, rozwijania duchowych przyjaźni itd. Nie chodzi o to, że kładliśmy zbyt duży nacisk na wysiłek, ale o to, że ten wysiłek nie był rozłożony dostatecznie szeroko. Istnieją dwa sposoby rozwiązania tego problemu. Można sobie postanowić, że w ciągu każdego dnia, tygodnia lub miesiąca zaspokojone zostaną wszystkie nasze potrzeby i zainteresowania; można też poświęcić kilka tygodni, a nawet kilka miesięcy, skupiając się na jednym, potem kilka tygodni lub miesięcy, skupiając się na czymś innym itd. Tak czy siak przez okres, powiedzmy, jednego roku wszystkie

nasze potrzeby zostałyby zaspokojone.

Jednakże Mańdźuśri nie ma takiego problemu, kiedy podejmuje wysiłek odwiedzenia Wimalakirtiego przy jego łożu boleści, gdyż jest „wspierany łaską Buddy”. Mańdźuśri rozumie przez *adhisztaṇē* to, że nie idzie na spotkanie Wimalakirtiego o własnych siłach, by tak rzec. Nie zamierza wyruszać na wizytę z żadnymi powziętymi z góry wyobrażeniami; zamierza spontanicznie konfrontować się z sytuacją – co znaczy, że nie będzie mieć nawet odgórnego wyobrażenia „spontanicznych działań”.

Kiedy Mańdźuśri mówi, że odwiedzi Wimalakirtiego, wszyscy zgromadzeni wpadają w ogromne podekscytowanie – oczywiście poza Buddą, który jedynie siedzi i uśmiecha się na to wszystko. Sądzą, że jeśli ta dwójka się zejdzie, nastąpi wspaniała dyskusja, prawdziwe zderzenie jak pomiędzy dwoma talerzami orkiestrowymi, z którego wypłynie coś prawdziwie głębokiego i pouczającego.

Dlatego też osiem tysięcy bodhisattwów (co czwarty) i pięciuset arhatów (co szesnasty) decyduje się towarzyszyć Mańdźuśriemu podczas wizyty. Decyzję o pójściu podejmują też setki tysięcy bogów i bogiń, toteż Mańdźuśriemu w podróży do Wajśali towarzyszy wielka świta. Wimalakirti, w pełni świadom zbliżania się gości, wykorzystuje swoje magiczne moce i sprawia, że wszystko wokół niego znika. Sam dom, jego służby, meble, fotele, kanapy – wszystko znika. Widać tylko starego Wimalakirtiego, leżącego na swojej kanapie zawieszanej w powietrzu.

Wówczas przybywa Mańdźuśri. Nie byłoby do końca adekwatne powiedzieć, że wchodzi, ponieważ nie ma drzwi, przez które można by wejść, ani podłogi, po której można by chodzić, ale bez wątpienia Mańdźuśri jako bodhisattwa mądrości potrafi pokonać ten mały kłopot. Widząc go, Wimalakirti podejmuje inicjatywę, wołając:

„Witaj, Mańdźuśri! Jakże dobrze cię widzieć! Oto jesteś bez żadnego przybycia. Pojawiasz się, nie będąc widzianym. Słysząc cię bez słuchu”⁴⁸.

Mańdźuśriego wcale nie zbija z tropu taki styl powitania; doskonale odnajduje się w sytuacji. Odpowiada:

„Gospodarzu, jest tak, jak mówisz. Kto przybywa, w ostatecznym rachunku nie przybywa. Kto odchodzi, w ostatecznym rachunku nie odchodzi. Czemu? O tym, kto przybywa, nie wie się, że przybywa. O tym, kto odchodzi, nie wie się, że odchodzi. Kto się pojawia, ostatecznie nie jest widziany”.

Potem, odpowiedziawszy Wimalakirtiemu w jego własnych kategoriach, Mańdźuśri całkiem spokojnie przechodzi do realizacji celu wizyty, pytając Wimalakirtiego o jego chorobę. Przekazuje Wimalakirtiemu, że Budda się o niego dopytywał, a wreszcie powiada:

„Gospodarzu, skąd pochodzi twoja choroba? Jak długo będzie trwać? Jak ją znosisz? Jak można ją uśmierzyć?”.

Pytania te przybierają formę standardowych, grzecznościowych indyjskich pytań. Wszelako odpowiedź Wimalakirtiego zupełnie nie jest standardowa, stanowiąc jeden z najświetniejszych i najbardziej imponujących fragmentów całej *Wimalakirti-nirdeśy*. Brzmi on tak:

„Mańdźuśri, moja choroba pochodzi z ignorancji i pragnienia istnienia i będzie trwać, póki trwają choroby wszystkich żywych istot. Gdyby wszystkie żywe istoty wolne były od choroby, ja także nie byłbym chory. Czemu? Mańdźuśri, dla bodhisattwy świat składa się jedynie z żywych istot, choroba zaś jest nieodłączna od życia w świecie. Gdyby wszystkie żywe istoty były wolne od choroby, bodhisattwa również byłby wolny od choroby. Na przykład, Mańdźuśri, kiedy choruje jedyny syn kupca, oboje jego rodzice zaczynają chorować z racji choroby swego syna. I rodzice będą cierpieć dopóty, dopóki ich jedyny syn nie

wyleczy się z choroby. Dokładnie tak, Mańdźuśri, bodhisattwa kocha wszystkie żywe istoty, jakby każda z nich była jego jedynym dzieckiem. Choruje, kiedy one są chore, i powraca do zdrowia, kiedy one powracają do zdrowia. Pytasz mnie, Mańdźuśri, skąd bierze się moja choroba; choroba bodhisattwów bierze się z wielkiego współczucia”.⁴⁹

Tak odpowiedział Wimalakirti, a jego słowa rozbrzmiewają przez całą historię buddyzmu mahajany. Lecz to, o czym mówi – *maha-karuna*, wielkie Współczucie doświadczane przez bodhisattwę – stanowi dla nas zagadkę trudną do rozgryzienia. Dla nas błogość i ból są w zasadzie nie do pogodzenia. Jakże więc to możliwe, że istota, która w każdych okolicznościach doświadcza błogości wyzwolenia, doświadcza również cierpienia opisanego przez Wimalakirtiego? Można powiedzieć, że jest to aspekt doświadczenia Mądrości i Współczucia, *pradźni* i *karuny*, jako nieodróżnicowanych; inaczej mówiąc, jest to aspekt współczującej reakcji bodhisattwy na cierpienie, która nie jest różna od tego samego głębokiego osiągnięcia przez bodhisattwę pustki wszystkich rzeczy, włącznie z żywymi istotami i ich cierpieniem (i oczywiście włącznie z samym tym głębokim osiągnięciem). Można by powiedzieć, że jest to aspekt bycia w nirwanie i *samsarze* jednocześnie. Skoro to jest możliwe, zapewne możliwe jest też doświadczanie błogości wyzwolenia i jednocześnie współcierpienie z innymi w wielkim Współczuciu.

Ciągle jednak znajdujemy się na płaszczyźnie teorii. Spróbujmy poszukać dla doświadczenia *maha-karuny* nieco przyziemnej i dosyć odległej analogii w tym, jak potrafimy utrzymać pełne zaangażowanie czymś (np. graniem wyczerpującego meczu), będąc od czasu do czasu boleśnie uderzanym. Do pewnego poziomu intensywności właściwie nie zauważamy bólu – czy też raczej na niego nie zważamy. Pojawia się, czujemy go, ale znajduje się w dużej mierze na peryferiach naszej świadomości, tak mocno bowiem absorbuje nas gra i tak się nią cieszymy. Może nawet nie chodzi o radość; po prostu gra tak bardzo nas zajmuje, że nie rozważamy, czy tak naprawdę nas ona cieszy, czy nie.

Uczucia bodhisattwy zwracają się **ku** żywym istotom; nie jest tak, że cierpi on **razem z** nimi. Na pewno nie cierpi on w ten sam sposób czy w tym samym sensie, co one, a to dlatego, że on jest oświecony, natomiast ich cierpienie wynika z braku Oświecenia. Jego „cierpieniem” jest współczucie, nie zaś faktyczne doświadczenie cierpienia. Podobnie jak nie da się doświadczyć bólu zęba, który trapi inną osobę, niezależnie od poziomu naszego współczucia, tak bodhisattwa nie może doświadczyć cierpienia bycia nieoświeconym.

Cierpienie bodhisattwy to, mówiąc słowami Tennysona, „bezbolesne współczucie w bólu”, które w pewien sposób wiąże się ze swego rodzaju bólem. Ból ten różni się znacznie, zarówno pod względem jakości, jak i stopnia, od tego współczucia, jakie możemy odczuwać my. Dla niektórych ludzi współczucie bodhisattwy może wcale nie wyglądać na współczucie, nie jest bowiem współczuciem wylewnym ani pobłażliwym.

Wygłoszony przez Wimalakirtiego opis choroby, jaka powstaje z wielkiego Współczucia, jest bardzo subtelny, bardzo głęboki, bardzo prawdziwy, bardzo szczerzy – Mańdźuśri wszakże nie jest zadowolony. Nie chce pozwolić, by zatrzymało się to w tym punkcie. Ożywiona wymiana zdań między Mańdźuśrim a Wimalakirtim trwa więc dalej, a w jej trakcie Wimalakirti uderza w tony doprawdy mocno paradoksalne.

Następnie, w odpowiedzi na kolejne pytanie Mańdźuśriego, Wimalakirti wyjaśnia, jak bodhisattwa powinien pocieszać innego bodhisattwę, który jest chory. Tłumaczy też bardzo obszernie, jak chory bodhisattwa powinien kontrolować swój umysł, po czym następuje długi ustęp dotyczący natury „domeny” bodhisattwy. Pośród wielu opisów tej domeny płynących z ust Wimalakirtiego znajduje się taka zbijająca z tropu charakterystyka:

„Tam, gdzie szuka się gnozy wszechwiedzy, ale nie osiąga się tej gnozy w niewłaściwym czasie, znajduje się domena bodhisattwy. Tam, gdzie zna się Cztery Święte Prawdy, ale nie uświadamia się sobie tych prawd w niewłaściwym czasie, znajduje się domena bodhisattwy”.⁵⁰

Cóż to mogłoby znaczyć? Jaki niewłaściwy czas może istnieć dla zrozumienia Czterech Szlachetnych Prawd, niewłaściwy czas dla Oświecenia?

„Niewłaściwy czas” dla „osiągnięcia gnozy” jest wtedy, gdy zrozumienie wystarcza do osiągnięcia stanu arhata, ale nie wystarcza do osiągnięcia pełnego Oświecenia. Jeśli istnieje rzeczywista różnica między *samjak sambodhi*, najwyższym Oświeceniem, a stanem arhata, wówczas potrzeba więcej mądrości do osiągnięcia *samjak sambodhi* niż do osiągnięcia stanu arhata. A skoro chcemy być bodhisattwą, chcemy osiągnąć *samjak sambodhi*, toteż nie rozwijamy gnozy wszechwiedzy po to, aby stać się „jedynie” arhatem. Oczywiście samo rozróżnienie na *samjak sambodhi* i stan arhata jest sztuczne o tyle, o ile jest pokłosem historycznego rozwoju mahajany. Ale ma to ogólny sens, który pozostaje słuszny: nie należy osiadać na laurach częściowego doświadczenia Oświecenia, nawet jeśli do pewnego stopnia jest to prawdziwe doświadczenie Oświecenia. Jeśli tylko pozostaje coś jeszcze do osiągnięcia, trzeba dalej podejmować wysiłek. Nawet Oświecenie Buddy nie było finalne; nie osiadł w stanie osiągnięcia, który od tego czasu się nie zmieniał.

W dosłownym znaczeniu nie może być złego czasu dla Oświecenia, lecz istnieje możliwość, że ktoś przedwcześnie się zadowoli i weźmie za ostateczne pewne doświadczenie, które w istocie jest jedynie częściowe – czy będzie to doświadczenie „wszechwiedzy”, czy Czterech Prawd. Prawdziwym błędem jest wyobrażanie sobie, że Oświecenie oznacza swego rodzaju zamknięcie własnego rozwoju. Jeśli tego błędu nie popełnimy, to nawet osiągnąwszy jakiś rodzaj gnozy, nie pozwolimy sobie na luksus spoczęcia na laurach. Nie pomyślimy, że jesteśmy oświeceni, kiedy nie jesteśmy. Do tego właśnie zmierza ten tekst. Skutkiem całej tej przemowy jest zaś to, że pośród ośmiu tysięcy istot przysłuchujących się Wimalakirtiemu budzi się bodhicitta, „duch niezrównanego, doskonałego Oświecenia”.

Zatem spotkanie Wimalakirtiego i Mańdżuśriego ma dramatyczne skutki i dzieje się tak jeszcze przez cztery kolejne rozdziały *Wimalakirti-nirdeśy*. W istocie ich konfrontacja to jeden z wyróżników całego dzieła, i to właśnie nad tym chciałbym teraz dokładniej się pochylić: nad postaciami Wimalakirtiego i Mańdżuśriego spotykającymi się tak, jak to zobaczyłem w 1956 roku na starożytnym chińskim muralu.

To spotkanie to coś więcej niż konfrontacja. To pełna wigoru dialektyczna wymiana zdań, w której żaden z bodhisattwów nie oszczędza drugiego. W pewnym sensie każdy chce wygrać, pokonać drugiego – jednak nie w egoistyczny sposób. Obaj testują się nawzajem, podobnie jak garncarz testuje ceramikę, chcąc sprawdzić, czy nie jest pęknięta. W konfrontacji tej obaj doświadczają lub testują siebie wzajemnie; obaj doświadczają lub testują siebie w swoim kontakcie z oponentem. Obaj doświadczają prawdy, realności tej sytuacji.

Dlatego też ich rywalizacja zachodzi w kontekście całkowicie pozytywnym. Blake powiada: „Sprzeciw to prawdziwa przyjaźń”. Przyjaźń, szczególnie duchowa przyjaźń, nie jest sentymentalna ani pobłażliwa. Jest energiczna, wymagająca, zdecydowana, orzeźwiająca, stymulująca – niczym zimny prysznic, nie ciepła kąpiel. W poprzednim rozdziale widzieliśmy, jak Wimalakirti proponuje taką pełną wigoru przyjaźń licznym arhatom i bodhisattwom. Nie dorośli oni dostatecznie do tego wyzwania, było to dla nich raczej za wiele, ale Mańdżuśri staje w szranki jak równy z równym. Jeden i drugi znajdują się mniej więcej na tym samym poziomie, toteż mogą być przyjaciółmi.

Nietzsche wzmacnia jeszcze uwagę Blake'a, mówiąc, że nasi wrogowie to właściwie nasi przyjaciele. Im większy wróg, tym lepszy przyjaciel. Pod koniec rozdziału 6. *Wimalakirti-nirdeśy* Wimalakirti wyraża po swojemu coś bardzo zbliżonego. Mahakaśjapa, jeden z arhatów, wykrzykuje:

„Cóż może cały zastęp Marów [złych istot] uczynić temu, kto oddany jest niepojętemu wyzwoleniu?”

Na co Wimalakirti odpowiada:

„Czcigodny Mahakaśjapo [wszyscy są zawsze bardzo dla siebie grzeczni w tych tekstach

mahajany], Marowie grający w niezliczonych wszechświatach wszystkich dziesięciu kierunków rolę diabłów są bodhisattwami, którzy cieszą się niepojętym wyzwoleniem, grają zaś rolę diabłów po to, by rozwijać żywe istoty dzięki swoim umiejętnościom w technice wyzwolenia. Czcigodny Mahakaśjapo, wszyscy nieszczęśni nędzarze, jacy przychodzą do bodhisattwów niezliczonych światów rozciągających się w dziesięciu kierunkach, by prosić o pomocną dłoń, stopę, ucho, nos, krew [dzieje się tak istotnie w historiach džataka], mięśnie, kości, szpik, oko, tors, głowę, nogę, rękę, tron, królestwo, kraj, żonę, syna, niewolnicę, konia, słonia, rydwan, wóz, złoto, srebro, klejnoty, perły, muszle, kryształ, koral, beryl, kosztowności, jedzenie, napoje, eliksiry i ubrania – owi wymagający nędzarze to zazwyczaj bodhisattwowie cieszący się niepojętym wyzwoleniem, którzy pragną za pomocą swoich umiejętności w technice wyzwoleńczej wypróbować i w ten sposób wykazać stanowczość wielkiej determinacji bodhisattwów. Czemu? Czcigodny Mahakaśjapo, bodhisattwowie dowodzą swojej stanowczości poprzez ogromne ubóstwo i surowość. Zwykli ludzie nie mają mocy, by tyle wymagać od bodhisattwów, chyba że nadarzy im się taka okazja. Nie są zdolni zabijać i zabierać w taki sposób, jeśli nie dostaną po temu swobodnej szansy. Czcigodny Mahakaśjapo, podobnie jak świetlik nie może przyćmić blasku słońca, tak też, Czcigodny Mahakaśjapo, nie jest możliwe bez specjalnego przyzwolenia, by zwykła osoba mogła w taki sposób zaatakować i ograbić bodhisattwę. Czcigodny Mahakaśjapo, podobnie jak osioł nie mógłby poważić się na zaatakowanie dzikiego słonia, tak też, Czcigodny Mahakaśjapo, ktoś niebędący bodhisattwą nie może nękać bodhisattwy. Jedynie ktoś, kto sam jest bodhisattwą, może nękać innego bodhisattwę. Czcigodny Mahakaśjapo, takie jest oto wprowadzenie do potęgi znajomości techniki wyzwoleńczej właściwej bodhisattwom żyjącym w niepojętym wyzwoleniu”.⁵¹

W ostatnim rozdziale widzieliśmy Indrę, króla bogów, jak przybył do bodhisattwy Dżagatimdhary i zaproponował mu dwanaście tysięcy dziewczyc, których przyjęcia Dżagatimdhara odmówił, po czym pojawił się Wimalakirti i wyjawiał, że był to nie Indra, lecz Mara, Zły. Jednakże w świetle tego fragmentu możemy pójść o krok dalej. Owszem, „Indra” był Marą. Ale – i to pytanie powinniśmy potraktować nie tylko jako temat do refleksji – kim był Mara?

Pozytywne aspekty konfrontacji tłumaczą, czemu Wimalakirti i Mańdżuśri reprezentują to, co nazwałem historią przeciwstawioną mitowi w naszym poszukiwaniu znaczenia. Ale co mam na myśli przez poszukiwanie znaczenia? I równie dobrze można spytać, jak pytali współcześni uczeni, krytycy i filozofowie – co właściwie znaczy „znaczenie”. Nie jest nawet w pełni oczywiste, co należy rozumieć przez „historię” i „mit”. I w jaki sposób historia przeciwstawia się mitowi? Będziemy zagłębiać się w te kwestie, ale nie będziemy tego czynić systematycznie ani bezpośrednio. Wydobędziemy po prostu pewne wnioski płynące ze sceny zilustrowanej na muralu. Samo malowidło jest rzeczywistą odpowiedzią, bezpośrednią odpowiedzią; inaczej mówiąc, odpowiedzi należy szukać za pomocą wyobraźni i wizji.

Zacznijmy od postaci Wimalakirtiego. Przede wszystkim jest to człowiek stary. Ma długą, siwą, rzadką brodę, długie siwe brwi oraz pomarszczoną, pofałdowaną twarz, pełną jednak radości i humoru. Nie ma wątpliwości, że jest on poddany działaniu czasu, podobnie jak my wszyscy, nawet jeśli nie jesteśmy jeszcze siwi i pomarszczeni, z rzadką brodą czy bez.

Poza tym, że Wimalakirti podlega działaniu czasu, żyje on też w konkretnym punkcie czasu. Żyje w czasach Buddy, czyli wedle współczesnej nauki w VI w. p.n.e. Podlega też przestrzeni. Żyje w określonej części świata, w Wajśali, wielkim indyjskim mieście kupieckim. Mieszka w określonej części miasta, w określonym domu (choć na początku rozdziału 5. sprawia, że dom ten znika). Jest konkretną osobą i ma tożsamość. Znany jest z konkretnego imienia i przynależy do określonej grupy społecznej. Para się określonym zajęciem (organizując, jak się zdaje, różnego rodzaju transakcje kupieckie) i posiada, lub wydaje się posiadać, żonę i dzieci. Wimalakirti posiada zatem historyczną osobowość, istnieje historycznie, istnieje w sposób konkretny, określony, zależny od okoliczności, istnieje uwarunkowany przez czas, przestrzeń i przyczynowość. Dlatego Wimalakirti reprezentuje historyczną realność. Nie musi to jednak koniecznie oznaczać, że faktycznie istniał;

istotnie jest to przedmiot sporu wśród współczesnych zachodnich uczonych. Oznacza to, że Wimalakirtiego przedstawiono w *Wimalakirti-nirdeśie* jako postać historyczną.

Mańdżuśri, z drugiej strony, jest młodym mężczyzną. W istocie jest wiecznie młody, czyli nie podlega upływowi czasu, nie żyje w określonym punkcie czasowym. Nie podlega również przestrzeni. Nie żyje w żadnej części świata. (Chińscy buddyści starali się go umieścić na Górze Wu-t'ai, jednej z pięciu świętych gór buddyjskich Chin, lecz ich propozycja raczej się nie przyjęła). Jako że nie wiąże go żaden czas i miejsce, może **pojawiać się** w dowolnym czasie i w dowolnym miejscu. Ponadto, chociaż Mańdżuśri posiada określoną tożsamość osobową, nie jest to ziemską tożsamość. Jego imieniem jest bezimiennność. Nie przynależy do żadnej określonej grupy, nie para się żadnym konkretnym zajęciem. Po prostu, kiedy pojawi się okazja, robi to, co potrzebne, by pomóc rozwijać się żywym istotom. I bez wątplenia nie posiada niczego, co przypominałoby żonę i dzieci.

