

Sangharakszita

Ideał bodhisattwy

Mądrość i współczucie w buddyzmie

Copyright © Sangharakshita, 1999

Copyright for Polish Edition © Fundacja Przyjaciele Buddyizmu, 2022

Tytuł oryginału: *The Bodhisattva Ideal*
Wisdom and Compassion in Buddhism.

Przekład:
Karolina Zamojska

Korekta i redakcja:
Nityabandhu

ISBN: 978-83-65395-14-6

www.buddyzm.info.pl

Dziękujemy Wydawnictwu *Windhorse Publications* z Anglii za możliwość bezpłatnego udostępnienia polskiego tłumaczenia tej książki w internecie. Dziękujemy także Karolinie za świetne tłumaczenie!

This translation of *The Bodhisattva Ideal*
is published by arrangement with Windhorse Publications.

O autorze

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

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

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

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

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

¹ Strona internetowa Triratny w Polsce: www.buddyzm.info.pl

Międzynarodowa strona internetowa Triratny: www.thebuddhistcentre.com [przyp. red.]

Przedmowa redaktora (wydania angielskiego)

Bóg spojrział pewnego razu w nicość i powołał coś do istnienia.... Budda... widział, że świat istniał zawsze, a on w swej mądrości znalazł sposób pozwalający pewnej jego części się zatrzymać. Darem Buddy dla nas – jego aktem największego współczucia – było nauczenie nas tego sposobu. Któż mógłby powiedzieć, że jest to wyraz mniejszej miłości, niż chrześcijański zapal do naśladowania wzniosłej Bożej wielkoduszności w nigdy niekończącym się cyklu działania i kreatywności?²

Obawa lub przekonanie, że buddyzm jest egoistyczny wydaje się być jedną z największych przeszkód w odbiorze nauk Buddy na Zachodzie. Może to wynikać z niejasnego i błędnego wrażenia, że najbardziej ewidentne elementy buddyjskiej aktywności – medytacja, rytuał, studiowanie starożytnych tekstów – nie służą w „prawdziwym świecie” żadnemu celowi, w niczym nie pomagają tej udręczonej planecie. Buddyści słusznie zalecają konieczność namysłu przed przystąpieniem do działania, dowcipnie wyrażając to w zdaniu „Przestań cały czas coś robić, usiądź wreszcie na tyłku”³ – jednak cnota nieustraszonego i niezwłocznego działania jest w rzeczywistości równie istotną częścią buddyjskiej tradycji. Ale choć zarzut egoizmu wobec buddyzmu wydaje się paradoksalny, zważywszy na oczywiste samolubstwo tak wielu innych dostępnych dziś opcji, to same obawy są jak najbardziej uzasadnione.

Łatwo stwierdzić, że mądrość i współczucie są nieodłącznymi elementami Oświecenia, ale właśnie wypracowanie tej prawdy ukształtowało buddyjską historię i praktykę. Jeśli pragnienie mądrości odsuwa nas w pewnym sensie od świata, to siła współczucia pojawiającego się wraz z rozwinięciem prawdziwej mądrości, każe nam do niego powrócić. A w praktyce musimy pracować nad rozwijaniem jednego i drugiego równocześnie. Bez przynajmniej wstępnych porywów współczucia, życie przeżywane w imię buddyzmu rzeczywiście może stać się tak egoistyczne jak najgorsze zbytki życia i świata, których przeobrażenie buddyzm ma rzekomo na celu.

Postawa znana jako „buddyzm zaangażowany” uważana jest przez wielu zachodnich buddystów za jedyny sposób ruszenia do przodu. Wydaje się, że nadszedł czas, by zaakcentować to dążenie i ponownie, jednoznacznie potwierdzić heroiczną, skierowaną na innych, pełną współczucia naturę idealnego buddysty: nie wyidealizowaną, lecz jak najbardziej z tego świata. Widujemy ludzi uosabiających te cechy – Dalajlama to najbardziej znany przykład, ale jest wielu innych. Potrzebną inspirację znajdziemy również w buddyjskiej tradycji: to bodhisattwa – mądry, współczujący, nieustrudzenie energiczny, nieskończenie cierpliwy, doskonały w swej szczodrości i w pełni „zręczny” buddysta, ideał ukochany przez tradycję mahajany. Potrzebujemy też jasnego i praktycznego wytyśmaczenia, jak do tak wzniosłego ideału podchodzić.

Istniały w buddyjskiej historii momenty, kiedy dostrzegano potrzebę przekształcenia buddyjskiego ideału. Właśnie taki okres przewartościowania doprowadził do powstania tego, co Sangharakszita nazywa „jednym z najwznioślejszych duchowych ideałów, jakie ludzkość kiedykolwiek widziała” – ideału bodhisattwy. Dość niejasne początki tego ideału, a także szkoły buddyzmu, która nazwała siebie mahajaną – „wielką drogą”, stały się niedawno przedmiotem badań naukowych. Szczególnego znaczenia nabrała kwestia, czy i w jakim sensie ideał arhanta, pochodzący z wczesnej tradycji buddyjskiej, był równoważny z powstałym w odpowiedzi na niego ideałem bodhisattwy. Wyznawcy mahajany z czasem zaczęli określać buddystów odrzucających nowe pisma mahajany mianem podążających „hinajaną”, małą drogą. Jest to określenie pejoratywne i wymaga ponownego rozpatrzenia.

² Sallie B. King i Paul O. Ingram (red.), *The Sound of Liberating Truth: Buddhist-Christian Dialogues in Honor of Frederick J. Streng*, Curzon, Richmond 1999. Fragment pochodzi z „Response to Bonnie Thurston's 'In the Beginning... God': A Christian's View of Ultimate Reality” Davida Eckela.

³ Zdanie to stanowi odwrócenie angielskiego powiedzenia „Don't just sit there, do something” („Zrób coś, nie siedź tylko na tyłku”) [przyj. red.]

Książka ta dotyczy związku ideału bodhisattwy z wcześniejszymi buddyjskimi ideałami, jednak w szczególności rozważa jego pochodzenie w szerokim, niemal mitycznym kontekście: bada nie tylko napięcie pomiędzy naszą skłonnością do dbania o własne korzyści a wrodzonym poczuciem więzi z innymi istotami, ale również naszą potrzebę uszanowania własnego duchowego rozwoju zestawioną z potrzebą reagowania na potrzeby innych.

Zapoznanie się Sangharakszity z ideałem bodhisattwy nastąpiło, jak wiele rzeczy w jego życiu, w kontakcie z książką. Po przeczytaniu w wieku lat szesnastu dwóch buddyjskich tekstów znanych z wyjątkowej mądrości – *Sutry diamentowej* i *Sutry Huinenga* – i uświadomieniu sobie, że jest buddystą, natrafił na kolejną pracę buddyjską (a w Anglii w latach czterdziestych XX wieku nie było ich zbyt wiele), będącą wyborem fragmentów z sutry *Awatamsaka*, dzieła równie słynnego ze względu na wzniosłość opisanego w nim współczucia. O tym odkryciu powiedział: „Dzieło to przeczytałem kilkakrotnie i zawarty w nim obraz nieskończenia mądrego i bezgranicznie współczującego bodhisattwy... wywarł na mnie silne wrażenie.”

Kilka lat później, gdy przebywał w przygranicznym mieście Kalimpong w Himalajach, za sprawą kolejnej książki (tym razem była to *Śiksa Samuścāja Śāntidewy*) ideał bodhisattwy przyciągnął go „mocniej niż kiedykolwiek wcześniej – właściwie tak mocno, że przyciąganie jest zdecydowanie zbyt słabym słowem na określenie tego, co wtedy czułem. W rzeczywistości byłem urzeczony, rozradowany i zainspirowany przez ideał bodhisattwy...”

Przyciąganie owo było dwojakiego rodzaju. Sangharakszitę poruszyła „sama niezrównana podniosłość” idei poświęcenia się przez niezliczone żywoty osiągnięciu najwyższego Oświecenia dla dobra wszystkich żywych istot. Ideał bodhisattwy zapewnił mu również silne duchowe wsparcie w pracy na rzecz buddyzmu w czasie, gdy otaczający go ludzie nie spieszyli mu szczególnie z pomocą. Dostarczył mu również „przykładu, w największej możliwej skali, na to, co sam próbowałem robić we własnym, nieskończenie mniejszym zakresie i na nieskończenie niższym poziomie”. Jego kontakt z owym ideałem nie odbył się wyłącznie na papierze. W Kalimpongu znalazł nauczyciela i przyjaciela w osobie Dhardo Rinpocze, którego zaczął „czcić, jako żyjącego bodhisattwę”.⁴

Płomienne uznanie Sangharakszity dla ideału bodhisattwy nigdy się nie zachwiało i było przedmiotem wielu jego wykładów, seminariów oraz wierszy. Kiedy odwiedziłam go w zeszłym roku i wymienialiśmy uwagi na temat naszych lektur, powiedział, że czyta właśnie, oprócz wielu innych tekstów, sutrę *Awatamsaka*, to samo dzieło, na które natrafił w Londynie ponad pięćdziesiąt lat wcześniej, i które teraz dostępne było w pełnym tłumaczeniu: „Zawsze lubię mieć jakąś sutrę na podorędziu” – zauważył.

Zmianie uległ natomiast jego pogląd na to, w jaki sposób ideał bodhisattwy wpasowuje się w całościową tradycję buddyjską. Kwestii tej poświęcił ostatni rozdział *Wprowadzenia do buddyzmu*, określając ów ideał „doskonale dojrzałym owocem, jaki wydało rozłożyste drzewo buddyzmu”. W tamtym czasie, w 1957 roku, niezadowolony z pewnych aspektów tradycji therawady, w której został wyświęcony, uznał, że buddyzm mahajany i jego koncepcja przewodnia, czyli właśnie ideał bodhisattwy, są naukami bardziej postępowymi. Taki pogląd gorliwie szerzą zresztą rozliczne sutry mahajany.

Ale dalsze rozważania przekonały Sangharakszitę, że mahajana, a po niej wadźrajana, były nie tyle kolejnymi coraz bardziej zaawansowanymi wersjami nauczania Buddy, co przeformulowaniem jego pierwotnego ducha, wymuszonym przez stopniowe zatracanie tego ducha przez dominujące szkoły buddyjskie. [Sangharakszita dostrzegł, że] Rdzeniem zaangażowania się w życie buddyjskie wciąż było „Pójście po Schronienie do Trzech Klejnotów” – wiara w ideał Oświecenia reprezentowany przez Buddę, w jego nauki – Dharmę, oraz w pokolenia jego oświeconych wyznawców – Sanghę. A ideał bodhisattwy był po prostu altruistycznym wymiarem owego zaangażowania. To wnikliwe spostrzeżenie Sangharakszita wypowiedział podczas wykładu na temat Pójścia po Schronienie, który wygłosił w Indiach w 1980 roku. Niedawno, w wykładzie wygłoszonym w sierpniu 1999 roku, rozwinął tę myśl pokazując, że ideał bodhisattwy wykracza nawet poza altruizm – obejmuje bowiem wiedzę, że w rzeczywistości nie można dokonać rozróżnienia na „ja” i „inni”.

Książka ta oparta jest na wykładach wygłoszonych w Londynie wiosną 1969 roku i uzupełniona o kwestie poruszane podczas seminariów na temat ideału bodhisattwy prowadzonych przez Sangharakszitę w latach 1984 i 1986. Połączenie tych nauk pozwala dokonać wnikliwej i pragmatycznej

⁴ Cytaty w tych trzech akapitach pochodzą z: Sangharakszita, *The History of My Going for Refuge*, Windhorse, Glasgow 1988, s. 70-2.

tycznej oceny ideału bodhisattwy. Uważa się, że ideał ten dopełnia wczesne nauki kanonu palijskiego – sutry mahajany stanowią inspirację dla praktyki, a szczegółowych wskazówek do jej codziennego stosowania dostarczają teksty palijskie. I, co charakterystyczne dla Sangharakszity, jego przemyślenia na temat praktykowania samego ideału bodhisattwy obracają się w głównej mierze wokół tego, jak żyć na co dzień.

Dharo Rinpoche powiedział kiedyś: „Jeśli nie bardzo wiesz, co robić dalej w życiu duchowym, zrób coś dla innych ludzi”. Droga altruistycznego działania rzeczywiście wydaje się czasem łatwiejsza, jako bardziej oczywista, niż subtelniejsze zadanie odnalezienia własnego szlaku na ścieżce zwanej życiem wewnętrznym. Ale nie zawsze wiemy, jak pomagać innym. Aby to zrozumieć, potrzebujemy osiągnąć pewien stopień wglądu.

Czy mamy zatem osiągnąć ten wgląd, zanim zaangażujemy się w altruistyczne działania, czy raczej rzucić się na głęboką wodę i starać się pomagać, jak umiemy, ufając że potrafimy zdobywać konieczną wiedzę na bieżąco? Rozważanie tego dylematu jest jednym z kluczowych tematów niniejszej książki. Zgodnie z ideałem bodhisattwy niemożliwy jest rozwój duchowy bez troski o innych, ani prawdziwy altruizm nieoparty na własnym duchowym rozwoju. Twierdzenie Sangharakszity, że ideał bodhisattwy stanowi rozwiązanie wszelkich konfliktów, syntezę wszystkich przeciwności, jest nieodparte, ale stawia jednocześnie wysokie wymagania.

Oto zatem kolejna książka na temat buddyzmu. Publikowanie tekstów buddyjskich ma wiekową i szacowną tradycję. Nie, żeby sam Budda kiedykolwiek sporządził choćby notatkę, ale odkąd ludzie zaczęli przelewać Dhamę na papier, a w każdym razie na palmowe liście, słowo pisane stało się kluczowym elementem wędrówki nauk Buddy przez wieki i kraje. To na Sri Lance w pierwszym wieku przed naszą erą po raz pierwszy spisano kanon palijski. W siódmym wieku naszej ery chiński pielgrzym i uczoney Xuanzang wyruszył z Chin do Indii i z tej trwającej szesnaście lat wyprawy przywiózł liczne juki wypełnione buddyjskimi tekstami, na których tłumaczenie poświęcił resztę życia. Kukai, słynny japoński założyciel szkoły buddyzmu Shingon, odbył niebezpieczną podróż morską z Japonii do Chin i powrócił z ładunkiem cennych nauk.

Być może trzeba odbyć taką podróż lub przynajmniej jej wewnętrzny odpowiednik, żeby czytanie buddyjskich książek miało jakąś wartość. „Buddyzm istnieje w życiu i w sercu”, mówi Sangharakszita w wierszu pt. „The Scholars”. Książki mogą zapewnić życie zgodne z Dhamą, ale mogą ją też uśmiercić, o ile nasze zainteresowanie buddyzmem nie wykroczy poza gromadzenie informacji na jego temat. Sangharakszita rozpoczął pierwszy wykład z serii, na której niniejsza książka jest oparta stwierdzeniem, że nauki te mają na celu umożliwienie słuchaczom doświadczenia własnego istnienia i świadomości w wyższym stopniu niż zazwyczaj. „My sami stajemy się żywym buddyzmem w momencie, w którym przejawiamy zaangażowanie.”

Publikujemy tę książkę w nadziei, że ułatwi właśnie tego rodzaju zaangażowanie, tego rodzaju życie. Za jej istnienie wdzięczność należy się następującym osobom: Silabhadrze za dostarczenie transkryptów wykładów i seminariów, Jinanandzie za pomoc przy redakcji, Shantavirze i Dhivati za korektę i adiustację tekstów oraz pomoc w opracowaniu przypisów, Dhammaratiemu za projekt okładki, Varaprabhie za ilustracje, Grahamowi Pattersonowi za opracowanie indeksu oraz zespołowi zajmującemu się produkcją i dystrybucją w Windhorse Publications: Padmavajri, Sarze Hagel, Chandramanemu, Dave'owi Thompsonowi i Dharmashurze – za jej złożenie i wysłanie w świat. I oczywiście podziękowania należą się przede wszystkim Sangharakszicie, zarówno za przeczytanie rękopisu jak i za to, że podarował nam te nauki, podzielił się owym ideałem, który przez te wszystkie lata znaczył dla niego tak wiele.

Vidyadevi

Projekt słowa mówionego (Spoken Word Project)

Birmingham, wrzesień 1999

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Pochodzenie i rozwój ideału bodhisattwy

Pewnego dnia Budda, jak to miał w zwyczaju, wędrował z kilkoma uczniami w gęstwinie indyjskiej dżungli, z dala od skwaru południowego słońca. Gdy tak spacerowali, Budda schylił się i chwycił garść liści. Nie zawsze wdawał się w zawiłe dysputy – często nauczał w sposób prosty i bezpośredni – i tym razem zwrócił się po prostu do swych uczniów z pytaniem: „Jak myślicie? Czy liści w mojej dłoni jest mało czy dużo, w porównaniu z liśćmi w lesie?”. Uczniowie oczywiście odpowiedzieli: „W porównaniu ze wszystkimi liśćmi w lesie, te w twojej dłoni to prawie nic. Jest ich tylko garść”. Wówczas Budda rzekł: „Tak samo jest z prawdami, które wam wyjawilem, w porównaniu z tymi, do których dotarłem.”⁵

Nie chodzi o to, że istniały prawdy, których Budda nie był w stanie wyrazić, ale pewnych rzeczy nie uważał za stosowne nauczać. Dalej tekst wyjaśnia dlaczego: ponieważ prawdy te nie pomogą jego uczniom wznieść się ponad cierpienie ani osiągnąć Oświecenia.

Oczywiście od czasów Buddy wyrosły całe lasy pism buddyjskich. Jednak zasada pozostaje ta sama: chociaż pism tych są niezliczone tomy, przedstawiają zaledwie ułamek nieskończonej wiedzy i zrozumienia osiągniętych przez Buddę. Odnosi się to również do przedmiotu tej książki. Ideał bodhisattwy to obszerny temat. Stanowi główny wyróżnik fazy rozwoju buddyzmu znanej jako mahajana, której rozkwit przypadł na okres pierwszych pięciuset lat naszej ery, ale ideał ów jest dziś nadal praktykowany w wielu różnych postaciach – od buddyzmu tybetańskiego po zen. Rozważanie tego tematu pozwala położyć rękę na samym sercu buddyzmu i poczuć jego bicie.

W pracy tych rozmiarów można co najwyżej dotknąć kilku głównych wątków. Chodzi zatem o przedstawienie pewnych aspektów ideału bodhisattwy, wybranych z zamiarem skupienia się bezpośrednio na życiu duchowym i doświadczeniu oraz w minimalnym stopniu na szczegółach historycznych i doktrynalnych.

Nawet w tej garstce nauk Buddy składających się na ideał bodhisattwy jest tak wiele liści, że trudno zdecydować się, od czego zacząć. Najlepiej zacznijmy od samego początku – od znaczenia słowa *‘bodhisattwa’*. W sanskrycie *bodhi* oznacza „wiedzę” w sensie wiedzy najwyższej, wiedzy duchowej, wiedzy o rzeczywistości. Oznacza również „przebudzenie” w sensie przebudzenia do ostatecznej prawdy o rzeczach, przenikającej do sedna bytu. *Bodhi* tłumaczy się zazwyczaj jako „Oświecenie”, co wystarczy jako prowizoryczny przekład, pod warunkiem, że rozumiemy to słowo nie w XVIII-wiecznym racjonalistycznym sensie⁶, ale w jego pełnym duchowym, a nawet transcendentnym znaczeniu. *Bodhi* to najwyższa wiedza duchowa, wielkie przebudzenie, będące ostatecznym celem buddyjskiego życia. *Sattwa* oznacza zaś po prostu istotę – niekoniecznie istotę ludzką, ale każdą żywą istotę, nawet zwierzę albo owada. Zatem bodhisattwa to istota oświecona, istota przebudzona: istota, która całe swoje życie i całą swoją energię poświęca osiągnięciu Oświecenia.

Niektórzy znawcy⁷ utrzymują, że palijskie określenie *bodhisatta* należy w sanskrycie oddać terminem *bodhisakta* oznaczającym kogoś, kto dąży do osiągnięcia stanu buddy – *sakta* znaczy „dążenie”. Ale tradycyjnie przyjętym terminem jest *bodhisattwa*, gdzie *sattwa* oznacza, jak już wspomniałem, „istotę” w całkiem potocznym sensie. Na przykład, kiedy mówimy o *sarwasattwa*, „wszystkich istotach”, nie sugerujemy, że wszystkie istoty mają heroiczne cechy utożsamiane z *sakta*. Może się jednak okazać, że pierwotny termin bodhisattwa miał takie konotacje. W każdym

⁵ *Samjutta Nikaja* 2.94.

⁶ Oświecenie w XVIII wieku było ruchem filozoficznym, podkreślającym konieczność rozumowego zbadania wcześniejszych przyjętych doktryn i tradycji. Jego efektem było wprowadzenie wielu humanitarnych reform. Pisarze tego okresu uważali, że wyłaniają się z wieków ciemności i niewiedzy ku nowej epoce oświeconej rozumem, nauką i szacunkiem dla ludzkości. Ruch skupiał się we Francji, wokół takich postaci jak Diderot, Rousseau i Wolter.

⁷ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978, s. 7.

razie nie ma wątpliwości, że nasz ideał to ideał heroiczny. Bodhisattwa to istota w całym tego słowa znaczeniu, Istota przez wielkie I.

Powiedzieć, że bodhisattwa to istota, której życie jest całkowicie poświęcone osiągnięciu Oświecenia, to nic innego niż powiedzieć, że bodhisattwa to idealny buddysta. W sytuacji idealnej buddysta całkowicie oddaje się przestrzeganiu nauk Buddy i urzeczywistnianiu doświadczenia Oświecenia, tak jak robił to Budda. Ideał bodhisattwy jest także ideałem samoprzekształcenia – z człowieka nieoświeconego w oświeconego. Ale definicja bodhisattwy idzie jeszcze dalej. Bodhisattwę opisuje się jako kogoś, kto poświęca się osiągnięciu Oświecenia nie tylko dla własnego dobra, ale by móc poprowadzić do tego stanu wszystkie żywe istoty.

Dziwnym wydawać by się mogło, że teksty buddyjskie pochodzące z czasów wcześniejszych niż nauki o ideale bodhisattwy zawierają stosunkowo niewiele stwierdzeń o tym, iż celem życia duchowego jest osiągnięcie Oświecenia dla dobra wszystkich czujących istot. Niemniej jednak kilka takich stwierdzeń znajdziemy już w kanonie palijskim. Na przykład w zbiorze sudd pt. *Anguttara Nikaja* Budda mówi o czterech rodzajach ludzi: takich, którzy ani nie pomagają sobie, ani innym; takich, którzy pomagają innym, ale nie sobie; takich, którzy pomagają sobie, lecz nie innym; oraz takich, którzy pomagają zarówno sobie, jak i innym.⁸ To już całkiem wyraźnie wkracza w obszar ideału bodhisattwy. A we fragmencie *Winaja Pitaki* zwanym *Mahawagga* Budda zwraca się do pierwszych sześćdziesięciu arhantów (arhant – dosłownie „(zeci)godny” – osoba która osiągnęła Oświecenie za pośrednictwem nauk Buddy), mówiąc: „Idźcie [w świat] mnisi, kierując się współczuciem, działajcie dla dobra wielu ludzi, przyczyniajcie się do szczęścia wielu ludzi”.⁹ Tutaj znowu wyraźnie podkreślona zostaje troska o innych.

Zatem, chociaż główny akcent w kanonie palijskim nie pada na altruizm, na pewno go tam odnajdziemy. A jeśli pominąć wszystkie sutry, które odtworzono z niedostatecznych materiałów, lub które wydają się być późniejszymi kompilacjami, owe altruistyczne elementy będą stanowić pokątną część całego kanonu. Możliwe jest również, że pewnych rzeczy nie uwzględniono w Tipitace ale włączono je do tekstów późniejszych (na przykład niektórych sutr mahajany), bardzo silnie podkreślających współczucie i troskę o innych. Jednak nawet czytając kanon palijski w jego obecnej formie, znajdziemy wystarczająco wiele przesłanek wskazujących na to, że pierwotny ideał buddyjski nie wzywał do wyzwolenia się wyłącznie dla własnego dobra.

Można sobie wyobrazić, że w czasach Buddy ludzie nie czuli potrzeby wyrażania tego tak jednoznacznie. Gdyby Budda stał przed nami, trudno byłoby nam wątpić, że jednym z aspektów jego życia duchowego jest troska o innych. Jednak w czasach późniejszych, jak zobaczymy, aspekt praktyki dla własnego dobra zaczęto nadmiernie akcentować, zaistniała więc konieczność znalezienia przeciwwagi. Aby zrozumieć, w jaki sposób i dlaczego konieczne stało się szerzenie idei Oświecenia „dla dobra wszystkich żywych istot”, trzeba się cofnąć do początków buddyzmu, a także zastanowić nad pewnymi kluczowymi cechami ludzkiej natury.

Często można poczynić wyraźne rozgraniczenie pomiędzy tym, jaki ktoś jest, a tym, co robi, mówi bądź pisze. Na przykład terapeuta może napisać całą książkę o miłości: o tym, czym ona jest, jak się rozwija, jak ją podtrzymać, co robić, gdy coś pójdzie nie tak, itd. Jednak choć ów człowiek wyraża się w tym temacie tak biegle, jego życie wcale nie musi być ucieleśnieniem miłości. Z drugiej strony, niektórych ludzi wyraźnie postrzegamy jako uosobienie miłości – promienieją dobrocią, sympatią i życzliwością – ale oni sami nie zawsze będą w stanie tę miłość przeanalizować czy wyrazić słowami, nawet względem swoich najbliższych. Pomiędzy byciem i działaniem z jednej strony, a ekspresją werbalną z drugiej, często istnieje tego rodzaju przepaść.

Słowa są zawsze w pewnym stopniu odzwierciedleniem tego, jacy jesteśmy, ale niekoniecznie wyrażają to, co sądzimy, że wyrażają, albo to, co chcielibyśmy żeby inni myśleli, że wyrażają. Czasami to, jacy jesteśmy, nie odpowiada wypowiedzanym przez nas słowom. Na przykład, jeśli ktoś pyta: „Jaki jest cel buddyzmu?”, my zaś odpowiadamy: „Oświecenie oczywiście, najwyższe Oświecenie – no wiesz, zjednoczenie mądrości i współczucia na najwyższym poziomie”, słowa te są formalnie poprawne, ale nasze życie nie jest do nich w żaden sposób adekwatne.

Wyobraźmy sobie dwa okręgi: wielki okrąg, reprezentujący to, co mówimy i małeńki okrąg, reprezentujący to, czym jesteśmy. Powinniśmy starać się, by oba okręgi były równie duże. Jeśli na-

⁸ *Anguttara-Nikaya* 2.94 w: F.L. Woodward (tłum.), *The Book of the Gradual Sayings*, t. 2, Pali Text Society, Londyn i Boston 1982, s. 105.

⁹ *Winaja Pitaka* 1.20-1.

sze słowa są w wyraźnej dysharmonii z naszym charakterem, ludzie to zauważą. Emerson powiedział: „Nie wypowiadaj **słów**. To, jaki **jesteś**, zawisło w tej chwili nad tobą i grzmi tak donośnie, że nie słyszę, wypowiadanych przez ciebie słów, które temu przeczą”.¹⁰ Kiedy w gniewnym nastroju rozprawiamy o miłości, wyrażamy gniew, a nie miłość.

Różnica pomiędzy słowami a byciem uwidacznia się na najwyższym poziomie. Możemy stwierdzić, że Budda był, czy nawet jest, istotą w pełni oświeconą, ale trudno nam wyobrazić sobie co to oznacza. Czytamy, że Budda zna rzeczywistość, że jest współczujący, mądry, itd., ale to tylko słowa. Wielkiego wysiłku wyobraźni wymaga uświadomienie sobie, co tak naprawdę te słowa oznaczają, czym tak naprawdę jest istota w pełni oświecona. W rzeczywistości, gdybyśmy spotkali człowieka oświeconego, najprawdopodobniej wcale nie byłibyśmy w stanie rozpoznać, że jest on oświecony.

Wewnętrzne doświadczenie Buddy wyraża się przede wszystkim w tym, jaki jest i co robi, a dopiero w drugiej kolejności w tym, co mówi. Mamy wprawdzie bogactwo tekstów przytaczających słowa Buddy, nawet na temat samego Oświecenia, jednak sprawozdanie z tego, co powiedział, niezależnie jak wierne, nigdy do końca nie zobrazuje tego, jaki był. Wyraźnie widać to na przykładzie kilku zdarzeń opisanych w pismach palijskich. Budda spotyka kogoś na swojej drodze, na przykład gdy wędruje prosząc o jałmużnę, i w odpowiedzi na pytanie lub po prostu spontanicznie w kilku słowach udziela temu komuś wskazówek. Jego słowa są zwykle bardzo proste. Ale ku naszemu zdumieniu czytamy, że po wysłuchaniu ich, osoba ta osiąga Oświecenie, ot tak.¹¹

Jak to możliwe? Nie sposób powstrzymać się od tego pytania. Przecież my czytamy te same słowa po sto razy i nic szczególnego się nie dzieje. Może pojawia się promyk zrozumienia, może myślimy: „No tak. To jasne. Nic w tym trudnego.” – ale nie doznajemy raptownego Oświecenia. Jak to jest, że kiedy słowa te zostały pierwotnie wypowiedziane, wywołały tak spektakularny efekt? Czasami słuchający był przygotowany na ich odbiór dzięki wieloletnim ćwiczeniom duchowym. Ale głównym czynnikiem, który należy wziąć pod uwagę, jest sam Budda. Te słowa nie pojawiły się po prostu z powietrza – to Budda je wypowiedział, i właśnie ten fakt robi różnicę. W pewnym sensie nie było ważne, co powiedział. Efekt wywoływało to, jaki był.

Energia¹² innych ludzi zawsze wpływa na nas w ów bezpośredni sposób – energia oddziałuje na energię. Często ktoś robi na nas silne wrażenie jeszcze, zanim z nim porozmawiamy lub nawet mu się przyjrzymy. Tak samo energia Buddy może wpłynąć na energię zwykłego człowieka – jeśli jest on na ten wpływ gotów. Budda nie może narzucić nam swojej energii, konieczny jest element współpracy. Ludzie mogą wpływać na nas i zmieniać nasz stan psychiczny, ale do trwałej zmiany dochodzi tylko za pośrednictwem transcendentального wglądu w prawdziwą istotę rzeczy. Nawet Budda nie może wywołać w człowieku wglądu; może jedynie dać mu sposobność do osiągnięcia go samodzielnie.

Czy Budda może ułatwić nam otwarcie się na wgląd? Podobną kwestię rozważa teologia chrześcijańska: do osiągnięcia zbawienia konieczna jest boża łaska, ale człowiek nie jest całkowicie bierny – musi być gotów, tę łaskę otrzymać. Czy oznacza to, że istnieje inna łaska, który umożliwia mu otrzymywanie łaski? Buddyjska zagadka wygląda mniej więcej tak samo: czy potrzebujemy pomocy Buddy, by otworzyć się na możliwość otrzymania od niego pomocy? Na pewnym poziomie pewnie tak; ale jest to wsteczny tok myślenia i może lepiej będzie, jeśli nie zrobimy nawet tego jednego kroku wstecz. Chodzi raczej o to, że powinniśmy być otwarci na wszystko, co Budda może dać.

Mogłoby się wydawać, że bezpośredniego wpływu Buddy można doświadczyć tylko w jego obecności. Zobaczymy, że szkoła mahajany całkiem poważnie traktowała myśl, iż człowiek może sobie wybrać taki czas i miejsce swojego odrodzenia, by spotkać Buddę. Hipoteza ta nie jest jednak bezwzględnie konieczna, ponieważ tak czy inaczej ograniczenia czasu i przestrzeni nie stosują się zapewne do stanów umysłu. Dokładając odpowiednich starań i zachowując otwarty umysł, możemy po prostu poczuć, że znajdujemy się w obecności Buddy. W ten sposób działają praktyki medytacyjne wywodzące się z tradycji buddyzmu tybetańskiego, polegające na wizualizowaniu sobie Bud-

¹⁰ Ralph Waldo Emerson, w swoim eseju „Social Aims”, opublikowanym w *Letters and Social Aims* (1876).

¹¹ Słynnym przykładem jest „Bahija-odziany-w-korę”, którego historia jest opisana w zbiorze *Udana* 1.10, ale istnieje wiele innych; zobacz na przykład: historia Suppabuddhy trędowatego w zbiorze *Udana* 5.3.

¹² Słowo tłumaczone w tym akapicie kilkakrotnie jako ‘energia’, to w oryginale ‘being’ np. „the being of the Buddha can impinge on the being of the ordinary person” [przyp. red.]

dy lub bodhisattwy. Wytwarzamy w umyśle mentalny obraz Buddy albo bodhisattwy, nazywany *samajasattwą*, czyli „istotą konwencjonalną”. Wizerunek ów nie pojawia się ot tak – to my musimy powołać go do istnienia, co wcale nie jest takie łatwe. Ale w końcu, na gruncie wizualizacji samajasattwy może pojawić się *dźnianasattwa* czyli „istota mądrości” – rzeczywiste doświadczenie obecności Buddy lub bodhisattwy.¹³

Praktyki, takie jak ta, są świadectwem prawdziwej natury nauk Buddy. Niezależnie od tego, czy wdawał się w długą dysputę, czy nic nie mówił, Budda oddziaływał na ludzi bardziej za pośrednictwem tego, jaki był i co robił, niż za sprawą wypowiedzanych słów. Przesłaniem był sam człowiek, człowiek oświecony. Można nawet powiedzieć, że **buddyzm jest Buddą**, a Budda jest buddyzmem. Za jego życia wielu ludzi osiągnęło Oświecenie, nie tylko z powodu wypowiedzianych przez niego słów – słów, które są nadal dostępne w pismach – ale za sprawą jego niezwyklej obecności. Nic, co mówił, nie mogło odpowiednio wyrazić tego, jaki był. Właśnie to w rzeczywistości ilustruje opowieść o garści liści: to, co Budda powiedział i to, jaki był, jest niewspółmierne.

Po śmierci Buddy, zwanej *parinirwaną* (nie była to bowiem śmierć w naszym rozumieniu, ale raczej rozszerzenie doświadczenia Oświecenia), nastąpiły zmiany. Relacje o tym, co się wydarzyło, są sprzeczne, ale wszystkie mówią, że niedługo po parinirwanie Buddy jego liczni uczniowie zgromadzili się, by rozważyć zasadnicze pytanie: czym jest buddyzm?¹⁴ Pytanie to jest w naszych czasach jeszcze bardziej kluczowe. Póki co, Budda jest dla nas martwy – nie tylko w sensie historycznym, również w takim, że i my jesteśmy jak martwi, ponieważ nie jesteśmy świadomi ani przebudzeni do naszej własnej natury buddy. Dla buddysty pytanie „Czym jest buddyzm?” ma oczywiście wymiar nie teoretyczny lecz przede wszystkim praktyczny. Tak naprawdę chcemy wiedzieć: „Jaka ścieżka prowadzi do osiągnięcia Oświecenia? W jaki sposób możemy nawiązać kontakt ze swoim utraconym stanem buddy?”. (Ważne jest, aby te dwa pytania rozważać razem. W pewnym sensie możemy uznać, że natura buddy jest nam wrodzona. Ale musimy zaangażować się w proces zmian, wzrostu i rozwoju – a więc znaleźć ścieżkę i podążać nią – by urzeczywistnić ów potencjał do osiągnięcia Oświecenia.)

Wygląda na to, że po parinirwanie Buddy jego uczniowie podzielili się na dwie grupy, reprezentujące dwa odmienne punkty widzenia. Jedna grupa twierdziła, że buddyzm to nauki Buddy: Cztery Szlachetne Prawdy, Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, trzy cechy uwarunkowanego istnienia, dwanaście ogniw współzależnego powstawania, itd.¹⁵ Nauki te, wyłożone przez Buddę za jego życia, składają się na buddyzm, mówili. Całkiem rozsądne, można by pomyśleć. Ale druga grupa nie zgadzała się z tym. Nie, żeby odrzucali nauki Buddy; wręcz przeciwnie – cenili je bardzo wysoko. Ale nie zgadzali się, że buddyzm w całości wyraża się w owych ustnych naukach. Według tych ludzi – a wszystko wskazuje na to, że stanowili oni większość – należy uwzględnić również drugi czynnik: życie i przykład samego Buddy. Ich zdaniem czynnik ten był jeszcze bardziej istotny, niż nauki doktrynalne.

Co skłoniło ich do takiego myślenia? Możemy przybliżyć się do odpowiedzi na to pytanie (choć nigdy nie zdobędziemy pewności), próbując postawić się w wyobraźni na ich miejscu. A kie-

¹³ Więcej informacji na temat samajasattwy i dźnianasattwy znajduje się w książce Sangharakszity pt. *Poznaj swój umysł*, dostępnej za darmo online na stronie www.buddyzm.info.pl/biblioteka.