Mańdżuśri nie istnieje więc w sensie historycznym. Nie jest postacią historyczną. Jego istnienie jest poniekąd określone i konkretne, ale nie jest zależne od okoliczności, nie jest uwarunkowane czasem, przestrzenią i przyczynowością. Jego istnienie można nazwać transcendentalnym, jego indywidualność jest apoteozą, co sugeruje jego fizyczny wygląd. Jest nie tylko młody, ale też niezwykle piękny; jest przyrodziany w jedwabie i klejnoty, a całe jego ciało otacza aura jaskrawego złotego światła. Dlatego Mańdżuśri reprezentuje rzeczywistość ponadhistoryczną bądź archetypową; reprezentuje mit. Przy czym chodzi tu o mit w luźnym rozumieniu, nie w dosłownym tego słowa znaczeniu. W istocie słowo to nie ma żadnego dosłownego sensu. W ostatnich czasach powstała cała dziedzina wiedzy mająca tłumaczyć znaczenie starożytnych mitów; jednakże mitów nie można zrozumieć ani wyjaśnić konceptualnie. Znaczenie mitów, znaczenie mitu jako takiego, trzeba poczuć, doświadczyć, przeżyć – trzeba się w nie wcielić.

Jeśli potraktujemy mit w nowoczesny, wyszukany sposób, będzie on miał na nas wpływ, ale kiedy jesteśmy w stanie uwierzyć, że mit jest dosłowną prawdą, ma on wpływ znacznie większy. Na przykład jeśli jesteśmy chrześcijanami i wierzymy, że zmartwychwstanie Chrystusa miało głęboki sens symboliczny, chociaż nie powstał on dosłownie z martwych, zmartwychwstanie będzie dla nas pełnym znaczenia symbolem. Ale jeśli jako ortodoksyjni chrześcijanie wierzymy, że Chrystus dosłownie powstał z martwych, ponieważ był Synem Bożym i miał taką wewnętrzną moc, nasza wiara będzie mieć podstawy znacznie głębsze, a przynajmniej będziemy silniej zmotywowani. Charakter naszego podejścia do „mitu” to jedno z najbardziej fundamentalnych pytań, z którymi należy się współcześnie skonfrontować, nie tylko w tradycji chrześcijańskiej, ale też buddyjskiej.

Wszelako dla buddystów nie jest to tak kluczowa kwestia, gdyż w buddyzmie, zwłaszcza wczesnym buddyzmie, dosłowne traktowanie mitu nie zajmuje tak istotnego miejsca. Kiedy czytamy na przykład, że Budda chodził w powietrzu do góry i do dołu, wydzielając przy tym wodę i ogień jednocześnie, można wierzyć w to całkiem literalnie i bez wątplenia znaleźć tu inspirację. Ale dosłowne traktowanie mitu (jeśli to mit) nie zajmuje tak centralnego miejsca w buddyzmie, jakie wiara w zmartwychwstanie Chrystusa zajmuje w chrześcijaństwie. Nie ma jednak żadnych wątpliwości co do tego, że postawa traktowania mitu jako dosłownie prawdziwego sprawia, że praktykujemy swoją religię z większym zapałem i energią. Rzecz jasna, taka dosłowna wiara może dojść do niepożądanego skrajności w postaci fanatycznego fundamentalizmu. Starając się tego uniknąć, powinniśmy jednak strzec się tak samo przed nazbyt racjonalnym i złożonym podejściem do mitu. Cała sprawa ze sferą mitu polega na tym, że nie jest to sfera jasno zdefiniowanych znaczeń; jest to sfera znaczeń niezdefiniowanych, wręcz niedefiniowalnych. Do sfery tej należą również takie zjawiska, jak symbole, wyobrażenia archetypowe, wyobrażenia jako taka, oraz poezja.

Ale skąd pochodzi Mańdżuśri? Skąd pochodzi mit? Nie musimy mieć wątpliwości co do pochodzenia Wimalakirtiego; jak Budda Gautama, jest on przedstawiony jako postać historyczna odgrywająca swoją rolę na scenie historii. Natomiast postać Mańdżuśriego wymaga pewnego wyjaśnienia. Nie ma go w pismach palijskich. Jak dostał się do buddyzmu? Jak znalazł się na stronach *Wimalakirti-nirdeśy*? Jak dostał się do otoczenia Buddy?

Możemy zacząć odpowiedź na to pytanie, sięgając do pism palijskich, które stanowią zapis

nauczania Buddy pielęgnowany przez therawadę lub „Szkołę Starszych”, jedną z najwcześniejszych szkół buddyjskich. Mimo że pisma te spisano nie wcześniej niż kilkaset lat po *parinirwanie* Buddy, ich najstarsze części niewątpliwie odzwierciedlają, przynajmniej w pewnym stopniu, warunki życia i nauczania Buddy Gautamy oraz formy, jakie jego nauczanie przyjmowało. Odnajdujemy w nich dużą ilość informacji na temat sytuacji politycznej, warunków społecznych, życia gospodarczego, reguł i zwyczajów, wierzeń religijnych i przesądów występujących w Indiach czasów Buddy. Właściwie jest to nasze główne źródło wiadomości o północnych Indiach tego okresu. W efekcie pisma palijskie ukazują Dharmę głęboko zakorzenioną w kontekście historycznym, do pewnego stopnia wręcz przeładowaną tym kontekstem. Odnajdujemy tam buddyzm jako zjawisko historyczne; buddyzm uwarunkowany przez czas, przestrzeń i przyczynowość; buddyzm istniejący i wyrażający się w rzeczywistości historycznej, a jednocześnie przyćmiony i zakryty przez tę rzeczywistość.

Podobnie jak postać Wimalakirtiego, buddyzm pism palijskich przynależy bardziej do sfery historycznej niż do rzeczywistości archetypowej. Owszem, pewne elementy mitu można znaleźć także w pismach palijskich, ale ich forma jest szczątkowa, chociaż bardzo piękna – są to głównie przypowieści oraz rozbudowane metafory. Dla odmiany elementy rzeczywistości historycznej obecne w sutrach mahajany pełnią całkowicie podporządkowaną rolę. Na przykład w *Wimalakirtinirdesie* znajdujemy się w ogrodzie Amrapali niedaleko miasta Wajśali, ale w tę swojską sferę rzeczywistości historycznej wdiera się sfera rzeczywistości archetypowej, nawet duchowej. Lub też, ujmując to inaczej, sfera swojskiej rzeczywistości historycznej otwiera się we wszystkich kierunkach w sferę rzeczywistości archetypowej, kiedy na przykład Budda bądź Wimalakirti dokonują cudów czy przejawiają swoją magiczną moc.

Początki sutr mahajany biorą się częściowo z niezadowolenia części wczesnych buddystów z pism palijskich. Nie satysfakcjonowało ich ujmowanie buddyzmu w perspektywie rzeczywistości historycznej. Nie byli zainteresowani buddyzmem jako zjawiskiem historycznym, jak my obecnie jesteśmy nim zainteresowani aż nazbyt często. W każdym razie pojęcie historii w nowoczesnym sensie tego słowa było im zapewne nieznanne. Dla nich Dharma naprawdę była *sanantaną*, wiecznym. Chcieli uwolnić ją od kontekstu historycznego, wyzwolić od ograniczeń istnienia jedynie historycznego.

Można powiedzieć, że interesowało ich bardziej samo to, co Budda wygłosił, niż kontekst historyczny, w jakim to wygłosił. Byli oddani Dharmie jako żywej duchowej rzeczywistości. W efekcie mieli skłonność pomijać historyczne uwarunkowania, w jakich Budda żył i nauczał. Nie wydawały się im szczególnie ważne. Zamiast tego skupiali się coraz mocniej na Buddzie jako osobowości czysto duchowej oraz na Dharmie jako czysto duchowej prawdzie, której implikacje starali się wydobyć.

Dlatego dążyli nie tylko do wyzwolenia Dharmy z ograniczeń historii, ale też do jej uniwersalizacji, takiego sformułowania, które stanie się odpowiednie nie tylko dla ludzi ze wschodnich Indii VI w. p.n.e., ale dla wszystkich żywych istot w czasie i przestrzeni. Było to oczywiście potencjalnie obecne w Dharmie nauczanej przez Buddę. Uczył on jej wszak na zasadzie *bahudżana hitaja*, *bahudżana sukhaja*, „dla dobra i szczęścia licznych ludzi”. Jednakże przodkowie mahajanistów czuli, że owe uniwersalne cechy Dharmy należy bardziej uwypuklić. Taka tendencja do odhistorycznienia, uniwersalizacji oraz idealizacji była jednym z aspektów rozwoju ruchu, który potem stał się znany jako mahajana i zyskał po pewnym czasie swój wyraz w pismach mahajany.

Innym elementem, jaki mahajaniści wnieśli do nauk, było umiłowanie ozdób i dekoracji. „Co kochamy, to przystrajamy”. Jeśli to prawda, to pisma mahajany pokazują nam, jak bardzo ci, od których się wywodzą, musieli kochać Dharmę, bo przystroili ją wspaniale. Osadzili ją w idealnej, archetypowej sferze tonącej w świetle i lśniącej wszystkimi kolorami tęczy, w sferze, gdzie wszystko zrobione było z klejnotów, zaś powietrze wypełniały muzyka i perfumy. Krótko mówiąc, przenieśli Dharmę ze sfery rzeczywistości historycznej w sferę rzeczywistości duchowej, ze sfery historii w sferę tego, co nazwałem mitem.

Najpełniej widać ten proces zapewne w rozwoju postaci samego Buddy. W pismach palijskich Budda jawi się jako wędrujący religijny mnich-żebrak. Teksty mówią, że miał ogoloną głowę, ale

nie powinniśmy wyobrażać go sobie ze lśniąca głacą; jego głowa i policzki były najpewniej pokryte znacznym zarostem. Jego „szaty” nie były jasnym, starannie wypranym ubraniem współczesnego bhikkhu, lecz szmatami koloru ochry. Nosił ze sobą drewnianą lub metalową miskę jałmużniczą. Z większej odległości nie dało się go odróżnić od tysięcy innych wędrownych ascetów, od których roilo się w ówczesnych Indiach, podobnie zresztą, jak roi się od nich dzisiaj. Same pisma palijskie opisują sytuacje, kiedy Buddy nie rozpoznawali inni ludzie, nawet bhikkhu widzący go z bliska.

Natomiast Buddy mahajany nie można pomylić z nikim innym. Kiedy pojawia się w mahajanie, siedzi na wysokim, misternym, zdobnym w klejnoty tronie, a nad nim wisi baldachim wysadzany klejnotami, błyszczący nad jego głową. Miska jałmużnicza na jego podółku okazuje się rzeźbiona z jednego kawałka lapis lazuli lub szmaragdu, a świetliste złote światło emanuje z jego głowy i ciała. Naucza Dharmy nie tylko przez kilka godzin, nawet nie przez kilka lat, nie przez czas trwania życia ludzkiego, ale przez wieki wieków bez przerwy. Naucza setki tysięcy, miliony istot w sferze czysto duchowej lub archetypicznej. Niektóre z tych istot, jak arhaci w rodzaju Anandy, to postaci znane nam z pism palijskich, ale innych nie znamy w ogóle. Wśród owych nieznanymi postaci znajdują się bodhisattwowie, między nimi oczywiście Mańdżuśri.

Jeśli więc czytamy pisma palijskie i pisma mahajany (powiedzmy po 2-3 tomy, by zyskać dobre wyobrażenie), zauważymy, że pisma mahajany dają coś, czego całkowicie brakuje w pismach palijskich. Nie chodzi tu w żadnym razie o umniejszanie nadzwyczajnej wagi historycznej i duchowej pism palijskich. Dają nam one żywy i głęboko poruszający obraz życia i nauczania Buddy ludzkiego, historycznego. Zawierają wszystkie podstawowe zasady i praktyki, z których rozwinęły się późniejsze formy buddyzmu. Są bogate w treści i zawartość. Nie mogliśmy się obyć bez pism palijskich; jako buddyści ogromnie wiele im zawdzięczamy. Właściwie cała ludzkość wiele im zawdzięcza. Ich pochwałem może nie być końca i nasza wdzięczność dla nich nigdy nie jest przesadna.

Nie zawierają one jednak wszystkiego, czego potrzebujemy. Brakuje pewnego elementu, i ten właśnie element odnajdujemy w pismach mahajany. Czytając pisma mahajany, uwalniamy się od przypadkowości i uwarunkowań, od czasu, przestrzeni i przyczynowości, od historycznej rzeczywistości. Doświadczamy rzeczywistości archetypicznej, mitu, sfery niezdefiniowanych znaczeń. Mówiąc technicznie, napotykamy *sambhogakaję*, czyli buddów i bodhisattwów w ich archetypicznych postaciach. Dzięki temu przeżyciu zyskujemy kontakt z czymś wewnątrz, czego nie byliśmy wcześniej świadomi. Rozpala się coś, czego nawet pisma palijskie nie potrafiły rozpaścić. A dzieje się tak dlatego, że sfera archetypicznej rzeczywistości, sfera mitu i niezdefiniowanych znaczeń odpowiada czemuś wewnątrz nas.

Wedle *Tybetańskiej księgi umarłych* doświadczamy tej sfery bezpośrednio, kiedy umieramy. W stanie pośrednim pomiędzy śmiercią a odrodzeniem przeżywamy wszelkiego rodzaju wizje, także wizje buddów i bodhisattwów zarówno w postaciach spokojnych, jak i gniewnych. Tradycja buddyjska mówi nam, by się nie bać i rozpoznawać wszystkie te wizje, tych buddów i bodhisattwów, jako własne formy myślowe, zjawiska naszego prawdziwego umysłu. Jeśli tylko jesteśmy w stanie to zrobić, z miejsca osiągamy wyzwolenie.

Będąc pisarzem, można łatwo zauważyć różnicę między odczuciami zachodzącymi przy układaniu akapitów prozy konceptualnej a odczuciami przy pisaniu czegoś bardziej twórczego, bardziej natchnionego i poetyckiego. Właśnie tego rodzaju przeskok czujemy, kiedy przechodzimy od prozy pism palijskich do poezji pism mahajany, przeskok od historii do mitu na wielką skalę.

Niestety niektórzy ludzie nie potrafią zrobić tego przeskoku. Weźmy dobrze znany przykład Karola Darwina. Jako młody człowiek Darwin kochał literaturę i poezję, szczególnie Szekspira, ale przez większość życia był zatopiony w badaniach naukowych. Kiedy jako starszy pan usiłował powrócić do Szekspira, odkrył ku swej rozpaczy, że poezja nie miała już dlań znaczenia; stracił zdolność rozkoszowania się nią. W trakcie lat i dekad badań naukowych cała strona jego osobowości uschła i umarła. Coś podobnego przydarzyło się Johnowi Stuartowi Millowi, przynajmniej na pewien okres życia. Nawet kiedy był małym chłopcem, jego ulubionymi przedmiotami były logika i ekonomia polityczna; w miarę starzenia się obserwował swoje rosnące odcięcie od poezji. Nie chodzi jedynie o to, że był odcięty od poezji w sensie literackim; był odcięty

– ujmując to dosyć poetycko – od poezji życia.

Dzisiaj wszyscy jesteśmy narażeni na podobne niebezpieczeństwo. Wszyscy cierpimy na tego rodzaju niedobór przynajmniej w pewnym stopniu. W istocie cierpimy na to od czasów rewolucji przemysłowej, na początku której William Blake ostrzegał przed utratą czegoś, co nazwał „boskim widzeniem”. Krytykował on energicznie Bacona, Newtona i Locke'a, ponieważ czuł, że ograniczali oni ludzkość do sfery rzeczywistości historycznej, sfery czasu, przestrzeni i przyczynowości. W swej własnej literackiej i malarskiej pracy twórczej Blake nie był oczywiście w ten sposób ograniczony. Szczególnie w *Księgach proroczych* docieka on głębszych poziomów ludzkiego doświadczenia. Głębokie zainteresowanie Blake'a archetypowymi siłami i formami tłumaczy, czemu do dzisiaj wywołuje on taką fascynację u wielu ludzi.

Nasze pragnienie nawiązania kontaktu ze sferą archetypową tłumaczy również popularność baśni, mitów i literatury fantasy, czy to tradycyjnych, jak legenda o królu Arturze, czy współczesnych, jak *Władca pierścieni* lub pewne postaci science-fiction. Dzieła takie eksponują różne strony ludzkiego poszukiwania znaczenia, a czytając je, usiłujemy, być może nieświadomie, wydobyć się z więzienia rzeczywistości wyłącznie historycznej i spróbować doświadczyć głębszego znaczenia naszej egzystencji.

Znaczenie nie jest czymś, co można uchwycić, patrząc w słownik. Znaczenie musi być znaczeniem **dla nas**, czymś przeżywanym osobiście. Stąd też nasze poszukiwanie znaczenia jest poszukiwaniem siebie, poszukiwaniem integralności i pełni własnej istoty. Na jednym poziomie należymy do sfery rzeczywistości historycznej; na innym natomiast przynależymy do sfery rzeczywistości duchowej. Pisma mahajany odkrywają ten świat przed nami. Podobnie czyni poezja; podobnie czyni mit. A odkrywają go przed nami nie jako coś zewnętrznego wobec nas, lecz jako nasz własny świat, jako świat, w którym tak naprawdę żyjemy, nie wiedząc o tym.

Maksyma neoplatoników brzmiała, że oko nie mogłoby spostrzegać słońca, gdyby nie miało w swojej naturze czegoś do słońca podobnego, czegoś pokrewnego słońcu.⁵² Na tej samej zasadzie możemy doświadczać sfery archetypowej jedynie dlatego, że my sami jesteśmy na pewnym poziomie istotami archetypowymi. Jeśli naprawdę pozwolimy sobie, żeby sutra mahajany nas pochłonęła, staniemy się jej częścią. Dołączymy do wielkiego zgromadzenia i zobaczymy siebie w samym jego środku, biorąc udział w rozwoju wydarzeń sutry.

Ale możliwość przejścia do sfery rzeczywistości archetypowej nie oznacza, że pozostawiamy za sobą rzeczywistość historyczną. Nie możemy, nie wolno nam optować za mitem i pozbywać się historii. Potrzeba nam i tego, i tego – ponieważ istniejemy w obu tych sferach. Istniejemy w obu sferach cały czas, czy jesteśmy tego świadomi, czy nie. Oczywiście większość czasu nie jesteśmy tego świadomi. Nasza relacja wobec sfery archetypicznej jest analogiczna do naszej relacji wobec stanu śnienia. Kiedy śpimy i śnimy, można powiedzieć, że istniejemy w sferze snu, i mamy tam najróżniejsze doświadczenia. Gdy się budzimy, nie jesteśmy już w stanie snu, ale przeżyte w trakcie snu emocje ciągle są z nami. To tak, jak z podziemną rzeką, do której od czasu do czasu schodzimy przez dziurę w ziemi. Podobnie jak rzeka płynie cały czas, tak istnieje ciągłość między snami. Można nawet mieć sen, obudzić się, znowu zasnąć i mieć dalej ten sam sen, jak gdyby trwał on cały czas.

Toteż w pewnym sensie przez cały czas żyjemy w tej sferze snu. Możemy przenieść to również na sferę doświadczenia archetypowego. Jak bardzo silny sen ma na nas w dalszym ciągu wpływ po przebudzeniu, tak sfera archetypowa wpływa na nas niezależnie od tego, czy jesteśmy jej świadomi. Dlatego nie można dosłownie mówić o przechodzeniu z jednej sfery w drugą. Nie istnieją one nawet obok siebie. Na muralu Wimalakirti i Mańdżuśri stają ze sobą **twarzą w twarz** w trakcie ożywionego spotkania. Jest to **historia kontra mit** – a my powinniśmy do ich spotkania doprowadzić. Niechaj dojdzie do swego rodzaju „małżeństwa” Wimalakirtiego i Mańdżuśriego. Trzeba zdać sobie sprawę, że Wimalakirti **jest** Mańdżuśrim, a Mańdżuśri **jest** Wimalakirtim. Czas to wieczność; wieczność to czas. *Rupa* to *śunjata*; *śunjata* to *rupa*. Jeśli będziemy umieli sobie to uświadomić, wówczas **historia oraz mit** odegrają swoją rolę w ludzkim poszukiwaniu znaczenia; i owo poszukiwanie znaczenia, poszukiwanie siebie, zostanie zakończone.

Rozdział 6

Droga niedualności

Tak więc Mańdźuśri i Wimalakirti stawiają sobie czoło w „pustym” domu Wimalakirtiego w Wajsali. Wobec publiczności złożonej z wielu tysięcy bodhisattwów, arhatów, bogów i bogiń dyskutują głęboko o dolegliwości bodhisattwów i żywych istot, o naturze pustki oraz o domenie bodhisattwów, gdzie wszelkie skrajności, wszelkie dwoistości zostają przekroczone. Całe towarzystwo jest oczarowane ich elokwencją. U ośmiu tysięcy bogów i bogiń budzi się wręcz bodhiczitta – wola najwyższego doskonałego Oświecenia dla dobra wszystkich żywych istot.

A jednak na początku rozdziału 6., „Niepojętego wyzwolenia”, nasz przyjaciel Śariputra ma problem. W domu Wimalakirtiego znajduje się teraz bezbrzeżny tłum – ale wszystkie meble zniknęły. Gdzie wszyscy usiądą? Bądź co bądź, jak zapewne myśli Śariputra zgodnie ze starożytną indyjską etykietą, żaden gość, niezależnie od statusu, nie powinien stać. Bodhisattwowie i arhatowie bez wątplenia nie powinni pozostawać w pozycji stojącej, podczas gdy Wimalakirti leży, choćby nawet był chory.

Jak wiemy, Wimalakirti ma zbijającą z tropu zdolność telepatii. Znając myśli Śariputry, zadaje mu dosyć uszczypliwe pytanie:

„Czcigodny Śariputro, czy przyszedłeś tu ze względu na Dharmę? Czy też przyszedłeś tu ze względu na krzesło?”

Cóż, możemy sobie wyobrazić uczucia Śariputry! Odpowiada bardzo pokornie:

„Przyszedłem tu ze względu na Dharmę, nie ze względu na krzesło”.

Ale Wimalakirti idzie za ciosem:

„Czcigodny Śariputro, kogoś zajętego Dharma nie zajmuje nawet własne ciało, a co dopiero – krzesło”.⁵³

I, bez wątplenia ku wielkiemu zawstydzeniu Śariputry, Wimalakirti dalej stara się wbić mu to do głowy, kontynuując swój wywód w ten sposób przez kilka akapitów.

Jednak początkowe pytanie Wimalakirtiego daje nam wystarczająco wiele do namysłu. Uśmiech politowania nad biednym starym Śariputrą błąka nam się po ustach. Mamy tu wielkie zgromadzenie bodhisattwów, arhatów i wszelkiego rodzaju nadzwyczajnych istot. Mądry starzec Wimalakirti oraz Mańdźuśri, bodhisattwa mądrości we własnej osobie, odbyli właśnie dyskusję o potężnym duchowym znaczeniu. Każdy jest nią wielce uradowany i podbudowany, i każdy zastanawia się, co nastąpi za chwilę. Tymczasem Śariputra zaczyna martwić się o krzesła...

Ale skoro znajdujemy w zachowaniu Śariputry źródło rozbawienia, powinniśmy spojrzeć na swoje własne zachowanie dla dalszego rozbawienia, ów drobny incydent ostrzega nas bowiem przed niebezpieczeństwem, na które wszyscy jesteśmy podatni – niebezpieczeństwem odwrócenia uwagi. Powiedzmy, że bierzemy udział w zajęciach medytacji, słuchamy wykładu o Dharma lub nwaet wyjeżdżamy na retrit na głęboką wieś. Medytacja może nas pochłoniąć całkiem głęboko, wykład zając, retritowe doświadczenie wciągnąć – ale prędzej czy później nasza uwaga zaczyna wędrówkę. Zaczynamy dumać nad tym, czy pojawią się ciastka i herbata, czy zobaczymy pewną atrakcyjną osobę widzianą przed tygodniem, czy centralne ogrzewanie będzie podkrecone.

Moglibyśmy równie dobrze zadać sobie pytanie, jakie Wimalakirti zadał Śariputrze: „Czy przyszedłem tutaj ze względu na Dharmę, czy też przyszedłem tutaj ze względu na herbatę i ciastka”? „Czy przyszedłem tutaj ze względu na Dharmę, czy też przyszedłem tutaj ze względu na

tę atrakcyjną osobę”? „Czy przyszedłem tutaj ze względu na Dharmę, czy też przyszedłem tutaj ze względu na centralne ogrzewanie”? Nie ma nic prostszego niż odpłynąć w ten sposób, ulegając „grawitacyjnemu przyciąganiu” tego, co uwarunkowane. Mamy głęboko wpojona skłonność do nadmiernego przejmowania się tym, co ziemskie, trywialne, codzienne, kosztem doświadczeń duchowych – innymi słowy, do nadmiernego przejmowania się komfortem.

Zanim przejdziemy dalej, warto pamiętać, że Śariputra pojawiający się na stronach *Wimalakirti-nirdeśy* nie jest tą samą postacią, co mniej więcej historyczny Śariputra (czy raczej Śariputta) spotykany na kartach pism palijskich. Historycznie Śariputra był jednym z dwóch najwybitniejszych uczniów Buddy Śakjamuniego (obok Maha-Modgauljajany) i był powszechnie znany jako najmądrzejszy nauczyciel Dharmy po samym Buddzie. Ale w sutrach mahajany zaczął reprezentować wąską, opartą na dosłowności postawę, jaka rozwinęła się w niektórych kręgach buddyjskich, a jaką mahajana starała się skorygować. Dlatego powinniśmy mieć na uwadze, że *Wimalakirti-nirdeśa* używa postaci Śariputry, zarówno tutaj, jak i w kilku innych miejscach, w sposób raczej wyobrażony niż historyczny. Jak ujmuje to Thurman nieco zbyt dosadnie, jest on przedstawiany jako „mały człowieczek” wyrażający ograniczony ogląd hinajany, który może być następnie napiętnowany przez Buddę, Wimalakirtiego lub któregoś innego bodhisattwę. Wydaje się też być podatny, przynajmniej w tym konkretnym przypadku, na ziemskie, pomniejsze obawy.

Zatem Śariputra martwi się o krzesła. W porządku, Wimalakirti daje mu krzesła: trzysta dwadzieścia tysięcy krzeseł. I nie są to zwyczajne krzesła, a lwie trony, sprowadzone dzięki magicznej mocy Wimalakirtiego z odległych krain buddy leżących w kierunku wschodnim, skąd wedle Mańdżuśriego pochodzą najlepsze lwie trony. Wszystkie te lwie trony mieszczą się w domu gospodarza, nie powodując tłoku; dom wydaje się rosnąć, by je pomieścić. I nie tylko dom potrzebuje urosnąć. Wszystkie trony są wysokie na trzysta dwadzieścia tysięcy lig⁵⁴ i gościom należy pomóc powiększyć ich ciała, by mogli skorzystać z tych nadzwyczajnych siedzisk. Co zapewne nie dziwi, arhatowie mają z tym więcej trudności niż bodhisattwowie, ale problem szybko zostaje zażegnany. Śariputra czyni uwagę, jak bardzo zdumiewająca jest cała ta sprawa, co daje Wimalakirtiemu okazję do wytłumaczenia niepojętego wyzwolenia, stanu wyzwolenia, w którym bodhisattwa, poprzez pełne zrozumienie relatywności czasu i przestrzeni, może spowodować najróżniejsze magiczne przemiany.

W rozdziale 7., zatytułowanym „Bogini”, Śariputra znowu jest w kłopotcie. Przede wszystkim jednak Mańdżuśri pyta Wimalakirtiego, jak bodhisattwa winien traktować wszystkie żywe istoty, na co Wimalakirti odpowiada za pomocą serii pięknych porównań, które ilustrują, jak bodhisattwa powinien traktować żywe istoty, by uświadomić sobie, że ostatecznie są one pozbawione jaźni i istoty. Są jak odbicie księżyca w wodzie, brzmienie echa, błysk piorunu, twarz w lustrze itd. Ale Mańdżuśri chce wiedzieć, jak bodhisattwa ma wykrzesać miłość do żywych istot, jeśli postrzega je w ten sposób? Wimalakirti w odpowiedzi na to mówi poruszająco o naturze miłującej życzliwości, metty, jaką odczuwa bodhisattwa. Po tym poetycznym dialogu między oboma bodhisattwami dochodzi do kolejnej ożywionej dialektycznej debaty.

W tym momencie pojawia się pewna bogini. Mieszka ona najwyraźniej w domu Wimalakirtiego i jest tak zachwycona naukami, jakie usłyszała, że obsypuje kwiatami całe zgromadzenie – arhatów, bodhisattwów, każdego. W przypadku arhatów, którzy jako mnisi nie powinni się dekorować, kwiaty stają się nietypowo i zawstydzająco lepkie. Pomimo najlepszych starań, by strącić z siebie kwiaty, Śariputra pozostaje spektakularnie przystrojony w nie.

Bogini tłumaczy, że kwiaty nie lepią się do ciał bodhisattwów, ponieważ nie są oni przywiązani do rozróżniających poglądów ani do konstrukcji myślowych. Prowadzi to do wymiany zdań, w której Śariputra jak zwykle wypada najgorzej, a w jednym punkcie traci wątek. Nieco później znajduje się w sytuacji jeszcze bardziej zawstydzającej, kiedy to bogini, aby pokazać relatywność prezentowania się jako mężczyzna lub jako kobieta, sprawia, że przechodzi on przemianę płci. Najpierw zmienia się z mężczyzny w kobietę, co w jego opinii jest już dostatecznie złe, a potem z kobiety z powrotem w mężczyznę, co jest jeszcze gorsze. Śmieję się tutaj z Śariputry, ale chodzi o to, że przejście przemiany płci naprawdę powinno uwrażliwić go na relatywność płci społecznej⁵⁵. Zamiast stać się androgyniczny w efekcie tego doświadczenia, pozostaje on wewnątrz

dychotomii płci – gdy więc powraca do swojej pierwotnej płci, niczego się raczej nie nauczył.

Ten incydent ma oczywiście posmak nowoczesności w czasach, kiedy „zmiana płci” jest możliwa w sensie dosłownym. Z duchowego punktu widzenia bardzo wątpię, by przejście zmiany płci pomogło komukolwiek wykroczyć poza dychotomię płci społecznej; ludzie, którzy przeszli taką operację, często mają raczej poczucie uwięzienia przez płć. Duchowo rzecz biorąc, ważne jest dla mężczyzny przyswojenie tak zwanych żeńskich cech psychologicznych, a dla kobiety przyswojenie cech męskich – obok tych właściwych dla własnej płci fizyczno-psychicznej. Byłaby to właściwa androgynia, na którą nigdy nie będzie operacji. Chirurdzy mogą być w stanie sprawić, by ktoś stał się hermafrodytą, ale nigdy nie będą mogli uczynić kogoś prawdziwie androgynicznym.

Podwójna „zmiana płci” Sariputry wydarza się na przestrzeni kilku minut; rozdział kończy natomiast wysławianie przez Wimalakirtiego bogini jako nieodwracalnego bodhisattwy. Rozdział 8. nosi tytuł „Rodzina Tathagatów” – czyli rodzina buddów. Odpowiadając na kolejne pytanie Mańdżuśriego, Wimalakirti tłumaczy na swoją zwykłą paradoksalną modłę, jak bodhisattwa podąża „drogą osiągnięcia cech buddy”. Następnie sam Wimalakirti zadaje Mańdżuśriemu pytanie, jakie znaczenie ma wyrażenie „rodzina Tathagatów”. Odpowiedź Mańdżuśriego również jest wysoce paradoksalna, i wychwala ją dosyć obszernie Mahakaśjapa.

Kontynuując tę dyskusję o rodzinach, bodhisattwa imieniem Sarwarupasamdarsana („Uniwersalna manifestacja”) zadaje Wimalakirtiemu cały szereg pytań o jego własną rodzinę:

„Gospodarzu, gdzie są twój ojciec i twoja matka, twoje dzieci, twoja żona, [pamiętajmy, że Wimalakirti leży tam na kanapie i nikogo innego nie widać], twoi słudzy, twoje służki, twoi rabowie, twoja czeladź? Gdzie są twoi przyjaciele, twoi krewni, twoi powinowaci? Gdzie są twoi słudzy, twoje konie, twoje słonie, twoje rydwany, twoi strażnicy i twoi tragarze?”⁵⁶.

Wimalakirti odpowiada na to typowo indyjskie dopytywanie długim ciągiem ponad czterdziestu pięknych strof. Trwają one do końca rozdziału i stanowią najdłuższy wierszowany ustęp *Wimalakirti-nirdeśy*. By dać ich posmak, zacytuję tu pierwsze dwanaście z nich:

*Prawdziwych bodhisattwów matką
Jest transcendencia mądrości,
Ich ojciec to sztuka wyzwolenia;
Przywódców rodzą ci rodzice.*

*Ich żoną jest radość w Dharmie,
Miłość i współczucie to ich córki,
Dharma i prawda – ich synowie;
Domem ich jest myśl o znaczeniu pustki.*

*Namiętności to ich uczniowie
Opanowani w pełni.
Ich przyjaciółmi są czynniki Oświecenia;
Tak oto spełniają doskonale Oświecenie.*

*Ich nieodstępni towarzysze
To sześć transcendencji.
Ich małżonkowie to środki zjednoczenia,
Ich muzyką są słowa Dharmy.*

*Inkantacje zdobią ogród,
Który kwitnie kwieciami czynników Oświecenia;
Tam drzewa wielkich bogactw Dharmy,*

Tam owoce gnozy wyzwolenia.

*Ich staw mieści osiem wyzwoleń,
Pelien jest wody skupienia,
Okryty lotosem siedmiu czystości -
Niepokalany, kto tam się kąpie.*

*Ich tragarze to sześć nadpoznań⁵⁷,
Ich wóz – niezrównana mahajana,
Ich woźnicą jest duch Oświecenia,
A ich ścieżką – ośmioraki pokój.*

*Ich emblematy to pomyślnie znaki,
I osiemdziesiąt śladów;
Ich girlandą jest cnotliwa aspiracja,
Ich odzieniem – sumienie i rozwaga.*

*Ich bogactwem jest święta Dharma,
Ich interesem – jej nauczanie,
Czysta praktyka to ich dochód,
Oddawany najwyższemu Oświeceniu.*

*Ich łożo składa się z czterech kontemplacji,
Ich koc to czyste środki utrzymania,
Ich przebudzenie polega na gnozie -
Na stałej nauce i medytacji.*

*Ambrozja nauk to ich pokarm,
Ich napój to sok wyzwolenia.
Kąpią się w czystej aspiracji,
Moralność ich maścią i wonnością.*

*Podbiwszy wrogie namiętności,
Są bohaterami, niezwyciężeni.
Ujarzmiwszy czterech Marów,
Wznoszą swą chorągiew na polu Oświecenia.⁵⁸*

W taki oto sposób docieramy do rozdziału 9., „Drzwi Dharmy do niedualności”. Struktura tego rozdziału jest bardzo prosta. Wimalakirti zadaje bodhisattwom pytanie, na które po kolei odpowiada trzydziestu jeden z nich. Potem to samo pytanie zadają bodhisattwowie Mańdżuśriemu, zaś Mańdżuśri zadaje je Wimalakirtiemu, i każdy z nich odpowiada na swój sposób. Pytanie zadane przez Wimalakirtiego brzmi: „Wyjaśnij proszę, jak bodhisattwowie wchodzą w drzwi Dharmy do niedualności”.

Jakiego rodzaju jest to pytanie? Zaczniemy od tego, co należy rozumieć przez wyrażenie „drzwi Dharmy”. Termin ten występuje często w tekstach mahajany – sanskrycka forma to *dharmamukha*. *Dharma* w tym kontekście ma swoje zwykłe znaczenie – nauczanie lub doktryna Buddy; *mukha* zaś to „drzwi”, „wejście”, „otwór” lub „usta”. *Dharma* to drzwi w sensie, że stanowi środek dostępu do ostatecznej prawdy, do doświadczenia Oświecenia. Ale drzwi, każde drzwi, mają dwojaką funkcję – mogą otwierać drogę do czegoś, ale mogą także ją zamykać. W podobny sposób *Dharma* stanowi wrota prowadzące do ostatecznej prawdy, jeśli traktować ją jak środek do celu, lecz zamyka na ostateczną prawdę, jeśli brać ją za cel sam w sobie. Kiedy traktujemy ją jako cel sam w sobie, drzwi lub to, co powinno być drzwiami, staje się jedynie częścią ściany. Można wręcz

zapomnieć, że kiedykolwiek miały one służyć przejściu. Co więcej, samo słowo „Dharma” ma podwójne znaczenie. Obok nauczania czy doktryny znaczy też prawdę lub rzeczywistość, na którą wskazuje to nauczanie. Dharma to zatem drzwi do Dharmy: Dharma jako nauczanie to drzwi do Dharmy jako rzeczywistości – przy założeniu, że nie traktuje się jej jako celu samego w sobie.

Wracając do pytania Wimalakirtiego: jak bodhisattwa przechodzi przez drzwi Dharmy do niedualności? **Czym są** drzwi Dharmy do niedualności? Dharma jako nauczanie lub doktryna jest wyrażona w pojęciach, a każde możliwe do pomyślenia pojęcie ma swoje przeciwieństwo. Jeśli jest prawda, musi też być fałsz. Jeśli jest jasność, musi też być ciemność. Dharma zatem jest zawsze wyrażana w kategoriach par przeciwieństw, w kategoriach dualności, czy to jawnie, czy w sposób ukryty. Jogačara, filozoficzna szkoła buddyźmu mahajany, proponuje wytłumaczenie. Mówi ona, że pojęcia są wytworem *klišo-mano-widźnīyā*, czyli „świadomości zanieczyszczonego umysłu”, która widzi wszystko, nawet samą Rzeczywistość, w perspektywie par przeciwieństw. Jednakże w doświadczeniu Rzeczywistości wychodzi się poza całą dualność, włącznie z dualnością dualności i niedualności. Rzeczywistość jest *adwaja*, niedualna. W Rzeczywistości dualność się nie zaciera – nie zostaje czysta jedność bez właściwości, ponieważ nie może zacierać się coś, co w istocie nie istnieje.

My sami jesteśmy stworzeniami dualności. Nasza świadomość jest dualna; nasze doświadczenie jest dualne; nasze myśli, słowa i czyny są dualne; nasze rozumienie i praktyka Dharmy są dualne. Sama Dharma jest wyrażana w kategoriach pojęć, które stanowią pary przeciwieństw: zręczne i niezręczne; ziemskie i transcendentalne; uwarunkowane i nieuwarunkowane; niewola i wyzwolenie; zanieczyszczenie i czystość. Musimy używać dualistycznych wyrażań jako środków do osiągnięcia niedualnej Rzeczywistości; nie mamy alternatywy. I to działa dlatego, że w Rzeczywistości nie istnieje absolutna dualność między dualnością a niedualnością. Gdyby nie było to prawdą, żadne wyzwolenie nie byłoby możliwe.

Ale jak w praktyce sięgnąć niedualności za pomocą dualności? Do tego zmierza Wimalakirti w swoim pytaniu do bodhisattwów. Jak bodhisattwowie mają sprawić, by dualna Dharma funkcjonowała w sposób niedualny? Przesyceni dualnością, jak mają podążać drogą niedualności?

To dobre pytanie, i bodhisattwowie jeden po drugim zaczynają na nie odpowiadać. Każdy bodhisattwa, mówiąc w oparciu o własny punkt widzenia, określa parę przeciwieństw, dualność, po czym wskazuje, w jaki sposób, za pomocą sprzeczności tam ukrytych, dualność może być transcendowana sama przez się.

Na przykład bodhisattwa Bhadradžotis mówi:

„'Rozproszenie' i 'uwaga' to dwa. Gdzie nie ma rozproszenia, nie będzie uwagi, nie będzie aktywności umysłowej, nie będzie umysłowej intensywności. Toteż nieobecność umysłowej intensywności jest przejściem do niedualności”.⁵⁹

Tak wygląda tłumaczenie Thurmana; wersja Lamotte'a nieco rozjaśnia sprawę:

„Rozproszenie i uwaga to dwa. Jeśli nie ma rozproszenia, nie ma ani uwagi, ani refleksji, ani zainteresowania. Ów brak zainteresowania jest przejściem do niedualności”.⁶⁰

Słowo określające rozproszenie to tutaj *wikszepa*, co znaczy rozproszenie w sensie splątania: splątanie, pomieszenie, wędrowanie umysłu. Słowo na uwagę to zaś *manjana* w sensie „zwracanie uwagi (na coś)” lub „uważanie”. Moglibyśmy może oddać to słowo również przez „koncentrację”, ale to nie do końca to samo. *Manjana* jest bardziej tym, co umożliwia koncentrację.

Tej pary przeciwieństw doświadcza się zwłaszcza w kontekście medytacji, co doskonale wie każdy, kto medytację praktykuje. Zazwyczaj wygląda to tak, że zaczynamy od pilnowania naszego obiektu koncentracji – oddechu, mantry, czegośkolwiek innego. Ale po pewnym czasie umysł staje się niespokojny. Odczuwa niewygodę i zaczyna kluczyć. Prędzej czy później uświadamiamy sobie, co się stało – co się **dzieje** – i znowu zaczynamy uważać. Tak oto oscylujemy między tymi dwoma: rozproszenie i uważanie, rozproszenie i uważanie. Tak wygląda nasza medytacja.

Jeśli mamy nauczyć się koncentrować podczas medytacji, będziemy musieli odnaleźć drzwi do niedualności. Musimy zakwestionować ramy całej sytuacji – czy też zakwestionować absolutność tych ram. Musimy zdać sobie sprawę, że nie wystarczy podtrzymać uwagę za pomocą silnego aktu woli. Jeśli rozproszenia uporczywie przychodzą w czasie naszej medytacji, znaczy to, że nie zrozumieliśmy siebie dostatecznie głęboko. Działają w nas psychologiczne czynniki, których nie jesteśmy świadomi. Potrzebujemy więc sobie je uświadomić, wziąć je pod uwagę – krótko mówiąc, potrzebujemy większej integracji. Kiedy jesteśmy bardziej zintegrowani, różne elementy naszej osobowości przestają być ze sobą w konflikcie i nie musimy już między nimi oscylować, bo wszystkie zaczynają ciągnąć nas w tym samym kierunku.

Toteż w przypadku rozproszenia i uwagi przejściem do niedualności jest integracja. W kontekście praktyki medytacyjnej integracja nie jest synonimem doświadczenia niedualności w najwyższym sensie, ale bez wątpienia stanowi krok w tym kierunku. Nie oznacza to jednak, że nigdy nie powinniśmy starać się koncentrować, pozbywać rozprożeń. Może to być konieczne jako prowizoryczny półśrodek – właściwie prawie na pewno będzie to konieczne. Pewne praktyki medytacyjne mają zaś działanie integrujące, na przykład uważność oddechu. Ale na dłuższą metę przeciwieństwo między rozproszeniem a uwagą, które tak mocno gnębi nas w dużej części naszej praktyki medytacyjnej, możemy zażegnać tylko wówczas, gdy staniemy się bardziej zintegrowani psychologicznie i emocjonalnie.

Weźmy inny przykład. Bodhisattwa Subahu stwierdza:

„'Duch bodhisattwy' i 'duch ucznia' to dwa. Gdy postrzega się je jako podobne do ducha iluzorycznego, nie istnieje ani duch bodhisattwy, ani duch ucznia. Tak oto tożsamość natur tych duchów jest przejściem do niedualności”.⁶¹

„Duch” nie oznacza tu ducha w sensie „bezcieleśnej istoty”. Jest to tłumaczenie sanskryckiej *citty* i oznacza coś w rodzaju „postawy umysłu”. Przekład Lamotte'a ponownie jest jaśniejszy:

„Umysł bodhisattwy i umysł słuchacza to dwa. Jeśli widzi się, że te dwa umysły są tym samym co umysł iluzoryczny, nie istnieje ani umysł bodhisattwy, ani umysł słuchacza. Tak oto tożsamość znamion umysłu jest przejściem do niedualności”.⁶²

„Duch iluzoryczny” lub „umysł iluzoryczny” (*maja-citta* w sanskrycie) nie jest umysłem całkowicie nieistniejącym, lecz raczej umysłem, który, niczym magiczny pokaz, nie może być zdefiniowany w kategoriach istnienia bądź nieistnienia. Jest to stosunkowo realny umysł, posiadający stosunkowo realne istnienie i postrzegający rzeczy w stosunkowo realny sposób. Odpowiada z grubsza *kliśto-mano-widźnianie*, czyli „świadomości zanieczyszczonego umysłu” jogaćary, który postrzega świat w kategoriach par wzajemnie się wykluczających przeciwieństw: ja i innych, dobrego i złego, czystego i nieczystego etc.⁶³

Jedną z tych par pozornych przeciwieństw jest zyskanie wyzwolenia tylko dla siebie lub zyskanie wyzwolenia dla innych. Jeśli iluzoryczny umysł identyfikuje się z tym drugim, staje się umysłem bodhisattwy; jeśli natomiast identyfikuje się z tym pierwszym, staje się umysłem *śrawaki*, umysłem słuchacza bądź ucznia. Ale to rozróżnienie w ostatecznym rachunku jest nierzeczywiste. Nie da się czynić duchowych postępów, nie zwracając uwagi na potrzeby innych, nie rozwijając współczucia i przyjacielskiego nastawienia. I nie da się pomagać innym rozwijać się duchowo, jeśli nie dokonało się pewnych postępów samemu.