¹⁴ Opis Pierwszej Rady, która podobno odbyła się w miasteczku Radżagryha w Indiach podczas pierwszej pory deszczowej po parinirwanie Buddy, znajdziemy w *Winaja Pitace* w sekcji *Cullawagga*. Wtedy po raz pierwszy uczniowie Buddy zebrali się, próbując ustalić i usystematyzować jego nauki. Ale wydarzenie, o którym tutaj mowa, to Druga Rada. Pewne zamieszanie odnośnie różnych opisów Drugiej Rady może wynikać z faktu, że prawdopodobnie odbyły się dwa spotkania nazywane tym mianem: jedno, które miało miejsce około sześćdziesięciu lat po parinirwanie i kolejne trzydzieści siedem lat później. Więcej informacji na ten temat można znaleźć w: Andrew Skilton, *A Concise History of Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1994, s. 47-9.

¹⁵ Cztery Szlachetne Prawdy mówią, że: (1) życie jest niezadowolające, nieuchronnie wiąże się z cierpieniem; (2) przyczyną tego nieusatisfakcjonowania jest pożądanie; (3) możliwe jest osiągnięcie stanu wolnego od cierpienia: Nirwany lub Oświecenia; (4) sposobem osiągnięcia tego stanu jest wkroczenie na Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę, obejmującą: właściwy pogląd, właściwe postanowienie, właściwą mowę, właściwe postępowanie, właściwe zarabkowanie, właściwe dążenie, właściwą medytację i właściwą uważność. Trzy cechy uwarunkowanego istnienia to: nietrwałość, niesubstancjalność i niezadowolenie; natomiast dwanaście ogniw łańcucha współzależnego powstawania jest wyrazem sformułowanego przez Buddę prawa warunkowości, którego ilustracją jest tybetańskie koło życia. [Wprowadzenie do tych i innych opisów ścieżki buddyjskiej znajduje się m.in. w książce: Sangharakszita, *Czym jest Dharma?*, tłum. Henryk Smagacz, Wydawnictwo A, Kraków 2005, dostępnej za darmo online na stronie www.buddyzm.info.pl/biblioteka – przyp. red.]

dy to zrobimy, zbliżymy się również do źródła ideału bodhisattwy. Według przekazów, gdy Budda zmarł, jego uczniowie pogrzeżyli się w żalu. A jednak nie wszyscy. Choć w pismach nawet bogowie, jak również ludzie nieoświeceni, przedstawieni są jako kompletnie załamani, o arhantach, którzy sami byli oświeceni, czytamy, że pozostali absolutnie spokojni i nieporuszeni. Ich świadomość faktu, że nawet Budda musi umrzeć, w sensie rozpadu jego fizycznego ciała, była tak głęboka, iż nie mieli żadnego poczucia straty.

W końcu, cóż takiego stracili? Ponieważ byli oświeceni, Budda nadal trwał przy nich – w takim znaczeniu, że **sami byli Buddami**. Oświecenie nie było ich prywatną własnością ani prywatną własnością Buddy. Nie nastąpiła żadna zasadnicza zmiana. Z pewnością nie utracili Buddy, ponieważ nie utracili stanu buddy, a to stan buddy czyni z Buddy Buddę. (Nad pytaniem, czy istnieje różnica pomiędzy Oświeceniem Buddy a Oświeceniem jego uczniów, będziemy się zastanawiać w dalszej części tego rozdziału.)

Arhantowie byli może w stanie stawić czoła śmierci Buddy zachowując niewzruszoność, ale dla tych, którzy sami nie byli oświeceni, Oświecenie nieuchronnie wiązało się z fizycznym ciałem Buddy. Gdy umarł, odczuli to tak, jakby Oświecenie samo w sobie zniknęło ze wszechświata. Niektórzy wołali „zniknęło Oko Świata!”¹⁶. I choć nie była to prawda – chmura zasnuła cieniem słońce, ale samo słońce świeciło nadal – dla nich to zdecydowanie była prawda i byli nią zdruzgotani. Według tradycji, smutek ogarnął nawet zwierzęta.

W sztuce buddyjskiej, szczególnie tej pochodzącej z Chin, istnieją piękne przedstawienia owej podniosłej ostatecznej sceny, rozgrywającej się w gaju drzew *sal*. (Wszystkie ważne wydarzenia z życia Buddy tj. jego narodziny, Oświecenie i parinirwana, według pism miały miejsce pod drzewami. Drzewa *sal* nadal stanowią w Indiach powszechny widok. Są idealnie proste, o smukłym pniu, szerokich zielonych liściach i pięknych białych kwiatach. Według tradycji Budda zmarł, leżąc na kamiennym łożu u stóp tych właśnie drzew. Wyraziście odmalowani są również uczniowie – mnisi, królowie, królowe, księżęta, kupcy, mnisi żebrzący, brahmini, handlarze, sprzedawcy kwiatów – zgrupowani wokół Buddy w pozach wyrażających smutek. Trochę dalej stoją dzikie zwierzęta leśne, a także kilka zwierząt domowych. I zarówno ludzie jak i zwierzęta płaczą, jakby cały świat współdzielił żal po utracie Buddy.

Ale choć uczniowie mieli poczucie, że zgasło światło świata, powoli otrząsnęli się z żałoby, tak jak i my wszyscy w takich okolicznościach musimy brać się w garść, i przystąpili do oceny swojej sytuacji. Jakkolwiek na początku wydawało się to niewiarygodne, Budda odszedł, a oni musieli zacząć żyć w świecie bez Buddy – co szczególnie dla tych, którzy żyli u jego boku przez długie lata, było przerażającą zmianą. Jednak w końcu podjęli próbę zrozumienia, z czym pozostali. I niektórzy spośród nich, być może intelektualiści, stwierdzili: „Dobrze, mamy nauki, które dał nam Budda: doktryny, zasady postępowania, itd. To powinno wystarczyć.” (Można sobie wyobrazić, że właśnie ci ludzie resztę życia poświęcili na analizowanie i klasyfikację owych nauk i przyczynili się do powstania tradycji znanej jako *abhidharma*).¹⁷

Jednak byli też inni uczniowie Buddy, którzy, choć nie mieli nic przeciwko naukom i zasadom, czuli, że po jego odejściu czegoś w ich życiu zabrakło. Łatwo wyobrazić sobie, że nawet gdy rozważali nauki i zapamiętywali długie listy pojęć, nie mogli powstrzymać się od myślenia o Buddzie i wspominania wydarzeń z jego życia, ukazujących jego osobiste cechy charakteru.

Niektórzy z nich bez wątpienia pamiętali dzień, kiedy Budda wędrował od pustelni do pustelni i w jednej z chat znalazł starszego mnicha cierpiącego na czerwonkę, leżącego na podłodze w okropnym stanie. Było oczywiste, że leżał tam od wielu dni, nie otrzymawszy jakiegokolwiek pomocy. Budda spytał go, dlaczego inni mnisi się nim nie zaopiekowali, na co ten odparł: „Cóż, nie mają teraz ze mnie żadnego pożytku. Czemu mieliby zawracać sobie głowę troską o mnie?” Budda wysłał więc swojego towarzysza Anandę po ciepłą wodę, po czym razem przenieśli staruszka na łożko,

¹⁶ *Sutta Mahaparinibbana*: Maurice Walshe (tłum.), *The Long Discourses of the Buddha (Digha-Nikaya)*, Wisdom, Boston 1995, sutra 16, s. 272.

¹⁷ *Abhidharma* (słowo to oznacza po prostu „o dharma”, choć zwolennicy *abhidharmy* zaczęli je tłumaczyć jako „Najwyższa Dharma”) miała swe początki w projekcie usystematyzowania nauk Buddy, obejmującym ustalenie znaczenia terminów technicznych, zestawienie odniesień do tych samych tematów, itd. W trakcie swojej, trwającej kilkaset lat historii, *abhidharma* wypracowała wyczerpującą analizę umysłu i zdarzeń psychicznych, coś w rodzaju buddyjskiej psychologii. Zobacz: Sangharakszita, *The Eternal Legacy*, Tharpa, Londyn 1985, rozdział 7: „The Fundamental Abhidharma”; oraz Sangharakszita, *Poznaj swój umysł*, op. cit., rozdział 1: „Pierwsi buddyjscy analitycy”. [Ta ostatnia książka jest dostępna do pobrania za darmo po polsku na stronie www.buddyzm.info.pl/biblioteka – przyp. red.]

umyli go i ułożyli wygodnie. Następnie Budda wezwał wszystkich mnichów i rzekł: „Mnisi, nie macie ojca ani matki, brata ani siostry. Wyrzekliście się świata. Musicie być bratem i siostrą, matką i ojcem dla siebie nawzajem. Ten, kto chce mi służyć, niechaj służy chorem.”¹⁸

Zdarzenia takie jak to, ukazujące praktyczny wymiar współczucia Buddy, z pewnością pozostały w umysłach i sercach wielu jego uczniów. Niektórzy z nich, zwłaszcza uczniowie świeccy, mogli pamiętać również historię Kisagotami. W ówczesnych Indiach, podobnie jak i dzisiaj, śmiertelność niemowląt była bardzo wysoka. Historia opowiada o kobiecie zwanej Kisagotami, która straciła jedyne dziecko, gdy miało ono zaledwie kilka lat. Nie mogąc uwierzyć w jego śmierć, oszalała z rozpaczy, z ciałem chłopczyka w ramionach chodziła od domu do domu prosząc o lekarstwo, które by go uzdrowiło. W końcu ktoś rozsądny i życzliwy poradził jej, żeby udała się po pomoc do Buddy, poszła więc do niego i poprosiła o przywrócenie dziecku życia.

Nie odmówił. Nawet nie wygłosił jej kazania – wiedział, że dla kobiety tak pogrążonej w smutku byłoby ono bezużyteczne. Właściwie wcale nie odpowiedział na jej prośbę bezpośrednio. Rzekł tylko: „Przynies mi kilka ziarenek gorczycy – ale z domu, w którym nikt nie umarł.” Kisagotami ruszyła więc od domu do domu, prosząc o gorczycę. Wszędzie, gdzie się udała, ludzie byli bardziej niż chętni, dać jej kilka ziarenek. Ale kiedy pytała: „Czy w tym domu ktoś umarł?”, odpowiadali: „Nie przypominaj nam o naszej żałobie. Zmarłych jest wielu, a żyjących garstka.” W każdym domu dostawała tę samą lekcję: śmierć przychodzi do każdego. W końcu złożyła ciało dziecka w dżungli, wróciła do Buddy i usiadła cicho u jego stóp. Milczała przez długi czas. W końcu powiedziała: „Daj mi schronienie” – i została mniszką.¹⁹

Z historią tą w sposób oczywisty kontrastuje opowieść o wskrzeszeniu Łazarza przez Jezusa. Jeśli obie historie są prawdziwe, wydaje się istnieć ogromna różnica w naukach duchowych, jakich udzielają. Budda wskazuje, aczkolwiek łagodnie, że śmierć jest naturalna i nieunikniona, podczas gdy Jezus przekazuje zupełnie inne przesłanie. Zgodnie z Ewangelią Jezus nie tyle pragnął głosić nauki (choć oczywiście pewne głosił), ile zademonstrować, że jest Synem Bożym. W Ewangelii według św. Jana (11:4) czytamy, że usłyszawszy o chorobie swojego przyjaciela Łazarza, Jezus rzekł: „Choroba ta nie zmierza ku śmierci, ale ku chwale Bożej, aby dzięki niej Syn Boży został otoczony chwałą.”²⁰ Jeśli uważamy Boga za stwórcę świata i rodzaju ludzkiego, za władcę życia i śmierci, umiejętność przywrócenia do życia martwego człowieka dowodzi, że ma się jakąś nadprzyrodzoną moc, a nawet, że **jest się Bogiem**. Od wieków chrześcijanie uważają cuda czynione przez Chrystusa za dowód na to, że, jak twierdził, był Synem Bożym.

Buddzie nie chodziło o udowodnienie tego typu roszczeń. Nie chodziło mu nawet o udowodnienie faktu, że był oświecony. Jego jedyną troską było wskazanie drogi do Oświecenia tym, którzy jej poszukiwali. Kiedy przyszła do niego Kisagotami, nie zamierzał wskrzeszać jej synka, nie chciał udowadniać niczego na swój temat. Skupił się na tym co najważniejsze: na pełnym współczuciu ukazaniu prawdy o życiu i śmierci.

W chrześcijaństwie do cudów dokonywanych przez Chrystusa przywiązuje się wielką wagę i gdy ktoś je kwestionuje, niektórzy chrześcijanie mają poczucie, że narusza się tym samym fundamenty ich wiary. Buddyści natomiast nie czują się w ten sposób gdy mowa o cudach czynionych przez Buddę. Pisma palijskie opisują wiele nadzwyczajnych wydarzeń i możemy je zakwestionować, ale nawet jeśli to zrobimy, zasadnicze nauki buddyzmu pozostaną nienaruszone. Pisma opisują również cuda, jakich na co dzień dokonywali ludzie dalecy od Oświecenia, tacy jak Dewadatta, który tradycyjnie uważany jest za głównego złoczyńcę w kanonie palijskim.

W swoim zobowiązaniu do zaangażowania się na resztę życia w praktykę duchową w wyniku takiego zdarzenia Kisagotami była wyjątkowa. Pytanie, które powinniśmy sobie postawić brzmi: jak podtrzymać świadomość zyskaną w wyniku bolesnego zdarzenia, żeby nie stracić z oczu nowego kierunku w życiu, który owa świadomość mogła wyznaczyć? Posiadamy zdolność zapominania (w niektórych przypadkach na szczęście), ale niestety bardzo często zapominamy właśnie owe pozytywne wnioski, płynące z bolesnych wydarzeń. Aby ochronić swoje spostrzeżenia, musimy uważać, by nie pogrążyć się na powrót w dotychczasowym, nieuważnym trybie życia, lecz skorzystać z

¹⁸ Historia ta opowiedziana jest w *Winaja Pitace* w sekcji *Mahawagga* 8.26. Zobacz także: Sangharakszita, *The Buddha's Victory*, Windhorse, Glasgow 1991, rozdział 4: „A Case of Dysentery”.

¹⁹ Zobacz: C.A.F. Rhys Davids i K.R. Norman (tłum.), *Poems of Early Buddhist Nuns (Therigatha)*, Pali Text Society, Oksford 1997, ss. 88-91.

²⁰ Przekład za Biblią Tysiąclecia [przyp. tłum.]

okazji i wprowadzić zmiany, które pomogą utrwalić i wzmocnić osiągnięty wgląd. Wydaje się dziwne, że można przeżyć coś bardzo intensywnie a potem niemal natychmiast o tym zapomnieć, ale tak się zdarza. Jednak przy pewnym wysiłku zdobytą wiedzę można zachować, poprzez ciągłą uważność i z pomocą przyjaciół. Reszta historii Kisagotami wyraźnie dowodzi, że była ona w stanie tego dokonać. A wspomnienie o niej przywołało ludziom na myśl „zręczne” współczucie Buddy.

Jeśli chodzi o bardziej dynamiczne przymioty Buddy, takie jak nieustraszeność i opanowanie, to przywołuje się je szczególnie w związku z jego kuzynem Dewadattą. Dewadatta był człowiekiem wysoce ambitnym. Będąc od wielu lat mnichem potrafił doskonale medytować i posiadał różnego rodzaju nadzwyczajne zdolności. Ale był też ambitny i dumny.

Pewnego dnia, kiedy Budda był już w bardzo podeszłym wieku, Dewadatta zwrócił się do niego: „Panie, czemu po prostu nie udasz się na odosobnienie? Spędź starość spokojnie i szczęśliwie. Niczym się nie martw. Ja poprowadzę za ciebie sanghę.” Jednak Budda, doskonale wiedząc, co Dewadatta knuje, odparł: „Nie przekazałbym sanghi nawet Sariputcie ani Moggallanie [najważniejsi uczniowie Buddy], a co dopiero tobie.”

Dewadattę tak te słowa dotknęły i rozwścieczyły, że postanowił odebrać Buddzie życie. Wciągnął w spisek swojego przyjaciela, nikczemnego króla Adżatasattu, po czym wspólnie przekupili królewskiego trenera słoni, by ten wypuścił rozjuszona zwierzę na drogę, którą miał iść Budda. Jednak kiedy „szalony” słon zobaczył Buddę, uspokoił się i zupełnie spotulniał. Desperacja Dewatty przybrała na sile. Wiedząc, że Budda lubi spacerować w dolinie u podnóża wysokiej skały zwanej Sępim Szczytem, wspiał się na nią i zepchnął wielki głaz. Ten stoczył się, podskakując w stronę Buddy. Głaz nie trafił, ale jego odłamek przebił Buddzie stopę.²¹

Po tych zdarzeniach uczniowie Buddy zaczęli obawiać się o jego bezpieczeństwo. Aby go chronić, utworzyli coś w rodzaju straży i uzbrojeni w kije otoczyli wihare, gdzie spał. W nocy Budda wyszedł z wihary (nigdy nie spał do rana, lecz pół nocy spędzał na medytacji) i zobaczył wszystkich tych mnichów na straży. Spytał: „Mnisi, co to ma znaczyć? Co wy robicie?”. Odpowiedzieli: „Panie, chcemy cię chronić”. Na co on odrzekł: „Budda nie potrzebuje ochrony. Wracajcie do swoich chat”. Rozeszli się więc w ciemnościach nocy, pozostawiając go samemu sobie.²² Taki właśnie był duch Buddy, taka była jego nieustraszeność.

Według wczesnej tradycji buddyjskiej, zabicie Buddy jest po prostu niezgodne z naturą rzeczy. Nie potrafimy stwierdzić kiedy dokładnie powstała ta doktrynalna koncepcja²³ ale jest ona spójna z tendencją, którą można nazwać arystokratycznym nastawieniem wczesnego buddyzmu. Pierwsi buddyści mieli silne przekonanie o godności osoby oświeconej i wszystko wskazuje na to, że nie potrafili sobie wyobrazić, iż godność tę można by było znieważyć. Z tego wynikał pogląd, że sama natura rzeczy gwarantuje niemożliwość uczynienia Buddzie krzywdy. Wcześni buddyści nie byliby w stanie znieść myśli, że Budda zostaje poniżony i zabity w sposób, w jaki według wiary chrześcijan zginął Jezus. Podobna idea pojawia się w tradycji buddyjskiej później w mahajanie, według której bodhisattwa doświadcza różnego rodzaju bólu i cierpienia, ale nie znajdziemy żadnej wzmianki sugerującej jego męczeństwo czy poniżenie.

Jeśli jednak spojrzeć na tę kwestię, pomijając wszelkie założenia doktrynalne, nie istnieje żaden powód, dla którego nawet Budda nie miałaby umrzeć śmiercią gwałtowną. Znamy przypadki zabicia arhanta – Moggallana na przykład został zamordowany.²⁴ Z kolei oświeconego tybetańskiego ascetę Milarepę najprawdopodobniej otruto, co zresztą spotkało też innych buddyjskich nauczycieli.²⁵ Doktryna mówiąca, że buddy nie da się zabić, przypuszczalnie wyrosła nie z rdzenia samego

²¹ *Winaja Ćulawagga (Vinaya Culavagga)* rozdział 7. Zobacz także: Bhikkhu Nanamoli, *The Life of the Buddha*, Buddhist Publication Society, Kandy 1984, s. 263.

²² Nanamoli, *The Life of the Buddha*, ibid., s. 264.

²³ Zapoczątkował ją sam Budda. *Winaja Pitaka* przytacza jego wypowiedź: „Nie jest możliwe, mnisi, nie może się zdarzyć, by ktoś przemocą odebrał życie Doskonałemu...”. Cytat za: Nanamoli, *The Life of the Buddha*, op. cit., s. 264. Zobacz także: *Winaja Ćullawagga (Vinaya Culavagga)*, rozdział 7.

²⁴ Opis zabójstwa Moggallany można znaleźć w: *Dhammapada Commentary*, wersy 137-40 w: E.W. Burlingame (tłum.), *Buddhist Legends*, Pali Text Society 1969; oraz w: *Jataka Commentary*, nr. 523 w: *Stories of the Buddha's Former Births*, wyd. E.B. Cowell, Motilal, Delhi 1990. Zobacz także: *Great Disciples of the Buddha*, Wisdom, Somerville, Mass. 1997, ss. 102-4.

²⁵ Opowieść o Milarepie można znaleźć w: *Tibet's Great Yogi Milarepa*, wyd. W.Y. Evans-Wentz, Oxford University Press, Oksford 1951, s. 247.

buddyzmu, ale z ogólnych kulturowo-duchowych założeń rozpowszechnionych w tamtych czasach w Indiach, zwłaszcza wśród wyższych kast indyjskiego społeczeństwa.

Z drugiej strony, być może zabicie Buddy właśnie jest sprzeczne z naturą rzeczy. Być może sam wszechświat postarałby się temu zapobiec. Nie ma nic złego w postrzeganiu wszechświata jako żyjącego bytu. Pogląd, który zostawiła nam w spadku XIX-wieczna nauka mówi, że wszechświat jest nieożywiony, że przypomina bardziej samochód, niż ludzkie ciało. Ale myśl, przynajmniej metaforyczna, że wszechświat jest swego rodzaju bytem ożywionym, może być nam użyteczna – niewątpliwie postrzegany on był w ten sposób już wcześniej, na przykład przez platoników. Co więcej, wszechświat można postrzegać nie tylko jako ożywiony, ale jako funkcjonujący w (nawet etycznej czy duchowej) równowadze, za sprawą której takie zaburzenie, jak zabicie buddy, zostało by skorygowane. Niektóre narządy w ciele pełnią najróżniejsze skomplikowane funkcje, jak gdyby przejawiały inteligencję – nie indywidualną świadomość, ale jednak coś więcej niż zestaw mechanicznych reakcji. Być może jest coś w świecie, czy we wszechświecie, co przypomina tę podświadomą inteligencję – coś w rodzaju inteligencji, zdolnej zaingerować, gdy trzeba chronić bezpieczeństwo i dobro organizmu jako całości (w tym przypadku świata lub nawet kosmosu).

Jedna nawet, jeśli rzeczywiście zabicie Buddy nie jest możliwe, nie ujmuje to Buddzie nic z osobistej odwagi. Można pewnie powiedzieć, że nieustraszonosc, która była jedną z jego cech wyróżniających, chroniła go przed doznaniem krzywdy.

Spokojna, promienna obecność Buddy wyrażała się również w jego umiłowaniu milczenia. Tę zaletę znakomicie ilustruje opowieść o tym, jak Dżiwaka (osobisty lekarz Buddy będący jednocześnie lekarzem króla Adżatasattu), zabrał króla na nocną wizytę u Buddy. Pewnego wieczoru król siedział razem z dworzanami na dachu pałacu, podziwiając księżyc. Była to październikowa pełnia księżyca, kiedy powinny zakwitnąć lotosy, więc wszyscy zgodzili się, że to idealna noc na wizytę u świątobliwego człowieka. To typowo indyjskie: nie wspaniała noc na urządzenie grilla na plaży, ale cudowna noc na wizytę u świętego męża. Wyruszyli zatem. Jako król Adżatasattu musiał podróżować z klasą, osiodłano więc pięćset słońi, a na nich zasiadło pięćset dam z haremu, i pochód ten z królem i Dżiwaką na czele podążył odwiedzić Buddę w leśnych ostępach.

Ale w miarę jak zagłębiali się w las i robiło się coraz ciemniej, paradny nastrój zaczął słabnąć, przynajmniej jeśli chodzi o króla. Doświadczał on nie tylko ogólnego napięcia. Owszem, przytłaczały go troski i niepokoje, jakie pociąga za sobą sprawowanie władzy królewskiej, ale miał też nieczyste sumienie, gdyż zdobył tron w sposób nikczemny. Poddając się własnym lękom i podejrzliwości zatrzymał się i rzekł: „Dżiwako, czy ty prowadzisz mnie w pułapkę?”. Dżiwaka jednak odparł: „Nie bójcie się, Wasza Wysokość. Jesteśmy już niedaleko. Budda przebywa w głębi lasu”. Szli więc dalej i wciąż robiło się coraz ciemniej i coraz ciszej, aż w końcu nie słyszeli już nic (przypuszczalnie z wyjątkiem odgłosu, jaki wydaje pięćset maszerujących słońi, ale słonie potrafią chodzić bardzo cicho). Adżatasattu powtórzył pytanie: „Czy jesteś pewien, że nie prowadzisz mnie w pułapkę?”. A Dżiwaka ponownie odrzekł: „Nie martw się, panie. To żadna pułapka”.

Jednak Adżatasattu mu nie uwierzył. Powiedział: „Mówiłeś mi, że Budda mieszka tutaj z dwoma i pół tysiącami mnichów. Powinniśmy usłyszeć ich na milę, a nie słyszeć żadnego dźwięku. I starasz się mi wmówić, że to nie jest pułapka?”. Dżiwaka obstawał jednak przy swoim: „Nie martw się, panie. Spójrz tam, widać światła pałace się w pawilonie Buddy”. I rzeczywiście, na wielkiej polanie zobaczyli Buddę otoczonego dwoma i pół tysiącami uczniów – wszyscy w doskonałym milczeniu siedzieli oświeceni przez księżyc w pełni. Gdy król targany swoimi lękami i podejrzeniami ujrzał ten widok, rzekł do Dżiwaki: „Oby mój syn zaznał takiego spokoju ducha jak ten!”. (W Indiach ludzie są bardzo przywiązani do swoich synów i wszystkie życzenia i pragnienia wypowiadają w ich imieniu). W tej opowieści znowu widzimy więc Buddę wyrażającego szczególną cechę swojego charakteru: umiłowanie spokoju, samotności i ciszy. O tym także jego uczniowie na pewno pamiętali po jego śmierci; oczywiście, wiemy to, ponieważ historia ta dotrwała do naszych czasów.²⁶

Uczniowie wspominali również inne historie, opisujące zdarzenia, które my nazwalibyśmy cudami. Widzieli lub słyszeli o przeróżnych dziwnych rzeczach, dziejących się za życia Buddy, niezwykłych zdarzeniach, dla których nie było żadnego racjonalnego wyjaśnienia. Opowiadali, że gdziekolwiek Budda się zatrzymał, widywano w nocy unoszące się wokół cudowne istoty – *de-*

²⁶ Zobacz: *Sutta Samāññaphala* (*Samannaphala Sutta*), sutra nr 2 w: *The Long Discourses of the Buddha* (*Digha-Nikaya*), op. cit., ss. 91-3.

wów (bogów). Najbardziej niezwykle w tych zjawach było podobno, iż pojawiały się, by uczyć się od Buddy. Nauczał je nocą Dharma, tak samo jak za dnia nauczał jej ludzi.²⁷

Pojawienie się dewów nie było samo w sobie postrzegane jako cudowne wydarzenie, *pratiharja*. *Pratiharja* to na przykład zdarzenie opisane w *Mahawastu*, kiedy to Budda unosi się i opada w powietrzu emitując jednocześnie ogień i wodę. Natomiast istnienie dewów uważano w czasach Buddy za rzecz oczywistą. Są one z pewnością istotami nadprzyrodzonymi i ich pojawienie się w jego pobliżu można by uznać za zdarzenie nadprzyrodzone; na pewno nie odbywało się to na zwykłej płaszczyźnie materialnej. Ale nie działo się to za sprawą samego Buddy, choć być może posiadał on nadprzyrodzoną moc stwarzania tego, co ludzie brali za dewę.

Niemniej jednak opisy takich zdarzeń należą do ogólnego zbioru opowieści i anegdot, które musiały być żywe w umysłach i sercach jego uczniów. Wielu z nich na pewno czuło, że historie te przekazują coś o ogromnym znaczeniu, coś, czego nie obejmowały nauki formalne: wrażenie, jakie Budda wywierał na tych, z którymi się zetknął, bezpośredni wpływ istoty oświeconej, wykraczający ponad i poza słowa.

Nikt nie mógł osądzić tego lepiej niż kuzyn Buddy, Ananda, który przez ponad dwadzieścia lat był jego osobistym towarzyszem i zawsze stał u jego boku. Jeśli Buddę zapraszano na obiad, Ananda siedział tam również. Jeśli Budda udawał się wygłosić przemowę, Ananda siedział wraz z nim. Jeśli Budda przyjmował gości albo odpowiadał na pytania, Ananda był przy tym obecny. Zawsze towarzyszył Buddzie, nieczym cień. I Budda, jak się domyślamy, był dla niego wszystkim. Kiedy nadszedł czas śmierci Buddy, Ananda, co rozumiałe, przeżył to silniej niż ktokolwiek inny. Według *Sutty Mahaparinirwana*, gdy Budda leżał w gaju drzew *sal*, Ananda opuścił go i poszedł do pobliskiej chaty. Tam stanął pod drzwiami i oparł się o framugę. Stojąc tak, próbował pojąć, że Budda umrze w ciągu kilku najbliższych dni lub nawet godzin. Gorzko płacząc, powiedział do siebie: „Mistrz zaraz ode mnie odejdzie: on, który jest tak życzliwy”.²⁸

Te słowa mają ogromne znaczenie. W ciągu dwudziestu lat, które spędził u boku Buddy, Ananda wysłuchiwał setek jego mów, w tym wielu zawiłych, filozoficznych, głęboko mistycznych nauk. Słuchał, jak Budda udziela odpowiedzi na tysiące pytań. Musiał podziwiać jego błyskotliwość, uprzejmość, łatwość, z jaką mistrz radził sobie z trudnymi pytaniami. Bez wątpienia był świadkiem wszelkiego rodzaju nadprzyrodzonych zdarzeń. Ale to nie mądrość Buddy ani jego rozumienie filozofii, nie jego umiejętność prowadzenia dyskusji ani zdolność czynienia cudów, nie jego odwagę ani niespożytą energię wspomina. Dla Anandy wyróżniającym przymiotem Buddy była jego życzliwość. Po tych wszystkich latach, w trakcie których usłyszał tak wiele, ogólne wrażenie jakie Budda na nim wywarł, Ananda podsumowuje w tych kilku słowach: „On, który jest tak życzliwy”.

W tym stwierdzeniu zawiera się połowa buddyzmu. I tu wracamy do naszego tematu, wskazuje ono bowiem również źródło ideału bodhisattwy. Mądrość Buddy objawia się w jego naukach, lecz jego miłość oraz współczucie, które tak głębokie wrażenie zrobiły na Anandzie, objawiają się w przykładzie, jaki dawał swoją osobą. Właśnie o to chodziło owym uczniom, którzy nie potrafili zidentyfikować buddyzmu wyłącznie z ustnym nauczaniem Buddy. Twierdzili, że buddyzm jest nie tylko mądrością, wyrażaną poprzez nauki, ale też miłością i współczuciem, wyrażanymi przez przykład, jaki Budda dawał swoim życiem; i że w każdym ujęciu buddyzmu należy brać pod uwagę oba te aspekty. Owszem, należy dążyć do osiągnięcia Oświecenia, przebudzić się, dotrzeć do prawdy. Jest to aspekt mądrości. Ale powinniśmy starać się osiągnąć mądrość dla dobra wszystkich czujących istot. A to aspekt współczucia. Oba te elementy składają się na ideał bodhisattwy.

Można powiedzieć, że Ananda był pierwszym ucieleśnieniem ideału bodhisattwy – dbał o Buddę, zamiast bez przerwy myśleć tylko o własnych potrzebach, a jednocześnie bardzo poważnie traktował własną praktykę duchową. Być może znaczący jest fakt, że po parinirwanie Buddy Ananda funkcjonował (przynajmniej wedle przekazów) właściwie w taki sam sposób, jak Budda. Wędrował z miejsca do miejsca nauczając Dharma, a za nim podążała spora grupa *bhikkhu* – i krytykowano go za to. Jeśli ktokolwiek zbliżył się do ducha Buddy, zdaje się, że był to właśnie Ananda. Przekazy są niedoskonałe, trudno mieć tutaj pewność. Ale bez wątpienia Ananda jawi się jako postać

²⁷ Istnieje wiele opisów Buddy nauczającego dewy. Zobacz na przykład: „Pytania Sakki”, sutra 21 w *Digha Nikai*; *Sutta Mahamangala*, *Sutta-Nipata*, wersety 258-69. Zobacz także: Susan Elbaum Jootla, *Teacher of the Devas*, Wheel Nr 414/416, Buddhist Publication Society, Kandy 1997.

²⁸ Zobacz: *The Long Discourses of the Buddha (Digha-Nikaya)*, op. cit., sutra 16, s. 265.

sympatyczna, co trudno powiedzieć o arhantach, na przykład o Mahakassapie czy nawet o Moggalanie.

Twierdzi się czasem, że Ananda spowolnił swój własny rozwój w trosce o otoczenie opieką Buddy i w związku z tym osiągnął Oświecenie dopiero po jego śmierci. To raczej powierzchowne spojrzenie: sugeruje, że służenie innym nie jest elementem duchowego rozwoju, a przecież zdecydowanie nim jest. Można wręcz powiedzieć, że to pewniejsza ścieżka duchowego rozwoju, ponieważ wymaga ona zrezygnowania z własnego ego, z własnych korzyści, z własnych pragnień, tak jak było w przypadku Anandy.

Ananda nie wybrał łatwiejszej czy bardziej przyziemnej drogi, godząc się na opiekę nad Buddą. Również w pismach nie ma żadnej sugestii, jakoby szlachetnie poświęcił swój własny rozwój duchowy w imię tego zaszczytnego zadania. Rzeczywiście, w kanonie palijskim czytamy, iż osiągnął stan arhanta po parinirwanie, ale nie ma tam żadnej wzmianki, że stało się to tak późno ponieważ pochłonięty był służeniem Buddzie. Z drugiej strony to opóźnienie jest interesujące. Może wskazuje, że Ananda nie uważał życia duchowego za mające ostateczny cel, znajdujący się gdzieś na zewnątrz, tak, jak być może wyobrażali to sobie inni arhanci. Ananda wydaje się mniej nastawiony na osiąganie celów, w pozytywnym znaczeniu. Konieczne jest jednak głębsze zbadanie tej kwestii, tak jak w przypadku wielu aspektów owej tradycji. Warto zastanawiać się nad jej znaczeniem duchowym, ale jej historyczne źródła bardzo trudno rozwikłać.

Niełatwo prześledzić, w jaki dokładnie sposób ideał bodhisattwy przybrał formę ruchu, którego zwolennicy doszli ostatecznie do wniosku, że muszą odróżnić się od tych, którzy nie podzielają ich wizji. W pewnym momencie zaczęli określać swoje podejście mahajaną, czyli „Wielką Drogą”, a wszystkich odrzucających taką wykładnię nazywali zwolennikami hinajany, czyli „Mniejszej Drogi”. (Z różnych wczesnych szkół buddyzmu jedyna istniejąca do dziś, i jedyna reprezentująca tradycję „hinajany”, to therawada).

Kwestia ta jest jednak daleka od wyjaśnienia. Nauki zachowane przez therawadę na przestrzeni wieków wyraźnie oddają zarówno ducha nauk Buddy, jak i ich dosłowność. Jeśli „hinajaniści” nie byli zainteresowani życiem Buddy, to dlaczego tak starannie zachowali te wszystkie opowieści w kanonie palijskim? Czy rzeczywiście byli bardziej zainteresowani naukami Buddy niż jego życiem, skoro przechowali opisy tych wszystkich zdarzeń we własnych pismach?

Można by argumentować, że przechowali nauki, do których nie przywiązywali większej wagi, gdyż ich główną troską było zachowanie wszystkiego, co się dało. Wypada się tylko cieszyć z tego dokonania – gdyby nie różne wersje zachowanych przez nich pism, nie mielibyśmy pojęcia, jak wyglądały początki buddyzmu. Na pewno nie dowiedzielibyśmy się tego z pism mahajany, które w całości wyrażają próbę kompletnej rekonstrukcji nauk i generalnie nie zajmują się historycznym Buddą, lecz starają się oddać coś w rodzaju archetypu życia Buddy.

Jednak niezależnie od tego, jak wybiórcze są późniejsze fragmenty kanonu palijskiego, zawierają one elementy oryginalnych nauk i na ich podstawie można te oryginalne nauki odtworzyć. Niektóre teksty mahajany, na przykład sutry *Ratnakuta*, rzeczywiście [także] wydają się zawierać ślady pierwotnych nauk Buddy.²⁹ Inne jednak, jak choćby *Sutra lotosu*, niemal na pewno nie mają żadnego bezpośredniego związku z nauczaniem historycznego Buddy. Studiując sutry mahajany dobrze zrozumiemy ducha buddyzmu, ale jeśli chcemy odtworzyć oryginalne zasady, za pośrednictwem których ten duch się wyraża, powinniśmy sięgnąć przede wszystkim do kanonu palijskiego. W każdym razie, jak już widzieliśmy, teksty palijskie pozwalają nam wyraźnie poczuć tego ducha, przedstawiając sugestywny obraz życia i charakter Buddy.

W jaki sposób zatem samozwańczy mahajaniści stworzyli sobie tak niechętny pogląd na innych buddystów? Tu wracamy do pytania, które zadaliśmy sobie wcześniej. Czy istniała różnica pomiędzy Oświeceniem osiągniętym przez Buddę, a Oświeceniem osiągniętym przez jego zwolenników? Czy ideał Oświecenia mógł się zdegenerować?

Na początku był stan buddy. Ideałem, jaki Budda wyznaczył wszystkim mężczyznom i kobietom, było osiągnięcie Oświecenia, tak jak on sam je osiągnął. Kiedy jego uczniowie osiągnęli ten cel, a wielu z nich się to udało, Budda, jak się wydaje, nie robił różnicy pomiędzy treścią ich Oświecenia, a własnego. Czytamy w przekazach jego słowa: „O mnisi, jestem wolny od wszelkich

²⁹ Wybór sutr *Ratnakuta*, które należą do najwcześniejszych sutr mahajany, można znaleźć w: Garma C.C. Chang (red. i tłum.), *A Treasury of Mahayana Sutras*, Pennsylvania State University Press, 1983.

wieżów, ludzkich i boskich. Wy również jesteście wolni od wszelkich więzów, ludzkich i boskich”³⁰, co sugeruje, że postrzegał ich Oświecenie jako równe własnemu. Jedyna różnica polega na tym, iż Budda zdał sobie sprawę z tej prawdy pierwszy, a uczniowie uświadomili ją sobie później, podążając za jego wskazówkami (dlatego ich Oświecenie określa się mianem *anubodhi*, czyli Oświecenie następcze).

Odkrycie ścieżki do Oświecenia uczyniło Buddę kimś wyjątkowym – pionierowi zawsze nadaje się szczególne znaczenie, ponieważ jest pierwszy, to on wyznacza wzorzec. Ale jeśli arhanci osiągnęli dokładnie to, co osiągnął Budda, dlaczego tak bardzo brakowało go, gdy umarł? Pisma stwarzają wrażenie, że Budda zdecydowanie miał coś, czego jego oświeceni uczniowie nie mieli. Zdawał się posiadać władczą osobowość i więcej charakteru niż oni, nawet jeśli w kategoriach Oświecenia wszyscy byli sobie równi. Późniejsza doktryna mahajany mówi, że to ze względu na swoją *punję* – zgromadzone zasługi, Budda miał wyjątkowo wspaniałą powierzchowność: był wysoki, dobrze zbudowany, przystojny, dystygnowany i przemawiał pięknym głosem. Nie był dzięki tym przymiotom mądrzejszy, ale dostarczały mu one skutecznego narzędzia, dzięki któremu mógł być może wywierać większy wpływ.

W pismach palijskich czytamy, że niektórzy arhanci, na przykład Sariputta, dobrze radzili sobie z nauczaniem³¹, ale Budda posiadał zdecydowanie większą łatwość komunikacji. Z tego co wiemy, niektórzy uczniowie nie komunikowali się niemal wcale. Może po prostu nie mieli tego daru. Ale to stwierdzenie byłoby uważane za sprzeczne przez późniejszą tradycję mahajany, która zaczęła traktować dar komunikacji niemal jako integralny element Oświecenia, jako aspekt *upai*³² Buddy, czyli stosowanych przez niego zręcznych środków.³³ Sugestia wybrzmiewa tu taka, że jeśli jesteśmy oświeceni, będziemy w stanie wyrazić swoje doświadczenie i będziemy chcieli to zrobić. Jeśli posiadamy mądrość, wypłynie z nas również współczucie.

Właściwa jest chyba konkluzja, że Budda był po prostu **bardziej** oświecony. Oświecenie nie jest końcowym przystankiem. Jesteśmy skłonni uważać je za ustalony stan, który się osiąga, po czym w nim pozostaje, ale może powinniśmy postrzegać je bardziej w kategoriach nieustającego rozwoju. Od pewnego momentu nie da się już prześledzić dalszego rozwoju Buddy – *Dhammapada* nazywa go „niemożliwym do wytropienia”³⁴ – ale moment, w którym znika on z pola widzenia, niekoniecznie jest celem. Poza nim mogą znajdować się dalsze horyzonty.

Jednak w miarę przemijania kolejnych pokoleń buddyści zaczęli uważać, że istnieje różnica pomiędzy Oświeceniem Buddy, a doświadczeniami jego oświeconych wyznawców (arhantów, czyli „szlachetnych” lub „godnych”). Budda był pionierem – ponownie odkrył Dhamę w czasie, kiedy ludzkość ją utraciła – i istnieje pogląd, że przygotowywał się do tego praktykując *paramity* (inaczej „doskonałości”) na przestrzeni niezliczonych istnień. Twierdzono, iż arhanci nie mający tego konkretnego zadania do wykonania, nie musieli przechodzić aż takiego okresu intensywnych praktyk, zatem ich dokonanie jest mniejsze niż Buddy.

Jednocześnie wygląda na to, że w ciągu stulecia od parinirwany Buddy doszło do pewnego skostnienia idei Oświecenia, czy raczej skostnienia jej pojmowania. Z czasem ideał arhanta ulegał wypaczeniu, aż zaczęto go utożsamiać z wąską, indywidualistyczną koncepcją Oświecenia. Pierwotny buddyjska perspektywa była prawdopodobnie bardziej otwarta i płynna. Wczesne szkoły buddyzmu doszły w pewnym sensie do wynaturzenia własnej koncepcji arhantów, przedstawiając ich jako suche, wyzute z emocji postacie, a mahajaniści wydają się być spadkobiercami tego podej-

³⁰ Cytat z: *Winaja Mahawagga* rozdział 1, przytoczony w: Nanamoli, *The Life of the Buddha*, op. cit., s. 52.

³¹ Nauki Sariputty opisane są na przykład w *Madđđhima Nikai*, w sutrach 3, 5, 9, 28, 69 i 143. *Madđđhima Nikaja* zawiera także nauki Maha Moggallany (sutra 15), Anandy (sutry 52 i 53) i Anuruddhy (sutra 127).

³² Mian. l.poj. upaja [przyp. red.]

³³ Lista sześciu doskonałości, które ma praktykować bodhisattwa (patrz rozdziały 4-6) została w późniejszej tradycji rozszerzona do dziesięciu; gdzie siódmy to upaja, czyli tzw. zręczne środki. Temat ten został uzupełniony w wielu tekstach mahajany; na przykład sutra *Wimalakirti Nirdeśa* (*Sutra Wimalakirtiego*) podkreśla, że bodhisattwa powinien być „wszystkim dla wszystkich ludzi”. Zobacz: Sangharakszita, *Niepojęte wyzwolenie, Rozważania o sutrze Wimalakirti-nirdeśa* (rozdział 3 o komunikacji, a także na temat tego, jak mahajana podkreśla znaczenie „zręcznych środków”) [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

³⁴ *Dhammapada*, wers 179 w: *Dhammapada. Ścieżka Prawdy Buddy*, tłum. na polski Zbigniew Becker, na podstawie tłumaczenia z palijskiego na angielski Acharya Buddhakarakhity, wydawca: Misja Buddyjska „Trzy Schronienia” w Polsce.

ścia. Jednak dla mahajanistów koncepcja ta nie odzwierciedlała wiernie najwyższego ideału pierwotnego ducha nauk Buddy. To właśnie zapoczątkowało zupełnie nowy etap w historii buddyzmu oraz spowodowało wykształcenie się ideału bodhisattwy.

Ostatecznie trudno mówić o osiągnięciu Oświecenia dla siebie lub nie dla siebie, dla innych lub nie dla innych. Nie da się w rozwoju duchowym oddzielić aspektu myślenia o sobie od aspektu myślenia o innych. Ale mahajaniści dostrzegają konieczność zrobienia takiego rozróżnienia i krytykowania innych szkół za krzewienie „hinajany”, mniejszej drogi, ograniczającej ideę Oświecenia do aspektu troski o siebie. Niektóre sutry mahajany nie tylko propagują ideał bodhisattwy, ale posuwają się do przedstawiania ideału arhanta jako gorszego *per se*. Na przykład, w *Sutrze Wimalakirtiego* (*Wimalakirti Nirdeśa*) Śariputra przedstawiony jest jako swego rodzaju naiwniak, którego skłonność do dosłownej interpretacji mahajanista Wimalakirti nieustannie wytyka³⁵, mimo że pierwotnej sanghi Buddy w żadnym wypadku nie można utотоżsamiać ani identyfikować z podejściem nazwanym później hinajaną.

Dlaczego pisarze mahajany uciekają się do takiej taktyki? Powód można sprowadzić do czegoś całkiem prostego, choć być może jednocześnie trudnego dla nas do zrozumienia. W starożytnych Indiach ludzie nie znali koncepcji rozwoju historycznego. Dla nas myślenie w kategoriach łańcucha następujących po sobie zdarzeń jest naturalne – tak naturalne, że ciężko nam myśleć inaczej – ale nie było takie dla starożytnych hinduskich buddystów. Byli zmuszeni uznać, że ideał arhanta, jaki wtedy znali i jaki uważali za nieakceptowalny, był właśnie ideałem głoszonym przez Buddę. Nie mogło im przyjść do głowy, że Budda w rzeczywistości nauczał czegoś innego i że w miarę upływu czasu jego nauki uległy wynaturzeniu, co doprowadziło do powstania owego raczej negatywnego wzorca. Uważali niechybnie, iż cały proces miał miejsce za życia samego Buddy, i że oświeceniście nauczał on wszystkich znanych im i bardzo różnorodnych treści.

Tym samym torem, co w przypadku pojmowania powyższej sprzeczności, biegło ich rozumowanie, kiedy uznali, że Budda stykając się z ludźmi o różnym poziomie duchowego rozwoju, nauczał ich różnych rzeczy. W założeniu mahajanistów Budda **faktycznie** nauczał o takim ideale arhanta, jakim oni go pojmowali, ale tylko w formie wstępnych nauk, przeznaczonych dla tych, którzy prezentowali stosunkowo niski rozwój duchowy. Tych, którzy byli gotowi na bardziej zaawansowane nauki, uczył o ideale bodhisattwy. Takie uzasadnienie jest jednym z głównych motywów wielu znanych tekstów mahajany.³⁶

Wraz z powstaniem w VI wieku chińskiej szkoły Tiantai pojawiło się bardziej historyczne podejście. Wszystkie nauki Buddy podzielono na pięć wielkich okresów i przyporządkowano im różne sutry³⁷. Ale dopiero w stosunkowo niedawnych czasach, pod wpływem zachodniego ewolucyjnego sposobu myślenia, możliwe stało się postrzeganie buddyzmu – czy, jeśli chodzi o ścisłość, także chrześcijaństwa i każdej innej religii – w kategoriach rozwoju.

Dostępne nam ujęcie historyczne całkowicie zmienia sytuację. Dzięki niemu nie musimy na przykład myśleć w kategoriach ograniczonego ideału arhanta. Wystarczy sobie wyobrazić, że Budda pierwotnie przedstawił ideę Oświecenia tak kompletnie, jak tylko mógł, zaś ludzie z jego epoki i w następnych pokoleniach w pełni rozumieli, co miał na myśli. Jednak w miarę upływu lat to zrozu-

³⁵ Zobacz: Robert A.F. Thurman (tłum.), *The Holy Teaching of Vimalakirti*, Motilal Banarsidass, Delhi 1991, ss. 50-1 i s. 78. Zobacz także: Sangharakszita, *Niepojęte wyzwolenie, Rozważania o sutrze Wimalakirti-nirdeśa* [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

³⁶ Zobacz na przykład przypowieść o płonym domu w *Sutrze białego lotosu* w: Bunno Kato i wsp (tłum.), *The Threefold Lotus Sutra*, Kosei, Tokyo 1995, ss. 85-99. Zobacz także komentarz w: Sangharakszita, *Dramat kosmicznego Oświecenia* [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

³⁷ Szkoła Tiantai została założona przez Zhiyi w VI wieku w Chinach. Oparła się głównie na *Sutrze białego lotosu*, ale chcąc zjednoczyć wszystkie formy buddyzmu, podjęła się wielkiej syntezy, obejmującej klasyfikację buddyzmu według „pięciu okresów i ośmiu nauk”. Pięć okresów to: 1) okres *Buddha-awatamsaka*, kiedy według Tiantai, Budda nauczał bezpośrednio po osiągnięciu Oświecenia; 2) okres *agam*, kanonicznych pism sanskryckich, które w dużej mierze pokrywają się z kanonem palijskim; 3) okres *sutr waipulja* – czyli *sutr* wczesnej mahajany, obejmujących *sutry Awatamsaka* i *Ratnakuta*; 4) okres *sutr Pradźniaparamita* (*Sutr doskonałości mądrości*); oraz 5) okres *Sutry białego lotosu* i *sutry Mahaparinirwana*. Był to chronologiczny podział nauk; ale szkoła Tiantai uważała, że Budda wykładał również nauki z tych pięciu okresów równocześnie, dlatego usystematyzowała je w osiem doktryn – cztery dotyczące metody i cztery dotyczące treści. Metody są takie: nagła, stopniowa, sekretna i nieokreślona. Treści są takie: nauki hinajany, ogólne nauki wspólne dla hinajany i mahajany, specjalne nauki dla bodhisattwów, oraz kompletne, „całkowite” nauki – tylko *Sutra białego lotosu* uważana jest za w pełni kompletną i „całkowitą”.

mienie uległo wypaczeniu. Powstało rozróżnienie na Oświecenie osiągnięte przez Buddę i Oświecenie osiągnięte przez arhantów, i to ostatnie zaczęto uważać za gorsze. Stąd mahajanistyczna potrzeba przekształcenia wszystkich nauk, by przywrócić im punkt ciężkości w miejscu, gdzie pierwotnie umieścił go Budda. Mahajaniści spróbowali ponownie ujednolicić cel, mówiąc że stan buddy jest możliwy dla wszystkich i że powinno się dążyć nie do osiągnięcia stanu arhanta, będącego celem niższego rzędu, lecz do najwyższego Oświecenia.

Brak szczegółowych zapisów, więc nie wiemy zbyt wiele o praktycznych konsekwencjach rozwoju tego podejścia, ale możemy się ich domyślić na podstawie relacji niektórych chińskich pielgrzymów. Z zapisków Xuanzanga jasno wynika, że kiedy odwiedził Indie w VII wieku, zwolennicy hinajany i zwolennicy mahajany mieszkali razem w tych samych klasztorach, przestrzegając mniej więcej tych samych reguł monastycznych.³⁸ Różnica między nimi polegała tylko na tym, że mnisi podążający drogą mahajany studiowali oprócz *agam* (będących sanskryckim odpowiednikiem *nikaj* kanonu palijskiego) również sutry mahajany, oraz czcili archetypowych bodhistawów.

Zaryzujemy porównanie, że przypominało to nieco różnicę pomiędzy „kościółem wysokim” i „kościółem niskim” w anglikanizmie. W tej samej parafii znajdziemy nieraz kapłana, który utożsamia się bardziej z nurtem „kościółka wysokiego” i kapłana, który wyznaje raczej zasady „kościółka niskiego”, jednak obaj należą do tego samego „kościółka szerokiego”. Różnice pomiędzy hinajaną i mahajaną wydawały się podobnie niewyraźne – dopóki nie wykształciła się szkoła wadżrajany i nie nastąpiło swego rodzaju załamanie dyscypliny monastycznej.

Zwolennicy wadżrajany właściwie nie mogli pozostać w klasztorach skoro nie przestrzegali klasztornej dyscypliny, a wiemy że wielu z nich, tych skłaniających się ku ideałowi siddhy, świadomie zdecydowało się tego nie robić.³⁹ Jednak dopóki „hinajaniści” i mahajaniści przestrzegali tych samych reguł monastycznych, najwyraźniej nie czuli żadnej potrzeby życia osobno ze względu na swoje odmienne poglądy.

Podobnie w dzisiejszej wspólnocie buddyjskiej jej członkowie mogą wybrać ten sam styl życia – medytować rano i wieczorem, przejść na dietę wegetariańską, powstrzymać się od picia alkoholu, przestrzegać zasad właściwego zarobkowania itd. Niektórzy członkowie wspólnoty mogą studiować pisma mahajany, inni zgłębiać pisma kanonu palijskiego, a jeszcze inni czytać przekłady tybetańskich tekstów tantrycznych, ale dopóki będą przestrzegać wspólnych zasad etycznych i reguł postępowania, będą mogli żyć razem całkiem szczęśliwie. Coś takiego miało prawdopodobnie miejsce w średniowiecznych Indiach – *Winaja* (tekst szczegółowo opisujący klasztorne zasady postępowania) zapewniała etyczne podstawy dla praktyki zarówno hinajany, jak i mahajany.

Jednak, jak się wydaje, nie istniały podobne wspólne punkty widzenia. Po rozłamie rzadko dochodziło do jakichkolwiek dyskusji czy omawiania kontrowersji pomiędzy obiema stronami z tej prostej przyczyny, że różne szkoły hinajany ignorowały mahajanę, tak jak szkoła therawady w dużej mierze czyni do chwili obecnej. Jedną z ksiąg w Abhidhamma Pitace pt. *Kathawatthu*, czyli „Punkty sporne”, opisuje szereg dyskusji pomiędzy szkołami therawady a szkołami proto-mahajany, ale to jedyna relacja na ten temat, jaką posiadamy.⁴⁰

Z biegiem lat te dwie tradycje odizolowały się od siebie geograficznie. Therawada zachowała się na Sri Lance i właśnie tam według tradycji therawadyjskiej podczas Czwartego Soboru zwołanego w świątyni Aluvihara w pierwszym wieku p.n.e. po raz pierwszy spisano kanon palijski. Syngalescy zwolennicy therawady w większości sprzeciwiali się pewnym quasi-mahajanistycznym szkołom, które znalazły przyczółek na Sri Lance. Z dwóch wielkich klasztorów syngaleskich –

³⁸ Zobacz: Xuanzang, *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World*. Zobacz również: Sally Hovey Wriggins, *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*, Westview, 1996.

³⁹ Wadżrajana (inaczej „Diamentowy wóz” lub „Diamentowa Droga”) jest tak nazywana, ponieważ niczym niepostrzymana wadżra (co oznacza zarówno piorun jak i diament) natychmiast niszczy wszelkie przeszkody na drodze do Oświecenia. W swoim charakterze jest przede wszystkim jogiczno-magiczna, a jej ideałem jest *siddha* – „człowiek, który jest tak zharmonizowany z kosmosem, że nie dotyczy go żaden przymus i jako wolny czynnik jest w stanie manipulować siłami kosmicznymi, zarówno wewnątrz jak i na zewnątrz siebie”. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu* [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.], „W swoim życiu siddhowie kwestionowali i ośmieszali samozadowolenie i zewnętrzne rytuały ustalonego porządku religijnego w klasztornych uniwersytetach”, Andrew Skilton, *A Concise History of Buddhism*, op. cit., s. 139.

⁴⁰ Zobacz: Shwe Zau Aung i C.A.F. Rhys Davids (tłum.), *Points of Controversy (Katha-vatthu)*, Pali Text Society, Londyn 1915.

Maha Vihara i Abhayagiri Vihara – Abhayagiri miał mahajanistyczne inklinacje, ale w XII wieku zostały one stłumione z pomocą króla Parakkamy. Bardzo niewiele wiemy na temat tego, czego tam nauczano. Źródła therawadyjskie sugerują, że było to tak straszliwe, iż żaden przyzwoity mnich therawadyjski nie byłby w stanie szczegółowo o tym opowiadać.⁴¹

W międzyczasie, podczas gdy buddyzm mahajany rozprzestrzenił się na Tybet, Chiny i Japonię, mahajana odcięła się od swoich monastycznych hinajanistycznych korzeni. Sprawę dodatkowo skomplikowało opracowanie mahajanistycznej winai. W Indiach, a później w Tybecie, reguły te były swego rodzaju mahajanistycznym suplementem dla bodhisattwów i przestrzegano ich obok winai hinajanistycznej. W końcu cała sprawa stała się nieco przyciężka.⁴²

Z tych wszystkich powodów obie powyższe tendencje w rozwoju buddyzmu wykształciły tak całkowicie różne sposoby opisywania ścieżki do Oświecenia, że porównanie ich staje się niezmierznie trudne. Jesteśmy usprawiedliwieni w swoich dociekaniach, czy faktycznie mówią one o tym samym „Oświeceniu”, ale pamiętajmy, że w założeniu obie odwołują się do doświadczenia Oświecenia Buddy i inspiracji, jaką był on sam – to jest ich punkt wyjścia. Badając ideał bodhisattwy będziemy zawsze powracać do rozważań o zależności pomiędzy tymi dwoma podejściami z tego prostego powodu, że jest to owocne pod względem duchowym. Dzięki dostępnej nam perspektywie historycznej możemy docenić obie tendencje i z obu czerpać naukę. Przy początkowym zetknięciu się z buddyzmem nie ma potrzeby wyjaśniania wszystkich historycznych zawiłości. Wystarczy tylko skupić się na życiu Buddy i życiu duchowym w ogólności. Sprawą podstawową jest to, że buddyzm wskazuje zrównoważony ideał duchowego rozwoju, podkreślając wagę zarówno mądrości, jak i współczucia. Zadaniem buddystów z Zachodu jest ustalenie, które elementy buddyjskiej tradycji są rzeczywiście użyteczne, czego faktycznie nauczał Budda i co my sami uważamy za przydatne w naszym życiu duchowym.

Po schizmie nie stało się tak, że wszyscy mahajaniści zaczęli twórczo interpretować ducha nauk Buddy, podczas gdy wszyscy hinajaniści sztywno przestrzegali reguł. Fakt, że oficjalnie należy się do szkoły podkreślającej znaczenie ducha, nie oznacza automatycznie, iż bardziej przestrzega się interpretacji duchowej niż reguł; mahajaniści nie powinni z tego powodu popadać w samozadowolenie. Tak czy siak, nikt nie jest zawsze mahajanistą lub zawsze hinajanistą. W różnych sytuacjach, w zależności o duchowego kontekstu, można przyjąć tak zwane podejście hinajanistyczne, czyli nastawione na myślenie o sobie, lub tak zwane podejście mahajanistyczne, czyli nastawione na myślenie o innych. Istnieje szereg mahajanistów, którzy sztywno trzymają się tekstów mahajany w bardzo niemahajanistyczny sposób, i z pewnością jest wielu zwolenników therawady, którzy żyją bardziej w zgodzie z duchem, niż regułami therawady. A ponieważ to własne zachowanie powinniśmy kontrolować w pierwszej kolejności, to w każdej sytuacji warto zadać sobie pytanie, którą postawę przyjmujemy, na przykład w odniesieniu do medytacji czy pracy.

Zasadniczo wszyscy buddyści powinni pamiętać, że w buddyzmie nie można pominąć Buddy i jego współczującego nastawienia. Swego rodzaju przypomnieniem o tym jest angażowanie się buddystów w praktyki religijne takie jak pudża (ceremoniał oddawania czci). Jest to, jak zobaczymy, jeden z podstawowych aspektów praktykowania ideału bodhisattwy. Podczas pudży spotykamy się z Buddą twarzą w twarz – dosłownie, jeśli siedzimy bezpośrednio naprzeciw wizerunkowi Buddy w sali do medytacji. Patrząc na ten wizerunek możemy na chwilę zapomnieć o naukach. Na moment stajemy twarzą w twarz z Oświeceniem, i kontemplując je, uświadamiamy sobie swoją własną naturę.

Ideał bodhisattwy zakłada, że aby osiągnąć Oświecenie, musimy rozwinąć w sobie zarówno mądrość, jak i współczucie, troskę o siebie i troskę o innych – dwa aspekty życia duchowego. Oto podstawowa polaryzacja: Oświecenie wewnętrzne, poprzez mądrość, manifestujące się na zewnątrz, poprzez współczucie. Taka właśnie jest natura bodhisattwy – tego, który zamierza osiągnąć Oświecenie dla dobra wszystkich istot.

⁴¹ Zobacz: W. Geiger i C. Mabel Rickmers (tłum.), *Culavamsa, being the more recent part of the Mahavamsa*, Colombo 1953, rozdział 78. Zobacz również: Andrew Skilton, *A Concise History of Buddhism*, op. cit., ss. 150-1.

⁴² W *A Concise History of Buddhism* (ibid., s. 97), Andrew Skilton zauważa: „Nie ma czegoś takiego jak winaja mahajany. Wszyscy wyznawcy mahajany żyli w takich samych klasztorach jak ich „hinajanistyczni” bracia, co zaobserwowali średniowieczni chińscy pielgrzymi, choć nie oznacza to, że nie uzupełnili kodeksu winai swoimi charakterystycznymi poglądami na moralność. W szczególności nowe nauki o *upaja* – „[zręcznych] środkach”, zrelatywizowały regulamin winai, wynosząc duchową celowość służby w imię współczucia ponad instytucjonalny formalizm”.

ROZDZIAŁ DRUGI

Przebudzenie Serca Bodhi

Teraz mamy już pewne pojęcie o tym, kim lub czym jest bodhisattwa. Kolejne pytanie brzmi: **jak stać się bodhisattwą?** W jaki sposób przystąpić do urzeczywistnienia tego wzniosłego duchowego ideału? Tradycyjna odpowiedź jest krótka i bezpośrednia, choć wymaga pewnego wyjaśnienia: człowiek staje się bodhisattwą, czyli kimś, kto jest całkowicie ukierunkowany na osiągnięcie Oświecenia dla dobra wszystkich czujących istot, poprzez „przebudzenie oświeconego serca”.

Pochodzący z sanskrytu termin, do którego się tu odwołujemy – *bodhicitta-utpada* – jest jednym z najważniejszych w całym buddyzmie mahajany. Jak wyjaśniłem, *bodhi* oznacza Oświecenie lub przebudzenie. *Citta*, jedno z tak często spotykanych w sanskrycie pojęć o wielu znaczeniach, oznacza zarówno umysł, myśl czy świadomość, jak i serce. *Utpada* jest prostszym słowem, znaczy po prostu powstanie, pojawienie się albo bardziej poetycko – przebudzenie.

Bodhicitta-utpada tłumaczy się czasem jako „budzenie się myśli o Oświeceniu”⁴³, ale tym właśnie dokładnie nie jest [tzn. myślą]. Możemy myśleć o Oświeceniu, ile nam się podoba. Możemy o nim czytać, rozmyślać i dyskutować. „Oświecenie jest mądrością i współczuciem”, mówimy, jakby samo wypowiedzenie tych słów oznaczało, że wszystko na ten temat wiemy. Ale niezależnie od tego, co mówimy czy myślimy, nie budzi się w nas bodhicitta. Rozmyślanie o Oświeceniu z pewnością nie przekształci nas w bodhisattwów. Zatem bodhicitta nie jest po prostu myślą o Oświeceniu. Jest zdecydowanie czymś więcej. Guenther przekłada ten termin jako ‘oświecona postawa’.⁴⁴ Tłumaczeniem, które preferuję osobiście jest „wola osiągnięcia Oświecenia” albo, jak powyżej – „przebudzenie oświeconego serca”.

Wszystkie te przekłady są znacznie lepsze niż „myśl o Oświeceniu,” ale żaden z nich nie jest w pełni zadowalający. Problem leży jednak nie w naszym języku ojczystym, lecz w raczej języku w ogóle. W rzeczywistości ‘bodhicitta’ to bardzo niezadowalające określenie bodhicitty! Bodhicitta wcale nie jest stanem umysłu, aktywnością ani funkcją. Z pewnością nie jest myślą, którą ja czy wy moglibyśmy pomyśleć. Nie ma nic wspólnego z myślą. Nie jest nawet aktem woli, w naszym rozumieniu tego wyrażenia, ponieważ nie zależy od naszej **osobistej** woli. Nie jest też „byciem świadomym”, jeśli przez to rozumiemy bycie świadomym istnienia czegoś takiego, jak Oświecenie.

Bodhicitta oznacza przejawienie się, a nawet wtargnięcie w nas czegoś transcendentального: pojawienie się w obrębie naszego zwykłego doświadczenia czegoś o zupełnie innym charakterze. Autor krótkiego, lecz wnikliwego dzieła pt. *Bodhicitta-wiwarana* (podobno nazywał się Nagardżuna, ale nie chodzi tu o słynnego filozofa Nagardżunę, który usystematyzował madhjamakę), opisuje bodhicittę jako „wolną od wszelkich oznaczeń, czyli nie wchodzącą w zakres żadnej z pięciu skandh.”⁴⁵

Skandhy są tradycyjnymi kategoriami, według których można sklasyfikować i opisać wszystkie zjawiska i doświadczenia. Podział na te kategorie jest niezwykle istotny dla myśli buddyjskiej. Aby w ogóle zrozumieć filozofię i metafizykę buddyjską, trzeba posiadać jasne wyobrażenie o owych pięciu skandhach. *Skandha*, kolejne mniej lub bardziej nieprzetłumaczalne pojęcie, dosłownie oznacza pień drzewa, a standardowy (choć wcale nie bardziej pomocny) przekład to „nagromadzenie” lub „skupisko”. Pierwszą skandhą jest *rupa*, czyli „forma materialna” – obejmuje wszystko, co postrzegamy za pośrednictwem zmysłów. Drugą skandhą to *wedana*, czyli „doznania” lub „uczucia” – pozytywne, negatywne, przyjemne, bolesne i tak dalej. Trzecią jest *samdźnia*, co można z grubsza przetłumaczyć jako „postrzeganie”: rozpoznanie, że coś konkretnego jest właśnie

⁴³ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, op. cit., s. 59

⁴⁴ Zobacz: Gampopa, *Ozdoba drogocennego wyzwolenia*, tłum. z tybetańskiego: Khenpo Konciog Gjaltsen, tłum. z angielskiego: Łukasz Szpunar, Wydawnictwo Norbu, Warszawa 2010.

⁴⁵ Cytat za: D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Schocken, Nowy Jork 1970, ss. 297-8.

tym czymś, na przykład gdy postrzegamy i nazywamy, powiedzmy, drzewo. Czwarta skandha to *samskara* – niektórzy badacze tłumaczą to jak „siły kierujące”, ale lepszym przekładem jest aktywność wolicjonalna lub skłonność, impulsy woli itd. Piątą jest *widźniana* czyli świadomość: świadomość za pośrednictwem pięciu zmysłów fizycznych i umysłu na różnych poziomach.

W całym spektrum naszego psychofizycznego istnienia, na wszystkich poziomach, nie istnieje nic, czego nie obejmowałaby jedna lub kilka z tych kategorii. Tekst mahajany zwany *Sutrą serca* zaczyna się od opisu, jak bodhisattwa Awalokiteśwara pogrążony głęboko w doskonałości mądrości, spogląda na świat i dostrzega pięć skandh – i tylko je.⁴⁶ Widzi, że cała psychofizyczna, uwarunkowana egzystencja składa się wyłącznie z owych pięciu elementów. Na uwarunkowanym poziomie egzystencji nie istnieje ani nie pojawia się nic, czego nie można by było skategoryzować za pomocą jednej lub kilku z tych pięciu skandh.

Pięć skandh nie obejmuje jednak bodhicitty – co oznacza, że jest ona czymś zupełnie nie z tego świata, czymś transcendentnym. Nie myślą, nie skłonnością, nie ideą, nie koncepcją, lecz – jeśli już w ogóle musimy używać słów – głębokim transcendentnym doświadczeniem, które przekierunkowuje całą naszą istotę. Jak czytamy w *Bodhicitta-wiwaranie*, bodhicitta charakteryzuje się wieczną „pustką”.

Nasuwa się porównanie (aczkolwiek będzie to **jedynie analogia**, bez znaku równości) z jednym z aspektów tradycji chrześcijańskiej. Jeśli chrześcijanin powie, że „myśli o Bogu”, nawet jeśli gorliwie uczęszcza do kościoła, nie możemy tego określić mianem przeżycia duchowego. Niezależnie, czy myśli o Bogu jako o starszym panu siedzącym na chmurze, Czystej Istocie czy jeszcze inaczej, „myślenie o Bogu” będzie tylko myśleniem o Bogu. Natomiast gdyby powiedział, że doświadczył zstąpienia Ducha Świętego, było by to coś zupełnie innego. Jeśli myślenie o Oświeceniu jest analogiczne do myślenia o Bogu, to powstanie bodhicitty jest analogiczne do zstąpienia na nas, z całą mocą, Ducha Świętego.

Powyższa analogia nie ma na celu zatarcia różnicy pomiędzy bodhicittą i Duchem Świętym na poziomie koncepcji. Dokonując takiego porównania odkrywamy, że koncepcja bodhicitty ma swoje źródło raczej w psychologii niż kosmologii. Różnice pomiędzy koncepcją Boga w sensie ortodoksyjnym i tym, co naprawdę rozumiemy przez bodhicittę, powinny być oczywiste. Ale nie musimy pedantycznie troszczyć się o terminologię. Jeśli używamy terminu Bóg mając na myśli swego rodzaju duchowy, transcendentny element we wszechświecie, wtedy być może taka idea Boga ma coś wspólnego z pojęciem bodhicitty – chociaż te dwa zestawy koncepcji generalnie wyrażają dość sprzeczne stanowiska duchowe.

Pojawienie się bodhicitty jest głębokim przeżyciem duchowym. Nie jest to jednak doświadczenie osobiste. Inną fundamentalną cechą bodhicitty, również opisaną w *Bodhicitta-wiwaranie*, jest to, że nie jest to doświadczenie indywidualne. Słyszac, że bodhicitta pojawia się u jednej osoby, albo u innej, możemy dojść do wniosku, że istnieje wiele bodhicitt – twoja bodhicitta, jej bodhicitta, moja bodhicitta – podobnie jak istnieje wiele wspaniałych pomysłów, które każdemu z nas niezależnie przychodzą do głowy. Brzmi to, jakby istniała ogromna mnogość bodhicitt pojawiających się u różnych ludzi i czyniących z nich wszystkich bodhisattwów. Ale tak nie jest. Istnieje tylko jedna bodhicitta, w której jednostki uczestniczą, lub którą przejawiają w różnym stopniu.

Oznacza to, że powstanie bodhicitty jest bardziej prawdopodobne we wspólnocie duchowej, w sytuacji gdzie istnieje silna wzajemna przyjaźń duchowa i wsparcie. Wspólnota duchowa [tak jak ją tutaj rozumiem] nie musi być konkretnym zamkniętym kręgiem ludzi. I oczywiście możliwe jest dokonanie postępów na drodze duchowego rozwoju we własnym zakresie, udaje się to wielu osobom. Większość z nas jednak potrzebuje wsparcia innych osób, które podążają tą samą ścieżką praktyki duchowej. Nawet będąc samemu, na przykład podczas odosobnienia, można pozostać w kontakcie z innymi członkami wspólnoty duchowej przez samą świadomość ich istnienia. Jest to najważniejszy rodzaj kontaktu, chociaż istnienie więzi psychicznej nie jest usprawiedliwieniem dla zaniedbania bezpośrednich kontaktów i komunikacji.

Bodhicitta jest doświadczeniem ponad-indywidualnym, ale nie zbiorowym – to koncepcja dość trudna do zrozumienia. Zanim pojmimy doświadczenie ponad-indywidualne, musimy najpierw osiągnąć jakiś poziom indywidualności, co nie zawsze jest łatwe. Rozwój prawdziwej indy-

⁴⁶ Zobacz na przykład: Edward Conze (tłum.), *Perfect Wisdom: The Short Prajnaparamita Texts*, Buddhist Publishing Group, Totnes 1993, ss. 140-1; lub Puja: *The FWBO Book of Buddhist Devotional Texts*, Windhorse Publications, Cambridge, 2008, ss. 50-3.

widualności przebiega w kilku wyraźnych etapach. Na początku nie ma żadnej indywidualności, tylko przynależność do gatunku lub grupy. Następnie indywidualność zaczyna się pojawiać, ale tylko w odniesieniu do owej grupy. Możemy wyróżnić tu trzy rodzaje indywidualności: jednostka zdominowana przez grupę, jednostka, która dominuje w grupie, oraz jednostka (właściwie indywidualista czy indywidualistka), która buntuje się przeciw grupie, jednak wciąż definiuje siebie w odniesieniu do tej grupy. W kolejnym etapie jednostka pozostaje zupełnie wolna od wpływu grupy, a w etapie następnym nawiązuje wolne stosunki z innymi jednostkami (co mogłoby być definicją wspólnoty duchowej).⁴⁷

Spróbujmy sobie jednak wyobrazić coś wykraczającego poza powyższy schemat. Powstanie bodhicitty jest doświadczeniem wykraczającym poza i ponad poziom, na którym kilka osób z wolnej i nieprzymuszonej woli stwarza pomiędzy sobą więzi i ze sobą współpracuje. Jednocześnie doświadczenie to pojawia się w wyniku autentycznych interakcji pomiędzy osobami, które osiągnęły prawdziwą indywidualność. Nie jest to doświadczenie indywidualne w taki sposób, w jaki jednostka jest jednostką, ale jednocześnie nie jest to doświadczenie zbiorowe, które jednostki przeżywają wspólnie. Na tym poziomie bardzo trudno jest znaleźć słowa pozwalające wyrazić, co wtedy zachodzi. Sprowadza się do jednak faktu, że gdy kilka jednostek osiąga wyższy poziom świadomości, rozwija się bodhicitta.