Umysł bodhisattwy i umysł ucznia, ideał bodhisattwy i ideał arhata nie wykluczają się wzajemnie. Mahajana i hinajana nie wykluczają się wzajemnie. Jedno i drugie to produkt iluzorycznego, relatywnego, dualistycznego umysłu, jedno i drugie stanowi ze strony tego umysłu próbę zrozumienia natury niedualnego ideału duchowego. Jeśli zrozumiemy ograniczenia takiego umysłu, zrozumiemy ograniczenia umysłu bodhisattwy i umysłu ucznia jako wzajemnie się wykluczających. Zdanie sobie sprawy, że zarówno umysł bodhisattwy, jak i umysł ucznia są tym samym, co umysł iluzoryczny, to drzwi Dharmy do niedualności. Kiedy używamy określeń takich,

jak „ideał bodhisattwy” czy „ideał arhata”, pamiętajmy, że ich zasadność jest jedynie relatywna. Nie są celem samym w sobie; ich funkcja to po prostu pomagać nam we wzrastaniu.

Zastanowimy się teraz nad odpowiedzią dotyczącą pojęcia grzechu. Bodhisattwa Simha mówi:

„'Grzeszność' i 'bezgrzeszność' to dwa. W diamentowej mądrości, która przeszywa do szpiku kości, nie być związanym ni wyzwolonym, oto przejście do niedualności”.⁶⁴

Słowo przełożone jako „grzeszność” to *sawadja*. Lamotte tłumaczy to jako „winę”, co jest bardziej literalne. A zatem kto nas wini? Kto mówi, że jesteśmy grzeszni? Może to być grupa; może to być jednostka. Powiedzmy, że to grupa. Kiedy zostajemy obwinieni przez grupę, szczególnie naszą własną grupę, do której wedle własnych odczuć należymy, czujemy się doprawdy bardzo nieszczęśliwi i żalśni. Będziemy gotowi zrobić praktycznie wszystko, by odzyskać akceptację grupy; jesteśmy całkowicie na jej łasce. Przeciwieństwa to tutaj pochwała i oskarżenie – falujemy między euforią, gdy nie obarcza się nas winą, a niedolą, gdy się nas oskarża o coś. Sytuacja staje się jeszcze gorsza, kiedy w grę zaczyna wchodzić Bóg. Wówczas jesteśmy nie tylko obwiniani, ale też grzeszni. Ale nie będziemy w to teraz wnikać – strach nawet o tym pomyśleć. To, czego nam potrzeba, to wymknąć się z oscylowania między pochwałą a obwinianiem. Drzwi do niedualności to w tym przypadku rozwinięcie transcendentальной indywidualności, która nie będzie na łasce grupy, która będzie w pewnym sensie obojętna na opinię grupy.

Trudno jest rozwijać nawet zwykłą indywidualność. Transcendentálna indywidualność może być rozwijana jedynie dzięki Mądrości, tnącej jak diament transcendentальной Mądrości, której wzrok jest ponad potęgą grupy. Zwyczajna ziemská mądrość nie wystarczy. Wpływ grupy na jednostkę jest silny i uporczywy, i czasami nie możemy nic poradzić na własne zmięknienie i poddanie się mu. Dopiero transcendentálna indywidualność jest dostatecznie silna, by wytrzymać presję i pozostać nietkniętą przez opinię grupy. Jest to dosyć otrzeźwiająca myśl. Znaczy bowiem, że póki nie weszliśmy w strumień⁶⁵ – bo dopiero wówczas zaczyna się rozwijać transcendentálna indywidualność – ciągle będziemy falować między pochwałą i winą, między euforią a zdołowaniem, przynajmniej do pewnego stopnia.

Bez wątpienia możliwe są inne, bardziej metafizyczne interpretacje słów Simhy, ale ta interpretacja wydaje się szczególnie dla nas odpowiednia. Nie powinniśmy się obawiać proponowania własnych interpretacji tradycyjnych tekstów. Kiedy świętemu Augustynowi powiedziano, że jego święty adwersarz inaczej zinterpretował pewien ustęp Biblii, Augustyn podobno spokojnie odparł: „Im więcej interpretacji, tym lepiej”. Stosunek tradycji buddyjskiej do własnych pism zawsze był taki: im więcej interpretacji, tym lepiej. (Warto jednak zauważyć w ramach dygresji, że nie zawsze taki stosunek dominował w tradycji chrześcijańskiej, a wręcz przeważnie był on odmienny – różnice w interpretacji często bywały powodem zajadłych, bezwzględnych sporów i prześladowań).

Przechodząc do czwartego i ostatniego przykładu, przyjrzyjmy się stwierdzeniu bodhisattwy Śantendrii. Mówi on:

„Dualne jest mówić 'Budda', 'Dharma' i 'Sangha'. Dharma sama w sobie jest naturą Buddy, Sangha sama w sobie jest naturą Dharmy, a wszystko to jest niezłożone [czy, jak częściej się to wyraża, Nieuwarunkowane]. Niezłożone jest nieskończoną przestrzenią, a przemiany wszystkich rzeczy są równoważne nieskończonej przestrzeni. Dostrojenie się do tego jest przejściem do niedualności”.⁶⁶

Mamy tutaj dwie pary przeciwieństw: Buddę i Dharmę, Dharmę i Sanghę. Dharmę, termin wspólny obu tym parom, należy tu rozumieć w sensie bardziej metafizycznym: nie jako nauczanie Buddy wyrażane w słowach i pojęciach, a jako ostateczną rzeczywistość, której to nauczanie jest wyrazem i na którą wskazuje. Na mocy swego oświeconego doświadczenia Budda stanowi żywe ucieleśnienie Dharmy w tym sensie; toteż Śantendrija oznajmia, że dualność między Dharmą a

Buddą nie istnieje.

Coś podobnego możemy stwierdzić w przypadku Sanghi, konkretnie Arja-Sanghi, duchowej społeczności bodhisattwów, arhatów, niepowracających, raz-powracających oraz tych, którzy weszli w strumień. Wszyscy oni podążają ścieżką transcendentálną, a zatem wszyscy nawiązali jakąś relację z Nieuwarunkowanym, niektórzy bliższą, inni dalszą. W niektórych przypadkach istotnie osiągnęli je. Oznacza to, że w zasadzie nie ma dualności między Dharumą a Sanghą. A skoro nie ma różnicy między Buddą a Dharumą, oraz nie ma różnicy między Dharumą a Sanghą, nie może być także różnicy między Buddą a Sanghą. **Cała trójka** w istocie jest Nieuwarunkowanym. Dharma sama w sobie jest Nieuwarunkowanym; Budda jest Nieuwarunkowanym w pełni zrealizowanym przez jednostkę; Sangha to natomiast Nieuwarunkowane w trakcie realizacji.

Tak więc w przypadku dwóch par przeciwieństw, jakie współtworzą Trzy Klejnoty, przejściem do niedualności jest uświadomienie sobie, że Budda, Dharma i Sangha to w istocie Nieuwarunkowane. Póki postrzegamy je jako uwarunkowane, widzimy je jako trzy odrębne zjawiska, a kiedy postrzegamy je jako Nieuwarunkowane, widzimy je jako jedność. Z tego punktu widzenia, kiedy idziemy po Schronienie do Trzech Klejnotów, poświęcamy się nie trzem różnym sprawom, a jednej, niedualnej, nieuwarunkowanej, ostatecznej Rzeczywistości.

Wszystko to brzmi dosyć metafizycznie, by nie rzec – abstrakcyjnie, mimo że te cztery przykłady należą do prostszych, mniej metafizycznych odpowiedzi bodhisattwów na pytanie Wimalakirtiego. Ale ogólna tendencja jest wystarczająco jasna. Dualności, pary przeciwieństw są kreowane przez umysł – włącznie z tymi parami przeciwieństw, które są doktrynalnymi kategoriami samego buddyzmu. Przez drzwi Dharmy przechodzi się do niedualności poprzez uzmysłowienie sobie, że wszystkie pary przeciwieństw są wykreowane przez umysł, i dlatego ostatecznie nie są adekwatne. Nie są bowiem celem samym w sobie, lecz środkiem do celu, środkiem służącym duchowemu rozwojowi jednostki. Co więcej, jakakolwiek para przeciwieństw może być drzwiami Dharmy do niedualności. Sama dualność jest środkiem do niedualności, ponieważ dualność między dualnością a nie dualnością nie jest ostateczna.

Trzeba przyznać, że w znacznej mierze znajduje się to ciągle w sferze metafizyki. Możemy jednak zastosować tę samą zasadę na znacznie przyziemniejszym poziomie i zaproponować własne dualności. Oto kilka na początek. Z pewnością nie są tak subtelne, jak te z *Wimalakirti-nirdeśy*, ale bez wątplenia zbliżają się nieco bardziej do naszego własnego doświadczenia i jako takie mogą być przydatne. Nie pozwolą nam równie gruntownie wniknąć w głębie niedualności, ale przynajmniej pomogą poruszać się w tym kierunku z miejsca, w którym obecnie się znajdujemy.

Pierwiastek męski i pierwiastek żeński to dwa; indywidualność jest przejściem do niedualności.

Organizator i organizowany to dwa; współpraca jest przejściem do niedualności.

Nauczyciel i nauczany to dwa; dialog jest przejściem do niedualności.

Bóg i człowiek to dwa; bluźnierstwo jest przejściem do niedualności.

Mężczyzna i kobieta to dwa; celibat jest przejściem do niedualności.

Jednostka i grupa to dwa; duchowa społeczność to przejście do niedualności.

To zaledwie kilka sugestii; bez wątplenia istnieje dużo więcej takich dualności, nad którymi można się zastanawiać. Ale można pójść nawet dalej niż szukanie przejścia do niedualności w dowolnej parze przeciwieństw, co pokazuje odpowiedź Mańdżuśriego na pytanie Wimalakirtiego. Mówi on:

„Dobrzy panowie, wszyscy mówiliście dobrze. Tym niemniej wszystkie wasze wyjaśnienia są dualne jako takie. Nie znać niczyjej nauki, nie wyrażać nic, nie mówić nic, nie wyjaśniać nic, nie głosić nic, nie wskazywać na nic, nie oznaczać nic – oto jest przejście do niedualności”.⁶⁷

Mańdźuśriemu chodzi o to, że wyjaśnienia bodhisattwów są dualne, ponieważ są wyrażane w kategoriach pojęciowych, które w swej istocie wszystkie są dualne. Nie da się wytłumaczyć za pomocą pojęć bodhisattwowego przejścia do niedualności; by to wyjaśnić, trzeba całkowicie zrezygnować z pojęć. Dlatego nie możemy polegać na słowach w wyjaśnianiu niedualności. Jedyne, co można zrobić, to zachować całkowitą ciszę.

Jednak by to wytłumaczyć, sam Mańdźuśri posłużył się mową. **Powiedział**, że cisza jest bodhisattwowym przejściem do niedualności. Toteż wyjaśnienie Mańdźuśriego samo nie jest całkowicie wolne od dualności. Ciągłe pozostaje jeden krok do wykonania – i Wimalakirti go wykonuje.

„Potem następcą tronu Mańdźuśri powiedział do Lićcawiego Wimalakirtiego: 'Wszyscy daliśmy swoje nauki, szlachetny panie. Czy mógłbyś teraz ty objaśnić nauki o przejściu do zasady niedualności'.

Na to Lićcawi Wimalakirti pozostał w ciszy, nie mówiąc ani słowa”⁶⁸.

Wimalakirti zachowuje całkowitą ciszę. Wprowadza w praktykę to, co Mańdźuśri właśnie wyraził za pomocą pojęć. Jest to sławna cisza „niczym grom” Wimalakirtiego – cisza potężniejsza i bardziej wyrazista od wszelkich słów. Stanowi ona kulminację nie tylko tego rozdziału, ale bez wątpienia całej *Wimalakirti-nirdeśy*.

Ale czy odpowiedź Wimalakirtiego również nie jest dualistyczna? Mowa i milczenie to wszak przeciwieństwa. Zatem wyjaśnianie bodhisattwowego przejścia do niedualności za pomocą milczenia jest tak samo dualistyczne, jak wyjaśnianie go przy użyciu mowy. Na czym polega tutaj przejście do niedualności? Odpowiedź brzmi, że Wimalakirti nie ma pojęcia milczenia. Działa spontanicznie, w zgodzie z okolicznościami. Dlatego właśnie jego milczenie ma tutaj tak duże znaczenie. Bądź co bądź, milczenie milczeniu nierówne. W rozdziałach 3. i 4. arhatom i bodhisattwom zabrakło słów, kiedy spotkali Wimalakirtiego. W rozdziale 8. Śariputrze zabrakło słów w rozmowie z boginią. Ale było to milczenie osłupienia. Milczenie Wimalakirtiego jest milczeniem zrozumienia, milczeniem Oświecenia.

Wimalakirti wykorzystuje milczenie, ale nie stoi za tym pojęcie wykorzystywania go. Wykorzystuje to jako środek do celu, dla komunikacji, ale wykorzystuje też mowę, kiedy trzeba. Nie trzyma się milczenia. Właściwie przez całą *Wimalakirti-nirdeśie* mówi dosyć dużo. Poza tym mowa i milczenie nie są jego jedynymi środkami porozumiewania się. Porozumiewa się także za pomocą magicznych zjawisk. Środki porozumiewania się są w istocie nieskończone, jak zobaczymy w następnym rozdziale.

Rozdział 7

Tajemnica ludzkiej komunikacji

Co właściwie może nastąpić po milczeniu niczym grom Wimalakirtiego? Można by pomyśleć, że niemal wszystko byłoby przeciwieństwem tego punktu kulminacyjnego, jakkolwiek by nie było imponujące i wysublimowane. Ale, jak się okazuje, ta próżnia nie jest tak trudna do zapełnienia – przynajmniej nie dla Śariputri. Na początku rozdziału 10. widzimy, że znowu się martwi. Tekst powiada:

„Naówczas czcigodny Śariputra pomyślał sobie: 'Jeśli ci wielcy bodhisattwowie nie zamkną sprawy do południa, kiedy będą jeść?'”⁶⁹

Niedawno martwił się o krzesła. Teraz martwi się o obiad. Czemu jednak przywiązuje taką wagę do tego, by jedzono przed południem? Cóż, Śariputra jest mnichem, a wedle hinajanicznej *Winai*, prawa klasztornej, mnisi powinni skończyć jeść do południa. Jeśli nie udało im się spożyć posiłku do tego czasu, muszą po prostu czekać do następnego poranka. Nawet wtedy nie wolno im jeść, póki w dziennym świetle nie rozróżnią dokładnie linii na swojej dłoni.

Ciągle przestrzega się tej zasady w wielu częściach świata buddyjskiego. Ja sam przestrzegałem jej przez kilka lat, kiedy żyłem w Indiach, i wiele mógłbym powiedzieć o tym, co niektórzy mnisi zwykli nazywać raczej bez szacunku „kwestią dwunastej w południe”. Ogólnie mnisi są zależni w jedzeniu od ludzi świeckich. Często zauważałem, że jeśli obiad nie pojawił się do 11.30 (czasami nawet do 10.30), część moich towarzyszy-mnichów stawała się bardzo niespokojna. Niektórzy, ledwie zjedli śniadanie, zaczynali się martwić o obiad. Pewna grupa wstawiała o bladym świcie, aby zjeść ogromne śniadanie, wrócić do łóżka, zjeść drugie śniadanie później i jeszcze mieć czas na obiad przed dwunastą. W słynnym fragmencie Buddhaghosza deklaruje, że jeśli nawet zje się dziesięć posiłków, to jest się „jednoposiłkowcem”, o ile zjadło się wszystko przed południem. Tak wygląda therawada w najbardziej groteskowo formalistycznej postaci.

Tym natomiast, co traktuję poważnie, jest umiarkowanie w jedzeniu. A można to praktykować równie dobrze, jedząc jedynie po południu, jak jedząc jedynie rano. Zwolennicy sufizmu starają się podobno zachowywać bezustanny ramadan, jedząc jedynie po zmroku. Ale można jeść dziesięć razy dziennie i dalej będzie to praktyka umiarkowanego jedzenia, o ile je się w małych ilościach. Ważne, by spożywać posiłki uważnie i jeść jedynie to, co niezbędne dla zdrowia i zachowania sił.

Dobrze jest mieć określone ramy zachowania, określone wytyczne, zwłaszcza będąc młodym, dobrze jest nawet być dosyć restrykcyjnym w przestrzeganiu tych wytycznych. Pewien stary bramiński prawnik, którego znałem w Indiach, lubił powtarzać: „Zdyscyplinowane życie daje siłę” – i to prawda. W przypadku tego starszego pana siła pochodziła z przestrzegania reguł braminicznych, z których częścią stanowczo bym się nie zgodził, jako że wymagały ścisłego przestrzegania systemu kastowego. Uczyniły one jednak z niego silny charakter, wierzył bowiem, że podąża ścieżką życia błogosławioną przez bogów.

Przestrzeganie systemu dyscypliny nie musi wszakże mieć wartości duchowej. Pewnego rodzaju siłę rozwija się w armii, gdzie rządzi nami pewien etos i przestrzega się pewnych reguł. Nawet „reguły” buddyzmu, wytyczne obecne w tradycyjnej *Winai-Pitace*, nie muszą koniecznie być dla nas aktualnie pomocne. Stojąca za nimi zasada w dalszym ciągu jest zapewne słuszna, ale mogą już wymagać innego zastosowania, innego wyrazu. Pożyteczne ćwiczenie mogłoby polegać na systematycznym przejściu przez wszystkie reguły *Winai*, analizie każdej z nich pod kątem zasady, jaka za nimi stoi, jak była ona stosowana i formułowana w czasach Buddy, czy to sformułowanie w dalszym ciągu jest adekwatne, a jeśli nie, jakie świeże sformułowanie tej zasady mogłoby być korzystne.

Niektórzy therawadini dowodziliby, że powinno się w dalszym ciągu przestrzegać tych reguł w ramach wiary w Buddę. Nie należy całkowicie lekceważyć tego rodzaju postawy, ale można argumentować, że nie może ona być efektem wiary, Budda zachęcał bowiem swoich wyznawców do myślenia za siebie. Trzeba doceniać wagę przestrzegania reguł, ale starannie się przy tym zastanawiać, jakie reguły przestrzegać i dlaczego; nie powinno się być tutaj sztywnym.

Nie warto próbować bronić reguł Winai, twierdząc, że „skoro były dobre dla Buddy, będą dobre dla mnie”. Nie powinniśmy bezrefleksyjnie akceptować tradycji. To kwestia znalezienia drogi środka. Nie powinno się robić wszystkiego po swojemu, opierając się na własnym osądzie w sposób jednostronny, indywidualistyczny; jak najbardziej należy odwoływać się do mądrzejszych i bardziej doświadczonych od siebie. Z drugiej strony niedobrze jest ulegać autorytetowi bez zastrzeżeń. Niełatwo podążać taką drogą środka, ale powinniśmy próbować. Jest miejsce, i na wiarę, i na zdrowy sceptycyzm. Bardzo łatwo jest przechodzić z jednej skrajności w drugą, zamiast szukać drogi środka. Ale skoro mamy akceptować jakiś autorytet bez zastrzeżeń, czemu przejmować się buddyzmem? Czemu po prostu nie przyłączyć się do Kościoła Katolickiego, znacznie bliższego naszej własnej kulturze? Po co zadawać sobie trud podróży na Wschód i oparcia się tam na nieomylnym autorytecie? A z drugiej strony, jeśli mamy być zajadłymi sceptykami, po co w ogóle zaprzętać sobie głowę buddyzmem? Lepiej zostać humanistą lub agnostykiem. Buddyzm jest drogą środka między skrajnościami autorytarności oraz indywidualistycznego myślenia za siebie.

Niezależnie od tego, czy Śariputra popada tutaj w skrajności, widzimy go teraz ponownie rozproszonego. Wimalakirti raz jeszcze przywołuje go do porządku. Wie on oczywiście, co myśli Śariputra, i powiada:

„Czcigodny Śariputro, Tathagata uczył ośmiu wyzwoleń. Powinieneś skupiać się na tych wyzwoleniach, wsłuchując się w Dharmę z umysłem wolnym od trosk o rzeczy materialne. Poczekaj chwilę, czcigodny Śariputro, a posmakujesz takiego jedzenia, jakiego nigdy wcześniej nie jadłeś”.

Wimalakirti wprowadza się następnie w stan głębokiej koncentracji i używa swoich magicznych zdolności. W efekcie całe zgromadzenie ma możliwość zobaczyć odległą krainę buddy. Jak mówiliśmy, istnieje nieskończona liczba krain buddy lub Czystych Krain, z których każda charakteryzuje się czymś innym. Tutaj, w rozdziale 10. pt. „Uczta sprawiona przez wyemanowaną inkarnację”, zostajemy wprowadzeni do kolejnej. Jak wiele miejsc i ludzi w pismach buddyjskich, ma ona dosyć długą nazwę – Sarwagandha-sugandha, co znaczy „Słodko woniejąca wszelkimi woniami” lub „Słodko wyperfumowana wszelkimi wonnościami”; należy jej szukać w zenicie, czyli powyżej i nieskończenie daleko od naszej nieczystej, nędznej krainy buddy. Tekst powiada, że leży ona „za tyloma krainami buddy, ile jest ziaren piasku w czterdziestu dwu rzekach Gangesu”. Sporo wysiłku wymaga wyobrazenie sobie takiej odległości.