Fakt, że bodhicitta nie jest czymś indywidualnym osiągnięciem, ani czyjąś osobistą własnością, zilustrowano w mahajanistycznej *Sutrze Wimalakirtiego* (*Sutra Wimalakirti Nirdeśa*). Znajdziemy tam opis, jak pięciuset młodzieńców z rodu Lićchawich, pragnących rozwinąć w sobie bodhicittę, rozkłada przed Buddą swoje pięćset parasolek, a on zmienia te parasolki w spektakularnie wielki baldachim.⁴⁸ To, do czego rzeczywiście dochodzi, nie jest rzecz jasna tak proste, jak sugeruje ta ilustracja. Nie mamy już do czynienia z pięciuset obiektami, ale nie zostały one też przekształcone w jeden obiekt. Pojedynczy baldachim symbolizuje zupełnie inny porządek doświadczenia – wykraczający poza pojęcia identyczności i odmienności w ogóle. Buddyzm postrzega rzeczywistość jako zasadniczo zróżnicowaną, jako jedność w odmienności i odmiennosc w jedności. Sutra *Awatamsaka* obrazuje to porównaniem do promieni barwnego światła rozchodzących się we wszystkich kierunkach, przecinających się i przenikających się nawzajem. Nie chodzi o to, że wszystko zostaje zredukowane do jedności, ale jednocześnie jedność istnieje. Odmiennosc ujawnia jedność, a jedność umożliwia istnienie odmienności.

Kolejny aspekt natury bodhicitty mahajana ilustruje obrazem księżyca w pełni: to samo doświadczenie bodhicitty pojawia się u różnych osób, tak jak ten sam księżyc odbija się w różnych basenach, jeziorach i oceanach. Daje to przynajmniej wyobrażenie o pewnej charakterystycznej cesze bodhicitty, ale jak każdy obraz, ma swoje ograniczenia. bodhicitta nie jest dosłownie statycznym obiektem, którego jedynie odbicie pojawia się w różnych ludziach; w rzeczywistości jest to doświadczenie znacznie bardziej dynamiczne.

Tradycja mahajany uwzględnia dynamiczny charakter bodhicitty, czyniąc rozróżnienie pomiędzy bodhicittą „absolutną” i bodhicittą „względną”. Od razu trzeba przyznać, że bardzo niewiele da się powiedzieć o **bodhicicie absolutnej**. W swej ostatecznej istocie doświadczenie to wykracza poza myśl i słowa. Mimo to kilku świetnych nauczycieli ma coś do powiedzenia na ten temat (choć w sposób bardzo prowizoryczny). Mówią na przykład, że bodhicitta absolutna ma naturę siunjaty (pustki), czyli jest identyczna z ostateczną rzeczywistością. Przesycona jest kwintesencją współczucia. Nie jest pustym, nijakim, obojętnym absolutem – pulsuje życiem duchowym i aktywnością, którą my nazywamy współczuciem.

I jest jak czyste światło, promienna i nieskazitelna. Nie można jej dotknąć, nie można zbrukać, nie można zachwiać. Co więcej, wykracza poza przestrzeń i czas. Bardzo to wszystko tajemnicze! Wystarczy powiedzieć, że nawet bodhicitta absolutna, choć identyczna z samą rzeczywistością, a więc wykraczająca poza zmianę (czy raczej poza przeciwstawienie zmienności-niezmienności), nie jest statycznym, stałym obiektem (właściwie wcale nie jest obiektem).

Bodhicitta względna jest bardziej zrozumiała i dostępna. Jest, można by rzec, bodhicittą absolutną odzwierciedloną w sieci uwarunkowanej egzystencji, w strumieniu czasu, w kosmicznym

⁴⁷ Definicje Sangharakszity dotyczące grupy, jednostki i wspólnoty duchowej zostały omówiono szczegółowo w książce *Czym jest Sangha? Natura duchowej społeczności*, tłum. Henryk Smagacz, Wydawnictwo A, Kraków 2007. [Książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

⁴⁸ Zobacz: *The Holy Teaching of Vimalakirti*, op. cit., s. 12.

procesie. Nadal musimy wykazać się pieczołowitością, by dobrze zrozumieć ograniczenia obrazów, z jakimi mamy tu do czynienia: podczas gdy odbicie nie jest rzeczywiste (księżyc nie znajduje się tak naprawdę w basenie), bodhicitta względna naprawdę istnieje w jednostkach, w których się rozwija poprzez odbijanie się w nich bodhicitty absolutnej. I jest to aktywna siła w działaniu w świecie. Dlatego właśnie tłumaczenie „wola [osiągnięcia] Oświecenia” wydaje mi się właściwe (zwłaszcza, kiedy mowa o bodhicicie względnej, odróżniając ją od bodhicitty absolutnej).

Fakt, że bodhicitta absolutna i bodhicitta względna posiadają tę samą nazwę, jest mylący, gdyż mają one tak odmienną naturę. Tutaj znowu stajemy przed trudnością znalezienia odpowiedniej terminologii. Istnieją dwie możliwości: albo używać różnych pojęć i sugerować, że obie bodhicitty są całkowicie odmienne, albo używać tego samego pojęcia, sugerującego, że są jednakowe. Mówiąc o bodhicicie absolutnej i bodhicicie względnej opowiadamy się za jednakowością, a nadając im dwie różne nazwy idziemy w drugą skrajność i opowiadamy się za odmiennością. Być może trudność pojawia się po części ze względu na użycie słowa „absolutna”. Tłumaczenie określenia *paramartha bodhicitta* jako bodhicitta absolutna nie ma kojarzyć się z filozoficznym, jednolitym absolutem, w który wszystko należy włączyć, z absolutem w ujęciu heglowskim. *Paramartha bodhicitta* tłumaczy się dosłownie jako „bodhicitta w najwyższym sensie”, co odrobinę wyjaśnia sprawę.

Rozważania te mają ogromne znaczenie. Wskazują, że bodhicitta względna reprezentuje ścieżkę, a bodhicitta absolutna reprezentuje cel. Mówienie, że obie są tym samym (albo, że obie są czymś innym), jest poważnym błędem. Właściwie niszczy się w ten sposób fundament życia duchowego. Nie są ani takie same, ani odmienne. Najlepszym dostępnym dla nas rozwiązaniem będzie prawdopodobnie używanie określeń *samwrytti bodhicitta* oraz *paramartha bodhicitta*, gdyż pozwalają one mówić jednocześnie o jedności i odmienności: wspólny rzeczownik odzwierciedla jedność a różne przymiotniki – odmiennność.

Jednym z efektów rozróżnienia na bodhicittę absolutną i bodhicittę względną jest sugestia, że rzeczywistość do której zmierzamy, nie jest nam obca w sensie ostatecznym. Również my nie jesteśmy jej obcy w sensie ostatecznym, choć w chwili obecnej dopiero do niej zmierzamy i wydajemy się być od niej różni. Nie można do czegoś zmierzać, jeśli nie ma się z tym czymś czegoś wspólnego. Angelus Silesius, późnośredniowieczny mistyk niemiecki, zwolennik neoplatonizmu, stwierdził coś w rodzaju, że oko nie zniosłoby słońca, jeśli nie byłoby czegoś przypominającego słońca w samym oku. Podobnie bodhicitta nie mogłaby się w nas pojawić, gdyby czegoś na jej kształt nie byłoby w samej naszej istocie.

Przebudzenie wiary w mahajanie (dzieło chińskie z V wieku) wspomina o wzajemnym perfumowaniu się rzeczywistego i nierzeczywistego.⁴⁹ Coś z absolutu przywiera do nas mimo wszystko (nie da się tego szczyścić), tak jak kiedy użyjemy perfum, ich nieskończenie małe cząsteczki przywierają do naszej skóry. Zatem cel, do którego jako buddyści zmierzamy, nie jest nam całkowicie obcy. Mamy z nim wewnętrzne powinowactwo, niezależnie od tego, jak głęboko byłoby ono ukryte. Bez owego powinowactwa, nie byliśmy w stanie dotrzeć do celu. W pewnym sensie bodhicitta absolutna jest absolutnym wymiarem czegoś, co już w nas istnieje i czego doświadczamy we względnej lub ograniczonej formie. Osiągnięcie wglądu w transcendentalne nie jest wdarcie się w nas czegoś, co jest nam całkowicie obce, lecz manifestacją na poziomie świadomej aktywności umysłowej czegoś, czym w znacznie głębszym sensie, **już jesteśmy**.

Używamy tu języka immanencji, który zawsze powinien być opatrzony swego rodzaju duchowym „ostrzeżeniem ministra zdrowia”. Można zapewne powiedzieć, że potencjał stanu buddy jest dla nas potencjalnie immanentny – jednak, by ten potencjał urzeczywistnić, będziemy musieli zrobić znacznie więcej, niż tylko go sobie uświadomić; dla większości z nas będzie to proces wymagający znacznych nakładów czasu i wysiłku. Cel osiągnięcia stanu buddy można rozumieć w kategoriach zarówno czasowych, jak i przestrzennych. To dlatego Oświecenie jest zwykle traktowane jako punkt kulminacyjny pewnego procesu, ze wskazaniem, że samo w sobie też jest na pewnym poziomie procesem.

Problem polega na tym, że trudno pogodzić język czasu z językiem przestrzeni. bodhicitta absolutna to bodhicitta nie będąca poza czasem w sensie dosłownym, ale rozumiana w kategoriach przestrzeni, czyli jako stała, trwała i niezmienna. bodhicitta względna to bodhicitta postrzegana w

⁴⁹ Aśwaghosza (przypisywane autorstwo), *The Awakening of Faith*, tłum. Yoshito S. Hakeda, Columbia University Press, Nowy Jork 1967, s. 56 i nn.

kategoriach czasu, co zakłada zmianę. Kiedy myślimy o ostatecznej rzeczywistości w kategoriach przestrzeni, myślimy o bodhiciccie absolutnej. Kiedy myślimy o rzeczywistości w kategoriach czasu, wtedy jest to bodhicitta względna. Są one tak naprawdę tym samym (a raczej „nie są dwiema”, jak ujmuje to pewne tradycyjne), tak jak samsara i Nirwana nie są uważane za „dwie”. W pewnym sensie Oświecenie jest wiecznie osiągnięte, w innym sensie jest ono wiecznie w procesie bycia osiąganym, i te dwa znaczenia są ostatecznie zbieżne.

Zatem bodhicitta jest czymś więcej niż prostą ‘myślą o Oświeceniu’. Posiada transcendentálny, ponad-indywidualny charakter. Jej dynamiczną naturę odzwierciedla tłumaczenie ‘wola [osiągnięcia] Oświecenia’. Jednak owa wola Oświecenia nie jest bardziej aktem naszej indywidualnej woli, niż naszą indywidualną myślą. Możemy – choć tu musimy dobierać słowa raczej po omacku – uważać bodhicittę za swego rodzaju wolę „kosmiczną”. (Tylko nie bierzmy tego zbyt dosłownie – mam tu na myśli znaczenie poetyckie, a nie naukowe). Bodhicitta jest wolą w działaniu we wszechświecie, skierowaną ku powszechnemu wybawieniu: ku ostatecznemu wyzwoleniu, Oświeceniu wszystkich czujących istot. Możemy nawet myśleć o bodhiciccie jako o swego rodzaju „duchu Oświecenia”, obecnym w świecie i prowadzącym jednostki na coraz wyższe poziomy doskonałości.

Powyższe pokazuje, że ludzie nie mogą bodhicitty posiadać; jeśli coś posiadamy, nie jest to bodhicitta, tylko coś innego. To bodhicitta posiada ludzi. A ci, których bodhicitta bierze w posiadanie, albo inaczej ci, w których bodhicitta powstaje czy się manifestuje, stają się bodhisattwami. To znaczy, że żyją dla Oświecenia; starają się urzeczywistnić, z korzyścią dla wszystkich, najwyższy potencjał zawarty we wszechświecie.

Mówienie o woli osiągnięcia Oświecenia przypomina trochę mówienie chrześcijan o woli bożej. To niezwykle tajemnicza sprawa. To tak, jakby nasza własna wola stapiała się z wolą osiągnięcia Oświecenia. Co nie oznacza jednak, że stajemy się biernymi maszynami sterowanymi z zewnątrz. Bodhicitta **staje się nami**, ale my przestajemy być czymś ze świata zjawisk. Zostajemy przekształceni w coś transcendentalnego; czy też coś transcendentalnego w nas kiełkuje, albo w nas wkracza.

Jeśli bardzo kogoś kochamy i ta ukochana osoba prosi nas o zrobienie czegoś, a my to robimy, to czy wykonanie tego zadania jest wynikiem jej woli, czy naszej? Trudno powiedzieć. Czynimy jej wolę naszą własną. Nie ma mowy o tym, że ukochana osoba przejmując nad nami kontrolę czy używa nas jak marionetki. Jej wola stapia się z naszą. A jeśli uważamy, że osoba ta znajduje się na wyższym poziomie duchowego rozwoju niż my, kiedy prosi ona o zrobienie czegoś, co nada nowy kierunek naszemu życiu duchowemu, szczerze poddajemy się jej woli. To nie jest proste podporządkowanie się. Autentycznie przyjmujemy jej wolę tak, że staje się ona naszą własną wolą. Nie chodzi o to, że robimy to, czego ona chce; nie, robimy to, czego **my** chcemy. Tylko inicjatywa pochodzi od niej. W pewien sposób pokazała nam ona, co naprawdę chcemy zrobić.

Przenieśmy to na najwyższy poziom i załóżmy, że osobą, która prosi nas o zrobienie czegoś jest Budda. Jeśli wykonujemy wolę Buddy – czynimy wolę Buddy naszą własną – jest to bliskie manifestacji bodhicitty w naszej empirycznej osobowości. Nie jest to mechaniczne zawładnięcie, bo nasza wola zostaje przekształcona w bodhicittę. Nie tylko nasza wola, ale również nasze myśli i emocje; **my sami** zostajemy przekształceni w bodhicittę. W jakim stopniu transcendentálny wymiar wkroczył w nasze istnienie, w takim stopniu nasze istnienie w świecie zjawisk zostaje przekształcone w istnienie bodhisattwy, w takim stopniu stajemy się istotami oświeconymi. Zmiana ta nie jest jedynie udoskonaleniem; następuje całkowity zwrot. W pewnym sensie bodhicitta nie ma nic wspólnego z nami, nawet wtedy. Zapewniamy grunt, na którym może się ona objawić, ale kiedy to nastąpi, osobiście stapia się z nami – czy też my z nią. Tak naprawdę nie dysponujemy słowami, pozwalającymi opisać, co się wtedy dzieje.

Sutry mahajany w nieskończoność śpiewają pochwały dla bodhicitty. Na przykład w *Sutrze Gandawjuha* znajdziemy setki przykładów porównujących bodhicittę do kopalni złota, do słońca, do księżyca...⁵⁰ Odnosimy wrażenie, że dla autora tej sutry bodhicitta jest absolutnie wszystkim; sła-
wi ją i wychwala, jak gdyby była bóstwem. Z pewnością nie odnosimy wrażenia, że jest czyjąś myślą albo ideą. Czytamy opis czegoś ogromnego, kosmicznego, wzniosłego, co zstępuje, przenika i bierze w posiadania tych, którzy są na to otwarci.

⁵⁰ Zobacz: Thomas Cleary (tłum.), *The Flower Ornament Scripture*, Shambhala, Boston i Londyn 1993, s. 1478.

Jako buddyści z Zachodu potrzebujemy nauczyć się zagłębiać w bogatą symbolikę tradycji buddyjskiej. Oczywiście na dzień dzisiejszy dla większości z nas znacznie bardziej zrozumiała jest symbolika chrześcijańska. W języku codziennym, nawet jako buddyści, często używamy zwrotów pochodzących z Biblii. Słyszymy na przykład, jak ktoś mówi, że „syn marnotrawny powrócił” – sformułowanie to wywodzi się bezpośrednio z Ewangelii, ale świadomie nie kojarzymy go w ten sposób, bo stało się integralnym elementem naszego języka i literatury. Nie dzieje się tak jeszcze w przypadku ilustracji i figur retorycznych pochodzących z pism buddyjskich; odniesienia do nich nie przeniknęły jeszcze do naszego języka, nawet do mowy tych z nas, którzy są buddystami od wielu lat. Raczej nie odwołujemy się, dajmy na to, do przypowieści o płonącym domu, czy przypowieści o synu, który zszedł na manowce i jego zręcznym i współczującym ojcu.⁵¹ Obrazy i symbole z pism buddyjskich nie stały się jeszcze częścią naszej mentalności. Istnieje jednak ogrom niewykorzystanego materiału. Zatem nie wystarczy, że będziemy po prostu czytać pisma; muszą stać się one nieodłącznym elementem całego naszego sposobu myślenia, odczuwania i przeżywania. Prawdopodobnie nie stanie się tak jeszcze przez kilka pokoleń, ale może warto zrobić pierwszy krok, wyszukując obrazy, które ożywią nasze rozumienie buddyzmu – na przykład nasze rozumienie pojawiania się bodhicitty.

Błędem byłoby uważać bodhicittę za rodzaj doktryny czy teorii. Jest ona mitem, w tym sensie, że odnosi się do transcendenalnego doświadczenia, którego nie można odpowiednio opisać w kategoriach pojęciowych. Jest czymś, co nas porusza, co pobudza nas na znacznie głębszym poziomie niż poziom intelektu czy zwykłej przebudzonej świadomości.

Słowo mit, w znaczeniu jakie mam na myśli, nie oznacza czegoś fałszywego ani zmyślonego. Możemy mit dla nas to opowieść o bogach i boginiach, i na swój sposób tym właśnie jest, jednak powinniśmy zadać sobie pytanie, czym ci bogowie i te boginie są, czy też co symbolizują. Są istotami lub siłami, które funkcjonują na innym poziomie, na innej płaszczyźnie istnienia. Kiedy nasze życie zostaje zainspirowane przez wymiar mityczny, stwarzamy na płaszczyźnie historycznej coś, co ma znaczenie archetypowe. Bodhicitta, można powiedzieć, jest takim mitem, inspirującym buddyjską wspólnotę duchową.

Niezależnie od tego, co pojmujemy racjonalną, conceptualną, historycznie zorientowaną świadomością, w życiu istnieje wymiar wyobrażeniowy czy archetypowy, który zawsze będzie się tej racjonalnej świadomości wymykał. Analogią są tu sny. Miewamy bogate i żywe marzenia senne, niekiedy bardziej wyraziste niż życie na jawie. Jeżeli chcemy zdać pełną relację na własny temat, powinniśmy opisać nie tylko swoje życie na jawie, ale też życie jakie wiemy w snach; jednak, co znamienne, to właśnie jest dla większości z nas niezwykle trudnym zadaniem. Często nie pamiętamy swoich snów, a w snach rzadko pamiętamy życie, jakie prowadzimy świadomie. Światy te funkcjonują mniej lub bardziej osobno, na oddzielnych płaszczyznach. Podobnie, jeśli ktoś dużo medytuje, niewiele może dziać się w jego życiu na płaszczyźnie materialnej – może przebywać na odosobnieniu i w związku z tym niewiele „robić”, jednak mnóstwo będzie się działo na tej drugiej płaszczyźnie istnienia, w świadomości medytacyjnej.

Jeśli doświadczenia wewnętrzne wielu osób znajdą kolektywny wyraz w ramach jakiegoś duchowego ruchu⁵², można by uznać, iż ów duchowy ruch również ma własne życie w snach, czy życie w wymiarze mitycznym. Być może wyraża swoje istnienie na innym poziomie. I rzeczywiście, gdyby tak nie było, gdyby ruch duchowy był jedynie organizacją na płaszczyźnie materialnej szybko by obumarł. Musi zapuścić swoje korzenie bardzo głęboko – aż po samo niebo!

Mit kształtuje się, kiedy ludzie mają względem czegoś bardzo silne odczucia – odczucia nie znajdujące należytego oparcia w istniejącym stanie rzeczy. Wydaje się, że buddyści ze szkoły mahajany odczuwali potrzebę stworzenia mitu zdolnego odzwierciedlić nie tylko ich pozytywne emocje, ale również najwyższe prawdy buddyjskie. Niezdolni żyć o suchym chlebie abhidharmy (jak ją postrzegali), **musieli** wierzyć w taki buddyzm, jaki mity te reprezentowały. Nie należy sądzić, że mahajaniści w sposób racjonalny zdecydowali, iż nadszedł najwyższy czas na odrobinę mitu w buddyzmie. Ich mity wyłoniły się z duchowej konieczności. Stworzenie ich było, jak w przypadku wszystkich mitów, efektem raczej zbiorowego, a nie indywidualnego procesu. I nie powstały one znikąd – w naukach sięgających czasów Buddy istniały elementy, które twórcy mitów mogli wyko-

⁵¹ Są to przypowieści z *Sutry białego lotosu*.

⁵² W sensie kolektywnej duchowej działalności [przyp. red.]

rzyszać. Kanon palijski zawiera bogaty materiał dotyczący mitów i legend, jednak współczesna therawada ma na ogół skłonność do ignorowania tego aspektu swoich pism.

Co więcej, czytając kanon palijski, dostrzeżemy nawet mity w procesie powstawania. *Sutta Mahaparinibbana* ze zbioru *Digha Nikaja* opisuje, jak Ananda pyta Buddę czy ten rzeczywiście osiągnie parinirwanę wśród lepiarek małego miasteczka Kusinara. Czy nie mógłby wybrać bardziej nieprzeciętnego miejsca? Na co Budda odpowiada: „Nie mów tak, Anando. Dawniej była to stolica wspaniałego królestwa”.⁵³ W innej sutrze ze zbioru *Digha Nikaja*, w *Sutcie Mahasudassana*, znajduje się wyraźnie rozwinięta wersja tego samego epizodu, pełna symboliki i napisana w niemal mahajanistycznym stylu.⁵⁴ Można powiedzieć, że mahajanistyczne sutry z grupy *Sukhawati-wjuha* podejmują wątek w miejscu, gdzie kończą go sutry palijskie – niektóre wzmianki, na przykład ta o rzędach drzew klejnotowych, są rzeczywiście podobne do złudzenia.⁵⁵

Pytanie stojące teraz przed nami brzmi: w jaki sposób możemy odnowić ów mityczny wymiar? Jak będąc buddystami z Zachodu, zaangażować się w tworzenie mitu? Z jednej strony mamy jako inspirację całą buddyjską tradycję wraz z mitologią kultury zachodniej. Z drugiej jesteśmy przepełnieni wiedzą teoretyczną, co stoi na przeszkodzie tej inspiracji. Tworzenie mitów będzie zależać od naszych własnych głębokich uczuć i dążeń, od uczuć wykraczających poza naszą obecną sytuację osobistą, a nawet sytuację na świecie. Jeśli żywimy te uczucia i aspiracje, ostatecznie pojawi się potrzeba przedstawienia ich w formie obiektywnej, jako mitu. A w międzyczasie należy zrozumieć, czym są takie mity jak bodhicitta i zdać sobie sprawę, co oznacza ich mityczny status.

W kanonie palijskim nie ma obrazów ani opisów bodhicitty. Właściwie nie pojawia się tam nawet samo pojęcie bodhicitty. Wcześni buddyści najwidoczniej uważali, iż doświadczenie wglądu lub przebudzenia w pełni opisuje inna koncepcja i inny obraz: wejście w strumień. Jest to moment, w którym praktykujący osiąga transcendentalny wgląd i „wchodzi w strumień” prowadzący do Oświecenia.⁵⁶ Moment ten, chociaż nie zwalnia nas z trudów dalszego duchowego rozwoju, nadaje naszej praktyce pęd, zapewniający postępy na drodze ku Oświeceniu.

Te dwie tradycje, jak się wydaje, mówią o tym samym. Ale czy na pewno? Jak koncepcja wejścia w strumień ma się do mahajanistycznej koncepcji pojawienia się bodhicitty?

Jednym ze sposobów myślenia o historii buddyzmu jest traktowanie jej jako procesu kostnienia i rozpadu koncepcji. Koncepcja pierwotnie wykorzystywana do wyrażenia duchowego doświadczenia zaczyna „kostnieć”, a następnie utożsamiona zostaje ze skostniałą formą do tego stopnia, że przestaje się odnosić do duchowego doświadczenia, które miała pierwotnie wyrażać. Gdy tak się stanie, w sposób nieunikniony pojawia się sprzeciw, który prowadzi do utworzenia nowej koncepcji. Ale radykalność sprzeciwu w rzeczywistości polega na powrocie do korzeni – stwierdza on to samo, co skostniała koncepcja miała pierwotnie afirmować.

Jeśli przyjrzymy się temu z perspektywy historycznej, koncepcja wejścia w strumień została zanegowana sprzeciwem szkoły mahajany, która następnie opracowała koncepcję pojawienia się bodhicitty. Z tego punktu widzenia i w myśl kategorii mahajanistycznych, pojawienie się bodhicitty, jako doświadczenie duchowe, następuje na wyższym etapie duchowego rozwoju niż wejście w strumień. Jednak takie wnioski wynikają z dewaluacji celu, jakim jest osiągnięcie stanu arhanta, i tym samym wiążą się z deprecjacją wejścia w strumień jako ważnego punktu na drodze do tego celu.

Nie wszyscy mahajaniści widzą stan arhanta w tym samym świetle. Niektórzy postrzegają go jako etap na drodze do najwyższego Oświecenia: chodzi o to, że stając się arhantem, człowiek budzi się do możliwości czynienia dalszych postępów na ścieżce duchowego rozwoju, do stania się bodhisattwą, a dalej do osiągnięcia stanu buddy. Ale inne szkoły mahajany widzą w stanie arhanta swego rodzaju ślepy zaułek. Ostrzegają, że od samego początku należy strzec się, by nie obierać tej ścieżki, bo choć krocząc nią, można osiągnąć Oświecenie, to jednocześnie wyklucza ona możliwość osiągnięcia wyższego transcendentnego wglądu, jaki osiągnął Budda. W istocie mówią, że stanie się

⁵³ Zobacz: *The Long Discourses of the Buddha (Digha-Nikaya)*, op. cit., sutra 16, s. 266.

⁵⁴ Tamże, sutra 17, 1.2 i nast.

⁵⁵ Zobacz: *The Larger Sukhawati-vyuha Sutra*, sekcja 16, ss. 33-6, w: *Buddhist Mahayana Texts*, wyd. E.B. Cowell i wsp., Dover Publications, Nowy Jork 1969.

⁵⁶ Opisy wchodzących w strumień lub zdobywców strumienia występują w różnych kontekstach w kanonie palijskim. Zobacz na przykład: *Samjutta Nikaja* 55, *Sotopatti Samjutta*, „O wchodzących w strumień”. Więcej informacji na temat Wejścia w Strumień znajduje się w: Sangharakszita, *Czym jest Dharma?* [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

arhantem to błąd. A prościej możemy powiedzieć, że na każdym etapie ścieżki należy wystrzegać się duchowego indywidualizmu.

Ścieżkę arhanta można również postrzegać jako złagodzoną wersję ścieżki bodhisattwy przedstawionej szczegółowo w pismach mahajany. Możemy myśleć o hinajanie i mahajanie nie jako o dwóch osobnych, lecz raczej równoległych opisach tej samej ścieżki duchowej, gdzie pierwsza wersja jest bardziej zwięzła, druga zaś daje obraz pełniejszy. Duchowy indywidualizm z pewnością nie stanowi przesłania kanonu palijskiego. W zasadzie można by uznać, że w *Sutcie Mahagowinda* ze zbioru *Digha Nikaja* znajduje się sugestia istnienia czegoś takiego jak bodhicitta. Sutta ta kładzie szczególny nacisk na praktykę czterech *brahmawihar*, która w mahajanie często poprzedza pojawienie się bodhicitty.⁵⁷ Szczególnie medytację *metta bhawana* (rozwijanie życzliwości) można uznać za nasionko, z którego rozwinąć się może bodhicitta. Metta jest w gruncie rzeczy pragnieniem, by wszystkie żywe istoty były szczęśliwe; a największym szczęściem jest Oświecenie. Odczuwać metę oznacza zatem pragnąć, by inni osiągnęli Oświecenie i robić wszystko, co w naszej mocy, by tak się stało. Medytacja *metta bhawana* zakłada więc istnienie bodhicitty i w pewien sposób wskazuje kształt tego, co przyniesie mahajana.

Podsumowując, dowody jakie mamy, wskazują (o ile nam wiadomo), że z czysto duchowej perspektywy to, co pierwotnie oznaczało wejście w strumień jest mniej więcej tym samym, co pojawienie się bodhicitty. Niemożliwe jest rozstrzygnięcie niezliczonych różnic, rzeczywistych i pozornych, pomiędzy hinajaną i mahajaną bez zrozumienia owej podstawowej różnicy pomiędzy perspektywą historyczną i perspektywą duchową. Wyrażenia ‘pojawienie się bodhicitty’ nie można pojmować w oderwaniu od historycznych okoliczności, w jakich powstało. Istnieją wokół niego wszystkie mahajanistyczne skojarzenia, które wydobyły uniwersalistyczne, a nawet kosmiczne następstwa buddyzmu o wiele pełniej niż jego pierwotna forma.

Właśnie dlatego w pewnych okolicznościach właściwe wydaje się użycie raczej określenia ‘bodhicitta’ niż wyrażenia ‘wejście w strumień’. Chociaż w pewnym sensie te dwie koncepcje są wymienne, stosuje się je na określenie różnych aspektów tego samego doświadczenia, częściowo ze względu na ich konotacje historyczne. Ich znaczenia są takie same, ale ich konotacje są różne. Na przestrzeni historycznego rozwoju buddyzmu wiele terminów uzyskało dodatkowe bogactwo skojarzeń, tak że jeden termin okazuje się bardziej odpowiedni niż inny, w określonym kontekście lub w odniesieniu do określonych aspektów życia duchowego. Nie można ignorować historycznego rozwoju doktryny, ale jednocześnie nie powinniśmy traktować go dosłownie ani w oderwaniu od reszty.

Termin ‘wejście w strumień’ ma w pewnym sensie bardziej indywidualne, a nawet indywidualistyczne konotacje, ponieważ wydaje się odnosić do osiągnięcia czegoś przez nasze własne ‘ja’ nawet jeśli tym ‘osiągnięciem’ jest wyzwolenie się od poczucia ego. Bodhicitta brzmi wyraźnie mniej egoistycznie – jako wola osiągnięcia Oświecenia dla dobra wszystkich zawiera w sobie odniesienie do innych żywych istot. Ale tylko ze względów historycznych jedno pojęcie zdaje się odnosić do niektórych aspektów doświadczenia lepiej niż drugie. Wszystkie te różne pojęcia (ponieważ powyższe są tylko dwoma spośród wielu), dotyczą i koncentrują się wokół jednego duchowego doświadczenia. Tak samo, jak wejście w strumień oznacza, że ja wchodzę w strumień, ale nie istnieje żadne ‘ja’, które miałyby w ten strumień wejść, bodhicitta oznacza działanie dla dobra wszystkich czujących istot przy jednoczesnym zrozumieniu, że w rzeczywistości nie ma żadnych czujących istot, które miałyby skorzystać z tego dobra.⁵⁸ Innymi słowy oba te stany wiążą się z wykreśleniem poza rozróżnienie na „ja” i „inni”.

⁵⁷ Zobacz: *Sutta Mahagowinda (Mahagowinda Sutta)* w: *The Long Discourses of the Buddha (Digha-Nikaya)*, op. cit., s. 312.

⁵⁸ Fragment ten dotyczy niektórych dość skomplikowanych aspektów myśli buddyjskiej. Wszystkie szkoły buddyzmu nauczają o ‘niesubstancjalności’ – z nietrwałości wszystkich zjawisk wynika, że nic nie ma stałej, trwałej, niezmienniej tożsamości. Nie ma ciągłego ‘ja’ podpierającego wszystkie zmieniające się elementy naszego istnienia; absolutnie wszystko w naszym ‘ja’ może ulec zmianie. Wczesny buddyzm wyraża to w kategoriach słynnego *anatmana* (palijski: *anatta*), lub doktryny ‘braku ja’. Buddyzm mahajany postrzega to w kategoriach *siunjaty* (dosłownie: pustki). Z absolutnego punktu widzenia wszystko jest puste, pozbawione *swabhawy*, własnego istnienia. Dlatego „nie ma istot do uratowania”. Właśnie na podstawie tej świadomości bodhisattwa angażuje się w działania, kierowany współczuciem. I wszystkie szkoły buddyzmu, w taki czy inny sposób, mają na celu przezwycięzenie tego, co nazywa się niekiedy dychotomią pomiędzy ‘ja’ i ‘inni’.

Nie ma sensu zestawiać wszystkich szczegółowych informacji na temat obu tych ścieżek, wypracowanych przez buddyjską tradycję. Rozwinęły się one osobno, bez wzajemnych odniesień, na przestrzeni wielu wieków. Musimy zadowolić się zestawieniem ogólnym i zrozumieniem wyrażanej przez nie podstawowej zasady czy też ich ducha. Mahajana na przykład podkreśla, że mądrość i współczucie są nierozłączne. Wydaje się to być w sprzeczności z tradycyjnymi naukami hinajany, które niekiedy opisują ścieżkę mądrości tak, jakby miała związek ze współczuciem tylko w niewielkim stopniu, lub nie miała go wcale, jednak jest to spójne z zapisami na temat życia i nauk Buddy.

Możemy nie być w stanie dopasować punkt po punkcie wejścia w strumień do pojawienia się bodhicitty, ale potrzebujemy dopasować je ze sobą do pewnego stopnia – leży to w interesie naszego własnego życia i rozwoju duchowego. W przeciwnym razie znajdziemy się w sytuacji, gdzie będziemy musieli wybierać pomiędzy mahajaną i hinajaną, ideałem bodhisattwy i ideałem arhanta, jak gdyby stanowiły one odrębną drogę. W rzeczywistości dla wszystkich istnieje tylko jedna ścieżka duchowego rozwoju, jak podkreśla *Sutra białego lotosu*.⁵⁹ Droga tak zwanego arhanta i droga tak zwanego bodhisattwy to po prostu różne sposoby postrzegania tej samej ścieżki.

Można uznać to doświadczenie za wielopłaszczyznowe, gdzie wejście w strumień stanowi jedną płaszczyznę, a pojawienie się bodhicitty, drugą. Dla jednej osoby wejście w strumień może być pierwszym aspektem, jaki osiągnie w tym doświadczeniu, podczas gdy ktoś inny może zacząć od pojawienia się bodhicitty, po czym osiągnąć wejście w strumień.

Już samo wejście w strumień jest doświadczeniem wielopłaszczyznowym. Według tradycji istnieje dziesięć łańcuchów, które uniemożliwiają osiągnięcie Oświecenia, a do wejścia w strumień dochodzi, gdy zerwiemy trzy pierwsze z nich.⁶⁰ Ale wejście w strumień opisywane jest również w kategoriach rozwinięcia transcendentального wglądu. Czy zatem zrywamy łańcuchy i w ten sposób rozwijamy wgląd, czy też osiągamy wgląd i w ten sposób zrywamy łańcuchy? Trudno powiedzieć: są to dwa aspekty tego samego zjawiska. Możemy przejść od wglądu do zerwania łańcuchów, albo od zerwania łańcuchów do rozwinięcia wglądu, w zależności od tego, któremu z aspektów poświęcimy uwagę.

Taka jest natura kroczenia ścieżką duchowego rozwoju, na dowolnym etapie. Jeśli zacznę od rozwinięcia wiary, wcześniej czy później będę musiał rozwinąć przymiot równoważny, mądrość – i na odwrót.⁶¹ Jeśli rozwinę w sobie głęboką wiarę, lecz niewielką mądrość, będzie się wydawać, że zdecydowanie różnię się od kogoś, kto rozwinął w sobie wielką mądrość, ale posiada słabą wiarę.