Tej krainie buddy przewodzi Budda Sugandhakuta, co znaczy „stos zapachów” lub „góra wonności”. Drzewa wydzielają wspaniałe zapachy, które mają „daleko wykraczać poza wszelkie wonie, ludzkie i boskie, wszystkich pól buddy dziesięciu kierunków”. Nieznane są tam nawet określenia „arhat” i „pratjeka-budda”. Budda Sugandhakuta głosi Dharmę przed zgromadzeniem złożonym wyłącznie z bodhisattwów. Wszystkie domy, ulice, parki i pałace wykonane są nie z cegły czy marmuru, nawet nie z klejnotów, jak to często bywa w sutrach mahajany, a z aromatów. Aromaty jedzenia spożywanego przez bodhisattwów w tej Czystej Krainie przenikają do niezliczonych wszechświatów i przesiakają je.

Toteż dzięki magicznej mocy Wimalakirtiego wszyscy zgromadzeni mają możliwość „zobaczyć” – czy raczej powąchać – tę Czystą Krainę Sarwagandha-sugandha, złożoną w całości z aromatów. I właśnie w momencie, gdy się to ukazuje, Budda Sugandhakuta i jego bodhisattwowie zasiadają do posiłku (najwyraźniej tam też jest pora obiadowa). Posiłek podawany jest przez klasę bóstw zwaną Gandha-bjuhahary („Cudownie pachnący”), które są w pełni oddane mahajanie.

Wimalakirti pyta zgromadzonych w jego niewidzialnym domu, czy ktoś z nich chciałby wybrać się do tamtej krainy buddy i przynieść trochę jedzenia. Jednakże, co dziwne, nikt się nie

zgłasza. Powodem jest to, że wszyscy zostali powstrzymani przed zaofiarowaniem się do podróży przez nadnaturalną moc Mańdżuśriego, bodhisattwy mądrości. Tłumaczenie Luka brzmi tutaj: „Wszyscy bodhisattwowie zachowali ciszę, jako że Mańdżuśri znany był ze swoich nadnaturalnych mocy”, podczas gdy wedle Thurmana nikt nie zgłosił się na ochotnika, bo każdego wstrzymały magiczne moce Mańdżuśriego; tymczasem Lamotte mówi: „Za sprawą nadnaturalnej interwencji (*adhiszthana*) Mańdżuśriego [...] wszyscy bodhisattwowie milczeli”. Jeden z tłumaczy rozumie to tak, że wmieszały się w to magiczne moce Mańdżuśriego, natomiast inny interpretuje to tak, że Mańdżuśri miał reputację kogoś posiadającego takie moce. Mówiąc przy okazji, nie jest do końca słuszne stwierdzenie Lamotte'a, że nadnaturalna interwencja Mańdżuśriego (jak brzmi jego sformułowanie) jest równoważna *adhiszthanie*; przypomina to bardziej sanskryckie *ryddhi*, nadnaturalną moc.

Chodzi tutaj o to, że Mańdżuśri chce dać Wimalakirtiemu możliwość zaprezentowania swoich zdolności. Nie chce, by inni obecni bodhisattwowie dawali pokaz swoich własnych niezdarnych wysiłków przedostawania się do tamtej krainy buddy, zapobiega więc ich zgłoszeniu się, by wszyscy mogli zobaczyć, co robi Wimalakirti. Taki wydaje mi się sens tego fragmentu tekstu. Jeśli Mańdżuśri jakoś „powstrzymuje” bodhisattwów, może to być jedynie zręczny środek; nie może tu być samolubnego motywu.

Wimalakirti usłudźnie korzysta z okazji, by wykonać magiczną sztuczkę. Za pomocą swoich magicznych mocy emanuje inkarnację bodhisattwy o młodym wyglądzie, przyozdobionego w różne pomyślnie znaki i tak pięknego, że przyćmiewa całe zgromadzenie. Wimalakirti kieruje tę wyemanowaną inkarnację, by udała się do Czystej Krainy „słodko woniejącej wszelkimi wonnościami”, złożyła pokłon buddzie Sugandhakucie i powiedziała, że Wimalakirti prosi o pozostałości jego posiłku, ponieważ dzięki tym pozostałościom Wimalakirti „dokona pracy buddy w świecie zwanym Saha”. Saha („Cierpienie” lub „Męka”) to oczywiście nasz własny świat.

Tak oto wyemanowana inkarnacja udaje się do odległej krainy buddy, dostaje jedzenie w pachnącym naczyniu i w ułamku sekundy powraca z nim do Wimalakirtiego. Ale to nie wszystko, z czym powraca. Towarzyszy jej dziewięćdziesiąt milionów bodhisattwów, którzy dostali wolną rękę od Sugandhakuty i przybyli. Wimalakirti oczywiście wygospodarowuje miejsce dla nich wszystkich w swoim domu. Tym razem nie zawraca sobie głowy sprowadzaniem tronów skądinąd; po prostu tworzy je z powietrza.

Zapachy przyniesionego jedzenia roznoszą się po całym wielkim mieście Wajsali i dalej – roznoszą się w istocie po setkach wszechświatów. Gdy te wspaniałe wonie docierają do mieszkańców Wajsali, wszyscy są zdumieni, przepelnia ich radość i euforia. Czują się oczyszczeni przez aromaty, czyści w ciele i umyśle. Wszyscy gromadnie schodzą się do domu Wimalakirtiego, gdzie także siadają, 84.000 ludzi. Zapachy przyciągać mają też bogów, którzy również pojawiają się w domu Wimalakirtiego. I każdy w tym nadzwyczaj już ogromnym zgromadzeniu dostanie wkrótce swoją porcję jedzenia.

Rozdzielając jedzenie, Wimalakirti mówi:

„Czcigodni, oto pokarm Tathagaty! Jest to ambrozja wonna wielkim współczuciem. Nie pozwólcie, by wasze umysły ugrzęzły w ciasnych postawach, inaczej nie będziecie w stanie przyjąć jego daru”.⁷⁰

Po nakarmieniu wszystkich obecnych – tak wielu dziesiątek milionów – jest dokładnie tyle samo jedzenia, co wcześniej. Każdy zaś, najadłszy się, jest w pełni zaspokojony. Wszyscy czują głęboką duchową błogość, a pory ich skóry wydzielają wspaniały aromat.

Wimalakirti pyta następnie niedawno przybyłych bodhisattwów, jak budda Sugandhakuta naucza Dharmy. Opowiadają mu:

„Tathagata [budda tamtej krainy] nie naucza Dharmy za pośrednictwem dźwięku czy języka. Dyscyplinuje bodhisattwów jedynie za pomocą zapachów. U stóp każdego zapachowego drzewa siedzi bodhisattwa, a drzewo wydziela wonie takie, jak ta tutaj. Od momentu, kiedy

poczuję woń, bodhisattwa osiąga koncentrację zwaną 'źródło wszelkich cnót bodhisattwy'. W momencie osiągnięcia tej koncentracji powstają w nich wszystkie te cnoty bodhisattwy”.

Przybyli bodhisattwowie odwracają teraz pytanie Wimalakirtiego, pytając go, jak Budda Śakjamuni, „nasz” Budda, naucza Dharmy w naszym świecie. Wimalakirti odpowiada:

"Dobrzy panowie, żywe istoty tutaj z trudnością poddają się dyscyplinie. Dlatego naucza ich za pomocą przemów odpowiednich dla zdyscyplinowania dzikich i niecywilizowanych. Jak dyscyplinuje on dzikich i niecywilizowanych? Jakie przemowy są odpowiednie? Oto jakie: 'To jest piekło. To jest świat zwierzęcy. To jest świat pana śmierci. To są niedole. To są odrodzenia z kalekimi zdolnościami. To są fizyczne występki, a to są kary za fizyczne występki. To są słowne występki, a to są kary za słowne występki. To są umysłowe występki, a to są kary za umysłowe występki. To jest zabijanie. To jest kradzież. To jest seksualne złe prowadzenie się. To jest kłamstwo. To jest obmowa. To jest szorstka mowa. To jest frywolna mowa. To jest pożądlivość. To jest złośliwość. To jest błędny pogląd. To są kary za to wszystko. To jest skąpstwo, a to jego skutki. To jest niemoralność. To jest nienawiść. To jest lenistwo. To są owoce lenistwa. To jest fałszywa mądrość, a to są owoce fałszywej mądrości. To są wykroczenia przeciwko wskazaniom. To jest przysięga osobistego wyzwolenia. To należy robić, a tego nie należy robić. To jest właściwe, od tamtego należy odstąpić. To jest zaciemnienie, a tamto jest bez zaciemnienia. To jest grzech, a tamto wznosi się ponad grzech. To jest ścieżka, a tamto jest złą ścieżką. To jest cnota, a to jest zło. To należy winić, a tamto jest bez winy. To jest zanieczyszczone, a tamto jest niepokalane. To jest ziemskie, a tamto jest transcendentalne. To jest złożone, a tamto jest niezłożone. To jest namiętność, a tamto jest oczyszczeniem. To jest życie, a tamto jest wyzwoleniem.

Tak oto, za pośrednictwem różnorodnych wy tłumaczeń dharmy, Budda szkoli umysły tych żywych istot, które są niczym dzikie konie. Jak dzikie konie lub dzikie słonie nie zostaną poskromione, póki ostry kij nie przebiję się do żywego mięsa, tak żywe istoty, które są dzikie i trudne w ucywilizowaniu, poddają się dyscyplinie tylko dzięki przemowom o różnego rodzaju nieszczęściach”.⁷¹

Wszystko to brzmi prostolinijnie, by nie rzec: bezceremonialnie. Tylko jeden aspekt może tu wymagać pewnego objaśnienia. Wimalakirti powiada, że Budda naucza: „To jest fałszywa mądrość, a to są owoce fałszywej mądrości”. „Fałszywa mądrość” to tłumaczenie bardzo mylące, brzmiące, jak gdyby istniały dwa rodzaje mądrości, jedna prawdziwa a druga fałszywa. Słowo w sanskrycie to tutaj *dauspradźnia*, co odpowiada palijskiej *dupańña*, które to określenie pojawia się kilkakrotnie w *Dhammapadzie*, gdzie zazwyczaj tłumaczy się je jako „złe rozumienie”⁷². Można by powiedzieć, że *dupańña* i *mićchadytthi*⁷³, „błędny pogląd”, są mniej więcej synonimiczne, ale *mićchadytthi* to znacznie precyzyjniejszy termin techniczny. *Mićchadytthi* to pewien określony punkt widzenia, który jest fałszywy. *Dupańña* to ogólny stan złego lub błędnego rozumienia, rozumienia zamglonego niezręcznymi czynnikami umysłowymi. *Mićchadytthi* to właściwie *dupańña* ujęta w konkretne stanowisko filozoficzne, które jest mylne. Słowo *pradźnia* jest więc tutaj używane w swoim ogólniejszym sensie, jako „rozumienie”. *Pradźnia* w najwyższym sensie nie może być w żadnym razie błędna.

Jak mówi Wimalakirti, warunki w tej bardzo nieczystej krainie buddy są takie, że działający tutaj bodhisattwowie muszą dysponować bardzo silnym współczuciem i determinacją – w istocie znacznie silniejszym niż w przypadku bodhisattwów z krain buddy takich, jak Sarwagandhasugandha. Tacy bodhisattwowie są zatem stosunkowo bardziej zasłużeni dla żywych istot. Potem, po kilku dalszych wymianach zdań między goszczącymi bodhisattwami a Wimalakirtim o praktykach i właściwościach, jakich potrzebuje bodhisattwa w tej krainie buddy, rozdział dobiega końca.

Wiele można by powiedzieć o wszystkich tych wydarzeniach i postaciach w nie zaangażowanych. Nie chodzi mi o to, że można by poczynić wiele konkretnych uwag w zwykłym,

dyskursywnym sensie. Rzecz bardziej w tym, że jeśli pozwoli się swemu umysłowi pochylić się nad tym epizodem, wyłonią się różne strony i aspekty jego znaczenia. Można na przykład dociekać, czemu emanacja bodhisattwy oddaje pokłon, przybywszy do tamtej Czystej Krainy. Czemu Wimalakirti prosi o pozostałości posiłku i czemu Sugandhakuta przystaje na tę prośbę? Co oznacza sam posiłek? Co symbolizuje ambrozja lub *amryta*, nektar nieśmiertelności, z jakiego składa się jedzenie? Czy istnieje jakiś znaczący związek między naczyniem zawierającym jedzenie a Świętym Graalem [z angielskiej literatury]? I czemu zawarte w nim jedzenie się nie wyczerpuje, mimo że miliony istot się pożywiło? Mamy tu duże pole do popisu dla refleksji i wyobraźni.

Skupimy się jednakże na jednym tylko temacie. Jak widzieliśmy, tathagata Sugandhakuta naucza Dharmy, „dyscyplinuje” bodhisattwów, nie za pomocą dźwięków czy języka, a za pomocą zapachów. Zapachy to jego środek komunikacji. Może nam się to wydawać bardzo dziwne, ale jaki to miły sposób bycia dyscyplinowanym!

Podobnie jak przy innych zmysłach, świadomość zmysłowa zapachów powstaje przez kontakt organu zmysłowego z obiektem. Ale, co dosyć ciekawe, w przypadku zmysłu powonienia zachodzi mniej bezpośredni kontakt pomiędzy tymi dwoma niż w przypadku oka i kształtu lub koloru albo ucha i dźwięku. W przypadku powonienia istnieje swego rodzaju pośrednik. Róża w odległym ogrodzie wydziela miliony drobnych, niewidzialnych cząsteczek; niektóre z nich przenikają do naszych nozdrzy i wchodzi w kontakt z zakończeniami nerwów węchowych; i „czujemy” różę.

Aromat czy zapach to niezwykle subtelna sprawa. Nie widzimy go i nie słyszymy, choć bez wątpienia istnieje. Niemal każdy potrafi odróżnić „ładny” zapach od „brzydkiego” zapachu, aromat od smrodu, ale węch bardzo często wpływa na nas na poziomie nieomal nieświadomym, można go przeto wykorzystywać do tworzenia nastrojów i odczuć. Doprowadziło to do produkcji różnorodnych sztucznych aromatów, używanych na różne sposoby. Używa się ich również w życiu religijnym do tworzenia specyficznej atmosfery; wiele religii wykorzystuje na przykład konkretne aromaty w związku z pewnymi ceremoniami i obrządkami, co wskazuje na pewien określony związek między danymi zapachami a różnymi stanami mentalnymi i emocjonalnymi.

Zmysł powonienia jest u nas najslabiej rozwinięty ze wszystkich zmysłów. Pod tym względem bardzo się różnimy od niektórych innych zwierząt. Na przykład u psów zmysł powonienia jest rozwinięty bardzo mocno, mocniej od innych zmysłów. Mówi się, że psy doświadczają i żyją w innym świecie niż ludzie: w świecie zapachów. Kiedy pies wysadza nos za drzwi, odbiera setki różnych zapachów płynących ze wszystkich kierunków – a wszystkie coś znaczą. Oczywiście niektórzy ludzie mają ostrzejszy zmysł węchu od innych, ale stanowczo nie tak ostry, jak psy i inne zwierzęta.

Zapach może być zatem uznany za symbol czegoś nader subtelnego i delikatnego; za coś nieuchwytnego, a jednak bez wątpienia obecnego; coś, co można postrzegać i co wywiera na nas pewien wpływ, nawet na dystans. Wedle mahajany najsubtelniejszym ze wszystkich wpływów jest wpływ buddów i bodhisattwów, wpływ Oświecenia, wpływ wielkiego Współczucia. Nie jest łatwo go dostrzec, ale w pewnym sensie jest zawsze obecny, niczym fale radiowe w powietrzu. Wielkie Współczucie na jakimkolwiek poziomie nie jest jedynie osobistym uczuciem. Jest to transcendentalna emanacja samej Rzeczywistości, z którą buddowie i bodhisattwowie stanowią jedność. W mitycznym języku *Wimalakirti-nirdeśy* ta Rzeczywistość to *amryta*, co dosłownie znaczy „beźmiertna”. Jest tym, co Grecy nazywali „ambrozją”, nektarem nieśmiertelności. I ta ambrozja jest pachnąca. Wimalakirti mówi do Śariputry i innych wielkich uczniów: „Czcigodni, oto pokarm Tathagaty! Jest to ambrozja wonna wielkim współczuciem”.

W Czystej Krainie „Słodko woniejącej wszelkimi woniami” Sugandhakuta i bodhisattwowie regularnie uczują, żywiąc się tą ambrozją. Żywią się Rzeczywistością, są przez nią odżywiani, i dlatego przeniknięci są jej wpływem, wonią współczucia. W istocie cała ta Czysta Kraina jest nią przesiąknięta. Wszystko tam jest z niej zrobione, zrobione ze Współczucia. „Wszystkie domy, ulice, parki i pałace wykonane są z różnych zapachów”. Jest to wszechświat oddziaływań czysto duchowych, czysto transcendentalnych. Władza w sensie siły tam nie istnieje, choćby w najsubtelniejszej formie. W ten sposób możemy odkryć pewien aspekt znaczenia tego, co dzieje się, kiedy Wimalakirtiemu dostarczona zostaje ambrozja z Czystej Krainy Sugandhakuty, kiedy jej

aromat przenika całe wielkie miasto Wajśali, i kiedy przesiąkają nim setki wszechświatów. I możemy zacząć widzieć naturę jej oddziaływania na mieszkańców Wajśali oraz na bogów i boginie.

Taką samą symbolikę odnajdujemy w ważnym i historycznie wpływowym tekście dalekowschodniego buddyzmu: *Przebudzenie wiary w mahajanie*. Mahajana odnosi się tutaj nie tylko do konkretnej formy buddyzmu; oznacza też coś w rodzaju „Wielkiej Zasady”. Dzieło to nie jest sutrą, nie przedstawia się go jako wywodu Buddy; jest to *śastra*, tekst przypisywany wielkiemu buddyjskiemu nauczycielowi, w tym przypadku Aśwaghoszy. Przetrwał jedynie w chińskim tłumaczeniu, i według niektórych uczonych został tak naprawdę stworzony w Chinach. Mówi on o ostatecznej Rzeczywistości, czyli *tathacie* lub *bhuta-tathacie*. *Tathata* znaczy po prostu „takość”. *Bhuta-tathata* znaczy „takość rzeczy”. Ostateczna Rzeczywistość jest „taka, jaka jest”; nie można jej opisać. Na pytanie, jaka jest Rzeczywistość, jedyna możliwa odpowiedź to „jest taka, jaka jest”. O Rzeczywistości można powiedzieć tylko tyle, że cechuje ją „takość” lub „bycie taką, jaką jest”.

O tej ostatecznej rzeczywistości powiada się w *Przebudzeniu wiary w mahajanie*, że „przesyca swą wonią” uwarunkowaną egzystencję. Coś z Rzeczywistości „odciska się”, by tak rzec, na uwarunkowanej egzystencji. Kilka nieskończone małych „częstek” zostaje „przekazanych”, dzięki czemu możemy choćby mgliście postrzegać ostateczną Rzeczywistość pośród uwarunkowanej egzystencji. A postrzegając ją, możemy do niej dążyć.

Ostateczna Rzeczywistość nie tylko „przesyca wonią” uwarunkowaną egzystencję. Wedle *Przebudzenia wiary w mahajanie* uwarunkowana egzystencja także „przesyca wonią” (jeśli to odpowiednie określenie) ostateczną Rzeczywistość. Odpowiedzią ostatecznej Rzeczywistości jest okazanie Współczucia. To bardzo głęboka myśl, dająca nam pewne wyobrażenie o stosowności zapachu jako symbolu wielkiego Współczucia, którego oddziaływanie jest tak bardzo subtelne i delikatne.

Praktyka medytacji daje przynajmniej ograniczone odczucie takiego oddziaływania. Przychodzi czas, kiedy zaczynamy czuć coś, czego nie potrafimy nazwać ani zdefiniować. Nie podpada to pod żadne ziemskie kategorie, a jednocześnie nie jest niczym niejasnym ani mglistym. Jest szalenie żywe, szalenie realne, podobnie jak zapach jakiegoś nieznanego kwiatu. Można powiedzieć, że jest to zapach samego lotosu o tysiącach płatków, lotosu kwitnącego w Czystej Krainie.

Z faktu, że możemy mieć tego rodzaju doświadczenia, wynikają dwie rzeczy. Po pierwsze, podobnie jak możemy postrzegać zapachy jedynie dlatego, że nasz nos posiada zmysł węchu, tak też postrzegamy subtelny woń ostatecznej Rzeczywistości tylko dlatego, że wewnątrz nas istnieje swego rodzaju transcendentálny zmysł, który ma pokrewieństwo z transcendencją i może rejestrować jej „częstki”. Jest to coś, co mahajana ogólnie określa mianem *tathagata-dhatu*, element potencjalnego stanu buddy. Po drugie, ten nasz transcendentálny zmysł można rozwijać, można uwrażliwiać i wysubtelniać do stopnia, kiedy w końcu zacznie nam wskazywać, skąd ten zapach pochodzi i jaki kierunek należy obrać, by odnaleźć jego źródło.

Jak widzieliśmy, w krainie buddy zwanej „Słodko woniejąca wszelkimi wonnościami” Sugandhakuta przekazuje Dharmę za pośrednictwem zapachów. Nie jest to tak dziwny pomysł, jak może się to wydawać na pierwszy rzut oka. W istocie z własnego doświadczenia wiemy, że zapachy czy aromaty stanowią środek porozumiewania się. Każda rzecz i każde miejsce mają swoje osobliwe zapachy. Kiedy na przykład odwiedziłem Nową Zelandię, odkryłem charakterystyczny korzenny zapach tamtejszych terenów wiejskich, „buszu”: bardzo słodki, a jednocześnie ostry i orzeźwiający, nawet stymulujący – bardzo odmienny od czegokolwiek, na co można natknąć się w Anglii.

Ludzie także mają zapachy. Zaczynamy tu dotykać dosyć delikatnego tematu – panuje milcząca zgoda co do nieporuszania tego. Zapach danej osoby nie wiąże się tylko z higieną i kosmetykami. Wpływa na niego chociażby rodzaj spożywanego jedzenia. Wegetarianin pachnie zupełnie inaczej od mięsożercy. Moi wegetariańscy przyjaciele z Indii powiadają, że czasem z racji zapachu nie mogą znieść przebywania zbyt blisko ludzi z Zachodu – jest to, jak sądzą, zapach zjedzonego przez nich mięsa.

Kobiety pachną inaczej niż mężczyźni; dzieci pachną inaczej niż dorośli; bardzo młodzi

ludzie pachną inaczej niż ludzie bardzo starzy. Ludzie pochodzący z jednej części świata pachną inaczej od ludzi pochodzących z innej. Psy umieją rozpoznawać te charakterystyczne naturalne zapachy, ale większość ludzi tego nie umie – chociaż bez wątplenia można rozwinąć taką zdolność, i niektórzy tzw. „ludzie pierwotni” ją posiadają, przynajmniej w pewnym stopniu. Wydaje się dosyć prawdopodobne, że początkowo wszyscy ludzie dysponowali taką możliwością, ale większość z nich ją potem utraciła, zwłaszcza od kiedy zaczęliśmy żyć w osiadłych społecznościach, pozbawieni bliższego kontaktu z naturą. Ale zapachem, który wielu ludzi ciągle potrafi rozpoznać, jest to, co można nazwać zapachem śmierci. Gdy ktoś umiera z powodu choroby lub starości, wydziela charakterystyczny zapach, odczuwany nawet przez ludzi, których zmysł powonienia został stępiony przez cywilizację.

Zapach ma swoją rolę do odegrania w komunikacji. Najważniejszym czynnikiem w każdej komunikacji jest emocjonalny stan ludzi w nią zaangażowanych; stany emocjonalne wywołują różnego rodzaju reakcje fizyczne, jak choćby wzmożone działanie niektórych gruczołów, z których każdy ma swoją własną woń. Mówimy na przykład o „zapachu strachu” lub „zapachu niepokoju”. Nieczęsto mamy okazję mówić o zapachach bardziej pozytywnych emocji, zapewne dlatego, że nie pachną one tak mocno i ostro. Dobrze znany jest jednak fakt, że w pokoju osoby medytującej odczuwalna jest niekiedy woń przypominająca róże lub jaśmin – odczuwalna nie tylko przez medytującego, ale też przez innych ludzi tam obecnych.

Czy jesteśmy tego świadomi, czy nie, zapach to w dużej mierze część naszej reakcji na innych ludzi. Dlatego, chociaż mamy skłonność przyjmować, że porozumiewanie się jest możliwe jedynie za pomocą słów, właściwie nie powinniśmy być zaskoczeni, że w krainie buddy Sugandhakuty zapachy są środkiem komunikowania Dharmy. Oczywiście można oponować, że wysublimowana⁷⁴ komunikacja za pośrednictwem zapachów jest dobra pomiędzy buddami i bodhisattwami na transcendentalnym poziomie, ale ma niewielkie zastosowanie do tego, co zachodzi między zwykłymi ludźmi. Jednakże buddowie i bodhisattwowie to także ludzie. Mogą być oświeceni lub częściowo oświeceni, ale ich porozumiewanie się, nawet jeśli wysublimowane, jest nadal formą ludzkiej komunikacji, toteż my także możemy w sobie rozwinąć tę zdolność.

Ważny wniosek z tego brzmi, że słowa i język nie są jedynymi środkami służącymi porozumiewaniu się; możliwych jest wiele innych. Podkreśla to następny rozdział *Wimalakirtinirdeśy*, „Lekcja o Zniszczalnym i Niezniszczalnym”. Na jego początku zmienia się miejsce akcji. Nie jesteśmy już w ogromnym pałacu wypełnionym tronami, którym stał się dom Wimalakirtiego; wracamy do parku Amrapali, do Buddy tłumaczącego Dharmę reszcie zgromadzenia. Kiedy tak naucza, park się rozrasta. Mało tego – wszystkich zgromadzonych zalewa piękne złote światło.

Ananda jest tym co nieco zaskoczony, i pyta Buddę, co to może znaczyć. Budda odpowiada, że znaczy to rychłe przybycie Wimalakirtiego i Mańdżuśriego z ogromną świtą – i kilka sekund później istotnie przybywają. Wimalakirti magicznie przenosi bowiem całe zgromadzenie, łącznie z tronami, na swojej prawej dłoni. Kiedy już wszyscy się pojawili, pozdrowili Buddę i zajęli swoje trony, Ananda czyni uwagę o silnym i pięknym aromacie, który nagle przeniknął powietrze. Budda mówi mu, że jest on wydzielany przez pory skórne wszystkich bodhisattwów. Śariputra spieszy dodać, że wydzielają go także pory skórne arhatów, i tłumaczy Anandzie, jak do tego doszło. Po wymianie kilku uwag z Wimalakirtim o aromacie, jedzeniu i o tym, jak aromat wydziela się z ciała wszystkich tych, którzy spożyli to jedzenie, Ananda zwraca się do Buddy:

„Panie, jakże wspaniale, że to jedzenie spełnia pracę buddy!”

Odpowiedź Buddy to bardzo ważny fragment tekstu:

„Owszem, Anando! Jest tak, jak mówisz, Anando! Istnieją pola buddy, które spełniają pracę buddy za sprawą bodhisattwów; takie, które czynią to za pomocą światła; takie, które czynią to za pomocą drzewa Oświecenia; takie, które czynią to za pomocą fizycznego piękna i oznak Tathagaty; takie, które czynią to za pomocą religijnego odzienia; takie, które czynią to za pomocą jedzenia; takie, które czynią to za pomocą wody; takie, które czynią to za pomocą

ogrodów; takie, które czynią to za pomocą pałaców; takie, które czynią to za pomocą rezydencji; takie, które czynią to za pomocą magicznych inkarnacji; takie, które czynią to za pomocą pustej przestrzeni; takie, które czynią to za pomocą światła na niebie. Czemu tak jest, Anando? Ponieważ za pomocą różnych tych środków żywe istoty stają się zdyscyplinowane. Podobnie, Anando, istnieją pola buddy spełniające pracę buddy za pomocą nauczania żywych istot słów, definicji i przykładów takich, jak 'sny', 'obrazy', 'odbicie księżyca w wodzie', 'echa', 'iluzje' i 'miraże'; i takie, które spełniają pracę buddy, czyniąc słowa zrozumiałymi. Ponadto, Anando, istnieją całkowicie czyste pola buddy, które spełniają dla żywych istot pracę buddy bez mówienia, w ciszy, niewyraźności i niewyuczalności. Anando, pośród wszystkich działań, radości i praktyk buddów nie istnieje żadna, która nie służyłaby pracy buddy, albowiem wszystkie dyscyplinują żywe istoty. Wreszcie, Anando, buddowie spełniają pracę buddy za pomocą czterech Marów i wszystkich osiemdziesięciu czterech tysięcy typów namiętności, które dotykają żywe istoty”.⁷⁵

W tym fragmencie Budda idzie znacznie dalej, niż dotychczas doszliśmy. Mówi, że istnieje **dużo** alternatywnych środków porozumiewania się, środków służących „spełnianiu pracy buddy”, nauczaniu Dharmy. Mówi, że można komunikować się za pośrednictwem bodhisattwów – zapewne to uczynił Wimalakirti, gdy wysłał złotą emanację bodhisattwy na wizytę u Sugandhakuty. Wimalakirti porozumiewał się też za pomocą różnych innych środków: poprzez sprowadzone jedzenie i poprzez ciszę. Można również, jak powiada Budda, komunikować się za pomocą drzewa Bodhi. Przywodzi mi to na myśl przykłady wczesnej indyjskiej sztuki buddyjskiej, które nie ukazują ludzkiej postaci Buddy, a tylko drzewo Bodhi jako symbol obecności Buddy. Najwyraźniej istnieje nawet możliwość porozumiewania się za pomocą „światła na niebie”. Rzecz jasna, niektórzy ludzie potraktują to jako odniesienie do UFO, które ma podobno być próbami komunikowania się pozaziemskich istot z ludźmi na ziemi.

Jak by nie było, potrzebujemy przypomnień o tych alternatywnych środkach komunikacji, ponieważ mamy skłonność zanadto polegać na słowach i języku. (Owa skłonność nie jest chyba aż tak wyrazista w Azji czy Afryce w porównaniu z krajami Zachodu). Często czujemy, że nie w pełni siebie wyraziliśmy, jeśli nie ujęliśmy wszystkiego w słowa, nie wysłowiliśmy w drobiazgowych werbalnych szczegółach. Podatni na to są zwłaszcza ludzie wykształceni. Widzieliśmy oczywiście, jak ważne dla bodhisattwy jest jasne i poprawne wysławianie się: musimy być wymowni. Nie powinniśmy jednak myśleć, że jeśli ubraliśmy coś w słowa, to czym by to nie było, na pewno zostało wyrażone wyczerpująco. Istnieją alternatywne sposoby porozumiewania się.

W istocie nie polegamy wyłącznie na słowach, chociaż myślimy często inaczej. Kiedy na przykład porównujemy pisemną transkrypcję seminarium z jego nagraniem dźwiękowym, pisanej wersji wydaje się brakować pewnego wymiaru. Wsłuchując się w nagranie, słyszymy nie tylko słowa, ale też sposób ich używania – ton, tempo, akcent, głośność – wszystko to tworzy całokształt tego, co mówca chciał przekazać. Gdyby seminarium było też nagrywane wizualnie, zyskalibyśmy jeszcze lepsze wyobrażenie tego, co chcieli przekazać uczestnicy, bo mielibyśmy do dyspozycji nie tylko słowa i dźwięki, ale też gesty, wyrazy twarzy etc. W pismach buddyjskich, rzecz jasna, mamy tylko słowa Buddy. Często pokazane są wprawdzie elementy kontekstu, ale nie mamy jego tonu głosu ani ekspresji, z jaką coś wypowiedział. Nie mamy przed oczyma Buddy, który to mówi. Mamy tylko słowa – i bez wątplenia stanowi to ogromną różnicę.

Zgłębiając „alternatywne” środki komunikacji, nie usiłujemy jedynie wymieniać jedne za drugie. Różne środki komunikacji pozwalają nam przekazywać różne rzeczy. Ktoś powiedział, że kiedy poznajemy nowy język, nabywamy nową duszę. Niewątpliwie prawdą jest, że możemy powiedzieć rzeczy, których nie mogliśmy powiedzieć wcześniej, co wiem z własnego doświadczenia. Pewne rzeczy mogę powiedzieć w hindi, ale nie mogę ich powiedzieć po angielsku. Może i słowa da się przetłumaczyć, ale nie udaje się oddać całego znaczenia, wszelakich niuansów i konotacji. Kiedy spytano Karola V, cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego z XVI w., w jakim języku zazwyczaj się porozumiewa, odrzekł, że kiedy mówi do dworzaków, mówi po francusku; kiedy mówi do kochanki, mówi po włosku; kiedy mówi do Boga – czyli kiedy zmawia modlitwy – mówi

po hiszpańsku; kiedy zaś mówi do swojego konia, mówi po niemiecku.

To samo stosuje się do alternatywnych środków komunikacji. Za ich pomocą możemy mówić rzeczy, których nie mogliśmy mówić wcześniej. Nie chodzi tylko o to, że umożliwiają nam one wyrażanie tych samych rzeczy w inny sposób; dzięki nim możemy wyrazić coś nowego. To jak posiadanie dodatkowego zmysłu, poprzez który ujawnia się więcej wszechświata. Dobrze znanym faktem jest, że nasze fizyczne percepcje są bardzo ograniczone: oko postrzega jedynie pewne określone spektrum kolorów; ucho odbiera jedynie wąski zakres dźwięków; a nos czuje tylko niewielki repertuar zapachów. To samo odnosi się do naszych percepcji mentalnych, percepcji naszego zwykłego świadomego umysłu. One także są bardzo ograniczone, w każdym razie w całości funkcjonują w zniekształconych ogólnych ramach relacji podmiot-przedmiot.

Dlatego ważne, byśmy nabyli nowe zmysły i nowe środki komunikacji. Im więcej mamy do dyspozycji środków komunikacji, tym lepiej. Nauczmy się zatem komunikacji za pomocą aromatów. Nauczmy się komunikacji za pomocą ciszy. Nauczmy się komunikacji za pomocą „światła na niebie”. Ważne, byśmy znacznie poszerzyli pełen zakres naszej egzystencji i świadomości. Tajemnica ludzkiego porozumiewania się jest być może większa, niż sądziliśmy.

Rozdział 8

Cztery wielkie oparcia: kryteria dla duchowego życia

Po całych północno-wschodnich Indiach, gdzie Budda żył i nauczał, rozsiane są liczne miejsca mające szczególnie związek z życiem Buddy. Jest Bodh-gaja, gdzie osiągnął Oświecenie; Sarnath, gdzie po raz pierwszy nauczał Dharmy; Śrawasti, gdzie spędził wiele pór deszczowych i udzielił wielu nauk; i wreszcie Kuśinagara, gdzie umarł pod dwoma bliźniaczymi damarykami⁷⁶.

Wszystkie te święte miejsca mają swoją atmosferę i własne sposoby upamiętnienia Buddy. Mimo wszelkich różnic te święte miejsca mają jednak pewną rzecz wspólną: wszędzie tam są stupy. Stupa to relikwiarz, okrągły budynek zwieńczony kopułą, który zawiera (lub rzekomo zawiera) cielesne relikwie Buddy albo jednego z jego uczniów: popioły lub drobny fragment kości. Indyjskie stupy wykonane są z cegły obudowanej kamieniem, i dosyć często osiągają wielkie rozmiary.⁷⁷

W ciągu wieków stupy jako święte miejsca uległy zaniedbaniu, a niektóre rozebrano dla materiału budowlanego. Na przykład w XVIII w. zabrano cegły z jednej z wielkich stup w Sarnath, wykorzystując je do budowy placu targowego w mieście Waranasi. Dzisiaj wiele stup to niewiele więcej niż kupa gruzu. Ale nawet te, które są stosunkowo dobrze zachowane lub do pewnego stopnia zostały odrestaurowane, mają opuszczony, zaniedbany wygląd. Obowiązkiem państwowych instytucji archeologicznych jest wszak tylko utrzymywanie ich – nie zaś dekorowanie czy upiększanie. Owszem, obecnie oprócz licznych turystów coraz więcej pielgrzymów odwiedza co ważniejsze miejsca. Mimo to miejsca te pozostają smutnym i nikłym cieniem tego, czym były tysiąc czy dwa tysiące lat temu.

W tamtych czasach wszystkie stupy były nietknięte i w całości pokrywał je kamień, niekiedy wymyślnie rzeźbiony. Ponadto każda stupa była pięknie ozdobiona dużą liczbą kolorowych flag i chorągwi oraz najróżniejszych wstąg, niektórych wykonanych ze złotych i srebrnych płytek zawieszonych razem, które widuje się do tej pory w Nepalu. Każda stupa była obwieszona sznurami pereł i kwiatnych girland. Nocą w każdej niszy paliły się setki małych lampek oliwnych. Zaś po każdej stronie stupy – północnej, południowej, wschodniej i zachodniej – robiono portale z pachnących indyjskich kwiatów.

Przed wszystkim wokół stup roiło się od tysięcy pielgrzymów odzianych w nieskazitelnie białe szaty. Nie wälęsali się oni bez celu dookoła, gapiąc się na stupę jak turyści. Okrężali ją, chodzili ciągle dookoła, mając stupę zawsze po swojej prawej stronie na znak szacunku. Tak oto zmierzali w procesji, być może po 8-10 osób w szeregu, niosąc w rękach tace z ofiarami: kwiatami, lampkami, pałeczkami żarzącego się kadzidła. A w trakcie marszu śpiewali Schronienia lub Wskazania, czy też różne wersy modlitewne sławiące Buddę lub wielkich bodhisattwów. Pieśniom towarzyszył akompaniament bębnów i innych instrumentów muzycznych. Musiał to być naprawdę wspaniały spektakl, zwłaszcza kiedy słońce oświeślało to wszystko z czystego, niebieskiego nieba.

Tego rodzaju obrzędy, bardzo popularne wśród buddystów starożytnych Indii, znane są zazwyczaj jako „kult stupy”. Ale nie jest to całkowicie poprawne określenie. Wierni nie czcili tak naprawdę struktur z cegły i kamienia, niezależnie od tego, jak były piękne. Czcili cielesne relikwie Buddy złożone wewnątrz stupy, a w ten sposób czcili Buddę. Ten rodzaj kultu, znany jako *amisa-pudza*, czyli „kult poprzez rzeczy materialne”, ma oczywiście swoje odpowiedniki we wszystkich tradycjach religijnych – z mniejszym lub większym stopniem splendoru.

Ale w rozdziale 13. *Wimalakirti-nirdeśy*, zatytułowanym przez Thurmana wspólnie z rozdziałem 14. po prostu „Epilog”, pojawia się fundamentalne pytanie. Czy nie istnieje lepszy sposób oddawania czci Buddzie? To w trakcie odpowiedzi na to pytanie spotykamy się z czterema wielkimi oparciami jako kryteriami dla duchowego życia. Chociaż pytanie to jest bezpośrednio zadane w rozdziale 13., jego przedsmak zyskujemy w rozdziale poprzednim: „Wizja wszechświata Abhiratię i Tathagaty Akszobhji”.

Tytułowa wizja to główne wydarzenie rozdziału, a przychodzi ona, kiedy Śariputra pyta Buddę, w jakiej krainie buddy zmarł Wimalakirti, zanim odrodził się w naszym świecie. Budda mówi Śariputrze, by zapytał samego Wimalakirtiego – ten jednak, co było do przewidzenia, nie jest zbyt pomocny, odpowiadając w sposób nader metafizyczny i paradoksalny. Budda przychodzi więc Śariputrze na ratunek. Mówi, że Wimalakirti pochodzi z otoczenia Buddy Akszobhji we wszechświecie Abhirati, a odrodził się we wszechświecie Saha, w naszym świecie cierpienia i zmartwień, nie z powodu przeszłej karmy, ale dobrowolnie. Przybył tutaj, by oczyścić żywe istoty i rozświetlić światło mądrości pośród ciemności namiętności. Usłyszawszy to, wszyscy zgromadzeni chcą zobaczyć Abhirati; toteż Wimalakirti, na prośbę Buddy, ukazuje im ten wszechświat za sprawą swoich magicznych mocy.

Wskazówka, jakiej szukamy – o tym, jak lepiej oddawać cześć Buddzie – pochodzi z wymiany zdań między Buddą a Wimalakirtim na początku rozdziału. Budda pyta Wimalakirtiego:

„Szlachetny synu, kiedy widzisz Tathagatę [Buddę], jak go postrzegasz?”

Wimalakirti odpowiada:

„Panie, kiedy widzę Tathagatę, postrzegam go, nie widząc Tathagaty. Czemu? Widzę go jako niezrodzonego w przeszłości, nieprzechodzącego do przyszłości, nietrwającego w teraźniejszości. Czemu? Jest bowiem esencją, która stanowi o realności materii, ale nie jest materią. Jest esencją, która stanowi o realności doznania, ale nie jest doznaniem. Jest esencją, która stanowi o realności intelektu, ale nie jest intelektem. Jest esencją, która stanowi o realności motywacji, jednak nie jest motywacją. Jest esencją, która stanowi o realności świadomości, jednak nie jest świadomością. Jak żywioł przestrzeni, nie spoczywa on w żadnym z czterech żywiołów. Wykraczając poza zakres oka, ucha, nosa, języka, ciała i umysłu, nie powstaje on w sześciu narządach zmysłów. Obecny w trzech światach, wolny od trzech skalań, złączony z potrójnym wyzwoleniem, wyposażony w trzy mądrości, zaprawdę osiągnął nieosiągalne.

Tathagata osiągnął ostateczne oderwanie w stosunku do wszystkich rzeczy, ale nie jest on limitem rzeczywistości. Trwa w ostatecznej rzeczywistości, jednakże nie istnieje powiązanie między nią a nim. Nie tworzą go przyczyny, nie zależy od warunków. Nie jest on bez właściwości, nie jest też tak, że właściwości posiada. Nie ma pojedynczej natury i nie ma różnorodnych natur. Nie jest pojęciem, nie jest konstrukcją mentalną, nie jest nie-pojęciem. Nie jest ani tamtym brzegiem, ani tym brzegiem, ani tym, co pomiędzy. Nie jest ani tu, ani tam, ani gdziekolwiek indziej. Nie jest ani tym, ani tamtym. Nie może zostać odkryty przez świadomość ani nie jest nieodłączny od świadomości. Nie jest ani światłem, ani ciemnością. Nie jest ani imieniem, ani znakiem. Nie jest ani silny, ani słaby. Nie żyje w żadnym kraju ani kierunku. Nie jest ani dobry, ani zły. Nie jest ani złożony, ani niezłożony. Nie można go wyjaśnić jako posiadającego jakiegokolwiek znaczenie.

Tathagata nie jest ani szczodrością, ani skąpstwem; ani moralnością, ani niemoralnością; ani tolerancją, ani złośliwością; ani wysiłkiem, ani lenistwem; ani skupieniem, ani rozproszeniem; ani mądrością, ani głupotą. Jest niewyraźalny. Nie jest ani prawdą, ani fałszem; ani ucieczką z tego świata, ani niepowodzeniem w ucieczce z tego świata; ani przyczyną powiązania ze światem, ani brakiem przyczyny powiązania ze światem; jest ustaniem wszelkich teorii oraz wszelkiej praktyki. Nie jest ani polem zasługi, ani brakiem pola zasługi; nie jest ani godzien darów, ani niegodzien darów. Nie jest obiektem i nie można nawiązać z nim kontaktu. Nie jest całością i nie jest złożeniem. Wykracza poza wszelkie kalkulacje. Jest absolutnie niezrównany, a jednocześnie równy ostatecznej naturze rzeczy. Jest niedościgniony, zwłaszcza pod względem wysiłku. Przewyższa wszelkie miary. Nie odchodzi, nie pozostaje, nie wychodzi ponad. Nie jest widziany, słyszany, odróżniany ani znany. Jest poza złożonością, osiągnąwszy spokój wszechwiedzącej gnozy. Równie zdystansowany wobec wszystkich rzeczy, nie rozróżnia pomiędzy nimi. Nie ma w nim wyrzutu, nie ma w

nim nadmiaru, nie ma w nim zepsucia, nie ma w nim koncepcji i nie ma w nim intelektualizacji. Nie ma w nim działania, nie ma w nim zrodzenia, nie ma w nim pojawiania się, nie ma w nim początku, nie ma powstawania ani niepowstawania. Nie ma w nim lęku ani podświadomości; nie ma w nim troski, nie ma radości i nie ma naprężenia. Żadne werbalne nauki nie mogą go wyrazić.