⁵⁹ Taki jest sens przypowieści o płonącym domu w *Sutrze białego lotosu*. Zobacz: *White Lotus Sutra*, op. cit, ss. 85-99. Zobacz również: Sangharakszita, *Dramat kosmicznego Oświecenia*, rozdział 3, „Wykraczanie poza ludzkie niedogodności” [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

⁶⁰ Dziesięć łańcuchów to: (1) Postrzeganie własnego ‘ja’ [jako czegoś niezmiennego] i wiara w takie ‘ja’; (2) wątplenie lub niezdecydowanie; (3) uzależnienie od zasad moralnych i praktyk religijnych pojmowanych jako cel sam w sobie; (4) pożądanie zmysłowe, w sensie chęci doświadczenia za pośrednictwem pięciu zmysłów fizycznych; (5) zła wola lub nienawiść lub niechęć; (6) pragnienie istnienia na płaszczyźnie (archetypowych) form; (7) pragnienie istnienia na płaszczyźnie bezformnej; (8) pycha, w sensie uważania siebie za lepszego lub gorszego od innych ludzi albo równego im, czyli porównywanie się z innymi; (9) niepokój, chwiejność; (10) niewiedza, czyli duchowa ignorancja w sensie braku świadomości. (Kanoniczne odniesienia można znaleźć w: zbiorach sutt *Madđhima Nikaja* 64:1.432-5 i *Digha Nikaja* 33:3.234).

Zrywając pierwsze trzy z tych łańcuchów stajemy się wchodzącymi w strumień. Czwarty i piąty łańcuch (pożądanie zmysłowe i zła wola) uważane są za szczególnie mocne. Osłabiając je – nie zrywając, a tylko osłabiając – stajemy się raz-powracającymi (wszystkie te określenia pochodzą z tradycji therawady). Według tradycji, jako raz-powracający jeszcze tylko raz odrodzimy się jako istota ludzka, po czym osiągniemy Oświecenie.

Kiedy rzeczywiście zerwiemy czwarty i piąty łańcuch stajemy się niepowracającymi. Zgodnie z tradycją, niepowracający odradza się w jednej z „czystych siedzib”, gdzie osiąga Oświecenie bezpośrednio, bez konieczności kolejnych narodzin jako człowiek.

Te pierwsze pięć łańcuchów znane jest jako pięć łańcuchów niższych, które przywiązują nas do tak zwanej płaszczyzny pożądania zmysłowego. Szósty i siódmy łańcuch odnoszą się do „płaszczyzny (archetypowych) form” i „płaszczyzny bezformnej”. Po zerwaniu pięciu wyższych łańcuchów jesteśmy całkowicie wolni; nie podlegamy ponownym narodzinom. W tradycyjnej terminologii kogoś, kto zerwał wszystkie łańcuchy nazywamy arhantem – „godnym” lub „świętym”.

⁶¹ ‘Zrównoważona’ natura przymiotów duchowych jest szczególnie widoczne w sformułowaniu buddyjskiej ścieżki nazywanej pięcioma duchowymi zdolnościami, w której dwie pary zdolności – wiara i mądrość oraz energia (*wirja*) i medytacja (*samadhi*) równoważą się, a stabilizuje je zdolność piąta, czyli uważność. Więcej na ten temat można znaleźć w: Sangharakszita, *Czym jest Dharma?*, rozdział 9 [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

Ostatecznie, kiedy i ja i ten ktoś rozwiniemy odpowiednie przymioty równoważące, stanie się jasne, że jesteśmy na tej samej ścieżce, jednak do tego momentu będzie się wydawać, iż podążamy zupełnie różnymi drogami (tradycyjnie nazywanymi ścieżką podążającego za doktryną i ścieżką podążającego za wiarą).⁶²

Niebezpieczeństwo porównywania ludzi w kategoriach rozwoju duchowego polega na tym, że można porównywać siłę jednego człowieka ze słabością drugiego. Należy szczególnie uważać, aby nie przywiązywać nadmiernej wagi do tego, co akurat jest czyjąś określoną siłą. Nie da się zrozumieć ludzi szybko i łatwo. Wszyscy pracujemy nad różnymi aspektami siebie samych w różnym czasie, i może się okazać, że potrzeba lat, aby zrozumieć co się dzieje. Najważniejsze jest to, że każdy z nas powinien się rozwijać w jakimś aspekcie.

Zatem, aby powrócić do naszego głównego tematu, w jaki sposób wkroczyć na ścieżkę takiego rozwoju? Jak zostać bodhisattwą? Dzieje się to poprzez pojawienie się owej wspaniałej bodhicitty – ale w jaki sposób dochodzi w nas do jej manifestacji? To wielce tajemnicza sprawa. W swoim dziele pt. *Bodhiczarjawatara*, Śāntidewa robi porównanie do ślepca znajdującego nocą na gnojowisku bezcenny klejnot.⁶³ Jest to tak cudowne, tak niespodziewane. Kto by pomyślał, że niewidomy przedzierający się w środku nocy przez gnojowisko, znajdzie bezcenny klejnot? Tak samo, kto by przypuszczał, że gdy żyjemy pośród zamętu świata, zarabiamy na życie, dbamy o rodzinę, być może uczęszczamy na zajęcia z medytacji raz w tygodniu – kiedykolwiek mogłaby w nas powstać bodhicitta?

Jednak powstanie bodhicitty, choć kiedy się już zdarzy, jest tak cudowne i niespodziewane, nie jest bynajmniej dziełem przypadku. W myśl najbardziej fundamentalnej zasady myśli buddyjskiej, cokolwiek wydarza się we wszechświecie na dowolnym poziomie, nie następuje przez przypadek, z wyroku losu ani z woli Boga, ale zależy od naturalnych (a z perspektywy buddyzmu nawet to, co ‘nadprzyrodzone’, jest naturalne) przyczyn i warunków.⁶⁴ Odnosi się to również do pojawienia się, zapłonięcia w nas bodhicitty. Należy stworzyć odpowiednie psychiczne i duchowe warunków, aby ona mogła zaistnieć.

Powyższe stwierdzenie zwraca teraz naszą uwagę na kluczowy obszar życia duchowego: konieczność przygotowania. Zwykle zdecydowanie za bardzo się spieszymy. Niepokojąc się o szybkie uzyskanie wyników, często zaniedbujemy spełnienie warunków koniecznych właśnie do osiągnięcia tych wyników, przez co właśnie bardzo często nie odnosimy sukcesu. Jednak jeśli włożymy wystarczająco dużo wysiłku w staranne przygotowanie, możemy pozwolić, by rezultaty pojawiły się same; naraz okazuje się, że udaje się je osiągnąć niemal niezauważalnie.

To samo odnosi się do medytacji. Jeśli chcemy medytować, na nic nie zda się myślenie, że wystarczy po prostu usiąść i to zrobić. Na Wschodzie istnieje tradycja, iż w pierwszej kolejności należy wejść do pomieszczenia, w którym zamierzamy medytować, a następnie bardzo powoli i dokładnie zamieść podłogę, uporządkować przestrzeń, oraz w razie potrzeby odkurzyć wizerunek Buddy. Robimy to wszystko wolno, ostrożnie i uważnie. Wszedłszy już w medytacyjny nastrój, wyrzucamy stare kwiaty (w niektórych krajach Wschodu, jeśli to możliwe, wrzuca się je do płynącej wody, a nie na stertę śmieci) i ścinamy świeże. Nie spiesząc się, wstawiamy je do wazonu i starannie układamy. Następnie zapalamy świeczkę i kadzidełko. Rozglądamy się dookoła sprawdzając, czy wszystko jest w porządku – być może trzeba otworzyć okno, żeby wpuścić odrobinę świeżego powietrza, albo zamknąć drzwi, aby nic nam nie przeszkadzało. Następnie przygotowujemy miejsce do siedzenia, upewniamy się, że mata leży równo, i dopiero wtedy siadamy. Poprawiamy ubranie i ustawiamy stopy i ręce w prawidłowej pozycji. I często nawet wtedy nie rozpoczynamy jeszcze me-

⁶² Podążający za doktryną i podążający za wiarą należą do siedmiu rodzajów „szlachetny uczniów” wymienionych w *Abhidhamma Pitace*, w części *Puggalapaññatti*. Zobacz: Sangharakszita, *Trzy klejnoty* [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

⁶³ Zobacz: Śāntidewa, *Bodhiczarjawatara*, rozdział 3, werset 27 w: *Przewodnik na Ścieżce Bodhisattwy*, tłum. Joanna Janiszewska-Rain, Wydawnictwo Norbu, Warszawa 2008.

⁶⁴ Jest to prawo warunkowości, czyli pojęciowe wyrażenie wglądu w rzeczywistość, będącego elementem doświadczenia Oświecenia Buddy. Warunkowość obejmuje prawo karmy, choć karma (czyli prawda, że nasze działania, zręczne i niezręczne, będą miały konsekwencje) jest tylko jednym z pięciu rodzajów warunkowości, czyli tzw. pięciu *nijam*. Więcej informacji na temat warunkowości znajduje się w: Sangharakszita, *Czym jest Dharma?*, rozdział 1, „Podstawowa prawda”; a więcej informacji na temat karmy w: Sangharakszita, *Kim jest Budda?*, Wydawnictwo A, Kraków 2004, rozdział 7, „Karma i odrodzenie” [obie książki dostępne za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

dytacji. Najpierw recytujemy tekst Pójścia po Schronienie i Pięciu Wskazówek oraz intonujemy kilka inwokacji do buddów i bodhisattwów. Wtedy – i dopiero wtedy – rozpoczynamy medytację.

Zwracając w taki sposób uwagę na przygotowania, znacznie zwiększamy swoje szanse powodzenia, nie tylko w medytacji, ale w każdej dziedzinie. Czy chcemy napisać książkę, namalować obraz, czy ugotować posiłek – sekret tkwi w przygotowaniach. Dokładnie tak samo jest z pojawieniem się bodhicitty. Wybijmy sobie nawet z głowy myśl, że zostaniemy bodhisattwą. To nie jest coś, czym można zostać. Nie powinniśmy traktować tego, jak swego rodzaju szczebla na drabinie kariery, nie da się przejść kursu ani uzyskać certyfikatu (choć z przykrością muszę powiedzieć, że na Zachodzie istnieją ośrodki wydające tego typu certyfikaty, które można sobie potem oprawić i powiesić na ścianie). Nie należy nawet myśleć o rozwijaniu bodhicitty. To nie wchodzi w rachubę i jest stratą czasu. Ale z pewnością warto pomyśleć o stworzeniu w sobie warunków, które umożliwią pojawienie się bodhicitty.

Tradycyjnie zakłada się, że wszystkie czynniki niezbędne do pojawienia się bodhicitty podlegają naszej kontroli. Ktoś mógłby się nie zgodzić, twierdząc że przecież istnieją czynniki, na które nie mamy wpływu – jak choćby to, czy przyszedłszy na świat w kraju, gdzie znane są nauki Buddy. Buddysta odpowie jednak, że wedle prawa karmy te konkretne warunki (na przykład to, że rodzimy się w danym kraju), człowiek sam dla siebie stworzył, zatem odzwierciedlają one wybór, którego w pewnym momencie dokonał.

Ale czy niektóre warunki, na których opieramy naszą duchową praktykę, nie leżą jednak poza naszą kontrolą? Istotnym motywem w buddyzmie jest na przykład wartość, jaką dla naszego życia duchowego ma przyjaźń. Czy nie jest to przykład zewnętrznego wpływu wywierającego pewien skutek? Owszem, w pewien sposób tak, ale życia duchowego nikt nie poprowadzi za nas. Nasi duchowi przyjaciele mogą pomóc nam stworzyć warunki do duchowego rozwoju, jednak to nasza własna otwartość⁶⁵ na te warunki czyni różnicę, nie warunki same w sobie.

Otwartość działa trochę jak piorunochron. Jeśli ktoś jest w stanie wykorzystać moc pioruna, gdy ten uderza, nie dzieje się to przez przypadek: ten ktoś stworzył warunki, by stało się to możliwe. Nie uda mu się jednak uzyskać prądu płynącego przez piorunochron, jeśli nie nadejdzie burza i nie uderzy piorun. Oczywiście w przypadku bodhicitty burza z piorunami, że tak powiem, trwa nieustannie. Chodzi jednak o to, że my, tacy jacy w chwili obecnej jesteśmy, nie możemy wymusić, by cokolwiek się stało. Możemy jedynie stworzyć warunki i czekać, lub postępować tak, jakbyśmy tylko czekali. Jak najbardziej, wybierzmy odpowiednie miejsce na piorunochron, nadajmy mu należyty kształt, zbudujmy go z właściwego materiału. Ale nie ściągajmy pioruna z nieba.

Mówiąc: „Kiedy dokonamy właściwych przygotowań, bodhicitta się pojawi”, używamy po prostu słowa „pojawić się” w czasie przyszłym. Nie oznacza to, że bodhicitta **musi** się pojawić. W chwili obecnej nie znamy szczegółowo wszystkich niezbędnych warunków, ani nie wiemy, jak długo będziemy musieli te warunki spełniać. To nie pieczenie ciasta, gdzie połączenie składników daje nam pewność, że osiągniemy zamierzony rezultat. W tym miejscu pojawia się element wolności. Będąc takimi, jakimi jesteśmy w chwili obecnej, nie możemy zaświadczyć, jacy będziemy w przyszłości, nie możemy sobie tego narzucić, ani nawet przewidzieć.

Właśnie dlatego Śāntidewa powiada (wprawdzie lekko przesadzając), że powstanie bodhicitty jest jak znalezienie przez ślepcę klejnotu na gnojowisku ciemną nocą. Do pewnego stopnia nie wiemy, czego szukamy. Być może mamy jakieś ogólne pojęcie, tak jak niewidomy wie, że kiedy weźmie klejnot do ręki, będzie on twardy i nieco kanciasty; ale równie dobrze może mu się trafić kamyk lub orzech. Podobnie podążając tą ścieżką, zawsze będziemy działali trochę po omacku, właśnie jak ślepcy. Gdybyśmy dokładnie wiedzieli, jak wygląda cel i co trzeba zrobić, by go osiągnąć, już dawno byśmy do niego dotarli. Mamy skłonność do myślenia o przyszłości za pomocą koncepcji i wydaje nam się, że wiemy, o czym mówimy, podczas gdy ‘wiemy’ jedynie mgliście i w przybliżeniu. Nie wiedząc do końca, czym jest bodhicitta, trudno byśmy byli w stanie ustalić z naukową precyzją, jakie warunki należy stworzyć dla jej zaistnienia. Będziemy musieli trochę pożonglować różnymi warunkami, dopóki nie uzyskamy właściwej kombinacji.

Różne teksty zalecają różne metody kultywowania bodhicitty, ale wszystkie aspekty naszej praktyki, realizowane wystarczająco intensywnie, możemy uznać za prowadzące do tego celu. W pewnym sensie nie ma znaczenia, od którego aspektu zaczniemy; istotne jest, aby oddać się mu ca-

⁶⁵ Użyte tutaj w oryginale słowo, to receptivity, oznaczające otwartość, otwarty umysł, chłonność lub wrażliwość. Istnieje również polskie słowo *receptywność*. [przyp. red.]

łym sercem. Zdążanie ścieżką duchowego rozwoju bardzo łatwo może się zmienić w wygodny, prosty i niewymagający spacer. Aby tego uniknąć, należy cały czas wkładać zdecydowany wysiłek w pracę nad określonym obszarem praktyki, czy to będzie etyka, medytacja, nauka, praca zarobkowa, szczodrość, czy jakakolwiek inna sfera.

Oprócz konkretnych praktyk medytacyjnych służących rozwijaniu bodhicitty, nauczanych w buddyźmie tybetańskim, istnieją wedle buddyjskiej tradycji dwa określone sposoby stwarzania warunków, w których bodhicitta może się pojawić – jeden wiąże się z postacią Śāntidewy, a drugi z Wasubandhu. Obaj byli wielkimi hinduskimi mistrzami mahajany – Śāntidewa w VII wieku, a Wasubandhu prawdopodobnie w IV wieku – i obu tradycyjnie uznaje się za bodhisattwów. Choć różne, ich metody dopełniają się nawzajem.

Metoda Śāntidewy jest bardziej wprost religijna. Jest ona znana jako *anuttara pudža* („najwyższa cześć” lub nawet „najwyższe uwielbienie”) i składa się z serii siedmiu ćwiczeń duchowych, lub inaczej siedmiu aktów, z których każdy jest wyrazem określonej fazy religijnej świadomości, a nawet określonego nastroju. Recytacja wersów odpowiadających tym różnym fazom znana jest jako Siedmioczęściowa Pudža.

Pierwszą z owych siedmiu faz jest określa się zwyczajnie jako „Oddanie czci”. Kieruje się ją do Buddy – nie tylko człowieka, postaci historycznej, lecz Buddy jako symbolu idei Oświecenia. Przyjmując w sercu postawę oddawania czci, uświadamiamy sobie z głębokim oddaniem i szacunkiem, a nawet z zachwytem, wzniosłość idei osiągnięcia Oświecenia dla dobra wszystkich czujących istot. Gdy czujemy się potężnie i głęboko wypełnieni tym oddaniem, po prostu **musimy** złożyć ofiary czy dary, musimy coś dać. Najczęściej spotykanymi darami są kwiaty, świece, lampki i kadzidło, ale można złożyć w darze wiele innych przedmiotów. Umieszcza się je przed wizerunkiem Buddy, wyrażając własne oddanie dla ideału, tak jeszcze odległego, najwyższego Oświecenia.

Drugą fazą jest „Pokłon” lub inaczej powitanie. Etap ten polega na fizycznym wyrażeniu szacunku poprzez pokłonienie się. Nie wystarczy doświadczyć czegoś psychicznie. Nie jesteśmy tylko umysłami, nie mamy wyłącznie myśli i uczuć, mamy też mowę i ciało, i aby jakiegokolwiek ćwiczenie duchowe było skuteczne, powinny w nim uczestniczyć, przynajmniej pośrednio, wszystkie te trzy elementy. Składamy zatem ręce i kłaniamy się w wyrazie oddania i powitania – a także pokory. Nie tylko widzimy ideał; uświadamiamy sobie również, że sami jesteśmy dalecy od jego osiągnięcia. Ideał jest niczym himalajski szczyt lśniący w oddali. Wszystko, co zrobiliśmy do tej pory, to tylko wkroczenie na ścieżkę: mamy jeszcze bardzo długą drogę do przebycia.

Trzecim etapem jest „Pójście po Schronienie”. Zaczęliśmy od uświadomienia sobie ideału, po prostu dostrzeżenia go, oddania mu czci i zareagowania na niego emocjonalnie. Następnie zdaliśmy sobie sprawę, jak daleko jesteśmy od niego. Teraz, w trzeciej fazie, zobowiązujemy się do urzeczywistnienia go. Uświadomiwszy sobie, że ideał znajduje się hen daleko, a my sami jesteśmy jeszcze tutaj, postanawiamy wyruszyć ‘stąd tam’. Zobowiązujemy się zwrócić w stronę Trzech Klejnotów, tak kluczowych i tak ukochanych w całej buddyjskiej tradycji. Są nimi Budda – urzeczywistnienie ideału, Dharma – ścieżka wiodąca do tego urzeczywistnienia, oraz Sangha – wspólnota, duchowe braterstwo tych wszystkich, którzy przed nami szli ścieżką wiodącą do Oświecenia.

Czwartym etapem jest „Wyznanie błędów”. Niektórzy ludzie mają z tym trudność, być może dlatego, że słowo „wyznanie”⁶⁶ nasuwa im negatywne skojarzenia. W tym kontekście reprezentuje ono uznanie istnienia takiej strony naszej osobowości, której wolelibyśmy nie pokazywać innym ludziom, której sami wolelibyśmy nie widzieć, a która jednak prześladowuje nas, tak jak Mefistofeles prześladował Fausta w wielkim poemacie Goethego. Wyznając błędy, uznajemy własne słabości, potknięcia, a czasem nawet pospolitą niegodziwość. To nie kwestia bicia się w piersi, lecz jedynie realistycznej oceny, za którą idzie postanowienie, że w przyszłości zrobimy wszystko, co w naszej mocy, by postępować inaczej. Popełnione błędy stanowią po prostu wielkie dodatkowe obciążenie, znacznie utrudniające podróż ku Oświeceniu. Lepiej zrzucić z siebie ten ciężar.

Wyznanie błędów zajmuje w therawadzie dość istotne miejsce, szczególnie jako element życia zakonnego. Dla therawadyjskiego *bhikkhu* lub *samanery* powszechną praktyką jest regularna poranna i wieczorna spowiedź przed nauczycielem, z którym przebywa. Mnich lub nowicjusz prosi nauczyciela o wybaczenie błędów ciała, mowy i umysłu, popełnionych poprzedniego dnia i nocy, szczególnie względem owego nauczyciela. Nawet jeśli tylko we śnie pomyślał źle o swym nauczy-

⁶⁶ W oryg. ang. użyto tutaj słowa *confession*, oznaczającego nie tylko wyznanie, ale i spowiedź [przyp. red.]

cielu, wyznaje to. Oprócz tego istnieje, przynajmniej teoretycznie, spowiedź poprzedzająca recytację *pratimoksy*, tj. kodeksu prawa zakonnego.

Zatem wyznanie błędów nie jest charakterystyczne tylko dla mahajany, ani szczególnie powiązane z ideałem bodhisattwy. Niemniej jednak, ponieważ ideał bodhisattwy reprezentuje cel trudniejszy do osiągnięcia (jeśli decydujemy się na odróżnienie go od ideału arhanta), wszelkie uchybienie temu ideałowi stanowi znacznie poważniejszy błąd i w związku z tym istnieje większa konieczność, by go wyznać. Być może z tego powodu w mahajanie na wyznanie kładzie się nacisk, którego w takim stopniu nie znajdziemy w therawadzie. W therawadzie wyznanie błędów jest uznaniem popełnionych występków, natomiast w mahajanie jest płynącym prosto z serca uznaniem własnej skrucy i żarliwą determinacją, by nie popełnić danego niezręcznego postępu ponownie. Tę determinację silnie wyraża *Bodhicarjajawatara* Śantidewy, w której czyni on wyznanie w żywym i emocjonalnym tonie.⁶⁷ Również w *Sutrze złotego światła* wyznanie posiada cechy poetyckie, co rzadko znajdujemy w pismach therawady.⁶⁸

Piątym etapem pudży jest „Radość z zasług”. Myślimy wtedy o życiu innych, przypominamy sobie dobrych, szlachetnych, prawych i świętych ludzi. Można myśleć o buddach i bodhisattwach, świętych i mędracach, wielkich poetach, artystach, muzykach, naukowcach, nawet o osobach, które znamy (lub znaliśmy) osobiście, przejawiających lub uosabiających znakomite zalety ludzkie i duchowe. Możemy czerpać ogromną zachętę i inspirację z myśli, że w świecie, gdzie napotykamy tyle małoduszności i niedoli, tacy ludzie pojawiają się przynajmniej od czasu do czasu.

Cieszy nas zatem, że dobrzy, święci i oświeceni ludzie żyli w każdej epoce dziejów człowieka, w każdym zakątku świata i pomagali reszcie ludzkości na tak wiele sposobów – czy to jako święci czy mędrcy, nauczyciele lub mistycy, naukowcy lub administratorzy, czy też jako pracownicy szpitala albo osoby odwiedzające kogoś w więzieniu. Cieszymy się istnieniem każdego, kto pomógł innym. Zamiast oczerniać czy dyskretować, co wydaje się dziś być w modzie, doceniamy, radujemy się i czujemy się szczęśliwi, kontemplując zalety i dobre uczynki innych ludzi.

Szósty etap Siedmioczęściowej Pudży nosi tytuł „Prośba”⁶⁹. Prosimy tych, którzy są bardziej oświeceni od nas, by nas uczyli. Nie jest to bynajmniej sugestia, że trzeba ich pochlebstwami nakłaniać do nauczania. Naszym celem jest tu wyrażenie własnej chłonnej i otwartej postawy, bez której w ogóle nic nie osiągniemy, a już z pewnością nie bodhicittę.

Siódmym i ostatnim etapem jest „Przeniesienie zasług i oddanie się”. Według tradycji buddyjskiej, gdy postępujemy zręcznie, zdobywamy pewną ilość *punji*, inaczej mówiąc pewną zasługę. Zatem jedną z korzyści płynących z wykonywania Siedmioczęściowej Pudży jest właśnie zasługa. Punja ma podwójne znaczenie: oznacza „zasługę”, a także „cnotę” lub „zaletę”. Jest to, że tak powiem, kredyt karmiczny, który trafia na nasze „konto” w wyniku etycznego postępowania. Stąd idea punji jest bardzo ściśle związana z ideą karmy. Jeśli ktoś wykonuje zręczne działania (tu punja będzie oznaczać cnotę), w pewnym momencie w przyszłości doświadczy czegoś dobrego i przyjemnego, ponieważ zgromadził punję w sensie zasług.

Na zakończenie pudży, zgromadziwszy te wszystkie zasługi, oddajemy je. De facto oświadczamy: „Chcę się ze wszystkimi podzielić zasługami, które zgromadziłem, wykonując tę praktykę”. Zamiast zatrzymać dla siebie zasługi, będące wynikiem naszych działań i wykorzystać do własnego indywidualnego wyzwolenia, decydujemy się podzielić się nimi ze wszystkimi innymi istotami. Na najwyższym poziomie, to dążenie staje się samym ideałem bodhisattwy.

Tak wygląda zalecana przez Śantidewę metoda przygotowania warunków, w których może się pojawić bodhicitta. Rytuał, recytacja i ceremonia mają wspierać wewnętrzny rdzeń tego ćwiczenia, będącego w gruncie rzeczy sekwencją religijnych i duchowych nastrojów oraz przeżyć. Jeśli nasze serca wypełniają wzniosłe uczucia szacunku, czci i uwielbienia, jeśli naprawdę odczuwamy dystans dzielący nas od ideału, jeśli autentycznie zobowiązujemy się dążyć do urzeczywistnienia tego ideału, jeśli wyraźnie widzimy ciemniejszą stronę swojej natury, jeśli szczerze radujemy się dobrymi uczynkami innych, jeśli jesteśmy rzeczywiście otwarci na wyższe wpływy duchowe i jeśli nie chcemy niczego przed samymi sobą ukrywać – wówczas na gruncie tych stanów ducha pewnego dnia powstanie w nas bodhicitta. Jest to gleba, w której nasionko bodhicitty raz posadzone, może wzrosnąć i zakwitnąć.

⁶⁷ Zobacz: Śantidewa, *Bodhicarjajawatara*, rozdział 2, wersety 27-66, w: *Przewodnik na Ścieżce Bodhisattwy* op. cit.

⁶⁸ Zobacz: R.E. Emmerick (tłum.), *The Sutra of Golden Light*, Pali Text Society, Oksford 1996, ss. 8-17.

⁶⁹ Dosł. *entreaty and suplication*, czyli błagania i prośby [przyp. red.]

W swojej *Bodhiczarjawatarze* Śāntidewa stwierdza, że w efekcie dawania, w efekcie pudży, krótko mówiąc w efekcie zaangażowania się w życie duchowe, stajemy się ludźmi „bez lęku o bycie lub stawanie się”.⁷⁰ Aspirujący bodhisattwa nie ma już żadnych zmartwień. Wystarczy oddać się życiu duchowemu. Nie martwimy się, czy będziemy żyć, czy umrzemy, czy będziemy bogaci czy biedni, czy będziemy chwaleni, czy obwiniani, ani o nic podobnego. Po prostu kroczyliśmy ścieżką duchowego rozwoju, i tyle. Dopóki zastanawiamy się, co zrobić ze swoim życiem – być może rozważamy, ile czasu należy poświęcić sprawom duchowym, a ile sprawom przyziemnym – dopóty brak nam pewności, jasności, pozostajemy niezdecydowani. Ale kiedy podejmiemy decyzję i zaangażujemy się, w pewnym sensie zadbałszy o wszystko co trzeba i nie mamy się już o co martwić.

Towarzyszy nam chyba skłonność, by uważać życie duchowe za trudne, a życie codzienne za łatwe, ale nie istnieje żadne obiektywne uzasadnienie dla takiego podejścia. Czasami zwyczajnie łatwiej wieść życie duchowe niż starać się uporządkować sprawy w świecie, czy nawet prowadzić szczęśliwe i pomyślne życie zawodowe. W pewnym sensie osiągnięcie Oświecenia wymaga mniej wysiłków. Bardzo trudno odnieść sukces w świecie – istnieje przecież cały szereg czynników, które mogą zniweczyć nasze plany – lecz gdy podążamy ścieżką duchowości, wiemy, że jeśli dołożymy starań, wcześniej czy później nam się powiedzie.

Jednak składając dary i wyrażając swoje zaangażowanie, a nawet oddając się, koniecznie powinniśmy pamiętać, że to dopiero sam początek życia duchowego. To bardziej oczekiwanie na bodhicittę niż jej doświadczanie. Pragniemy, by objęła nas w posiadanie wyższa siła duchowa, ale nie jesteśmy nią jeszcze faktycznie objęci. Dlatego w trakcie pudży zwracamy się do buddów i bodhisattwów, przynajmniej w myślach: „Zróbcie ze mną, co chcecie. Zamiast robić to, co ja chcę, począwszy od teraz będę robić to, co wy chcecie, żebym robił.” Na tym etapie pojawia się tego rodzaju dialog. Ale kiedy pojawi się w nas bodhicitta, nasze życzenie niejako już się spełniło; nie ma już mowy o decydowaniu, co będziemy robić. Nazwę to w sposób nieco mechaniczny: zaczynamy wtedy funkcjonować jako narzędzie przebudzonej bodhicitty.

Dopóki to nie nastąpi, należy otworzyć się na możliwość, że nastąpi – po pierwsze składając dary, po drugie ofiarowując siebie ze słowami: „Zróbcie ze mną, co chcecie. Pozwólcie mi kierować się nie tylko własną egoistyczną wolą, ale wolą osiągnięcia Oświecenia. Niech mnie to motywuje, niech mnie to prowadzi.” Pudża staje się ważną i wymagającą praktyką, jeśli podchodzimy do niej rozumiejąc, co robimy.

Według bardziej filozoficznej **metody Wasubandhu**, pojawienie się bodhicitty zależy od czterech czynników.⁷¹ **Pierwszym jest refleksja nad buddami.** Przywołujemy na myśl buddów z przeszłości – Śākjamuniego, czyli Buddę z naszej własnej epoki historycznej, oraz jego wielkich poprzedników z odległych legendarnych eonów – Dipankarę, Kaundinję i innych.⁷² Następnie, według słów sutr, podejmujemy poniższą refleksję:

Wszyscy buddowie z dziesięciu kierunków świata, z przeszłości, z przyszłości i z teraźniejszości, kiedy po raz pierwszy wstąpili na ścieżkę wiodącą do Oświecenia, nie byli wolni od namiętności i grzechów bardziej, niż my jesteśmy obecnie. Ale ostatecznie udało im się osiągnąć najwyższe Oświecenie i stać się najszlachetniejszymi istotami.

Wszyscy buddowie, dzięki mocy swojej niezłomnej energii duchowej, byli w stanie osiągnąć doskonale Oświecenie. Jeśli Oświecenie jest w ogóle osiągalne, dlaczego nie mielibyśmy go osiągnąć?

Wszyscy buddowie, wznosząc wysoko pochodnię mądrości w ciemnościach ignorancji i utrzymując w przebudzeniu doskonałość serca, poddali się pokucie i umartwieniu, by na koniec wyzwolić się z jarzma potrójnego świata. Idąc w ich ślady, my również możemy się wyzwolić.

Wszyscy buddowie, najszlachetniejsi z ludzi, pomyślnie przekroczyli wielki ocean narodzin i śmierci, namiętności i grzechu. W takim razie i my, istoty obdarzone inteligencją, również możemy przekroczyć morze transmigracji.

⁷⁰ Zobacz: Śāntidewa, *Bodhiczarjawatara*, rozdział 2, werset 9, w: *Przewodnik na Ścieżce Bodhisattwy* op. cit.

⁷¹ Wasubandhu wymienia te cztery czynniki w drugim rozdziale dzieła pt. *Bodhicittotpada-sutra-śāstra*.

⁷² Według tradycji buddyjskiej w naszym eonie, stanowiącym niewyobrażalnie rozległy czas, Śākjamuniego, „naszego” Buddę lub historycznego Buddę, poprzedzało dwudziestu czterech innych buddów, począwszy od Dipankary.

*Wszyscy buddowie, objawiając ogromną siłę swego ducha, poświęcili mienie, ciało i życie dla osiągnięcia wszechwiedzy (sarwadźna). I my również możemy iść za ich szlachetnym przykładem.*⁷³

Innymi słowy, wszyscy buddowie zaczynali, dotknięci taką samą ignorancją i słabością, jak my. Skoro oni potrafili je pokonać, my również możemy, jeśli tylko dołożymy starań. Oprócz oczywistego pożytku, jaki niesie ta praktyka, gdy chodzi o rozwijanie wiary oraz wiary we własne siły, przynosi ona bardzo korzystne efekty po prostu dlatego, że kiedy myślimy o Buddzie, zajmujemy umysł czymś pozytywnym i tym samym odwracamy bieg naszych myśli od niezręcznych działań. Gdy zajmujemy umysł myślami o Buddzie, jest mało prawdopodobne, że przyjdzie nam do głowy niezręczna myśl lub że popełnimy niezręczny czyn. Zamiast tego doświadczymy pozytywnych, zręcznych emocji: wiary, radości, pogody ducha, spokoju.

Drugim czynnikiem, jaki wskazuje Wasubandhu jest „**dostrzeganie wad uwarunkowanej egzystencji**”. Określenie ‘uwarunkowane egzystencja’ odnosi się do istnienia w świecie wszelkich zjawisk: fizycznych, umysłowych, nawet duchowych – do wszystkiego, co pojawia się w zależności od przyczyn i warunków. Pierwszą ‘wadą’, którą należy dostrzec, jest fakt, że całe uwarunkowane istnienie jest nietrwałe. Może to być jakaś idea lub imperium, może pojawić się i zniknąć w niewyobrażalnie małym ułamku sekundy albo trwać przez miliardy lat, ale to, co powstaje, prędzej czy później przestanie istnieć. I ponieważ wszystko, co uwarunkowane, jest przemijające, uwarunkowana egzystencja nigdy nie może być naprawdę zadowalająca. Jest to druga wada, którą należy poddać pod rozwagę. Prędzej czy później nadchodzi wstrząs oddzielenia, a w jego wyniku przychodzi cierpienie. Po trzecie, wszystko jest w pewnym sensie nierealne, niesubstancjonalne. Jest to subtelniejsza ‘wada’ uwarunkowanej egzystencji. Nie chodzi o to, że rzeczy i zjawiska nie istnieją, skoro przecież wyraźnie istnieją. Ale nic nie istnieje niezależnie od swoich elementów składowych, a te są wszystkie nietrwałe i podlegają zmianom. Weźmy na przykład tę książkę: odbierzmy jej krój czcionki i strony, okładkę i grzbiet – i gdzie się podziła książka? Nie ma ona inherentnego istnienia; nie ma nic „pod powierzchnią”, nie ma w niej nic substancjalnego. I wszystko jest właśnie takie, włącznie z nami. Nie ma mojego ‘ja’ poza moimi częściami składowymi, poza moimi *skandhami*. Oto słynna doktryna *anatmana*.⁷⁴

Zatem dostrzegamy, że uwarunkowane istnienie jako całość posiada te wady: jest nietrwałe, jest najeżone niezaspokojeniem i nie jest ostatecznie realne. Dalej dochodzimy do wniosku (wiemy to przecież w głębi duszy), że nic, co uwarunkowane, nie jest w stanie zaspokoić najgłębszych pragnień ludzkiego serca. Pragniemy czegoś trwałego, czegoś poza strumieniem czasu, czegoś dającego błogość, trwale zadowalającego, czegoś, co nas nigdy nie znuży, czegoś, co jest w pełni i całkowicie realne i prawdziwe. Ale nic takiego nie znajdziemy w ziemskich doświadczeniach. Rozmyślając w ten sposób, dostrzegając wady uwarunkowanej egzystencji, przebijamy się przez uwarunkowane i docieramy do Nieuwarunkowanego.

Trzecim czynnikiem jest „**dostrzeganie cierpienia czujących istot**”. A ileż tego cierpienia jest! Wystarczy otworzyć gazetę, by natknąć się na całe jego zatrzęsienie: ludzie powieszani, zastrzeleni, spaleni; ludzie umierający na wszelkie bolesne sposoby: od chorób, z głodu, w powodzi, w ogniu. W tym właśnie momencie ludzie cierpią na wiele straszliwych sposobów i nie trzeba szczególnie wysilać wyobraźni, by to sobie uświadomić. Dochodzi do erupcji wulkanów, trzęsień ziemi, katastrof lotniczych, nie mówiąc już o wojnie, nagła śmierć w tak wielu przerażających formach. I oczywiście dochodzi do licznych śmiertelnych wypadków na drogach: staliśmy się niemal uodpornieni na to zjawisko, ale nadal jest to autentycznie wstrząsające, jeśli spojrzymy na rzeczywistość kryjącą się za statystykami.