Takie jest ciało Tathagaty i tak powinno się je widzieć. Kto widzi to tak, widzi zaprawdę. Kto widzi inaczej, widzi błędnie”.⁷⁸

Innymi słowy, Buddę należy utożsamiać z jego duchową esencją. Należy go utożsamiać z tym, co czyni go Buddą: z Oświeceniem, uświadomienie sobie natury ostatecznej Rzeczywistości. Dlatego kult Buddy powinien iść znacznie dalej niż tylko czczenie jego relikwii złożonych w stupie. Nie chodzi o to, że kult stupy jest zły – pomaga rozwijać uczucie oddania Buddzie; chodzi o to, że cielesne relikwie nie są Buddą. W istocie nie należy w ogóle utożsamiać Buddy z jego ciałem materialnym – nawet za życia.

Co więc powinno być obiektem kultu, skoro dobrze jest rozwijać uczucia oddania, ale kult cielesnych relikwii nie wystarcza? Ten temat otwiera następny rozdział tekstu, rozdział 13. Ponownie rozważa się tu temat poprzednich wcieleń, także wcieleń samego Buddy Śakjamuniego. Na początku rozdziału widzimy zabierającego głos Śakrę, króla bogów, częściej określanego mianem Indry. Mówi on, że nigdy wcześniej nie słyszał nauki tak wspaniałej, jak *Wimalakirtinirdeśa*, i obszernie ją wysławia. Obiecuje również ją chronić. (To wszystko daje zresztą wskazówkę, że tekst dobiega końca).

Pochwalając słowa Śakry, Budda prosi go o wyobrażenie sobie, że cały wielki wszechświat pełen jest buddów, pełen buddów jak roślin, jak krzewów, trawy i drzew. Załóżmy – powiada – że wszyscy ci buddowie odeszli w *parinirwanę*, lub, mówiąc językiem potocznym: założmy, że umarli. Załóżmy też, że wzniesiono wspaniałe stupy każdemu z nich bez wyjątku, stupy wykonane w całości z drogocennych kamieni, z których każda jest wielka jak cały świat. Załóżmy, że wyznawcy spędzili cały eon lub więcej na oddawaniu czci tym stupom za pomocą kwiatów, aromatów i muzyki. Bez wątpienia zgromadziliby wiele zasług. Ale – mówi dalej Budda – gdyby ktoś zaakceptował, recytował i głęboko zrozumiał wykład Dharmy zwany „Nauczanie o niepojętym wyzwoleniu”, jego zasługi byłyby daleko większe. Czemu? Oświecenie buddów powstaje bowiem z Dharmy, zatem buddom oddaje się cześć nie materialnymi ofiarami, ale przez szacunek dla Dharmy.

Wydaje się to dostatecznie jasne, ale co należy rozumieć przez „kult Dharmy”? Czym jest kult Dharmy? Budda odpowiada na to pytanie w dalszych pouczeniach dla Śakry, w trakcie których odnosi się do wydarzeń z odległej przeszłości. Pewnego razu, jak mówi Budda (tekst nie używa dosłownie wyrażenia „pewnego razu”, ale tak odczuwa się opowiadaną historię), istniał budda imieniem Bhaiszadzjaradża, „Król Uzdrawiania” lub „Król Lekarstw”. Żył niewyobrażalnie dawno temu i długość jego życia wynosiła dwadzieścia krótkich eonów. Jego świta składała się z 36 biliardów uczniów, czyli zwolenników hinajany, oraz 12 biliardów bodhisattwów, czyli zwolenników mahajany. W tym samym czasie żył uniwersalny monarcha imieniem Ratnaćatra, „Drogocenny Parasol”, który miał tysiące synów. Król ten i jego synowie byli niezwykle oddani Bhaiszadzjaradży. Wszyscy czcili go poprzez liczne dary z rzeczy materialnych, a czynili to przez cały dziesięć eonów.

Był jednak pewien książę – człowiek chodzący własnymi drogami, indywiduum – który nie był zadowolony z takiego przebiegu sprawy. Można nawet posunąć się do stwierdzenia, że miał tego wszystkiego dość. Na imię miał Ćandraćatra, „Księżycowy Parasol”. Zdecydowawszy się na samotność, Ćandraćatra zastanawiał się: „Czy nie istnieje inny rodzaj kultu, lepszy i szlachetniejszy od tego?”. I otrzymał odpowiedź. Bogowie przemówili doń z nieba: „Dobry człowieku, najdoskonalszym kultem jest kult Dharmy”. Tekst nie mówi nam, czy Ćandraćatra był w ogóle zbity z tropu tym wydarzeniem, ale zapytał bogów, na czym może polegać „kult Dharmy”, a bogowie odpowiedzieli: „Pójdź do Tathagaty Bhaiszadzjaradży, on ci powie”.

Ćandraćatra jak należy poszedł więc zobaczyć się z Bhaiszadzjaradżą, i zadał mu to samo pytanie: „Czym jest kult Dharmy?”. Bhaiszadzjaradża odrzekł:

„Szlachetny synu, kult Dharmy to kult zwrócony na przemowy Tathagaty. Przemowy te są głębokie i obfite w iluminacje. Nie wpasowują się w to, co ziemskie, są trudne do zrozumienia, trudne do ujrzenia i trudne do osiągnięcia. Są subtelne, dokładne i w ostatecznym rachunku niepojmowalne. Jako Pisma są one zebrane w kanonie bodhisattwów i przypieczętowane insygniami króla inkantacji i nauk. Ujawniają bezpowrotne koło Dharmy, powstające z sześciu transcendencji i oczyszczone z wszelkich fałszywych pojęć. Wyposażone są we wszystkie czynniki sprzyjające Oświeceniu i ucieleśniają siedem czynników Oświecenia. Wprowadzają żywe istoty w wielkie współczucie i nauczają ich wielkiej miłości. Eliminują wszystkie przeświadczenia Marów i manifestują relatywność.

Zawierają przekaz o braku „ja”, o niebyciu istotą żywą, bezosobowości, pustce, nieoznaczoności i bezzyczeniowości, o niedziałaniu, nietworzeniu i niezachodzeniu.

Umożliwiają osiągnięcie tronu Oświecenia i wprawiają w ruch koło Dharmy. Są przyjęte i sławione przez starszyznę bogów, przez nagów, jakszów, gandharwów, asurów, garudów, kimnarów i mahoragów. Przechowują w nieskazitelnej postaci dziedzictwo świętej Dharmy, zawierają skarbiec Dharmy i stanowią szczyt kultu Dharmy. Na ich straży stoją wszystkie święte istoty i zawarte w nich są wszystkie praktyki bodhisattwy. Prowadzą do nieomylnego rozumienia Dharmy w jej ostatecznym sensie. Zaświadczają, że wszystkie rzeczy są nietrwałe, nędzne, pozbawione „ja” i spokojne, w ten sposób uosabiając Dharma. Powodują porzucenie chciwości, niemoralności, złośliwości, lenistwa, zapominalstwa, głupoty i zazdrości, a także złych przekonań, wszelkich opozycji i lgnięcia do przedmiotów. Sławią je wszyscy buddowie. Są lekarstwem na skłonności do przyziemnego życia i autentycznie ukazują wielkie szczęście wyzwolenia. Poprawne nauczanie, bronienie, dociekanie i rozumienie takich Pism, a przez to włączanie świętej Dharmy we własne życie – oto, czym jest 'kult Dharmy'.

Ponadto, szlachetny synu, kult Dharmy składa się z określania Dharmy zgodnie z Dharmą; stosowania Dharmy zgodnie z Dharmą; bycia w harmonii z relatywnością; bycia wolnym od skrajnych przekonań; osiągnięcia akceptacji ostatecznego niezrodzenia i niezachodzenia wszystkich rzeczy; uświadomienia sobie braku „ja” i niebycia istotą żywą; powstrzymywania się przed walką o przyczyny i warunki, przed kłótniami i sporami; niebycia zaborczym; bycia wolnym od egoizmu; polegania na znaczeniu, nie zaś na dosłownym wyrażeniu; polegania na gnozie, nie zaś na świadomości; polegania na ostatecznych naukach o jasno określonym znaczeniu, nie zaś na naukach powierzchownych, których znaczenie podlega interpretacji; polegania na rzeczywistości, nie zaś trzymania się opinii przejętych od osobistych autorytetów; poprawnego zdawania sobie sprawy z rzeczywistości buddy; zdawania sobie sprawy z ostatecznej nieobecności fundamentalnej świadomości; oraz przewyciężenia nawyku lgnięcia do ostatecznej podstawy. Wreszcie, z osiągnięcia pokoju poprzez zatrzymanie wszystkiego od ignorancji po starość, śmierć, smutek, lament, nieszczęście, lęk i kłopot, oraz zdania sobie sprawy, że żywe istoty nie znają końca swoich poglądów dotyczących dwunastu ogniw współzależnego powstawania ; wówczas, szlachetny synu, kiedy już nie trzymasz się żadnego poglądu, zwie się to niezrównanym kultem Dharmy”.⁷⁹

Tak zatem wygląda wyjaśnienie kultu Dharmy przez Bhaisadzjaradżę – a kiedy Ćandraćatra je usłyszał, przytłoczyło go głębokie transcendentalne doświadczenie. Przysiągł poświęcić się Dharmie i osiągnąć Najwyższe Oświecenie, bez zwłoki opuścił dom i rozpoczął bezdomne życie.

Opowiedziawszy tę historię, Budda przechodzi dla dobra Śakry do zidentyfikowania postaci w niej obecnych. Mówi, że król Ratnaćatra to nikt inny, jak Budda Ratnarcis, którym później się stał, natomiast tysiące jego synów to tysiące bodhisattwów obecnego eonu. Książę Ćandraćatra to sam Budda Śakjamuni w poprzednim wcieleniu.

Jak więc pokazuje ta opowieść, faktycznie **istnieje** lepszy od składania materialnych ofiar sposób oddawania czci Buddzie, i zwie się on kultem Dharmy. Pierwszą rzeczą, jaką

Bhaiszadzjaradża wymienia jako fundament kultu Dharmy, jest „określanie Dharmy zgodnie z Dharma” – lub, w tłumaczeniu Lamotte'a, „rozumienie Prawa zgodnie z Prawem”.

„Określanie Dharmy zgodnie z Dharma” oznacza nieokreślanie Dharmy przez pryzmat tego, co nie jest Dharma. Dla nas na Zachodzie znaczy to powstrzymanie się od prób zrozumienia Dharmy – czy to świadomych, półświadomych, czy nieświadomych – w zgodzie z wierzeniami chrześcijańskimi lub ze współczesnym sekularnym, humanistycznym, racjonalistycznym i naukowym sposobem myślenia, lub też w zgodzie z filozofiami „new age”. Dharma należy określać i rozumieć w zgodzie z samą Dharma. Określanie jej i rozumienie w zgodzie z czymkolwiek innym oznacza jej fałszowanie, zniekształcanie i zdradzanie.

Na podobnej zasadzie kult Dharmy składa się ze **stosowania** Dharmy zgodnie z Dharma. Kiedy usiłujemy odłamać kawałek Dharmy, wziąć dane nauczanie buddyjskie i zastosować je, powiedzmy, wedle idei chrześcijańskich, to po prostu nie zadziała – to znaczy nie zadziała to jako Dharma. Nie istnieje na przykład nic takiego, jak „chrześcijański zen”. Dharma należy stosować zgodnie z Dharma.

Obecnie dociera do nas mnóstwo głosów na temat życia duchowego: na temat „wzrostu”, „osobistego rozwoju”, nawet medytacji. Te terminy bywają jednak często używane niejasno i powierzchownie; niewielu ludzi ma jasne pojęcie, co one w istocie znaczą. A jeśli nie wiemy, co takie terminy znaczą, wystawiamy się na działanie czegoś, czego nie można nazwać inaczej niż wykorzystaniem. Kiedy pojawia się ktoś ze Wschodu lub, co nawet bardziej prawdopodobne, z Kalifornii, zakłada swój duchowy biznes, reklamując tę czy tamtą technikę rozwoju osobistego, tę czy tamtą markę medytacji, czy wręcz jakieś dziwaczne nauki, i pobiera za to całkiem sporo pieniędzy, to wydaje się, że nie ma jak się dowiedzieć, w co się wpakowaliśmy, wiążąc się z nim. Bez jasnych kryteriów można trafić na całkiem pozytywną grupę lub też ponieść szkody psychologiczne ze strony cynicznego oszusta – tak czy siak nie będziemy w stanie dokonywać **realnych** postępów duchowych. Póki brakuje nam kryteriów, nie ma jak tego stwierdzić.

Potrzeba nam zatem kryteriów dla życia duchowego – i takie kryteria odnajdujemy w czterech wielkich oparciach cytowanych przez Bhaiszadzjaradżę na kartach *Wimalakirti-nirdeśy*. Słowo „oparcie” to tutaj tłumaczenie sanskryckiego określenia *pratisarana*. *Sarana* znaczy „schronienie”, a *prati* to przyimek znaczący w tym kontekście mniej więcej „w” lub „związane z”. Polegając na kimś lub na czymś, zawieramy się temu; odnajdujemy tam schronienie. *Pratisarana* ma zapewne nieco mocniejszy wydźwięk od naszego „oparcia”, sensownie więc określić to mianem „czterech **wielkich** oparc” , co służy też podkreśleniu ich naturalnej ważności.

Thurman tłumaczy oparcia w następujący sposób: 1) poleganie na znaczeniu, nie zaś na dosłownym wyrażeniu; 2) poleganie na gnozie, nie zaś na świadomości; 3) poleganie na ostatecznych naukach o jasno określonym znaczeniu, nie zaś na naukach powierzchownych, których znaczenie podlega interpretacji; 4) poleganie na rzeczywistości, nie zaś trzymanie się opinii przejętych od osobistych autorytetów.

Te cztery wielkie oparcia nie są charakterystyczne jedynie dla tego tekstu – spotyka się je w wielu innych. Z tego czy innego powodu w *Wimalakirti-nirdeśie* są one wymienione w nietypowej kolejności, ale my przyjrzymy się im w kolejności zazwyczaj przedstawianej, ponieważ czyni je to łatwiejszymi do zrozumienia. Poza tym zmienię nieco tłumaczenie (w swoim tłumaczeniu Thurman dokonuje pewnych parafraz⁸⁰) i ujmę oparcia w częściej stosowanej dydaktycznej i ostrzegawczej formie:

- 1) Należy polegać na Dharmie, nie zaś na żadnej osobie.
- 2) Należy polegać na znaczeniu, nie zaś na wyrażeniu.
- 3) Należy polegać na rozprawach o wyraźnym znaczeniu, nie zaś na rozprawach o znaczeniu ukrytym⁸¹.
- 4) Należy polegać na świadomości transcendentalnej, nie zaś na świadomości rozróżniającej.

1) NALEŻY POLEGAĆ NA DHARMIE, NIE NA ŻADNEJ OSOBIE

Słowo „osoba” użyte w tym pierwszym oparciu to *pudgala*, które można też oddać jako „jednostka”. „Dharma” znaczy oczywiście „nauczanie Buddy”. A zatem „należy polegać na nauczaniu Buddy, nie zaś na żadnej osobie”. Na pierwszy rzut oka wydaje się to mocne stwierdzenie. Czy znaczy to, że nie powinno się polegać na własnych nauczycielach i przyjaciółach duchowych? Czy nie jest to głos za tym, by po prostu czytać książki na temat buddyzmu bez wchodzenia w kontakt z buddystami – co czynią zresztą niektórzy ludzie?

Bez wątpienia nie. W tym oparciu chodzi właściwie o to, że należy polegać na kimś jedynie w stopniu, w jakim ucieleśnia on Dharma – nie reprezentuje czy symbolizuje, a właśnie **ucieleśnia**. Dharma nie istnieje jako abstrakcja. Nie ma czegoś takiego, jak przyjacielskość; są jedynie przyjacielscy ludzie. Nie ma czegoś takiego, jak radość; są jedynie ludzie radośni. Nie ma czegoś takiego, jak medytacja; są jedynie medytujący ludzie. Nie ma czegoś takiego, jak mądrość; są jedynie mądrzy ludzie. Można nawet powiedzieć, że nie ma czegoś takiego jak Oświecenie, a jedynie ludzie oświeceni. Abstrakcyjna Dharma to Dharma nieistniejąca. Dharma tak naprawdę nie istnieje w sutrach. Nie istnieje w książkach. Istnieje jedynie w stopniu, w jakim jest praktykowana i urzeczywistniania w życiu pojedynczych ludzkich istot.

Toteż poleganie na Dharmie, a nie na osobach, nie oznacza porzucenia żywej Dharmy, Dharmy faktycznie urzeczywistnianej przez ludzi, na rzecz Dharmy martwej, słów Dharmy zachowanych w książkach. Nie zachęca się nas tutaj do porzucenia duchowej społeczności, do zamknięcia się w bibliotece ani do bycia samowystarczalnym na modłę indywidualistyczną. Tym bardziej nie powinniśmy traktować tego jako dyrektywy sugerującej nam opieranie się na naszym subiektywnym, ograniczonym rozumieniu treści pism. Znaczy to natomiast, mówiąc krótko, że nie powinniśmy opierać się na autorytetach.

Czym jednak jest autorytet? Trzeba tu przede wszystkim podkreślić różnicę między autorytetem naturalnym a autorytetem sztucznym. Docenianie duchowej hierarchii, głęboki szacunek dla ludzi bardziej rozwiniętych od nas jest kluczowy dla zdrowego duchowego życia, i należy to nazwać reakcją na naturalny autorytet. Nie powinniśmy zaś nigdy polegać na sztucznym autorytecie, na duchowym triumfalizmie. Wróćmy tu do przykładu mistycznego guru. Powiedzmy, że w mieście oczekuje się nowego nauczyciela duchowego – może ze Wschodu, z mistycznego Tybetu, egzotycznej Japonii, może z tajemniczych Indii – a może istotnie z Kalifornii. Przed jego (lub jej) przybyciem po całym mieście rozwiesza się plakaty i ulotki. Można usłyszeć, zwykle od jakiegoś zapaleńca mówiącego ściszym głosem, że jest to doprawdy wielki nauczyciel – panuje wręcz pogłoska, że jest oświecony. Zależnie od tradycji, do jakiej rozmówca przynależy, możemy od niego usłyszeć, że oczekiwany gość jest jedną z inkarnacji bóstwa albo po prostu Bogiem samym – lub też, że jest kolejną reinkarnacją jakiejś wielkiej duchowej osobowości z przeszłości, czy może głową ogromnej organizacji, liczącej setki tysięcy lub nawet miliony wyznawców posiadających różne wspaniałe, ezoteryczne sekrety duchowe.

Wielki guru wreszcie przybywa i na jego powitanie zorganizowane zostaje duże spotkanie. Oczywiście nie da się do niego zbliżyć, chociaż można przyjrzeć mu się z daleka. Potem widzimy go na przedzie wielkiej sali, siedzącego na tronie lub otoczonego aureolą z żarówek. Następnie słyszymy, jak mówi. Wypowiada rzeczy dosyć banalne, ale robi to na nas ogromne wrażenie. Wierzmy w każde słowo, akceptujemy każde słowo, lgniemy do każdego słowa – wszak mówiono nam, że przemawia oświecony mistrz albo nawet bóg. Po kilku dniach odlatuje on do następnej stolicy, ku kolejnemu gorącemu przyjęciu. Na fali tych wrażeń powstaje lokalna grupa, promująca jego autorską technikę „osobistego rozwoju” lub medytacji, i zapisujesz się tam jako uczeń – wszystko na mocy iluzji.

Być może jest to nieco podkoloryzowana opowieść – ale nie aż tak mocno. Takie rzeczy się zdarzały i będą zdarzać się dalej, póki ludzie będą polegać na osobie, a nie na Dharmie. W tym wszystkim nie chodzi o zasugerowanie, że na Zachód nie przybywają prawdziwi duchowi nauczyciele – tym zaś, którzy przybywają, należy okazać stosowny szacunek. Ale prawdziwi duchowi nauczyciele nie budują wokół siebie otoczki legendy i nie pozwalają, by na ich konto ktoś

budował taką otoczkę. Nie jest ich celem imponować ani robić wrażenia; nie zależy im na władzy. Ktokolwiek ma takie ekstrawaganckie roszczenia, jest politykiem, a nie nauczycielem duchowym. Trzeba to stanowczo podkreślić, ponieważ tu i ówdzie pojawiają się poszlaki, że wielkie wschodnie tradycje duchowe zamienia się w ni mniej, ni więcej, tylko środki do wyłudzenia pieniędzy; poszlaki, że żeruje się na ludzkim poczuciu zagubienia, bo ludzie chcieliby usłyszeć od jakiegoś autorytetu, co mają robić.

Pierwsze oparcie stanowi zatem ostrzeżenie na czasie. Należy polegać nie na [samozwańczych] twierdzeniach [dotyczących rzekomych osiągnięć duchowych], nie na autorytecie, nie na władzy, lecz na Dharmie – Dharmie rzeczywiście uosobionej w życiu duchowych przyjaciół, z którymi mamy prawdziwy kontakt i porozumienie. To właśnie duchowa przyjaźń pomaga praktykować Dharwę, a nie efektowne, choć odległe duchowe supergwiazdy.