Nawet pomijawszy takie okropności, samo radzenie sobie w świecie, wiązanie końca z końcem, prowadzenie szczęśliwego życia, bywa niekiedy budzącym lęk zmaganiem. Dokładamy wszelkich starań, by postępować przyzwoicie, etycznie i uczciwie, by utrzymać się na powierzchni. Ale w pewnym momencie przychodzi wielka fala i ponownie nas podtapia. Idziemy w dół, potem znów przemujemy w górę. I tak bez końca. Takie jest ludzkie życie.

⁷³ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, op. cit., s. 304.

⁷⁴ Bardziej szczegółowe omówienie wad lub, jak się je często nazywa, trzech cech uwarunkowanego istnienia (sansk. *trilakṣaṇa*), znajduje się w: Sangharakszita, *The Three Jewels*, op.cit., rozdział 11. [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

Do tego dochodzi cierpienie zwierząt: wszystkich tych zwierząt, które więzi się dla ich futer, szlachtuje na mięso, albo na które poluje się dla tzw. sportu. Jeśli spojrzeć obiektywnie, dostrzeżemy, że pod wieloma względami życie jest bolesne i przygnębiające: „nędzne, brutalne i krótkie”⁷⁵. To tylko jedna strona medalu, ale to ta strona, którą bardzo często pomijamy, a o której powinniśmy pamiętać.

W pewnym sensie jeszcze gorsze są cierpienia, jakie sprowadzamy sami na siebie poprzez własne stany psychiczne. Nie chodzi tylko o to, że boimy się starości czy śmierci; nie robimy absolutnie nic, by zmienić swoje ciężkie położenie. Wypełnieni lękiem, ludzie w większości nie obierają w życiu żadnego duchowego kierunku, nie mają prawdziwej jasności. Bodhicitta zaczyna się rozwijać, gdy wreszcie dostrzeżemy, w jakim bałaganie tkwimy. Aby to dostrzec, musimy się sami z tego bałaganu choć trochę wydostać, a gdy to się stanie, zaczynamy rozumieć, jaką nędzę ludzie przez niego cierpią.

Wielkie niebezpieczeństwo polega na tym, że wyzwoliwszy się do pewnego stopnia, możemy zacząć patrzeć na ludzi z góry i ich żałować. Łatwo popaść w elitaryzm typu: „Och, biedaczyska! Nigdy nie słyszeliście o buddyzmie?” – a to nic dobrego. Chociaż z drugiej strony możemy właśnie dostrzec, że ludzie **faktycznie** potrzebują ścieżki duchowej, i chcemy pomóc – nie tylko złagodzić czy uśmierzyć ich ból, ale pomóc w znacznie bardziej radykalny sposób, pomóc ludziom zobaczyć, że w życiu istnieje jakiś wymiar duchowy, jakiś wyższy cel.

Tennyson mówi o odczuwaniu „bezbolesnego współczucia dla bólu”⁷⁶, i właśnie tego rodzaju współczucie odczuwają bodhisattwowie. Są dotkliwie świadomi cierpienia innych, ale sami nie cierpią, jak inni. Gdybyśmy mieli dosłownie doświadczać czyjegoś cierpienia, byłoby to zupełnie obezwładniające: byłoby to za wiele. Jeśli zbyt osobiście uwikłamy się w czyjeś ciężkie położenie, możemy skończyć po prostu przyłączając się do cierpienia tej osoby. Trzeba mieć oparcie we własnym doświadczeniu, które jest tak pozytywne, że nawet choć jesteśmy w pełni świadomi cierpienia innych ludzi i robimy, co możemy by im ulżyć, to ich cierpienie nas nie przytłacza.

Ostatni z czterech czynników opisywanych przez Wasubandhu to „**kontemplacja cnot tathagatów**” – tathagatowie to buddowie, oświeceni, cnoty natomiast oznaczają tu nie tylko cnoty etyczne, ale też różnego rodzaju przymioty duchowe. Jak widzieliśmy, pisma kanonu palijskiego wymieniają szereg przykładów ludzi, których ogromnie zainspirowało spotkanie Buddy. Nie słyszeli ani słowa o buddyzmie; zainspirowała ich po prostu obecność, nawet aura, samego Buddy.

My też możemy w pewnym sensie doświadczyć takiego spotkania podczas pudży. Pudża sprowadza się do myślenia o Buddzie; nie jest myśleniem w zimny, intelektualny sposób, lecz utrzymywaniem w świadomości na pierwszym planie ideału stanu buddy. Kiedy wykonujemy pudżę, mamy przed sobą Buddę, czy to w formie posągu lub obrazu na ołtarzu, czy też wyraźnie obecnego w naszym umyśle za sprawą wizualizacji i wyobraźni. Dzięki pudży i pełnemu oddania nastawieniu (składaniu darów, układaniu kwiatów itd.), stajemy się bardziej otwarci i wrażliwi na ideał buddy, a to z kolei otwiera drogę, którą przebić się może ów wyższy wymiar duchowy, jakim jest bodhicitta. Po rozwinięciu bodhicitty nie zaprzestajemy praktyk rytualnych. Według sutr mahajany, nikt nie składa więcej ofiar niż bodhisattwowie; ciągle wykonują pudżę, czczą buddów itd. Jak mówi sutry, niektórzy bodhisattwowie składają ślubowanie, że będą czcić wszystkich buddów we wszechświecie. Spędzają cały swój czas, miliony lat, przenosząc się z jednej części wszechświata do drugiej, wielbiąc wszystkich buddów, jacy tylko istnieją. Jest to typowa dla mahajany hiperbola, ale dobrze oddaje wagę czynności rytualnych.

Kolejnym sposobem kontemplacji cnót istot oświeconych jest czytanie opowieści o ich życiu, czy to o życiu samego Buddy, czy dajmy na to o życiu Milarepy, oświeconego jogina z tradycji buddyzmu tybetańskiego. Duchowe przymioty buddów można rozważać również wykonując ćwiczenia wizualizacyjne, rozwinięte szczególnie przez buddyzm tybetański, polegające na przywołaniu w umyśle wyrazistego obrazu – swego rodzaju archetypowej wizji – buddy lub bodhisattwy. Podsumowując bardzo krótko, podczas tych praktyk zwizualizowany obraz ma stawać się w naszym umyśle coraz jaskrawszy, coraz żywszy i coraz wspanialszy, aż stopniowo poczujemy, że stapiamy się z nim, że nasze serce stapia się z sercem buddy lub bodhisattwy, z sercem Oświecenia. W ten sposób kontemplujemy i przyswajamy cnoty tathagatów, stając się z nimi jednością.

⁷⁵ Cytat z traktatu Thomasa Hobbes'a pt. *Lewiatan (Leviathan)* z 1651 r. [przyp. red.]

⁷⁶ Alfred Tennyson, „In Memoriam” LXXXV.

Nawet nie wchodząc zbyt głęboko w szczegóły tradycji, nietrudno zrozumieć w jaki sposób bodhicitta rozwija się w zależności od tych czterech czynników. Poprzez refleksję nad buddami dochodzimy do przekonania, że Oświecenie jest możliwe. Oni osiągnęli Oświecenie; dlaczego nie mielibyśmy osiągnąć go również my? Tego rodzaju rozmyślanie rozbudza w nas entuzjazm i zapał. Następnie dostrzegając wady uwarunkowanej egzystencji – dostrzegając, iż jest ona nietrwała, z gruntu niesatysfakcjonująca i ostatecznie nie jest realna – możemy oderwać się od świata. Strumień naszego istnienia zaczyna płynąć w kierunku tego, co Nieuwarunkowane. Dalej, ponieważ zwracamy uwagę na cierpienia czujących istot (czy to w wyobraźni czy w rzeczywistości), narasta w nas współczucie. Nie myślimy tylko o własnym wyzwoleniu, chcemy też pomóc innym. Następnie kontemplując cnoty tathagatów: ich czystość, mądrość, miłość – stopniowo upodabniamy się do nich i zbliżamy do celu, jakim jest Oświecenie. Kiedy te cztery czynniki – zapał, oderwanie, współczucie i „stanie się jednością” z buddami – zaczynają zlewać się w naszych sercach, rozwija się bodhicitta. Osiągamy przebudzenie serca. Rodzi się bodhisattwa.

ROZDZIAŁ TRZECI

Ślubowanie bodhisattwy

Zatem powstała w nas bodhicitta. Stanęliśmy na ścieżce bodhisattwy, nasze serce płonie pragnieniem, by wszystkie czujące istoty były wolne od cierpienia i osiągnęły Oświecenie. Ale rozwinięcie bodhicitty to dopiero pierwszy z dziesięciu etapów (*bhumi*) na drodze bodhisattwy do Oświecenia.⁷⁷ Jest jeszcze wiele do zrobienia. Jak wygląda następny krok? Jest to istotne dla nas wszystkich, bez względu na to, czy pojawiła się w nas bodhicitta czy nie, ponieważ sposób postępowania bodhisattwy po rozwinięciu bodhicitty odbija się echem w praktykach ludzi, u których dopiero się ona rozwinię.

Należy pamiętać, że zajmujemy się tu bodhicittą względną. bodhicitta absolutna jest, jak widzieliśmy, identyczna z Oświeceniem, ponad i poza czasem i przestrzenią. Znajduje się w pewnym sensie poza naszym zasięgiem, w sferze wieczności. Ale bodhicitta względna, objawiająca się w strumieniu czasu, jest dla nas bardziej osiągalna. Tradycyjnie uważa się, że ma ona dwa aspekty: **aspekt ślubowania** i **aspekt ugruntowania**. Aspekt ugruntowania obejmuje sześć tak zwanych *paramit*, czyli sześć transcendentálnych cnót lub doskonałości, których praktykowanie prowadzi bodhisattwę w kierunku Oświecenia; są to: szczodrość, etyczność, cierpliwość, energia, medytacja i mądrość. Te trzy pary cnót będą przedmiotem kolejnych trzech rozdziałów.

Najpierw jednak zajmiemy się tym aspektem bodhicitty względnej, który związany jest ze ślubowaniem. To jeden z najważniejszych aspektów praktycznych w tradycji mahajany. Pochodzące z sanskrytu słowo *pranidhana*, które tłumaczymy jako **ślubowanie**, można również przełożyć jako postanowienie, zdecydowanie lub przyrzeczenie. Har Dayal proponuje określenie „gorące życzenie”⁷⁸, ale jest ono chyba zbyt delikatne. Po prostu życzyć sobie, by coś się stało, oznacza w pewnym sensie, że chcemy, by to się stało, ale niekoniecznie robimy cokolwiek w tym kierunku. Nie jest tak, że bodhisattwa po prostu życzy sobie, by wszystkie czujące istoty osiągnęły Oświecenie; on robi wszystko, co w jego mocy, by do tego doprowadzić. Stąd *pranidhana* jest nie tylko pobożnym życzeniem; jest uroczystym i wyjątkowym ślubowaniem. Ślubowanie owo składa się publicznie, a gdy to nastąpi, nie wolno go nigdy ani w żadnym wypadku cofnąć. Można je nawet opisać jako rodzaj obietnicy składanej przez bodhisattwę po rozwinięciu bodhicitty – obietnicy składanej całemu wszechświatowi i wszystkim czującym istotom.

Solenna nieodwołalność jest oczywiście zasadniczą cechą każdego ślubowania. Jeśli ktoś składa ślub, a następnie go łamie, w rzeczywistości nie był gotów do podjęcia tego kroku. Ślubowanie jest bardzo poważną obietnicą (a niektórym ludziom trudno dotrzymać nawet zwykłych obietnic). Jeśli nie potrafimy dotrzymać obietnicy, by powiedzmy spotkać się z kimś gdzieś o określonej godzinie, mało prawdopodobne, że będziemy potrafili dotrzymać złożonego ślubowania. Sumienne dotrzymywanie danego słowa w kwestiach drobnych jest dobrą praktyką przed złożeniem poważnego ślubowania. Jeśli myślimy o złożeniu jakiegoś ślubu, prawdopodobnie najlepiej poradzić się w tej sprawie duchowych przyjaciół. Znają oni nasz charakter, być może lepiej niż my sami, i mogą mieć lepsze od nas wyczucie co do tego, czy będziemy w stanie dotrzymać przyrzeczenia, które chcielibyśmy złożyć.

Bez względu na rodzaj przyrzeczenia – czy ma to być rzucenie palenia, przestrzeganie celibatu przez resztę życia, czy medytowanie przez dwie godziny dziennie – najpierw powinno ono zostać przetestowane. Warto dać sobie trochę czasu na taką próbę, na początek może miesiąc, potem dwa miesiące, sześć miesięcy, rok itd. Złożenie ślubowania publicznie, w obecności wspólnoty du-

⁷⁷ Dziesięć *bhumi* wyliczają dwa mahajanistyczne dzieła: sutra *Dasabhumika* i *Bodhisattwabhumi-śāstra*. Te dziesięć etapów to: *pramudita* (radosny), *wimala* (nieskazitelny), *prabhakari* (dający światło), *arciszmāti* (promieniujący), *sudardżaja* (bardzo trudny do zdobycia), *abhimukhi* (zwrócony twarzą), *duramgama* (daleko idący), *aśāla* (nieruchomy), *sadhūmāti* (obdarzony pozytywnymi myślami), *dharmamegha* (obłok dharmy). Więcej informacji na temat dziesięciu *bhumi* znajduje się w: Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, op. cit., ss. 490-9.

⁷⁸ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, op. cit., s. 65.

chowej lub grona przyjaciół, nadaje mu doniosłość i powagę, których w innym wypadku mogłoby nie mieć. Złożenie przyrzeczenia przy świadkach pomaga go dotrzymać, ponieważ złamanie go oznacza, że zawiedliśmy zarówno ich, jak i siebie samych.

Jedną skrajnością jest złożenie ślubów pochopnie i lekkomyślnie, drugą całkowite unikanie zobowiązań. Rozwiązaniem pośrednim jest przyjęcie osobistych postanowień, i tutaj także w porozumieniu z duchowymi przyjaciółmi. Zobowiązanie się do przestrzegania postanowień nie dorównuje ślubowaniu, ale może pomóc w przygotowaniu się do niego. Oczywiście, jako buddyści tak czy inaczej zobowiązujemy się do przestrzegania pięciu (lub dziesięciu) wskazówek [etycznych] i należy traktować je z pełną powagą.⁷⁹ Nie powinniśmy się spieszyć ze składaniem ślubowania, z nim nie będziemy przekonani, że przestrzegamy wskazówek ze wszystkich sił.

A już z pewnością nie należy się spieszyć ze składaniem ślubowania bodhisattwy. Charakter tego ślubowania jest ściśle związany z naturą bodhicitty. Widzieliśmy, że bodhicitta jest uniwersalna, ale że przejawia się również w jednostkach i poprzez jednostki się wyraża. Właśnie to wyrażanie się bodhicitty poprzez jednostkę nazywamy ślubowaniem bodhisattwy. Dlatego można zdefiniować je jako konkretny, praktyczny wyraz bodhicitty w życiu i pracy indywidualnego bodhisattwy.

Chociaż tradycyjnie mówi się o ‘ślubowaniu’ bodhisattwy, w rzeczywistości jest to zestaw ślubowań, które są różne dla poszczególnych bodhisattwów, gdyż odzwierciedlają ich szczególne zainteresowania i zdolności w obrębie szerszego kontekstu ideału bodhisattwy. Jeśli weźmiemy obraz światła załamującego się na szklanym pryzmacie, to bodhicitta będzie czystym światłem świecącym przez pryzmat (symbolizujący bodhisattwę), a kolory tęczy wyłaniające się po drugiej stronie będą ślubowaniami bodhisattwy. Możemy poprowadzić to porównanie dalej i powiedzieć, że czyste światło bodhicitty względnej promieniuje ze słońca bodhicitty absolutnej i świeci przez setki i tysiące pojedynczych pryzmatów, by każdy wytworzył swoją własną kombinację kolorów. W widzialnym dla nas widmie optycznym tęcza posiada zazwyczaj tylko siedem kolorów, ale są odmiany medytacji, podczas których medytujący stara się wyobrazić sobie, zobaczyć, zwizualizować inne kolory – kolory, których nigdy wcześniej nie widział. Możemy wyobrazić sobie, że te wszystkie pryzmaty nie stwarzają tylko siedmiu znanych nam kolorów, ale setki tysięcy wspaniałych nowych barw. Podobnie możemy sobie wyobrazić bodhicittę świecącą poprzez umysły i serca różnych bodhisattwów i stwarzającą niezliczone kombinacje ślubowań.

Razem, bodhicitta i ślubowanie bodhisattwy zapewniają zarówno jedność jak i różnorodność. Wszyscy bodhisattwowie uczestniczą w jednej bodhicicie. To jest źródło ich jedności. Jednocześnie każdy bodhisattwa wyraża tę jedną bodhicittę na swój własny sposób. Ślubowanie bodhisattwy polega właśnie na owym indywidualnym wyrażaniu bodhicitty w życiu i w pracy. Zwykle myślimy o ślubowaniu jako o ustnym akcie, jak o przysiędze, którą składamy na przykład w sądzie, ale bodhisattwa nie składa tylko oświadczenia, że robi to lub tamto. Nie jest to nawet wyłącznie kwestia jego świadomej intencji. Zmieńmy metaforę: możemy powiedzieć, że ślubowania bodhisattwy to niezliczone iskry tryskające nie tylko z jego umysłu lub woli, ale z całego jego jestestwa, pod ogromnym wpływem bodhicitty.

Pisma mahajany opisują szereg różnorodnych ślubowań i niektóre z nich wiążą się z postaciami wielkich bodhisattwów. Czytamy na przykład o słynnych czterdziestu ośmiu ślubowaniach bodhisattwy Dharmakary, który stał się Buddą Amitabhą, Buddą Nieograniczonego Światła. Te czterdzieści osiem ślubowań wylicza szczegółowo *Sukhawati-wjuha Sutra*, Sutra o Przyozdobieniu

⁷⁹ Pięć wskazówek (lub wskazań), o których tu mowa to zbiór wskazówek najszerzej znanych i praktykowanych w całym buddyjskim świecie: powstrzymanie się od odbierania życia, od brania tego, co nie zostało dane, od niewłaściwych zachowań seksualnych, od fałszywej mowy, oraz od przyjmowania „środków odurzających, które mącą umysł”. W pozytywnej formie zalecają one praktykę życzliwości, szczodrości, zadowolenia, prawdomówności i uważności lub świadomości. Dziesięć wskazówek, czyli *kuśala dharm*, podobnie koncentruje się na etyce ciała, mowy i umysłu; są one rozszerzeniem pięciu. Trzy pierwsze wskazówki, odnoszące się do działań ciała, są takie same. Wskazówki dotyczące mowy rozszerzone są na cztery, obejmujące powstrzymanie się od mowy ostrej, oszczerczej i błażej. W pozytywnej formie będzie to zalecenie praktykowania mowy życzliwej, harmonijnej i sensownej. A praktyka uważności rozszerza się na trzy wskazówki: powstrzymanie się od chciwości, nienawiści i fałszywych poglądów; czyli praktykowanie spokoju, współczucia i mądrości. Więcej informacji na temat pięciu wskazówek znajduje się na przykład w: Abhaya, *Living the Skillful Life*, Windhorse, Birmingham 1996; a na temat dziesięciu wskazówek w: Sangharakszita, *Dziesięć filarów buddyźmu* [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.].

Krainy Szczęśliwości.⁸⁰ *Daśabhumika Sutra*, opisująca dziesięć etapów ścieżki bodhisattwy, wymienia dziesięć wielkich ślubowań:

(1) Czczyć wszystkich buddów bez wyjątku; (2) przestrzegać dyscypliny religijnej nauczanej przez wszystkich buddów i zachować nauki buddów; (3) zobaczyć wszystkie zdarzenia na ziemskiej ścieżce Buddy; (4) urzeczywistnić Myśl o Oświeceniu [*bodhicittę*], praktykować wszystkie obowiązki bodhisattwy, osiągnąć wszystkie paramity (doskonałości) i oczyścić wszystkie etapy swojej ścieżki; (5); prowadzić do dojrzałości wszystkie istoty (czyli należące do czterech klas istot w sześciu stanach istnienia) i ugruntować ich wiedzę o Buddzie; (6) postrzegać cały wszechświat; (7) uszlachetnić i oczyścić wszystkie pola buddy; (8), wstąpić na Wielką Drogę (*mahajany*) i wytworzyć we wszystkich bodhisattwach wspólną myśl i cel; (9) uczynić wszystkie działania ciała, mowy i umysłu owocnymi i pomyślnymi; (10) osiągnąć najwyższe i doskonałe Oświecenie oraz głosić doktrynę.⁸¹

Wyraźnie widać, że te dziesięć ślubowań to rozmaite aspekty postanowienia bodhisattwy, by osiągnąć Oświecenie dla dobra wszystkich czujących istot. Nie miejsce tutaj, by zbadać je wszystkie, ale może głębsze rozważenie trzeciego ślubowania pozwoli nam zrozumieć, jak do nich podejść. Może nas dziwić, w jaki sposób ktokolwiek mógłby ślubować, że „zobaczy wszystkie zdarzenia na ziemskiej ścieżce Buddy”. Jednak w tradycyjnym mahajanistycznym ujęciu ścieżka bodhisattwy rozciąga się na trzy kalpy (palijski: *asamkhejja-kappa*)⁸², a zatem obejmuje niezliczone wcielenia, podczas których można się odrodzić w trakcie życia wielu różnych buddów i mieć z nimi kontakt na takim czy innym poziomie, może nawet jako ich uczeń. Na przestrzeni tych wszystkich wcieleń ma się możliwość zobaczenia wszystkich wydarzeń z życia Buddy od samego początku.

Według ogólnych nauk buddyjskich życie każdego buddy toczy się zgodnie ze standardowym wzorcem. Jego matka zawsze umiera siedem dni po wydaniu go na świat, zawsze ma on dwóch głównych uczniów, zawsze osiąga Oświecenie siedząc pod określonym drzewem, itd.⁸³ Podczas jego narodzin możemy być bogiem spoglądającym z nieba. Albo, aby zostać świadkiem późniejszych wydarzeń, możemy być woźnicą przyszłego Buddy, jedną z jego konkubin, albo jednym z jego pierwszych pięciu uczniów. W taki czy inny sposób, po złożeniu tego ślubowania, stajemy się świadkami wszystkich tzw. dwunastu wielkich czynów w życiu Buddy.⁸⁴

Ślubowanie to może wydawać się nieistotne lub niezrozumiałe, ale przynajmniej spróbujmy sobie wyobrazić, co oznacza. Nie trzeba zbyt szybko się spieszyć z jego symbolicznym wyjaśnieniem; dobrze jest pozwolić sobie zasiedzieć się nad nim i przynajmniej rozważyć możliwość potraktowania go dosłownie. W zasadzie tradycja mahajany rzeczywiście traktuje je dosłownie. Jeśli myślimy w kategoriach setek, tysięcy, milionów żywotów, w trakcie których praktykujemy doskonałości (*paramity*), dość łatwo wyobrazić sobie, że możemy odrodzić się w trakcie życia Buddy. Ale niełatwo postrzegać to ślubowanie w ten sposób i większości z nas faktycznie sprawi to trudność. Innym sposobem podejścia do niego będzie zapoznanie się z tekstami na temat historii życia Buddy.

Jednak rozważając życie Buddy należy roztropnie podchodzić do tego, co będziemy starać się naśladować. Nie myślimy w kategoriach odtwarzania **wszystkich** zdarzeń z życia Buddy. Należy dokonać rozróżnienia na zdarzenia, które odzwierciedlają etapy duchowego rozwoju i zdarzenia, które po prostu miały miejsce, ponieważ Budda żył w Indiach w określonej epoce historycznej.

Najlepiej chyba potraktować to ślubowanie jako wyrażające archetyp konkretnej możliwości duchowej, w której uczestniczymy we własnym ograniczonym zakresie. Jeśli zobowiązujemy się go

⁸⁰ Zobacz: *Larger Sukhavativyuha Sutra*, sekcje 7-8, ss. 11-22, w: *Buddhist Mahayana Texts*, op. cit.

⁸¹ Cytowane w: Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, op. cit., s.66.

⁸² Kalpa jest niewyobrażalnie długim okresem czasu, jest to czas potrzebny by cały układ świata rozwinął się i zniknął.

⁸³ Zobacz: I.B. Horner (tłum.), *Chronicle of Buddhas (Buddhavamsa)*, w: *The Minor Anthologies of the Pali Canon*, Pali Text Society, 1975.

⁸⁴ Tradycja dwunastu wielkich czynów w życiu Buddy wywodzi się z tekstu *Lalitawistara*, mahajanistycznej biografii Buddy, opublikowanej jako *Głos Buddy*. Te czyny to: (1) oczekiwanie w niebie Tuszita; (2) poczęcie w łonie Majadewi; (3) odrodzenie się po raz ostatni jako człowiek; (4) opanowanie umiejętności intelektualnych i fizycznych; (5) małżeństwo i radowanie się zmysłowością; (6) wyrzeczenie się świata i światowych celów; (7) praktyka skrajnego samozaparcia; (8) udanie się do centralnego miejsca (czyli do drzewa, pod którym miał osiągnąć Oświecenie, tradycyjnie umiejscawianego w centrum wszechświata); (9) pokonanie Mary; (10) osiągnięcie Oświecenia; (11) nauczanie; (12) ostateczna Nirwana. Więcej informacji na temat dwunastu wielkich czynów znajduje się w: Roger J. Corless, *The Vision of Buddhism*, Paragon House, Nowy Jork 1989.

przestrzegać, nie ma potrzeby traktować go dosłownie. Dla większości z nas skuteczniejszym podejściem będzie po prostu odzwierciedlanie go we własnym życiu najlepiej, jak potrafimy. Złożenie ślubowania, że zostaniemy świadkami wielkich zdarzeń z życia Buddy, może być zbyt dużym wyzwaniem dla wyobraźni, ale z pewnością jesteśmy w stanie analizować i ponownie odtwarzać te zdarzenia w umyśle i czerpać z nich inspirację. Analogicznie ślubowania o dostrzeganiu całego wszechświata nie da się brać dosłownie, ale wystarczy przyswoić sobie leżącą u jego podstaw myśl: że powinniśmy dostrzegać rzeczywistość w tak wielkim stopniu, jak to tylko możliwe, widzieć wszystko tak wyraźnie, jak tylko się da.

Należy tu postępować bardzo ostrożnie. Wystarczająco trudno przestrzegać nawet podstawowych wskazań buddyizmu. Rozmyślanie o złożeniu ślubów na tak wielką skalę można przyrównać do pogrążania się w snach na jawie, do zwykłego fantazjowania, że będziemy przestrzegać tych cudownych ślubowań, podczas gdy nawet przestrzegania wskazówek etycznych nie traktujemy zbyt poważnie. Złożenie ślubów bodhisattwy nie powinno być jakimś ćwiczeniem wyobraźni w stylu Waltera Mitty. W przeciwnym razie, niczym Walter Mitty, powrócimy do rzeczywistości z wielkim hukiem.⁸⁵

Jak zatem mamy podejść do tej kosmicznej perspektywy, którą oferuje mahajana, na przykład do stwierdzenia, że potrzeba trzech kalp, by przemierzyć ścieżkę bodhisattwy? Może ona mieć zbawienny efekt poszerzenia naszej wyobraźni; ale zasada, do której powinniśmy powracać brzmi: kosmicznego ideału bodhisattwy w ogóle nie można postrzegać jako odnoszącego się do danej jednostki. Jeśli uważamy, że możemy osobiście wykształcić tego rodzaju dążenie, to po prostu nie rozumiemy jego rzeczywistego znaczenia.

Jako zwykli ludzie będziemy może w stanie myśleć w kategoriach ponownych narodzin, nawet w kategoriach szeregu odrodzeń rozciągających się na bardzo długi okres. Potrafimy sobie ewentualnie wyobrazić, że kontynuujemy swój rozwój duchowy na przestrzeni następujących po sobie wcieleń. Ale czy umiemy spojrzeć na ścieżkę bodhisattwy z perspektywy podążania nią przez okres trzech kalp? Kalpa to niezmiernie długo. Tradycyjny opis kalpy mówi, żeby sobie wyobrazić skalę na milę wysoką, na milę szeroką i na milę długą. Następnie wyobrażamy sobie, że co sto lat raz jedyny ktoś muska szczyt tej skały kawałkiem jedwabiu. Kalpa jest ilością czasu potrzebną, by w tym tempie zetrzeć całą skalę z powierzchni ziemi.⁸⁶ To naprawdę ogrom czasu.

Gampopa był wielkim tybetańskim nauczycielem z tradycji kagju. Działał mniej więcej w czasach podbicia Brytanii przez Normanów. W swojej *Ozdobie drogocennego wyzwolenia* cytuje *Bodhisattwabhumi*:

*Będę się radował przebywaniem w piekle przez tysiące eonów, jeśli to uchroni choć jedną istotę od cierpienia, nie mówiąc o jeszcze dłuższych okresach i jeszcze dłuższych cierpieniach. Taka jest zbroja niestrudzoneści bodhisattwy.*⁸⁷

Wynika z tego, że bodhisattwa zgłasza się na ochotnika do pobytu w rozmaitych pieklach przez miliony lat w imię pomocy jednej tylko żywej istocie. Ale czy faktycznie potrafimy wyobrazić sobie siebie w tej roli? Z pewnością żadna ludzka istota nie byłaby w stanie czegoś takiego powiedzieć i szczerze w to wierzyć. Jeśli spróbujemy wyobrazić sobie, jakie byłyby męki piekielne, zdamy sobie sprawę, że nie potrafilibyśmy znieść nawet jednej setnej takiego cierpienia. Jak możemy przyjąć to jako realne dążenie rzeczywistego żyjącego człowieka? Czasem nie chce nam się nawet pomóc przy zmywaniu naczyń. Kiedy teksty mówią o bodhisattwie w ten sposób, najsensowniej chyba uznać, że odnoszą się swego rodzaju kosmicznej tendencji, albo wskazują, że istnieje możliwość osiągnięcia Oświecenia w nawet najbardziej niesprzyjających okolicznościach.

Podobnie ogromną perspektywę znajdziemy w *Drogocennej girlandzie*, gdzie Nagardżuna mówi:

(Bodhisattwa) pozostaje przez nieograniczony czas [w świecie],

⁸⁵ Jest to nawiązanie do opowiadania Jamesa Thurbera „The Secret Life of Walter Mitty”. Walter Mitty stale ucieka od małostkowości swego przyziemnego życia w sny i fantazje o heroicznych wyczynach, których oczywiście on sam jest bohaterem.

⁸⁶ Zobacz: *Samjutta Nikaja* 2.178.

⁸⁷ *Ozdoba drogocennego wyzwolenia*, op. cit.

*Przez nieograniczone wcielenia szuka
Nieograniczonych (przymiotów) Oświecenia
I dokonuje szlachetnych czynów bez ograniczeń.⁸⁸*

Ponownie mamy więc tekst mahajany opisujący bodhisattwę, ucieleśnienie ideału, do którego urzeczywistnienia się nas zachęca, ale ideał ten nie wydaje się dla nas osiągalny. Sądząc po powyższym opisie, bodhisattwa zdaje się w ogóle nie być człowiekiem. Odnosi się wrażenie, że jest czymś wykraczającym poza indywidualność – taką, jak ją zwykle pojmujemy – że jest jakąś bezcielesną, bezosobową, duchową energią.

Możemy stąd wynioskować, że tradycja mahajany nie oczekuje od nas zachowywania się dosłownie w sposób opisany. Wcale nie musimy sobie wyobrazić, że spełniamy nieskończenie wiele dobrych uczynków, ustanawiamy pola buddy, wyzwalamy nieskończenie wiele istot... Praktyczniej będzie uznać, że bodhisattwa reprezentuje uniwersalną, nawet wszechobecną energię duchową działającą we wszechświecie – energię, którą od czasu do czasu wyczuwamy. Nie myślimy dosłownie o byciu bodhisattwą, ale bądźmy otwarci na ten ideał, aspirujmy do bycia kanałem dla owej energii na swoim własnym poletku. To najbardziej realistyczne, nawet najbardziej uczciwe podejście. Nie traćmy z oczu własnej aktualnej sytuacji, w przeciwnym razie zatracimy się w nierealistycznych dążeniach. Praktyka może stać się nieco teatralna, co zdarza się niekiedy w krajach Wschodu, gdzie praktykuje się buddyzm mahajany. Therawada oferuje znacznie trzeźwiejsze podejście, znacznie bliżej trzyma się okoliczności danej sytuacji. Mahajana bardzo dobrze oddaje za to ducha całego procesu: uzmysławia nam fakt, że proces ten rozgrywa się w znacznie szerszym, nawet kosmicznym kontekście. W *Drogocennej girlandzie* Nagardżuna mówi:

*Poprzez wiarę w mahajanę
I poprzez praktyki, które wyjaśnia,
Osiąga się najwyższe Oświecenie,
A po drodze wszystkie przyjemności.⁸⁹*

Dlaczego „wszystkie przyjemności” miałyby się pojawić na drodze mahajany, w odróżnieniu od ścieżki hinajany? Prosto rzecz ujmując: różnicę czyni ideał bodhisattwy. Hinajana przemawia bardziej w kategoriach rezygnacji z rzeczy, dyscyplinowania się, pozbywania się pragnień itd. Jeśli w ogóle mówi o celu, wspomina o nim zazwyczaj w kategoriach ustania cierpienia albo ustania pragnień – dla większości ludzi nie jest to szczególnie inspirująca perspektywa, a w każdym razie nie na wczesnym etapie ich rozwoju duchowego. Mahajanistyczny ideał bodhisattwy jest po prostu bardziej inspirujący.

Za życia Buddy, gdy ideał ten był wyraźnie obecny w osobie samego Buddy, nie było prawdopodobnie potrzeby mówienia o nim zbyt wiele. Kiedy jednak Buddy zabrakło, trzeba było jakoś sformułować ideał, który wcześniej ucieleśniał. Pojawiła się potrzeba stworzenia czegoś, co mogłoby zająć miejsce rzeczywistej obecności Buddy. W toku wyłaniania się tego ideału, bodhisattwa zaczął reprezentować rodzaj osoby, jaką należało się stać, jeśli chciało się być podobnym Buddzie.

Chodzi o wizję. Jeśli mamy znaleźć inspirację na przykład do założenia ośrodka buddyjskiego, potrzebujemy ujrzeć wizję tego, co chcemy stworzyć. Gdy zobaczymy oczami duszy piękne posągi Buddy, przestronne, ciche sale i społeczność wspaniałych ludzi, natchnienie do działania nie opuści nas nawet podczas tynkowania sufitu albo burzenia ściany. Natomiast gdyby ktoś po prostu przyszedł i rzucił nam: „Zburzcie tę ścianę”, to już nie byłoby to samo. Robiąc coś w pozytywnym celu, pracujemy znacznie chętniej. Praca staje się wówczas czystą przyjemnością.

Należy zatem odnaleźć równowagę pomiędzy wizją i pragmatyzmem. Być może najlepszym rozwiązaniem jest przyjęcie obu tych podejść jednocześnie: codzienną praktykę, to co jest tu i teraz traktować w duchu therawady, natomiast mahajanę uznawać za przewodnik wskazujący drogę do ideału istniejącego poza czasem i przestrzenią, niezależnie od naszych skromnych wysiłków.

Wszystko czego potrzebujemy, to wiara, że duchowe wartości wykraczają poza śmierć. Mając tę wiarę, możemy być pewni, że jeżeli będziemy praktykować Dhamę tu i teraz, przyszłość (jak

⁸⁸ Nagardżuna, *The Precious Garland*, tłum. Jeffrey Hopkins i Lati Rimpocze, Harper and Row, Nowy Jork 1975, wers 219.

⁸⁹ *The Precious Garland*, op. cit., wers 398.

i kiedy się odrodzimy, czy staniemy się, czy nie staniemy buddami w jakimś odległym świecie itd.) sama się ułoży. Być może nie da się realistycznie przyjąć przyszłego osiągnięcia stanu buddy za przedmiot dążenia. Nie musimy wcale pojmować sutr mahajany dosłownie; wystarczy uznać, że dają inspirujący wgląd w archetypowy świat, nie oferując jednak szczegółowego wzorca buddyjskiego życia. Taki zaś wzór znacznie łatwiej znaleźć w pismach kanonu palijskiego.

Jako pojedynczy ludzie (czyli naprawdę jako ego) nie jesteśmy w stanie przyswoić sobie atrybutów, cech, działań i ślubowań bodhisattwy. Ani wy ani ja, jako jednostki, nie staniemy się bodhisattwami w sensie kosmicznym. Istnieje coś, co można nazwać oddziaływaniem bodhisattwy (nie jako pojedynczej istoty), a my powinniśmy robić, co w naszej mocy, by pomagać i współpracować z tym działaniem. Podobnie jak Budda *sambhogakaj*⁹⁰, czyli Budda archetypowy, reprezentuje ideał Oświecenia poza wszelkim kontekstem historycznym, tak bodhisattwa reprezentuje nie osobę historyczną, lecz coś, co można nazwać duchem Oświecenia działającym w świecie, spersonifikowanym w formie bodhisattwy.