Podkreślenie wagi kontaktu z żywą Dharwą, z ludźmi praktykującymi buddyzm, nie oznacza, że można całkiem zapomnieć o studiowaniu Dharmy przedstawionej w pismach. Pisma stanowią zapis duchowych doświadczeń, wglądów, odkryć i dokonań Buddy i jego uczniów przez wieki, dlatego studiowanie ich to niebywale wartościowe źródło inspiracji. Lecz pisma najlepiej studiować w towarzystwie i z pomocą duchowych przyjaciół. Dzięki własnemu doświadczeniu duchowemu będą oni w stanie przywrócić do życia słowa pism. Jak ujmuje to Bhaszadzjaradza, „określ Dharwę w zgodzie z Dharwą”; wytłumacz Dharwę w zgodzie z Dharwą, nie zaś wedle arbitralnie przyjętych idei, które nie mają nic wspólnego z Dharwą, ani też wedle własnych subiektywnych stanów emocjonalnych.

2) NALEŻY POLEGAĆ NA ZNACZENIU, NIE NA WYRAŻENIU

Drugie z czterech wielkich oparc radzi nam polegać na znaczeniu, nie zaś na wyrażeniu. Innymi słowy, powinniśmy się upewniać, że pozostajemy wrażliwi na ducha, a nie tylko na literę wypowiedzianych słów, niezależnie od tego, czy chodzi o same pisma, czy o słowa naszych duchowych przyjaciół na temat pism.

Słowo przełożone jako „znaczenie” to *artha*, ale słowo oddane jako „środki wyrazu”, *wiañjana*, jest trudniejsze do wyjaśnienia. W tym kontekście znaczy to mniej więcej „słowny przejaw lub wyraz znaczenia”. Takie wyrażenia nigdy nie będą czymś więcej niż przybliżeniem; w istocie demonstrują one, że słowa mają swoje ograniczenia – mimo że w ramach tych ograniczeń mogą zwykle zrobić znacznie więcej, niż zakładamy. Nie widzimy na przykład, by Szekspir narzekał na ograniczenia języka, chociaż miał on więcej do powiedzenia niż większość ludzi. Tym niemniej nie da się zrozumieć, co ktoś mówi (a nawet, co mówi Budda), jeśli zwracamy większą uwagę na sposób mówienia niż na przekazywane treści.

Problem ten często przewija się podczas zwykłych dialogów. Możemy starać się coś komuś powiedzieć, ale dostrzegamy, najpierw ku własnemu zaskoczeniu, a potem ku rozzłoszczeniu, że ten ktoś łapie nas za słówka, czepia się fraz i zdań w zupełnie nierozsądny sposób. Wreszcie zaczyna nam świtać, że stara się on podkładać nam słowne kłody pod nogi, bo wcale nie chce zrozumieć, o co nam chodzi. Nie chce podjąć dialogu, wsłuchuje się więc w używane przez nas wyrażenia, a nie znaczenia, jakie chcemy przekazać.

Dialog jest możliwy jedynie na bazie otwartości i receptywności. Równa się to rzeczywistej chęci zrozumienia, co druga osoba ma do przekazania. Ważne, by poświęcać **jej** uwagę, być **jej** świadomym, bo znaczenie to wszak **jej** znaczenie. Należy więc polegać na znaczeniu, nie na wyrażeniach; na duchu, nie na literze. Odnosi się to do codziennej komunikacji, do komunikacji ze swoimi przyjaciółmi duchowymi oraz do studiowania pism. Należy polegać na znaczeniu Dharmy, nie zaś na jej ujęciach słownych. W przeciwnym razie powstaje niebezpieczeństwo stania się jedynie uczonym specjalistą od buddyzmu, mającym w małym palcu literę Dharmy, ale odległym o lata świetlne od jej ducha.

3) NALEŻY POLEGAĆ NA ROZPRAWACH O WYRAŹNYM ZNACZENIU, NIE NA ROZPRAWACH O ZNACZENIU UKRYTYM

To trzecie oparcie brzmi nieco bardziej technicznie. „Rozprawy” to przekład słowa *sutry*, czyli rozprawy wygłoszone przez Buddę, rozprawy na temat Dharmy. Oczywiście to te rozprawy stanowią większą część pism buddyjskich. Są one bardzo liczne – tradycyjnie mówi się, że obejmują 84 tysięcy *dharma skandh*, czyli kategorii nauk; są również bardzo zróżnicowane w formie, w treści i na inne sposoby. Niekiedy ich znaczenie jest dosyć oczywiste; w innych przypadkach konieczna jest pewna interpretacja.

Wyobrazenie tej różnicy możemy zyskać dzięki dwóm prostym przykładom z *Dhammapady*. Wers 5. *Dhammapady* powiada: „nienawiści nigdy nienawiścią pokonać nie można; brak nienawiści pokona nienawiść”. Przekłada się to czasem tak: „Nienawiść nigdy nie kończy się przez nienawiść; kończy się jedynie przez miłość”. Otóż znaczenie tego wersu jest zupełnie jasne; wydaje się, że nie potrzeba tutaj żadnej interpretacji, ponieważ nie wydaje się on podatny na żadne błędne zrozumienie. Nie byłoby na przykład możliwe zinterpretować znaczenie tego wersu tak, że wrogość kończy się poprzez wrogość. Nie można tego interpretować tak, że przemoc czy wojna są usprawiedliwione, ani że może dojść do „wojny kończącej wszystkie wojny”. Znaczenie tego wersu jest raczej niedwuznaczne; znaczy on dokładnie to, co mówi.

Ale inny wers *Dhammapady*, wers 294., powiada: „Brahman co matkę i ojca zabił, [...] do zarzucenia nic sobie nie ma”. Co z tym wersem? Czy znaczy to, co mówi? Cóż, dobitnie brzmi to, co wydaje się on znaczyć, ale nie można tak po prostu na tym poprzestać. Wymaga to interpretacji, którą gdzie indziej przedstawia sam Budda. Mówi on, że „matką” jest usilne pragnienie, zaś „ojcem” jest ignorancja; określa się je mianem „ojca” i „matki”, ponieważ są korzeniami *samsary*, korzeniami uwarunkowanej egzystencji. Odcięcie tych korzeni pozwala położyć koniec *samsarze*. Dlatego ten, kto „matkę i ojca zabił”, „do zarzucenia nic sobie nie ma”.

Mamy tu więc dwa rodzaje wypowiedzi: niewymagające interpretacji i wymagające jej; rozprawy o wyraźnym znaczeniu i rozprawy o znaczeniu ukrytym, jak bywają określane. W sanskrycie to *nitartha* i *nejjartha*, lub też *nitartha* i *anitartha*. Ważne by wokół tego rozróżnienia była pełna jasność, jako że jest ono kluczowe dla trzeciego wielkiego oparcia. Należy polegać na rozprawach o wyraźnym znaczeniu, nie na rozprawach o znaczeniu ukrytym, bowiem znaczenie tych pierwszych jest jasne, oczywiste i jednoznaczne, przez co nie wymaga interpretacji.

Co więcej, rozprawy o ukrytym znaczeniu powinny być interpretowane w zgodzie z rozprawami o znaczeniu wyraźnym. Innymi słowy, rozprawy o wyraźnym znaczeniu stanowią kryterium czy też je ucieleśniają. Nasze interpretacje mogą być dowolnie pomysłowe i daleko idące. Wolno nam wydobywać wszelkiego rodzaju dziwne, nieoczekiwane i cudaczne idee z sutr o ukrytym znaczeniu. Jest to w pełni uprawnione i bez zarzutu. Ale to, co wydobywamy, nie może stać w sprzeczności z rozprawami o wyraźnym znaczeniu.

Możemy zastosować tę zasadę do samej *Wimalakirti-nirdeśy*. Jak do trzeciego wielkiego oparcia mają się jej fragmenty, które dotyczą wszelkiego rodzaju magicznych zdarzeń? Trzeba tu zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, znaczenie tych fragmentów nie jest racjonalne czy naukowe, a poetyczne, mityczne, wyobrażeniowe. Jako takie wywiera ono swój własny, pozaracjonalny wpływ. Rozróżnienie na ukryte i wyraźne znaczenie odnosi się głównie do rozpraw o charakterze bardziej dyskursywnym. Ale, po drugie, jeśli fragmenty te się interpretuje lub przekłada z poetyckich środków wyrazu na bardziej racjonalne, wówczas racjonalne ujęcie nie może stać w sprzeczności z rozprawami o wyraźnym znaczeniu.

4) NALEŻY POLEGAĆ NA ŚWIADOMOŚCI TRANSCENDENTALNEJ, NIE NA ŚWIADOMOŚCI ROZRÓŻNIAJĄCEJ

Słowa w sanskrycie używane przy czwartym wielkim oparciem, to *dźniana* i *widźniana*, oba wywodzące się z rdzenia *dźnia*, „wiedzieć”. *Dźniana* to czysta wiedza, czysta świadomość, wiedza bez żadnego podmiotu i przedmiotu. Jest to wiedza, która nic nie wie i nie należy do nikogo.

Dlatego też oddałem ją za pomocą sformułowania „transcendentalna świadomość”. Właśnie to, mówiąc o *dharmakai*, Gampopa określił mianem „czystego niedualnego blasku”.

Widźniana to podzielona wiedza, podzielona świadomość, wiedza podzielona na podmiot i przedmiot, czy to na organy zmysłów i obiekty zmysłów, czy na umysł i obiekty umysłu, czy też na jaźń i świat. Jest to wiedza, która zachodzi w ramach opozycji podmiot-przedmiot, i dlatego jest ograniczona, wręcz zniekształcona przez te ramy. Dlatego oddałem *widźnianę* przez określenie „świadomość rozróżniająca”.

Psychologia głębi jogaćary wylicza osiem *widźnian*: pięć świadomości zmysłów, świadomość umysłu (*mano-widźniana*), zabrudzona świadomość umysłu (*kliśto-mano-widźniana*) oraz relatywna świadomość przechowująca (*alaja-widźniana*). Zadaniem życia duchowego jest przekształcić osiem *widźnian*, osiem rodzajów świadomości rozróżniającej, w pięć *dźnian*, pięć rodzajów świadomości transcendentalnej lub „mądrości”, które są symbolizowane przez pięciu buddów mandali. Są to buddowie czterech kierunków: Amoghasiddhi (wszechobejmująca mądrość), Akszobhja (mądrość o naturze lustra), Ratnasambhawa (mądrość równości i tożsamości), oraz Amitabha (wszechodróżniająca mądrość). Mądrości tych czterech buddów są aspektami mądrości *dharmadatu*, która postrzega cały wszechświat jako w pełni przeniknięty Rzeczywistością lub w pełni objawiający ją. Piątą *dźnianę* symbolizuje Wajroćana, budda centrum mandali. Ale wszystko to są raczej sprawy techniczne. Warte podkreślenia jest przede wszystkim to, że Dharmę można prawdziwie i w pełni pojąć jedynie świadomością transcendentalną. Nie można jej zrozumieć za pomocą świadomości rozróżniającej. Dlatego też powinniśmy polegać na świadomości transcendentalnej. Ale znacznie łatwiej to powiedzieć, niż wprowadzić w życie. Zanim będziemy mogli polegać na transcendentalnej świadomości, musimy sami mieć transcendentalną świadomość. A jeśli jej nie mamy, musimy ją rozwinąć za pomocą tego czy innego środka.

Jednym ze środków, dzięki którym można rozbudzić transcendentalną świadomość, jest studiowanie i dociekanie sensu dziwnego i magicznego tekstu, jakim jest *Wimalakirti-nirdeśa*. Nasze dociekania były oczywiście bardzo odległe od kompletnej i systematycznej ekspozycji tego tekstu. Przyjrzelśmy się jedynie kilku tematom spośród wieluset potencjalnie obecnych, wzięliśmy pod lupę kilka kropel oceanu. Pozostaje tylko zanurzyć się samodzielnie w ten ocean – ocean *Wimalakirti-nirdeśy*, ocean niepojętego wyzwolenia.

SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIA REDAKCJI POLSKIEJ	3
O AUTORZE	4
PRZEDMOWA WYDAWCY	5
ROZDZIAŁ 1: Magia sutry mahajany	7
ROZDZIAŁ 2: Budowanie krainy Buddy	18
ROZDZIAŁ 3: O byciu „wszystkim dla wszystkich”	29
ROZDZIAŁ 4: Transcendentalna krytyka religii	40
ROZDZIAŁ 5: Historia kontra mit w ludzkim poszukiwaniu znaczenia.....	50
ROZDZIAŁ 6: Droga niedualności	60
ROZDZIAŁ 7: Tajemnica ludzkiej komunikacji	69
ROZDZIAŁ 8: Cztery wielkie oparcia: kryteria dla duchowego życia	78
SPIS TREŚCI:	87
PRZYPISY:	88

- 1 Strona internetowa Triratny w Polsce: www.buddyzm.info.pl . Międzynarodowa strona internetowa Triratny: www.thebuddhistcentre.com [przyp. red.]
- 2 Czyli pustkę [przyp. red.]
- 3 Zob. *Udana: Verses of Uplift, The Minor Antologies of the Pali Canon*, cz. II, tłum. F.L. Woodward, OUP 1948, s.67; także: Sangharakszita, *Smak wolności*.
- 4 Łańcucha współzależnego powstawania – przyp. red.
- 5 Opisanie szczęścia *wimoksz*: *The Holy Teaching of Wimalakirti, a Mahajana Scripture*, tłum. A.F. Thurman, Pennsylvania State University Press, University Park and London 1976, s.153.
- 6 Sangharakszita, *The Three Jewels*, op.cit., ss. 131n.; Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, Windhorse, Glasgow 1993, s.480 (Wydane po polsku jako *Wprowadzenie do buddyźmu*, Wyd. A, 2002 Kraków).
- 7 Pełniejsze wyjaśnienie w: Sangharakszita, *Wisdom Beyond Words*, Windhorse, Glasgow 1993, ss.28n (dostępne po polsku w formie elektronicznej jako *Mądrość poza słowami*, na stronie www.buddyzm.info.pl).
- 8 Jak to jest np. w *Diamentowej Sutrze*, wers 32n.
- 9 Łac. *Reificatio* – urzeczowienie, traktowanie abstrakcji lub procesu jak rzeczy [przyp.tłum.]
- 10 Zob. Ānānānoli, *The Life of the Buddha*, Buddhist Publication Society, Kandy 1984, s.148.
- 11 Więcej na ten temat: Sangharakszita, *Wisdom Beyond Words*, op.cit., s.262 (dostępne po polsku w formie elektronicznej jako *Mądrość poza słowami*, na stronie www.buddyzm.info.pl).
- 12 Więcej na ten temat: Sangharakszita, *Wisdom Beyond Words*, op.cit., s.262 (dostępne po polsku w formie elektronicznej jako *Mądrość poza słowami*, na stronie www.buddyzm.info.pl).
- 13 Opis mahajanistycznej doktryny *trikai*: Wessantara, *Meeting the Buddhas*, Windhorse, Glasgow 1993, ss.28n.
- 14 Oryginalne teksty: *Larger Sukhavati-vyuha, Smaller Sukhavati-vyuha, Amitayur-dhyana-sutra* w: *Buddhist Mahayana texts*, red. E.B. Powell, Dover Publications, Nowy Jork 1969. Analiza literatury dotyczącej Czystej Krainy zob. Sangharakszita, *The Eternal Legacy*, Tharpa, Londyn 1985, rozdział 11.
- 15 Ānānānoli, *The Life of the Buddha*, op.cit., s.39.
- 16 W.E. Soothill, *The Lotus of the Wonderful Law*, Oxford 1930, ss.125.128.
- 17 Thurman, op.cit., s. 12.
- 18 Ibid., s.13.
- 19 Ibid., s.13.
- 20 Ibid. ss. 15-16.
- 21 Ibid., s.17-18.
- 22 Porównaj to wydarzenie z tym, co stało się w *The Life and Teachings of Naropa*, tłum. H.V Guenther, OUP 1963, s.105, gdzie Marpa proponuje Naropie całe swoje złoto w formie mandali, lecz Naropa odmawia: „Naropa oddał złoto i powiedział: 'Nie potrzebuję go; wszystko, co tu jest, to złoto', po czym dotknął gruntu dużym palcem u nogi i zamienił wszystko wokół w złoto”.
- 23 Sangharakszita omawia związek między tym rozdziałem a resztą *Wimalakirti-nirdeśy* w *The Eternal Legacy*, op.cit., s.161.
- 24 Ta książka to *The Great Heresy* Arthura Guirdhama. Sangharakszita wypowiada się o niej w *Alternative Traditions*, Winghorse, Glasgow 1986.
- 25 Z Prologu Blake'a do *For the Sexes: the Gates of Paradise*.
- 26 Czyli czterech brahma wihar [przyp. red.]
- 27 Tzw. Biblia Króla Jakuba czyli protestanckie angielskie tłumaczenie Biblii [przyp. red.]
- 28 Thurman, op.cit., s.20.
- 29 W pewnych tekstach mahajany wylicza się Dziesięć Doskonałości. Poza zwykłymi

- szęścioma dodatkowe cztery to: zręczne środki (*upala-kausālja*), przysięga (*pranidhana*), moc (*bala*) i wiedza (*dźniana lub dźniana*). Zob. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu* (Wyd. A, 2002 Kraków).
- 30 Historia Kisy Gotami: *Poems of Early Buddhist Nuns (Therigata)*, tłum. Rhys-Davids i Norman, Pali Text Society, Oxford 1989, s.88.
- 31 Thurman, op.cit., s.150.
- 32 Zob. Sangharakszita, *Wizja i transformacja* (dostępne po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl).
- 33 Ibid., s.18n.
- 34 Zob. Sangharakszita, *Dramat kosmicznego Oświecenia* (dostępne po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl).
- 35 Thurman, op.cit., s.22.
- 36 Ibid., ss.22-23.
- 37 Ibid., s.115.
- 38 Ibid., s.28.
- 39 Ibid., s.30.
- 40 Słowo „grzech” nie występuje w buddyzmie i autor posługuje się nim tutaj prawdopodobnie, ponieważ pojawia się ono w tłumaczeniu sutry Thurmana. W dalszej części wywodu używa typowo buddyjskich sformułowań, jak „niezręczne działania” (akuśala karma) lub błędy [przyp. red.]
- 41 Ibid., s.31.
- 42 Ibid., s.32.
- 43 Mara to w pewnym sensie postać „diabła”, ale w przeciwieństwie do Diabła chrześcijańskiego nie ma on realnej mocy. Od strony praktycznej najlepiej być może myśleć o nim jako uosobieniu wszystkiego tego, co przeszkadza nam w duchowych postępkach. Szczegółowy opis znaczenia Mary: Sangharakszita, *The Buddha's Victory*, Windhorse, Glasgow 1991, ss. 21-29.
- 44 Thurman, op.cit., s.37.
- 45 Ānānānoli, *The Life of the Buddha*, op.cit., s.256.
- 46 Thurman, op.cit., s.42.
- 47 Ang. słowo *power* może być rozumiane jako "moc" i "władza" [przyp.tłum.]
- 48 Ibid., s.43.
- 49 Ibid., s.43.
- 50 Ibid., s.48.
- 51 Ibid., s.55.
- 52 „Nigdy oko nie zobaczyłoby słońca, gdyby samo nie stało się słońcu podobne, i nigdy Dusza nie miałaby wizji Pierwotnego Piękną, gdyby sama piękna nie była”. Plotyn, *Enneady*, cz. VI, tłum.własne z angielskiego.
- 53 Thurman, op.cit., s.50.
- 54 Ang. *league* bywa używana jako miara długości równa ok. 5 km [przyp.tłum.]
- 55 W angielskim *sex* oznacza płeć biologiczną, *gender* natomiast – płeć społeczną [przyp.tłum.]
- 56 Ibid., s.66.
- 57 Ang. *superpowers* czyli nadnaturalne moce psychiczne [przyp. red.]
- 58 Ibid., s.66.
- 59 Ibid., s.73.
- 60 *The Teaching of Vimalakirti (L'Enseignement de Vimalakirti)*, tłum. Etienne Lamotte, przełożone na angielskie przez S. Boin, Pali Text Society, Londyn 1976, s.190.
- 61 Thurman, op.cit., s.73.
- 62 Lamotte, op.cit., s.190.
- 63 Ogólnie na temat jogaćary: Sangharakszita, *A Survey of buddhism*, rozdział 3.8 i 3.9, (Wydane po polsku jako *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wyd. A, 2002 Kraków) oraz A.

Skilton, *A Concise History of Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1994, roz.15. Na temat ośmiu rodzajów świadomości rozróżniającej: Sangharakszita, *The Meaning of Conversion in Buddhism*, Windhorse, Glasgow 1994, ss.66-72.

64 Thurman, op.cit., s.74.

65 Ten, kto wszedł w strumień, rozwinął poziom wglądu wystarczający do osiągnięcia pierwszego etapu transcendentalnej ścieżki, tym samym łamiąc pierwsze z dziesięciu łańcuchów, mianowicie ograniczone postrzeganie siebie, wątpliwość lub brak zaangażowania oraz zależność na samej moralności i obrządkach religijnych jako celach samych w sobie. Wedle tradycji na poziomie wejścia w strumień postęp w kierunku pełnego Oświecenia staje się nieodwracalny.

66 Thurman, op.cit., s.75.

67 Ibid., s.77.

68 Ibid., s.78.

69 Ibid., s.78.

70 Ibid., s.81.

71 Ibid., s.82.

72 Ang. *evil understanding*, co obok błędu poznawczego ma też posmak zła moralnego [przyp.tłum.]

73 Czyt. micza dyti [przyp. red.]

74 W ang. gra znaczeń, bowiem *rarefied* może znaczyć zarówno wysublimowany (lub elitarny), jak rozrzedzony [przyp.tłum.].

75 Ibid., s.86.

76 Gatunek drzewa charakterystycznego dla tamtego rejonu, pod którym według legendy Budda miał się także urodzić; ang. *sal trees* [przyp. tłum.]

77 Więcej wiadomości na temat stup: *Dramat kosmicznego Oświecenia*, roz. 6 (dostępne w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl) lub: *Mitrata* 74, 'The Tantric Symbolism of the Stupa', Windhorse, Glasgow 1989.

78 Thurman, op.cit., ss.91-92.

79 Ibid., ss.98-99.

80 Zob. Thurman, op.cit., s.150, jego uwagi o czterech oparciach.

81 Ang. *implicit*, co może też znaczyć "domniemane" [przyp. tłum.]