O tym wszystkim należy pamiętać podczas rozważania ślubowań bodhisattwy. Najbardziej chyba znanym zestawem ślubów są tak zwane **Cztery wielkie ślubowania**. Recytuje się je codziennie na całym Dalekim Wschodzie i zwykle brzmią w następujący sposób:

*Obym wyzwolił wszystkie istoty od trudów;
Obym wykorzenił wszelkie ślepe namiętności;
Obym zgłębił wszystkie nauki Dharmy;
Obym poprowadził wszystkie istoty do stanu buddy.*

Ślubowania te znajdziemy w kilku sutrach mahajany⁹¹ i istnieje coś na kształt założenia, że każdy praktykujący mahajanista chciałby je złożyć. W pewnym sensie odzwierciedlają one ideał bodhisattwy: jeśli potraktujemy ten ideał poważnie, faktycznie będziemy się starać funkcjonować według tych czterech wskazówek. Ktoś mógłby powiedzieć, że ślubowania te zawarte są nie tylko w ideale bodhisattwy, ale w samym buddyzmie; wskazują bowiem sposób, w jaki każdy buddysta zawsze powinien starać się postępować.

Jednak do takich skrajnych stwierdzeń nie można podchodzić beztrąsko. Jeśli mówimy: „ślubuję wyzwolić wszystkie istoty”, oznacza to **wszystkie** istoty. Moim zdaniem, lepiej byłoby nie włączać tego typu oświadczeń do pudży recytowanej regularnie lub nawykowo. Kosmiczna perspektywa mahajany jest bardzo wartościowa, ale nie nadaje się do powszedniej recytacji. Jeśli ktoś wypowiada owe ślubowania w ramach indywidualnej, prywatnej praktyki, prawdopodobnie traktuje tę recytację poważnie, ale skłanianie wszystkich, którzy akurat są obecni w sali do medytacji, by recytowali przyrzeczenie pomocy wszystkim istotom – by nie posuwać się dalej [tj. do kolejnych ślubowań] – nieuchronnie dewaluje to ślubowanie.

Cztery wielkie ślubowania ujmują duchowe aspiracje wielu ludzi, ale nie jesteśmy zobowiązani do przyswojenia sobie akurat tego konkretnego zestawu. Z pism jasno wynika, że każdy poszczególny bodhisattwa ma prawo sformułować własny zestaw ślubów, zgodny z jego własnymi dążeniami, w ogólnych ramach ideału bodhisattwy. Najważniejsze jest to, że ślubowania te powinny odnosić się nie do drobnych lub doraźnych celów, ale do celu ostatecznego i całościowego. Wspólną cechą wszystkich ślubowań bodhisattwy jest ich uniwersalność. Altruistyczny wymiar życia duchowego nie zna granic. Gdy stajemy się świadomi altruistycznych następstw naszego duchowego zaangażowania, widzimy, że na te następstwa nie można nałożyć żadnych ograniczeń. Nie da się powiedzieć „Zrobię tyle dla innych ludzi, ale nie więcej”. Być może w chwili obecnej nie jesteśmy w stanie zrobić zbyt wiele, ale zasadniczo uznajemy, że robienie dla innych ludzi tego, czego może wymagać od nas nasze zobowiązanie, gdy jesteśmy w stanie je wypełnić – nie ma ograniczeń.

Zatem wypowiadając tradycyjną formułę pierwszego ślubowania bodhisattwy: „Ślubuję wyzwolić wszystkie żywe istoty”, mówimy w istocie: „Nie nakładam żadnych ograniczeń na to, co je-

⁹⁰ *Sambhogakaja* to termin wywodzący się z mahajanistycznej doktryny *trikai*, odnoszący się do buddów archetypowych, w odróżnieniu od buddów historycznych. Patrz strona 127.

⁹¹ Zobacz na przykład: „The Sutra of Hui-Neng” w: A.F. Price i Wong Mow-Lam (tłum.), *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*, Shambhala, Boston 1990, ss. 102-3. [Wydanie polskie Sutry Huinenga: *Sutra Szóstego Patriarchy Huinenga wraz z jego komentarzem do Sutry diamentowej*, tłum. na angielski: Thomas Cleary, tłum. na polski: Bon Gak, Projekt wydawniczy „Miska ryżu”, Warszawa 2006. - przyp. red.]

stem gotów zrobić dla innych istot, kiedy czas ku temu będzie odpowiedni i kiedy ja będę gotów”. Nie wiemy, jaką ostateczną formę przyjmie nasze dążenie, ani co będziemy musieli zrobić. Pozostajemy po prostu otwarci na pomaganie innym ludziom, jak się tylko da. Ponieważ nie ma ograniczeń dla braku ego, nie ma też żadnych granic dla altruizmu. Tak samo, jak nie myślimy o pozbyciu się ego tylko do pewnego stopnia, ale więcej już nie, tak z zasady nie może być ograniczeń, co to tego, ile jesteśmy gotowi zrobić dla innych ludzi. Kiedy już raz zaangażujemy się w życie duchowe, przestajemy uznawać jakiekolwiek ograniczenia, zarówno subiektywne jak i obiektywne. Właśnie o to chodzi w ślubowaniu bodhisattwy: o przekraczanie ograniczeń.

W mahajanistycznym tekście zatytułowanym *Doskonałość mądrości w ośmiu tysiącach wersów* pojawia się mnóstwo pytań o to, w jaki sposób rozpoznać bodhisattwę. Na przykład pozna się go podobno po tym, że kiedy zadamy mu pytanie o Nirwanę, w swojej odpowiedzi zawsze wspomni o współczuciu.⁹² Przekładając to na bardziej ogólne ujęcie: kiedy pytamy kogoś o życie duchowe, a osoba ta w odpowiedzi mówi tylko o osobistym rozwoju duchowym, nie wspominając nic o aspekcie altruistycznym, możemy wywnioskować, iż tak naprawdę nie stoi ona jeszcze na ścieżce duchowej. Powinniśmy uświadomić sobie, że życia duchowego nie prowadzi się tylko dla własnego dobra; ma ono wpływ na innych, a nawet nakłada na nas obowiązki względem innych. Innymi słowy, powinniśmy uświadomić sobie, że współczucie jest zestrojone z mądrością. Co znamienne, tradycja mahajany wzięła na siebie trud podkreślenia w niezwykle i dramatyczny sposób altruistycznych konsekwencji życia duchowego. I szkoda, że w toku historycznego rozwoju, zaczęto postrzegać to jako alternatywną ścieżkę, zamiast jako przeformułowanie pierwotnej drogi.

W kręgach mahajanistycznych ludzie często składają bardzo konkretne ślubowania. Ktoś na przykład ślubuje opublikowanie całej *Tripitaki* na własny koszt i rozpowszechnienie jej za darmo; co może być pracą na całe życie. Ktoś inny mówi: „Wybuduję sto stup”⁹³ albo „Zorganizuję wszystko, żeby taki a taki wielki nauczyciel wygłosił tu serię wykładów”. Wiele ślubowań przyjmuje właśnie taką praktyczną formę. Chodzi o to, by dodać sobie siłę, wzmocnić odrobinę swój duchowy kręgosłup. Ślubowanie to coś, przy czym trzeba trwać, coś, co chroni nas przed zagubieniem się w zamęcie pseudo-duchowych dążeń.

Jeśli jednak ktoś już jest bodhisattwą albo aspirującym bodhisattwą, czy potrzebuje tych ślubowań by wytrwać przy praktykowaniu paramit? Cóż, jeżeli posiada nie więcej niż intelektualne przekonanie o bodhicicie, mimo że jest to przekonanie szczere i zgodne ze sposobem, w jaki stara się żyć, będzie potrzebował ślubowań. Jeśli bodhicitta nie pojawiła się jeszcze jako rzeczywiste doświadczenie równoległe do transcendentального wglądu, ślubowania będą konieczne – będą pełnić rolę wsporników. Ale kiedy bodhicitta się rozwinie, staną się raczej jej wyrazem niż oparciem dla niej. Nie należy robić sztywnego rozróżnienia pomiędzy bodhicittą i ślubowaniami, poprzez które ona się wyraża. Nie jest tak, że rozwija się bodhicitta, a następnie przypominamy sobie, że może warto byłoby złożyć kilka ślubowań. Ślubowania są naturalnym wyrazem rozwiniętej bodhicitty, różnorodnymi perspektywami, które otwierają się przed nami, gdy bodhicitta rozkwitła.

Według tradycji, gdy w następstwie pojawienia się bodhicitty bodhisattwa składa swoje ślubowanie, Budda, w którego obecności jest ono składane, przepowiada bodhisattwie ostateczne osiągnięcie Oświecenia i być może wymienia imię, pod którym będzie znany jako budda, oraz nazwy jego krainy buddy i pola buddy. Jeśli nie brać tego dosłownie (choć jakimś poziomem chyba można to potraktować dosłownie), potrzebujemy jakoś zinterpretować znaczenie tego przekazu jako mitu. Powiedziałbym, że przepowiadanie przez Buddę najwyższego Oświecenia bodhisattwie stanowi swego rodzaju echo powracające z całego wszechświata w odpowiedzi na złożone ślubowanie. Wszechświat zostaje w to ślubowanie zaangażowany, pozostaje pod jego wpływem i przypuszczalnie – skoro jest to wszechświat moralno-duchowy – ma pewną „świadomość” tego ślubowania. Ślubowanie bodhisattwy jest sprawą publiczną. Ponieważ stanowi element publicznej rzeczywistości i wpływa na nią, wywołuje też pewną reakcję. Przepowiednia Buddy reprezentuje fakt, że wszechświat jako całość podpisuje się pod tym ślubowaniem, czy nawet za nie ręczy. Żyjemy w takim wszechświecie, w którym urzeczywistnienie ślubowania jest możliwe, a nawet w pewnym sensie

⁹² Zobacz: Edward Conze (tłum.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*, Four Seasons, San Francisco 1995, ss. 226-7.

⁹³ Stupa, pierwotnie budowla w której przechowywano relikwie Buddy, stała się jednym z głównych symboli Oświecenia. Stupy można zobaczyć w najróżniejszych formach architektonicznych we wszystkich krajach buddyjskich. Patrz strona 53.

nieuniknione, gdy już raz zostało złożone. Budda po prostu daje temu wyraz. Ze swojej perspektywy poza czasem Budda dokonuje wglądu w czas i przepowiada przyszłość. Ale to przewidywanie nie oznacza, że bodhisattwa z pewnością osiągnie Oświecenie. Mamy tu do czynienia z podobną trudnością, jak w przypadku chrześcijańskiej teologii starającej się pogodzić wolną wolę człowieka z wiedzą uprzednią Boga. Fakt, że Budda przewiduje osiągnięcie Oświecenia przez bodhisattwę, nie oznacza, że od tego momentu bodhisattwa nie jest wolny. Budda, spoza czasu, może zobaczyć, że bodhisattwa stanie się istotą oświeconą; ale bodhisattwa nie płynie po prostu na fali tej przepowiedni. Ze swojej ziemskiej perspektywy wciąż będzie musiał dołożyć konkretnych starań, by osiągnąć cel.

Postarajmy się oddać tę koncepcję prostszymi słowami, na przykład odwołując się do Pójścia po Schronienie w Trzech Klejnotach. Kiedy w obecności zebranej sanghi deklarujemy, że idziemy po Schronienie, nie przepowiada to naszego rozwoju duchowego, ale wspiera go. Uświadamiamy sobie, że nie jesteśmy sami; istnieje oddźwięk. Radując się naszymi zasługami, sangha skutecznie zapewnia nas o naszych przyszłych postępach.

Pierwsze z czterech wielkich ślubowań, „Obym wyzwolił wszystkie istoty od trudów”, choć brzmi górnolotnie, w rzeczywistości odwołuje się do codziennych trudności i jest pragmatycznym punktem wyjścia. Tak jakby ktoś, kto sformułował te ślubowania, mówił do aspirującego bodhisattwy: na razie zapomnij o pomaganiu ludziom na poziomie duchowym. Tylko nieliczni są zdolni pomagać w ten sposób, a nawet dla nich robienie tego odpowiednio nie jest prostą sprawą. Wiele osób prosi o duchowe wskazówki, ale mało kto jest je stanie przyjąć i zastosować. *Sutra w czterdziestu dwóch rozdziałach* mówi: „Trudno pomagać innym kroczyć w stronę Oświecenia zgodnie z ich różnorodnymi potrzebami”.⁹⁴ Najwyraźniej nawet Buddzie niełatwo zobaczyć rzeczywiste ludzkie potrzeby. Kanon palijski opowiada zdarzenie, kiedy Budda naucza mnichów medytacji rozpaмиtywania śmierci, po czym popełniają oni samobójstwo.⁹⁵ Warto stosować ogólną regułę, żeby pomagać w sposób możliwie najprostszy i najbardziej podstawowy. Trudno popełnić błąd, dając komuś posiłek lub fundując mu przejazd autobusem (chyba, że ten ktoś akurat zamierza popełnić przestępstwo lub coś w tym stylu), ale pomaganie w bardziej skomplikowanych sprawach może być problematyczne.

Z drugiej strony, choć w pierwszej kolejności należy zająć się praktycznymi ludzkimi potrzebami, czasem mogą być one trudniejsze do odgadnięcia niż podstawowe potrzeby duchowe. Możemy być niemal pewni, że medytacja przyniesie ludziom pożytek, jeśli potrafimy ich do niej skłonić i mamy kwalifikacje, by ich jej nauczyć. Ale nie zawsze łatwo stwierdzić, czy przeprowadzka do innej dzielnicy będzie dobra dla pani Brown, albo czy ponowny ożenek będzie korzystny dla pana Bloggsa. Może nie bez powodu w większości krajów buddyjskich, szczególnie tam, gdzie praktykuje się therawadę, zwykle tylko najstarszym i najbardziej doświadczonym bhikkhu w zakonie wolno doradzać ludziom świeckim w sprawach doczesnych.

W końcu czym jest pomoc? Z pewnością nie jest po prostu mówieniem innym, co mają robić (choć niektórzy ludzie tak właśnie myślą). W zasadzie niekoniecznie nawet obejmuje bezpośredni kontakt z drugim człowiekiem. Bardzo często ktoś, kto jest po prostu sobą, ma pozytywne nastawienie, jest pełen inspiracji i dobrze radzi sobie z własnym życiem duchowym, tym właśnie pomaga ludziom, nawet nie zdając sobie sprawy.

Słuchanie może być oczywiście bardzo pomocne. Pomaga innym ludziom uporządkować własne myśli, uświadomić sobie własne pragnienia i życzenia, a także rozważyć wszystkie czynniki związane z tym, o czym właśnie mówią. Czasami, gdy słuchamy kogoś przez jakiś czas, na koniec ta osoba zupełnie szczerze stwierdza: „Nasza rozmowa naprawdę mi pomogła”. Być może nie powiedzieliśmy ani słowa, ale ta osoba czuje się tak, jakby otrzymała bardzo dobrą radę, ponieważ została wysłuchana i pozwoliło jej to uporządkować myśli.

Najlepiej jednak zacząć od pomagania w sposób praktyczny. Każdy może zaoferować innym przynajmniej drobną, wymierną pomoc materialną. W związku z tym konkretnym ślubowaniem trzeba zatem powiedzieć, że aspirujący bodhisattwa przy każdej okazji powinien być współ-

⁹⁴ Zobacz: J. Blofield (Chu Ch'an) (tłum.), *The Sutra of Forty-two Sections and Two Other Scriptures of the Mahayana School*, Buddhist Society, Londyn 1977, sekcja 13, s. 15.

⁹⁵ Zobacz: *Vinaya* tom 1 (*Suttavibhanga*), sekcja 3, w: I.B. Horner (tłum.), *The Book of the Discipline*, część 1, Pali Text Society, Londyn 1983, ss. 116-23. Zobacz również: *Ananpana Samjutta* (*Samjutta Nikaja, Mahavagga*, ks.10). Opowieść przytoczono też w: Nanamoli, *The Life of the Buddha*, op. cit.

czujący i pomocny w sprawach życia codziennego – powinien mieć przyjacielskie nastawienie, którym może objąć nie tylko ludzi, ale i zwierzęta.

Jeśli nie zwracamy na innych uwagi, to zapewne dlatego, że nie zdajemy sobie sprawy z tego, jak się czują, albo nie podoba nam się sytuacja, czy nawet kłopotliwe położenie, w jakim się znajdują. Często jesteśmy tak omotani własnymi sprawami, zainteresowaniami i preferencjami, że pozostajemy obojętni na potrzeby i uczucia innych. Zatem, by rozwijać przyjacielskie nastawienie, potrzebujemy być świadomi innych ludzi, posiadać wyobraźnię i wykazywać gotowość postawienia się w czyjejs sytuacji.

Weźmy przykład z codziennego życia: kiedy ktoś składa nam wizytę, trzeba zadbać, by osoba ta została odpowiednio przedstawiona innym i poczuła się swobodnie. W nowym otoczeniu może się czuć trochę niepewne i potrzebować odrobiny wsparcia. Albo na przykład kiedy dostajemy list i nie odpisujemy, nadawca będzie się zastanawiać, co się stało, a nawet czy w ogóle otrzymaliśmy jego list. Nieodpisywanie może być jak najbardziej uzasadnione, ale on o tym nie wie.

Innym trzeba zatem okazywać nie tylko współczucie, ale też wykazywać się wobec życzliwością, uznawać nie tylko ich ograniczenia, ale i zalety, nie myśleć o nich zawsze pod kątem tego, co powinno się w nich zmienić. Często po prostu brakuje nam wobec siebie nawzajem zwykłej życzliwości. Być może w naszej kulturze popadliśmy w takie zaabsorbowanie sobą – tym, czego chcemy, co się nam należy, co wynika z naszych praw – że zapomnieliśmy o podstawowej ludzkiej życzliwości.

Na początek odłóżmy więc spokojnie na bok troskę o rozwój duchowy innych ludzi. Nie ma też potrzeby, by rozmyślać o dokonywaniu wielkich bohaterskich czynów, choć okoliczności mogą tego czasem wymagać. Zacznijmy od zwrócenia uwagi na drobne szczegóły codziennego życia. Jeśli przypalimy ryż albo za późno przygotujemy obiad, albo pożyczymy czyjaś ulubioną książkę i zapomnimy powiedzieć o tym jej właścicielowi, lub też jeśli trzaśniemy drzwiami, wszystkie te rzeczy uprzykrzą czyjeś życie. Z drugiej strony, kiedy uważnie przygotujemy dla kogoś posiłek, pożyczoną książkę oddamy, albo szczególnie się postaramy, by nie hałasować, będzie to miało pozytywny skutek. Ćwiczmy życzliwość i uważność we wszystkich tych drobnych sytuacjach i dbajmy o to, by nasz własny stan umysłu nie zaprzętał nas do tego stopnia, że stracimy wszelką świadomość tego, co się wokół nas dzieje.

Oczywiście nie tylko nasz własny stan ducha nas zaprzęta; często pochłania nas to, co możemy dostać od innych ludzi. Kiedy Budda zapytał mnichów, dlaczego nie dbali o swojego towarzysza, który cierpiał na czerwonkę⁹⁶, odparli, że był dla nich bezużyteczny. Co za koszmarnie wyznanie! Tak często właśnie to jest powodem naszego braku życzliwości wobec ludzi: są dla nas bezużyteczni, niczego od nich nie dostaniemy. Wspaniale jest rozprawiać o Dharmie, medytacji, Oświeceniu wszystkich istot i całej reszcie, ale lepiej zacząć po prostu od okazywania sobie nawzajem życzliwości. Auden mówi o życzliwości „względem dziesięciu osób”⁹⁷, i nawet to jest nie lada osiągnięciem, ale nie musimy wcale na tym poprzestać. Element życzliwości powinien być obecny w naszym nastawieniu wobec wszystkich, których spotykamy. A przynajmniej powinniśmy wykazywać się względem nich dobrą wolą i robić dla nich wszystko, co możemy, na różne drobne sposoby.

To powiedziawszy, powinniśmy uważać, żeby przedwcześnie nie starać się upodabnić do bodhisattwów; obskakując jak największą ilość ludzi i „pomagając” im. Możemy skończyć jak ten harcerzyk, który w ramach spełniania jednego dobrego uczynku dziennie pomógł staruszcze przejść przez ulicę. Kiedy opowiedział o tym drużynowemu, ten odparł: „To chyba nie był aż taki dobry uczynek – przecież to było bardzo łatwe”. Na co chłopiec odpowiedział: „Wcale nie było takie łatwe. Babcia nie chciała przejść!”. Wystrzegajmy się dobroczynności czynionej na siłę.

Nawet, gdy chodzi o „motywowanie” ludzi, konieczna jest pewna ostrożność. Być może najlepszym rozwiązaniem jest po prostu być sobą i postępować najrzęczniejszy i najbardziej pozytywnie, jak potrafimy. W ten sposób zachęcimy innych do zręcznych zachowywań, nie biorąc na siebie konieczności doradzania im, co jest słuszne. Możemy bardzo pomóc ludziom myśląc o nich pozytywnie i rozwijając względem nich *mettę*. A niekiedy aby komuś pomóc, wystarczy po prostu trzymać się od niego z daleka, czy też inaczej mówiąc, nie wchodzić mu w drogę. Czasami ludzie po-

⁹⁶ Patrz: *Winaja Pitaka* w sekcji *Mahawagga* 8.26. Zobacz także: Sangharakszita, *The Buddha's Victory*, Windhorse, Glasgow 1991, rozdział 4: „A Case of Dysentery”.

⁹⁷ W.H. Auden, „A Summer Night”.

trzebują przestrzeni, i pomagamy im najbardziej, dając im właśnie tę przestrzeń, albo przynajmniej nie zabierając im jej.

Ale tych, którzy poważnie traktują ślubowanie bodhisattwy, nie usatysfakcjonuje pomaganie w drobnych sprawach życia codziennego, niezależnie od tego, jak bardzo jest to przydatne i konieczne. Powinniśmy być gotowi pójść nieco dalej, włożyć nieco więcej wysiłku w pomaganie ludziom znajdującym się w trudnej sytuacji. Powinniśmy nawet być gotowi na znoszenie pewnego dyskomfortu. To właśnie ma na myśli *Bodhisattwa-bhumi*, kiedy opisuje bodhisattwę jako tego, który „przywdziewa zbroję niestrudzoneści”. Entuzjazm dla wizji, jaką otrzymaliśmy, pozwala ignorować nie tylko drobne niewygody, ale również ból, a nawet nie zdawać sobie z nich sprawy. Jeśli ktoś jest bodhisattwą lub aspirującym bodhisattwą, ma tak intensywne pragnienie pomagania innym, iż nie przeszkadzają mu własne trudności.

Niechaj tego rodzaju postawa przenika wszystko, co robimy dla innych i co wymaga nieco zachodu. Nie zrobimy nic z innymi ani dla innych, jeśli przynajmniej cień ideału bodhisattwy nie będzie napędzał naszych działań. W przeciwnym razie wcześniej czy później nastąpi reakcja. W momencie, gdy nasze wysiłki nie zostaną docenione, przyjdzie rozgoryczenie. Może nawet zaczniemy mieć za złe i nienawidzić ludzi, którym próbujemy pomóc; w najlepszym wypadku będziemy odczuwać napięcie. Bodhisattwa natomiast nie odczuwa napięcia ani irytacji, ponieważ postępuje w oparciu o rozwiniętą bodhicittę.

Bodhicitta-wiwarana mówi: „Ten, który rozumie naturę bodhicitty, widzi wszystko kochającym sercem, ponieważ to miłość jest istotą bodhicitty... Wszyscy bodhisattwowie znajdują swoją rację bytu... w tym wspaniałym kochającym sercu.”⁹⁸ To bodhicitta czyni bodhisattwę. Niezależnie od tego, jak altruistycznie ktoś postępuje, albo stara się postępować, nie jest bodhisattwą, jeśli ów transcendentalny wymiar nie przenika jego istnienia. Można nawet powiedzieć, że dopiero gdy pojawi się bodhicitta, rzeczywiście wkraczamy na ścieżkę duchowości, a dopóki to nie nastąpi, jedynie przygotowujemy grunt.

Jednak niezależnie od tego, czy bodhicitta rozwinęła się w nas czy też nie, z pewnością istnieje mnóstwo ludzi potrzebujących pomocy i nie powinniśmy zwlekać z pomaganiem im w miarę swoich możliwości. Istnieją pewne grupy osób, które szczególnie potrzebują wszelkiej pomocy, jaką możemy je wesprzeć. Po pierwsze, często wymagają jej osoby w podeszłym wieku. Wiele z nich żyje samotnie i, co naturalne, czują się opuszczone i zapomniane. Jeśli zaoferujemy kilku starszym osobom z sąsiedztwa odrobinę ludzkiego ciepła, regularnie się z nimi kontaktując, może to mieć ogromny wpływ na ich życie.

Następnie mamy ludzi chorych: nie tylko tych, których na parę dni zmoęła grypa (choć oni też potrzebują pomocy), ale szczególnie tych przebywających w szpitalu, niekiedy przez długi czas, z powodu bolesnych i poważnych chorób. Zdarza się, że po jakimś czasie nawet najbliżsi zaczynają ich zaniedbywać, myśląc: „A co tam, odwiedzę go za tydzień albo dwa. Przecież siedzi tam cały czas, nigdzie się nie wybiera”. W końcu zupełnie przestają składać choremu wizyty. Wielu pacjentów szpitali, zwłaszcza ci, którzy przebywają tam od dłuższego czasu oraz ludzie starsi, nie ma krewnych lub przyjaciół, którzy by ich odwiedzali. Jest to więc coś bardzo praktycznego, co możemy zrobić.

A co z ludźmi zamkniętymi w więzieniu z takiego czy innego powodu? Może nie jesteśmy w stanie ich odwiedzać, ale moglibyśmy do nich napisać. Wielu więźniów otrzymuje prawdziwe wsparcie od korespondujących z nimi osób. Takie listy pomagają im pozostać w kontakcie z tym, co się dzieje na zewnątrz i czuć, że wciąż należą do świata, do którego pewnego dnia mają powrócić.

Również ci, którzy w ten czy inny sposób cierpią psychicznie, potrzebują pomocy i wsparcia. Wiele osób z zakłóconą równowagą psychiczną potrzebuje profesjonalnej pomocy; na pewno nie powinniśmy starać się zrobić dla nich nic, do czego nie mamy kompetencji, ale może się okazać, że zwykłą życzliwością możemy bardzo komuś pomóc. Spora część cierpienia psychicznego wynika z braku kontaktu z innymi ludźmi, z braku możliwości odślonienia się przed drugim człowiekiem. W takich przypadkach zaprzyjaźnienie się z taką osobą i umożliwienie jej mówienia o tym, co ją zaprzęta, bywa niezwykle pomocne.

Czytałem kiedyś o katatonicznym pacjencie szpitala psychiatrycznego, który nie reagował na nic ani na nikogo. Na oddziale pracowała młoda pielęgniarka, która uwierzyła, że można go

⁹⁸ Zobacz: D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, op. cit., ss. 297-8.

skłonić do jakiejś reakcji. Więc każdego dnia po prostu trzymała go przez pół godziny za rękę. Robiła to przez pół roku, bez żadnej reakcji z jego strony, ale któregoś dnia, gdy wzięła go za rękę, pacjent uściśnął jej dłoń w odpowiedzi. Nastąpił punkt zwrotny. W ciągu zaledwie kilku następnych miesięcy udało się jej nawiązać z nim jakiś kontakt, a w końcu mężczyzna wyszedł ze stanu katatonii. Takie sytuacje się zdarzają. W psychoterapii czynnikiem, który w głównej mierze przyczynia się do poprawy stanu pacjenta, jest fakt, że psychoterapeuta go słucha. Zwykli lekarze stawiani są czasem w takiej sytuacji – osoba, która przyszła do nich rzekomo jako pacjent, po prostu rozpaczliwie potrzebuje kogoś, z kim mogłaby porozmawiać. Nie powinniśmy lekceważyć wartości zwykłej rozmowy z drugim człowiekiem.

A czasami specjalistyczna pomoc nie pomaga. Psychoterapia może pomóc ludziom na wiele sposobów, ale w przypadkach, gdy występują objawy głębszych lęków egzystencjalnych, psychoterapia w zwykłym medycznym sensie może nie być zbyt skuteczna. Skuteczność danego systemu psychoterapeutycznego zależy w dużym stopniu od tego, na jakich założeniach jest on oparty, a szczególnie na jakich założeniach odnośnie tego, co to znaczy być człowiekiem. Jeśli mamy ograniczony pogląd na człowieka, będziemy mieli ograniczony pogląd na choroby psychiczne, a tym samym ograniczone podejście psychoterapeutyczne. Istnieje wielka różnica między kimś, kto postrzega człowieka jako potencjalnego buddę i kimś, kto uważa człowieka jedynie za racjonalne zwierzę, lub nawet za zwierze irracjonalne.

Współczesne szkoły psychoterapii są coraz częściej świadome, że ludzie potrzebują pomocy, by stawiać czoła problemom egzystencjalnym. Ostatecznie jesteśmy istotami duchowymi i niezaspokojenie potrzeb związanych z życiem duchowym może doprowadzić do zaburzeń psychicznych. Zawsze znajdują się ludzie, których problemy psychologiczne będą wymagać raczej terapii niż medytacji. Ale koniec końców nie istnieje coś takiego, jak rozwiązanie psychologiczne. Na dłuższą metę kluczem do zdrowia psychicznego nie jest psychologia, lecz duchowość. W każdym razie kontakt z drugim człowiekiem zawsze jest czynnikiem zasadniczym i gdy nasza przyjaźń może pomóc komuś przezwyciężyć problemy natury psychologicznej, powinniśmy ofiarować ją bez wahania.

Istnieje oczywiście wiele innych rodzajów ludzi, którym możemy zaoferować pomoc: uchodźcy, bezdomni, głodujący, wszyscy nieuprzywilejowani tego świata. Trudno pomagać bezpośrednio, nie każdy jest w stanie po prostu pojechać do Afryki czy do Indii, ale możemy przecież pomagać za pośrednictwem organizacji charytatywnych. Tak wiele można zrobić, jeśli mamy tylko wolę i serce, by działać. I to jest pierwsze zadanie, jakie wyznacza sobie bodhisattwa: pomagać istotom, ludziom i zwierzętom, w zmaganiach z bezpośrednimi, praktycznymi, materialnymi problemami. Na tym etapie nie ośmielamy się jeszcze myśleć, żeby prowadzić kogokolwiek do Oświecenia. Na początek wystarczy podać komuś pomocną dłoń w codziennych kłopotach, pomagając w miarę naszych możliwości.

Jednak, niezależnie od tego, czy mamy kompetencje do udzielania innym pomocy i wskazówek na poziomie duchowym, czy też nie, tego właśnie współcześni ludzie Zachodu potrzebują najbardziej. Jeśli sami nie jesteśmy w stanie udzielać takiej pomocy bezpośrednio, czemu nie zrobić tego pośrednio, pomagając tym, którzy **potrafią** jej udzielać, na przykład uwalniając ich od innych zobowiązań lub zapewniając im jakiegoś rodzaju udogodnienia? Na przykład dobry pisarz albo dobry nauczyciel medytacji lub Dharmy często potrzebuje wsparcia finansowego, by móc jak najlepiej wykorzystywać swoje cenne umiejętności.

Jeśli już znajdziemy sposób wyrażania tego ślubowania, powinniśmy wystrzegać się poczucia, że jest to jedyny sposób z możliwych. Przed laty, gdy pracowałem wśród najbardziej poszkodowanych społecznie buddystów w Indiach, ludzi często uważanych za nietykalnych, poznałem w ciągu człowieka, który nie przebiegając w słowach stwierdził, że tylko marnuję swój czas. Według niego ludźmi, którzy potrzebowali pomocy byli trędowaci i to im powinienem poświęcać swój czas. Cóż, rozumiałem jego punkt widzenia, ale on nie rozumiał mojego. Z pewnością nie uważałem, że człowiek ten popełnia błąd pracując pośród trędowatych, ani że powinien zamiast tego pracować wśród neobuddystów. Ale on nie potrafił dostrzec, że praca wśród neobuddystów może być równie wartościowa, co praca wśród trędowatych. W rzeczywistości jedyny sposób, w jaki możemy zwiększyć zasięg działań służących ulżeniu cierpieniom tego świata, to zaangażować się tam, gdzie nikt jeszcze tego nie zrobił.

Drugie wielkie **ślubowanie** brzmi: „Obym wykorzenił wszelkie ślepe namiętności”. Czym są owe ślepe namiętności i jak można je wykorzenić? Określenie to obejmuje wszelkie mentalne

skazy, czyli wszystkie negatywne emocje, uwarunkowania psychologiczne, przesady i uprzedzenia. Istnieje kilka tradycyjnych wykazów ślepych namiętności. Po pierwsze, mamy trzy szkodliwe korzenie: pożądanie, nienawiść i niewiedzę, których symbolami są kogut, wąż i świnia przedstawione w centrum tybetańskiego koła życia. We wszystkich przedstawieniach tego koła, pełnego okręgów i podziałów, w samym środku, w samym rdzeniu naszego życia, zawsze widnieją owe trzy stworzenia, każde gryzące ogon sąsiedniego. Są to siły napędowe naszego istnienia.⁹⁹ Inną listą ślepych namiętności jest pięć *niwaran*, czyli pięć przeszkód w medytacji: pożądanie wrażeń zmysłowych, niechęć, niepokój i nerwowość, lenistwo i apatia oraz zwątpienie i niezdecydowanie.¹⁰⁰

Następnie mamy pięć trucizn: roztargnienie, gniew, pragnienie, pychę i niewiedzę.¹⁰¹ Słowo trucizna jest bardzo trafne. Negatywne emocje są dosłownie trujące i kiedy im ulegamy rzeczywistość „zatruwamy” swój organizm. Czasami, gdy opanują nas silne negatywne emocje, szczególnie gniew lub nienawiść, czujemy przeszywający ból w żołądku albo w sercu – to właśnie owa trucizna wżera się w nasze organy.

Najlepszym sposobem wykorzenienia tych namiętności jest zaatakowanie ich u źródła, tak jak (posłużę się tu tradycyjną ilustracją) działania szajki rabusiów najlepiej powstrzymać, niszcząc ich kryjówkę. Musimy znaleźć centrum dowodzenia namiętności, którym oczywiście jest umysł. Tam właśnie mają zostać wykorzenione; i jest to jeden z efektów medytacji. W tradycji buddyjskiej istnieje pięć podstawowych ćwiczeń medytacyjnych, stosowanych jako antidotum na pięć trucizn.

Pierwszą trucizną z którą należy się rozprawić jest **roztargnienie**, skłonność umysłu do przeskakiwania z jednej rzeczy na drugą. Nasz umysł jest niczym motyl, nie potrafi zatrzymać się na jednej rzeczy przez dłuższy czas. W słynnym wersie T.S. Eliota jest mowa o tym, że „przez nieuwagę wpadamy z nieuważi w nieuważę”.¹⁰² Antidotum na ten stan umysłu jest praktyka medytacyjna zwana uważnością oddechu, polegająca na obserwowaniu oddechu aż do osiągnięcia punktowej koncentracji na procesie oddychania.¹⁰³

Drugą z pięciu trucizn jest **gniew**, uznawany za namiętność najbardziej spośród wszystkich niegodną bodhisattwy. Można poddawać się żądom i pragnieniom, można kraść i kłamać, a w głębi serca nadal pozostać bodhisattwą. Ale jeśli tracimy nad sobą panowanie - bum! i po stanie bodhisattwy. Trzeba zaczynać wszystko od nowa. A to dlatego, że gniew jest bezpośrednim przeciwieństwem ducha współczucia. Parafrazując fragment *Śiksha Samuccāi* Śāntidewy: „Proszę, oto obiecuję uwolnić wszystkie istoty od trudów i okazywać im życzliwość i współczucie, a za chwilę co robicie? Wybuchacie na nich gniewem! Wasze ślubowanie nie ma chyba szczególnej wartości.”¹⁰⁴ Bodhisattwie zaleca się unikanie gniewu za wszelką cenę.

Antidotum na gniew również jest całkiem proste: to metta bhawana, rozwijanie uniwersalnej życzliwości. Medytacja ta jest jedną z czterech praktyk zwanych *brahma-wiharami*, tzw. wzniosłymi siedzibami. Pozostałe trzy to rozwijanie współczucia, współradości i równowagi umysłu. Praktyki metty po raz pierwszy nauczał Budda, co zostało przepięknie zapisane w sutcie pt. *Metta (Metta Sutta)*. Pełniejszy opis tych praktyk daje Buddhaghosa w swoim dziele *Visuddhimagga* (*Ścieżka oczyszczenia*).¹⁰⁵

Zaczynamy od rozwinięcia uczucia życzliwości w stosunku do siebie, pragnąc dla siebie pomyślności, szczęścia i wolności od cierpienia; następnie rozszerzamy to uczucie na przyjaciela lub przyjaciółkę, potem na osobę, którą kojarzymy, ale nie znamy zbyt dobrze (może to być ktoś z pracy, albo ktoś widywany codziennie na przystanku autobusowym), a następnie na kogoś, z kim mamy jakieś problemy. W piątym, ostatnim etapie rozszerzamy uczucie metty równomiernie na

⁹⁹ Te trzy „karmicznie szkodliwe korzenie”, czasami nazywane także trzema ogniami, Budda według tekstów palijskich zidentyfikował w trakcie swojego doświadczenia Oświecenia. Odnosił się do nich wielokrotnie, jak również do „zdrowych korzeni”, które są po prostu brakiem tych szkodliwych: brak pożądania, brak nienawiści, brak złudzeń.

¹⁰⁰ Zobacz na przykład: *Anguttara Nikaja* 1.2; 5.193; 9.40.

¹⁰¹ Zobacz na przykład: *Uddna* 4.1; *Anguttara Nikaja* 9.3.

¹⁰² W: „Burnt Norton”, sekcja 3. [W oryg. ang.: *(we are) distracted from distraction by distraction* – przyp. red.]

¹⁰³ Praktykę tę opisuje Budda w: *Sutcie Maha-Rahulowada (Maha-Rahulovada Sutta)*, sutta 62, Bhikkhu Nanamoli i Bhikkhu Bodhi (tłum.), *The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima-Nikaya)*, Wisdom, Boston 1995, ss. 329-32.

¹⁰⁴ Śāntidewa, *Siksha-Samuccaya*, tłum. Cedi Bendall i W.H.D. Rouse, Motilal Banarsidass, Delhi 1990, s. 183.

¹⁰⁵ *Sutta Metta* jest ósmą sutrą w rozdziale „Wąż” w zbiorze *Sutta Nipata*. Opis tej praktyki autorstwa Buddhaghosy można znaleźć w jego traktacie: *Visuddhimagga*, tłum. Bhikkhu Nanamoli, Buddhist Publication Society, Kandy 1991, ss. 288-90.

wszystkie te cztery osoby (siebie, przyjaciela, „osobę neutralną” i „wroga”), po czym pozwalamy temu uczuciu promieniować na innych ludzi w naszym otoczeniu, a następnie jeszcze dalej, aż metta popłynie od nas ku wszystkim istotom, zarówno ku ludziom jak i zwierzętom, na całym świecie i w całym wszechświecie.

Metta bhawana jest piękną praktyką, chociaż wielu uważa ją za wyjątkowo trudną. Jednak jeśli w niej wytrwamy, możemy mieć pewność, że nasz gniew i nienawiść stopniowo się rozproszą dzięki świadomemu i uważnemu rozwijaniu miłości i dobrej woli względem wszystkich żywych istot.

Trzecią trucizną jest **pragnienie**. Nie chodzi o każde pragnienie, lecz o pragnienie neurotyczne. Weźmy na przykład jedzenie. Wszyscy go pragniemy, w końcu zdrowy apetyt jest rzeczą najnaturalniejszą pod słońcem, ale pragnienie to staje się neurotyczne, kiedy próbujemy jedzeniem zaspokoić jakieś inne potrzeby. Jest aż nadto oczywiste, że niepohamowane pragnienie stanowi duży problem: przyczynia się do narkomanii, alkoholizmu i wielu innych bolączek. Rozbudowana branża reklamowa nastawiona jest na wzbudzanie pragnień, próbuje się nas przekonać, często bez naszej wiedzy, że musimy mieć to, tamto i jeszcze coś na dokładkę.

Praktyk mających na celu ujarzwienie pragnienia jest kilka; być może ich liczba odzwierciedla skalę problemu. Trzeba zaznaczyć, że niektóre z tych antidotum są dość drastyczne. Na przykład kontemplacja dziesięciu stadiów rozkładu zwłok. Praktyka ta jest nadal popularna w niektórych krajach buddyjskich. Uważa się ją za szczególnie skuteczną odtrutkę na neurotyczne pragnienia seksualne.¹⁰⁶ Nie będę tu opisywać samej praktyki (lektura byłaby dość makabryczna), ale istnieje jej łagodniejsza wersja, polegająca na samotnej medytacji na terenie, gdzie dokonuje się kremacji. W Indiach miejsca przeznaczone do kremacji nie stanowią przyjemnego widoku. Wszędzie walają się fragmenty zwęglonych kości i tkanin, a w powietrzu zazwyczaj unosi się odór spalonego ludzkiego ciała. Ale medytacja w takim miejscu może przynieść wiele korzyści, a nawet być radosnym doświadczeniem. Medytujący może osiągnąć prawdziwy spokój, niemal jak gdyby odbyła się już jego własna kremacja. I faktycznie, w tradycji hinduskiej istnieje zwyczaj symbolicznego odbycia własnego pogrzebu, w momencie gdy ktoś ostatecznie porzuca życie rodzinne. Taki człowiek staje się *sannjasinem*, kimś, kto wyrzeka się świata i żyje nie posiadając nic, wyłącznie dla osiągnięcia wyzwolenia. Chodzi o to, że gdy sannjasin porzuca świat, sam przestaje istnieć dla świata. Dlatego ostatnią rzeczą, jaką robi przed przywdzianiem żółtej szaty i odejściem, jest poprowadzenie własnej ceremonii żałobnej. Mamy tu takie samo powiązanie śmierci z wyrzeczeniem i pozbyciem się wszelkich doczesnych pragnień, jak w medytacji nad rozkładem zwłok.

Jeśli nawet sporadyczne wizyty w miejscu kremacji to dla nas zbyt wiele (oczywiście zachodnia wersja tego miejsca, czyli cmentarz, nie wywołuje aż takiego wrażenia), istnieje też łagodniejsza wersja tej praktyki polegająca po prostu na medytowaniu nad realnością śmierci. Rozmyślamy nad tym, że śmierć jest nieunikniona – wcześniej czy później przyjdzie do każdego, nikt nie może jej uciec. Zatem skoro musi nadejść, dlaczego nie wykorzystać swojego życia jak najlepiej? Tutaj dochodzimy do najważniejszego punktu tych rozważań: po co ulegać nędnym pragnieniom, które na dłuższą metę nie dają żadnej satysfakcji ani szczęścia?

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

Co dzień gazety pełne są doniesień o śmiertelnych wypadkach, co daje nam (oprócz okazji do współczucia) szansę na refleksję. Życie ludzkie narażone jest na niespodziewany koniec. Możemy nie dożyć podeszłego wieku. Jak powiedział Pascal, wystarczy ziarenko piasku by nas zabić, jeśli dostanie się w niewłaściwe miejsce.¹⁰⁷ Życie jest bardzo niepewne. Takie refleksje bywają otrzeźwiające i płodne. Mogą jednak mieć też efekt odwrotny, jeżeli wywołają swego rodzaju neurotyczną bojaźliwość. Trzeba być w tej kwestii wrażliwym na własny charakter.

¹⁰⁶ Zobacz: *Visuddhimagga*, ibid., ss. 173-90.

¹⁰⁷ „Kromwel miał zadać cios całemu chrześcijaństwu; rodzina królewska byłaby zgubiona, jego zaś własna na wieki potężna, gdyby nie ziarenko piasku, które utknęło w jego moczowodzie. Sam Rzym miał zadrzeć przed nim; ale to ziarenko dostało się tam, on sam umarł, rodzina jego runęła, nastał pokój, król wrócił na tron.” Blaise Pascal, *Myśli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.

Czaszka i kilka kości, najlepiej ludzkich, również stanowią użyteczny obiekt kontemplacji. Może to zabrzmieć dziwnie, a nawet zabawnie (jesteśmy czasem skłonni śmiać się ze śmierci i naszych obaw przed nią), jednak jest to typowa praktyka wśród tybetańskich buddystów. (Oczywiście mamy precedens w tradycji zachodniej, mianowicie Hamleta kontemplantującego czaszkę Jorika w dramacie Szekspira). Tybetańczycy lubią się otaczać wszelkiego rodzaju przedmiotami wykonanymi z ludzkich kości: mają kościane sznury modlitewne, trąbki z kości udowej, kielichy z czaszek. Przyjmują zdroworozsądkowe podejście do śmierci, nie uważają, żeby było w tym coś chorobliwego czy makabrycznego.

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

Jednak nie jest to buddyjski sposób patrzenia na śmierć – ani, jeśli już przy tym jesteśmy, hinduistyczny, czy muzułmański. Ostatecznie śmierć jest czymś równie naturalnym, jak życie. Tagore, wielki współczesny poeta bengalski, powiada: „Wiem, że pokocham śmierć, bo kochałem życie”.¹⁰⁸ Życie i śmierć są dwiema stronami jednego medalu. Jeśli kochamy życie, pokochamy śmierć; a jeśli nie potrafimy kochać śmierci, tak naprawdę nie kochamy życia. Brzmi to paradoksalnie, ale jest głęboko prawdziwe.

Jeśli chodzi o przeciwdziałanie pragnieniu, należy wybrać ćwiczenia odpowiednie do własnych potrzeb. U wielu ludzi widok rozkładających się zwłok wywołałby tylko uczucie wstrętu i obrzydzenia. Poczuliby się chorzy fizycznie, ale zupełnie nie wpłynęłoby to na nich duchowo. Trzeba być wystarczająco dojrzałym duchowo, żeby przyswoić sobie taką lekcję, żeby fakt nietrwałości wywarł na nas wrażenie a nie tylko zszokował nas czy obrzydził. Jeśli ktoś jest wystarczająco wrażliwy, nawet opadający liść uświadomi mu prawdę o nietrwałości. Może każdy z nas potrzebuje trochę poeksperymentować. Czy wystarczy spadający liść albo trzymanie w pokoju czaszki (co często robią tybetańscy buddyści), czy też potrzebujemy czegoś mocniejszego? Być może trzeba spróbować innego tradycyjnego antidotum na pragnienie, „kontemplacji obrzydliwości jedzenia”. Nie będę wchodzić w szczegóły tej praktyki, celowo są one dość nieprzyjemne.¹⁰⁹ Wystarczy powiedzieć, że jest ona potężnym antidotum na uzależnienie od jedzenia.

Czwartą trucizną jest **pycha** – spotyka się też tłumaczenie „duma”, ale pycha jest bardziej adekwatnym przekładem. Uważa się, że pycha związana jest szczególnie ze sferą ludzi, w odróżnieniu od pięciu innych sfer istnienia przedstawionych na tybetańskim kole życia.¹¹⁰ Sferę ludzi charakteryzuje samoświadomość: kiedy doświadczamy siebie jako osobnych od innych ludzi, możemy czuć się nie tylko osobni, ale odseparowani; nie tylko odseparowani, ale lepsi.

Jest oczywiste, że prawdopodobieństwo pojawienia się pychy w innych sferach przedstawionych na kole życia jest znacznie mniejsze. To w zasadzie niemożliwe, żeby zwierzę odczuwało pychę, choć niektóre psy, niewątpliwie pod wpływem człowieka, wydają się okazywać pewną zarozumiałość. *Preta*, głodny duch, jest po prostu tak głodny, że nie ma szansy nawet pomyśleć o porównywaniu się do innych. Trudno wyobrazić sobie pretę myślącego „jestem głodniejszy od cie-

¹⁰⁸Rabindranath Tagore, *Gitanjali (Song Offerings)*, nr.95.

¹⁰⁹ Zobacz: *Visuddhimagga*, op. cit., ss. 337-43.

¹¹⁰ Tybetańskie koło życia przedstawia sześć sfer egzystencji: sferę ludzi, bogów, asurów czyli anty-bogów, zwierząt, istot piekielnych, oraz głodnych duchów. Zgodnie z tradycją, można odrodzić się w każdej z tych sfer, ale nie jest się skazanym na pozostanie w żadnej z nich na wieczność. Gdy wyczerpie się karma, która spowodowała odrodzenie się w danej sferze, następuje odrodzenie w innej sferze. Niektórzy buddyści traktują te nauki dosłownie, inni natomiast uważają je za opis metaforyczny lub psychologiczny.

bie”, czy też istotę w piekle myślącą „cierpię bardziej niż ty”. Cierpienie to poważna sprawa.¹¹¹ Asurów i bogów jeszcze możemy sobie wyobrazić unoszących się pychą, gdyż tak jak ludzie posiadają samoświadomość. Ale bogowie są pewnie zbyt zadowoleni z siebie: nie dręczy ich niepokój, który kazałby im porównywać się z innymi, podczas gdy asurowie są zbyt zajęci walką. Zatem pycha to bardzo ludzka przypadłość.

Według Buddy, myślenie o własnym statusie w odniesieniu do innych w **jakikolwiek sposób** – nieważne, czy stwierdzamy, że jesteśmy od nich lepsi, gorsi czy też równi – jest formą pychy.¹¹² Z początku takie stwierdzenie Buddy może się wydać zaskakujące, ale po odrobinie namysłu staje się jasne, iż egalitaryzm (utrzymywanie, że wszyscy są równi) i skupiona na sobie pokorność (upieranie się, że inni są od nas lepsi), także są odmianami pychy. Ktoś może przedstawiać siebie jako wielbiciela równości, gdy w rzeczywistości próbuje sprowadzić wszystkich do własnego poziomu. To wielka słabość w człowieku i wielka strata dla niego. Jeśli nie uznajemy nikogo nad sobą w duchowym sensie, jeśli nie mamy kogo podziwiać ani od kogo się uczyć, trudno będzie nam dokonać postępów w rozwoju duchowym. I odwrotnie, jeżeli na stałe ustawimy się na niższej pozycji, wypieramy się własnego potencjału – a zaprzeczanie możliwości duchowego rozwoju to bardzo poważna sprawa.

Tradycyjnym antidotum na pychę jest kontemplacja sześciu żywiołów: ziemi, wody, ognia, powietrza, przestrzeni i świadomości (wymienionych rosnąco według coraz większej subtelności).¹¹³ Na potrzeby medytacji te sześć żywiołów można przedstawić sobie jako formy geometryczne, ustawione jedna na drugiej i tworzące w ten sposób wyobrażenie buddyjskiego symbolu i formy architektonicznej, znanej jako *stupa*. Ziemię reprezentuje sześcian, stanowiący podstawę stupy; wodę przedstawia kula, ustawiona na sześcianie; ogień jest stożkiem na szczycie kuli; powietrze wyobraża misa, nawiązująca kształtem do firmamentu; przestrzeń to płomień w tej misie, a świadomość to przestrzeń, w której cała ta figura się znajduje. Jest to jeden ze sposobów medytowania nad sześcioma żywiołami. Każdy żywioł w tym ćwiczeniu wizualizujemy sobie nie tylko w geometrycznym kształcie, ale nadajemy mu również określony kolor: sześcian jest żółty, kula biała lub niebieska, itd.

Ewentualnie można podjąć refleksję nad poszczególnymi żywiołami po kolei. Najpierw medytujemy nad żywiołem ziemi. Myślimy: „W moim ciele jest ziemia, element stały – ciało, kości, itd. Ale skąd pochodzi? Pochodzi z żywiołu ziemi, ze stałej materii we wszechświecie. A gdy umrę, moje ciało fizyczne skruszy się, rozpuści i powróci do ziemi. Z prochu powstałeś, w proch się obrócisz.”

Następnie kontemplujemy żywioł wody. Myślimy: „Jest we mnie krew, są łzy, jest pot, itd. To żywioł wody. Ale skąd pochodzi? Nie należy do mnie. Jest tylko częścią żywiołu wody we wszechświecie, tak jak deszcz, rzeki, jeziora i morza. Kiedyś będę musiał go zwrócić. Pewnego dnia płynny pierwiastek we mnie popłynie z powrotem ku płynnemu pierwiastkowi we wszechświecie.”

Jako trzeci kontemplujemy żywioł ognia. „Jest we mnie gorąco, jest ciepło, ale skąd pochodzi? Co jest wielkim źródłem ciepła dla całego świata? Słońce. Bez ciepła słońca cały Układ Słoneczny byłby zimny i ciemny. Ciepło we mnie również pochodzi z tego źródła, a gdy umrę powróci do wszechświata. Pożyczam je na chwilę, ale w odpowiednim czasie będę musiał oddać.”

Następnie poddajemy refleksji żywioł powietrza. „Gdzie we mnie istnieje żywioł powietrza? To powietrze w moich płucach. Nabieram je i oddaję, w każdej chwili. Ale tak naprawdę nie należy do mnie. Podobnie jak i cała reszta mnie, część stała, część płynna i część ognista, żywioł powietrza nie jest mój. Pożyczam go zaledwie na kilka chwil i zaraz muszę go oddawać. Pewnego dnia, gdy odetchnę, nie nabiorę już ponownie powietrza. Ostatecznie oddam swój oddech. I tak, jak żywioł powietrza nie będzie do mnie należał wtedy, w rzeczywistości teraz również do mnie nie należy.”

¹¹¹ Prawdopodobnie w znaczeniu, że cierpienie tych istot zbyt je pochłania, by mogły sobie pozwolić na podobne myśli [przyp. red.]

¹¹² „Ci asceci i bramini, którzy opierając się na owej nietrwałej, nędznej i przejściowej naturze cielesności, uczuć, postrzegania, wytworów mentalnych i świadomości, roją sobie: „Jestem lepszy” albo „Jestem równy” albo „Jestem gorszy” – oni wszyscy tak to sobie wyobrażają, nie rozumiejąc rzeczywistości.” (*Samjutta Nikaja* 22.49). „Pycha równości (*mana*), pycha-niższości (*omana*) i pycha-wyższości (*atimana*) – tę potrójną pychę należy przezwyciężyć. Ponieważ mnich, który przezwyciężył tę potrójną pychę, zgłębiając ją w pełni, położył kres cierpieniu.” (*Anguttara-Nikaja* 4.49)

¹¹³ Praktykę polegającą na kontemplacji sześciu żywiołów Budda opisuje w: Sutcie *Maharahulowada* (*Maharahulowada Sutta*), 62 sutra, *Majjhima-Nikaya*, op. cit., ss. 528-9.

Po piąte, medytujemy nad przestrzenią, nad faktem, że nasze fizyczne ciało zajmuje pewną przestrzeń. „To jest przestrzeń, którą zajmuję. Utożsamiam się z nią. Ale gdy rozpadnie się ciało fizyczne, co stanie się z przestrzenią, którą zajmuję? Połączy się z ogromną przestrzenią dookoła i zniknie.”

Na koniec pytamy siebie, co ze świadomością: „W chwili obecnej część mojej świadomości zależy od oka, część od ucha, itd. Ale gdy nie będzie oczu, uszu, zabraknie fizycznego ciała, to gdzie będzie ta świadomość? Gdy moja obecna osobowość, tak jak jej doświadczam, przestanie istnieć, gdzie będzie świadomość, którą utożsamiam z tą osobowością?” Rozmyślając w ten sposób, próbujemy oderwać się od poszczególnych poziomów świadomości utożsamianych z ciałem fizycznym, a tym samym uzmysłowić sobie coraz wyższe poziomy świadomości.

To przejście wynika dość naturalnie z poprzednich etapów medytacji nad sześcioma żywiołami. Wyobraziliśmy już sobie cztery elementy tworzące ciało fizyczne, jako zajmujące określoną przestrzeń, i kiedy owe elementy przestają być obecne, przestrzeń ta przestaje być określona. Z ciałem fizycznym powiązana jest konkretna świadomość. Kiedy ciało fizyczne i zajmowana przez nie przestrzeń przestają istnieć, świadomości nie da się dłużej utożsamiać ani z tym ciałem ani z tą przestrzenią. Jeśli nie istnieje określona przestrzeń dla świadomości, z którą można by ją powiązać, świadomość ta również nie może powiązać siebie z nieokreśloną przestrzenią, na przykład z przestrzenią nieograniczoną. Może jedynie rozwijać się w nieskończoność na zewnątrz, nie znalazłszy żadnej linii ograniczającej ani żadnego materialnego ciała, z którym by się identyfikowała. W ten sposób nasza praktyka medytacyjna osiąga punkt kulminacyjny, ostatecznie w swego rodzaju duchowej śmierci, kiedy indywidualna świadomość ginie w świadomości uniwersalnej i w pewnym sensie urzeczywistnia swoją wieczną z nią tożsamość. Jak mawiają Tybetańczycy: światło-syn powraca i łączy się ze światłem-matką.¹¹⁴

Klasyczną okazją przejścia do doświadczenia uniwersalnej świadomości jest moment śmierci. Jednak jeśli nie mieliśmy wcześniej tego rodzaju doświadczenia podczas medytacji, raczej nie będziemy w stanie podtrzymać go dłużej niż przez chwilę po śmierci (jeśli oczywiście ono w ogóle się pojawi). Przejście [do doświadczenia uniwersalnej świadomości] nie wydarza się automatycznie w ramach procesu umierania.

W rzeczywistości, niezależnie od tego, czy jesteśmy żywi, czy martwi, jest dla nas praktycznie niemożliwością wyobrażenie sobie, jak to doświadczenie [uniwersalnej świadomości] mogłoby wyglądać. Jednym ze sposobów, by zbliżyć się do niego podczas medytacji nad sześcioma żywiołami, jest potraktowanie uniwersalnej świadomości jak obrazu poetyckiego. Niektórym pomaga w tym tradycyjny obraz kropli rosy spływającej do morza.¹¹⁵ A bardziej prozaicznie, możemy pomyśleć o usunięciu wszystkich ograniczeń świadomości, tak, że staje się ona nieskończona we wszystkich kierunkach. Istotne jest, aby doświadczyć nieskończonego rozszerzania się świadomości. Nie należy traktować zbyt dosłownie obrazu mniejszej świadomości łączącej się z większą; metafora kropli rosy spływającej do jasnego, czy jakiegokolwiek innego morza, pozostaje tylko metaforą.

Nieskończone rozszerzanie się świadomości jest tak trudne do opisanie, ponieważ gdybyśmy w pełni go doświadczyli, byłibyśmy oświeceni. Nieskończona świadomość jest stanem Oświecenia. Ponadto, jak wykazując ostrożność dodaliby madhjamicy, ta nieskończona świadomość jest świadomością **pustą**; czyli nie jest jakimś bytem ani obiektem.

Fizyczny wszechświat nie jest wykluczony z owej nieskończonej świadomości, ale nie stanowi dla niej bariery. To tak, jakby nasza świadomość go przenikała. Nie chodzi o to, że dosłownie nie ma tam czegoś, co było tam wcześniej, ale przestaje to być przeszkodą; staje się niejako przezroczyste. Medytacja nad sześcioma żywiołami, prowadząca docelowo do takiego postrzegania rzeczywistości, jest bezpośrednim zaprzeczeniem naszego zwyczajnego pojmowania, skłonności opartej na ego. Pomaga rozproszyć koncepcję naszej własnej indywidualności, w wąskim znaczeniu tego słowa, a tym samym niszczy truciznę pychy.

Piątą trucizną jest **niewiedza**. Chodzi tu o niewiedzę duchową, o nieświadomość rzeczywistości. W pewnym sensie jest to trucizna podstawowa, surowiec, z którego powstają wszystkie inne. Tradycyjnym antidotum na niewiedzę jest medytacja nad *nidanami* – ogniwami [łańcucha] współ-

¹¹⁴ Najbardziej znany opis buddyjskiej praktyki odnoszącej się do śmierci znajduje się w *Tybetańskiej Księdze Umarłych* (tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo A, Kraków 2013).

¹¹⁵ „A kropla rosy spływa do jasnego Morza!” – to ostatnia linijka poematu Sir Edwina Arnolda o życiu Buddy, *Światło Azji*, tłum. Wojciech Szukiewicz, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1905, s. 235.

zależnego powstawania. Sformułowanie to wskazuje nam sposób rozważania prawdy o uwarunkowaniu: w zależności od A powstaje B.¹¹⁶ Wymaga od nas dostrzeżenia, że z naszej niewiedzy wypływa cały łańcuch zdarzeń; można powiedzieć, że jest to refleksja nad zasadami działania prawa karmy.

Buddyjska tradycja wymienia kilka spisów owych ogniw, a jednym z najbardziej znanych jest łańcuch składający się z dwunastu ogniw, umieszczony na obręczy tybetańskiego koła życia. Ten łańcuch „zaczyna się” (choć tak naprawdę jest to początek bez początku) od niewiedzy, a kończy na „rozkładzie i śmierci”. Podobnie jak dwanaście nidan dotyczących uwarunkowanego istnienia przedstawionych na kole życia, istnieje inna dwunastka: nidany wchodzące w zakres, a przynajmniej prowadzące do nieuwarunkowanego istnienia, Nirwany. Dwanaście nidan światowych reprezentuje cykliczny rodzaj warunkowości – koło życia i reaktywny umysł, natomiast dwanaście nidan duchowych reprezentuje spiralny rodzaj warunkowości – etapy ścieżki i umysł kreatywny.¹¹⁷

Te pięć trucizn i odtrutek wskazuje nam tylko jeden ze sposobów rozpatrywania negatywnych stanów umysłu, które mamy przezwyciężyć, oraz metody na to. Ale w zasadzie jako początkujący bodhisattwowie powinniśmy dysponować wszelkimi dostępnymi środkami (a tradycja buddyjska oferuje ich całe mnóstwo), by dążyć do wykorzenienia wszystkich namiętności i do wypełnienia drugiego wielkiego ślubowania bodhisattwy.

Trzecie wielkie ślubowanie brzmi: „Obym zgłębił wszystkie nauki Dharmy”. Przez nauki Dharmy rozumie się tutaj głównie nauki Buddy zawarte w pismach oraz wszystkie inne nauki wszystkich szkół buddyjskich. Bodhisattwowie nie należą do jakiejś konkretnej szkoły na zasadzie nienależenia do jakiejś innej. Nie należą nawet do szkoły mahajany, rozumianej jako przeciwieństwo jakiejś innej „-jany”. Zgłębiają i opanowują do mistrzostwa nauki wszystkich szkół, wszystkich odłamów i wszystkich tradycji, i należą do nich wszystkich. A na tym nie koniec. Uważa się, że bodhisattwowie powinni zgłębiać nawet niebuddyjskie systemy religijne i filozoficzne, i ćwiczyć się w nich. Niektóre pisma posuwają się nawet do twierdzenia, iż bodhisattwowie powinni studiować sztuki i nauki świeckie, zwłaszcza retorykę i prozodję (które darzono wielkim uznaniem w hinduskim średniowieczu), by doskonalić siłę swojego przekazu. Kilka sutr twierdzi nawet, że powinni opanować różne rzemiosła, na przykład garncarstwo. Chodzi o to, że znajomość terminologii i perspektywy ludzi uprawiających te rzemiosła, daje bodhisattwom nowe ramy odniesienia. Znając język, zarówno dosłowny jak i metaforyczny, którym posługują się ludzie, można wyrażać swój punkt widzenia, poglądy, ideały i aspiracje coraz skuteczniej i komunikować je coraz większej liczbie osób.

Jeśli jesteśmy w jakikolwiek sposób zaangażowani w przekazywanie Dharmy, mogą nam się przydać najróżniejsze umiejętności. Aby na przykład prowadzić ośrodek buddyjski, potrzebujemy ludzi, którzy oprócz zaangażowania w ideał bodhisattwy będą znać się na administracji, albo na księgowości czy prawie. By stworzyć dom dla wspólnoty potrzebujemy ludzi znających się na budownictwie, dokonywaniu napraw, dekorowaniu wnętrz, elektryce i hydraulice, ogrodnictwie i gotowaniu – pozycje do tej listy można dodawać niemal w nieskończoność. Mówiąc w skrócie, zaangażowanie w ideał bodhisattwy wymaga wykorzystywania swoich umiejętności w służbie tego ideału.

Do nauczania Dharmy przydają się też inne umiejętności. Można przyswoić sobie umiejętność sprawnej i jasnej komunikacji, nie tylko w sytuacji, gdy przemawiamy publicznie, ale też w trakcie zwykłej rozmowy. Warto też rozwinąć umiejętności przekazywania Dharmy w inny sposób, np. pisać artykuły, recenzje lub książki, albo udzielając wywiadów radiowych i telewizyjnych.

¹¹⁶ Jest to prawo warunkowości, czyli pojęciowe wyrażenie wglądu w rzeczywistość, będącego elementem doświadczenia Oświecenia Buddy. Warunkowość obejmuje prawo karmy, choć karma (czyli prawda, że nasze działania, zrzeczne i niezrzeczne, będą miały konsekwencje) jest tylko jednym z pięciu rodzajów warunkowości, tzw. pięciu *nijam*. Więcej informacji na temat warunkowości znajduje się w: Sangharakszita, *Czym jest Dharma?*, rozdział 1, „Podstawowa prawda”; a więcej informacji na temat karmy w: Sangharakszita, *Kim jest Budda?*, Wydawnictwo A, Kraków 2004, rozdział 7, „Karma i odrodzenie”. [Obie książki dostępne za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

¹¹⁷ Owe dwanaście ogniw odnoszących się do koła życia jest znacznie lepiej znanych niż dwanaście ogniw spirali. W naszych czasach na te ostatnie po raz pierwszy zwróciła uwagę C.A.F. Rhys Davids, a Sangharakszita nadał tym na-ukom większe znaczenie. Więcej informacji na temat tych dwóch typów warunkowości znajduje się w: Sangharakszita, *Czym jest Dharma?*, op. cit., rozdział 7, „Spiralna ścieżka” [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.].

Można rozwinąć swoje zdolności artystyczne: malować obrazy lub freski przedstawiające buddów i bodhisattwów, albo tworzyć wizerunki Buddy. Nie zaszkodzi też opanowanie sztuki redagowania tekstów, w tym znajomość gramatyki, interpunkcji, itp. Można podjąć się wydawania książek, edycji czasopism, robienia zdjęć, tłumaczenia, lub nauczyć się jakiegoś języka. Albo zdobyć doświadczenie akademickie, by kreować nowe obszary badań naukowych i edukacji, oraz mieć na nie wpływ.

Mistrzowskie opanowanie wszystkich nauk Dharmy oznacza uzyskanie rozległego i dogłębnego doświadczenia. Warto posiadać praktyczną wiedzę na temat wielu dziedzin, ale powinna istnieć jedna lub dwie rzeczy, czy to będzie umiejętność praktyczna czy dziedzina nauki, na której znamy się naprawdę dobrze. Bez względu na to, dokąd poprowadzą nas nasze zainteresowania, musimy zabrać ze sobą podstawowe zasady buddyjskie, żebyśmy mieli do czego odnieść naszą poszerzającą się wiedzę. W przeciwnym razie będzie to tylko zbiór różnorodnych okruszków informacji, nawet jeśli buddyjskie zasady zajmą wśród nich zaszczytne miejsce. Na początku przypomina to układanie puzzli – nie jest jasne, jak dokładnie pasują do siebie elementy układanki, ale stopniowo wyłania się kompletny obraz. Zbiór niepowiązanych ze sobą informacji nie jest wiedzą. Wiedza to zdolność odniesienia informacji do zasad i tworzenie swego rodzaju kosmosu z chaosu ludzkich doświadczeń.

Wymagać od bodhisattwy, żeby opanował wszystkie nauki buddyjskie, wszystkie niezliczone systemy religijne i filozoficzne, a także zgłębił sztuki i nauki świeckie oraz różne rzemiosła, to oczywiście bardzo wysoko postawiona poprzeczka. Co mamy począć z tak wielkimi ambicjami? Na poziomie mitycznym, ścieżka bodhisattwy, jak już widzieliśmy, obejmuje trzy *asamkhejja-kappy* (lub *kalpy*), co daje mu mnóstwo czasu na nauczanie się tego wszystkiego. Ale na bardziej przyziemnym poziomie, ogólna zasada brzmi następująco: jeśli chcemy pomagać ludziom, a szczególnie jeśli chcemy nawiązać z nimi dharmiczną więź, to im więcej środków komunikacji mamy do dyspozycji, tym skuteczniej sprostamy temu zadaniu.

Czwarte wielkie ślubowanie brzmi: „Obym poprowadził wszystkie istoty do stanu buddy”. Jest to cel ostateczny. I bodhisattwa zmierza ku niemu nauczając, dając przykład oraz poprzez ciche wyrażanie swojego oddziaływania. Być może to wszystko, czego możemy się dowiedzieć na ten temat, i niechaj ta wiedza nam wystarczy na dzień dzisiejszy.

Łącznie te cztery wielkie ślubowania stanowią serce mahajany, a nawet serce samego buddyzmu. I jako praktyczny wyraz bodhicitty w życiu i pracy poszczególnych bodhisattwów, tworzą one fundament całej ich dalszej drogi duchowej.

ROZDZIAŁ CZWARTY

Altruizm i indywidualizm w życiu duchowym

Jest pewna poetyckość w koncepcji, że bodhisattwowie troszczą się nie o własne Oświecenie, ale o Oświecenie innych ludzi. Nie powinniśmy jednak dać się nadmiernie ponieść pięknu tej myśli, gdyż możemy ją zniekształcić. Jest to tak naprawdę efekt obrazu często wyczarowywanego w powszechnej wyobraźni: bodhisattwy niejako patrzącego na wrota Nirwany jaśniejące w oddali i mówiącego: „Nie! Nie zamierzam przekroczyć tych wrót sam! Chcę pomóc innym dostać się tam najpierw”.¹¹⁸

Ów obraz transcendentalnej rycerskości nie oddaje sprawiedliwości ideałowi bodhisattwy. Nie czyni tego również żaden z obrazów, jakie znajdziemy w popularnej sztuce pseudobuddyjskiej, ukazującej bodhisattwę załamującego ręce w bezsilnej rozpacz lub spoglądającego w dół na smutki świata z sentymentalnym uśmiechem. Niełatwo odnaleźć przedstawienia oddające piękno i poetyckość tego ideału. Udać się to do pewnego stopnia malowidłu z grot w Adżancie przedstawiającemu wysublimowaną postać bodhisattwy Padmapaniego.¹¹⁹

Oprócz czynienia z bodhisattwy doskonałego gentlemana albo szczególnie sentymentalnego pracownika socjalnego, niektóre opowieści mahajanistyczne wprowadzają myląco dosadny kontrast pomiędzy bodhisattwą i arhanta, oświeconą jednostką z tradycji therawady. Twierdzą, że arhant troszczy się wyłącznie o własne wyzwolenie i z tego względu uważają ideał arhanta za egoistyczny, natomiast ideał bodhisattwy, na zasadzie kontrastu, uznają za altruistyczny.

Jednak jak wiadomo, Budda sam osiągnął Nirwanę, nie odnajdujemy wzmianki o tym, żeby miał ją odraczać, i mahajana musiała znaleźć dla tego jakieś uzasadnienie. W *Sutrze białego lotosu* Budda (oczywiście jest to budda mahajanistyczny) mówi, że jego parinirwana to tylko zręczny środek, a nie dosłowna parinirwana, tak jak rozumie ją therawada.¹²⁰ Niektóre szkoły utrzymują, iż to, co uważamy za bodhisattwę jest właśnie tym aspektem Buddy, który podczas „parinirwany” nie dostępuje najwyższego Oświecenia. Twierdzą, że w ten sposób funkcjonuje bodhisattwa Awalokiteśwara, w „interregnum” pomiędzy zniknięciem Śakjamuniego a pojawieniem się Maitreji, przyszłego Buddy. Nie chodzi o to, że na scenie pojawia się oddzielna czy odrębna osobowość: w formie Awalokiteśwary pozostaje ten aspekt osobowości (by użyć niebuddyjskiego określenia) Buddy Śakjamuniego, który nie znika w parinirwanie. Takie rozważania sugerują co najmniej, że nie można całej tej kwestii brać zbyt dosłownie.

W każdym razie tak właśnie mahajaniści tłumaczą fakt, że Budda śmiało sięgnął po Oświecenie. Ich wyjaśnienie nie przypisuje mu tego rodzaju egoizmu, o jaki oskarżają arhantów. Aby zrozumieć nacisk, jaki na altruizm kładzie mahajana, trzeba mieć na uwadze jej początki. W momencie kiedy koncepcja ideału bodhisattwy została w pełni dopracowana, akt Pójścia po Schronienie stracił centralną pozycję w buddyjskim życiu duchowym na rzecz aktu zostania mnichem.¹²¹ Mahajana była do pewnego stopnia ruchem powstałym w reakcji na ten właśnie fakt, i właśnie dlatego mahajaniści podkreślają altruistyczny aspekt życia duchowego. Ale zamiast przywrócić Pójściu po Schronienie jego centralną pozycję i po prostu zaakcentować jego altruistyczny wymiar, sformułowali zupełnie nowy ideał. Nie nowy całkowicie, ponieważ pobrzmiewało w nim echo pierwotnych nauk Buddy, ale na pewno nowy jako sposób patrzenia na życie duchowe. Ideał bodhisattwy, wraz z koncepcją rozwijania bodhicitty, praktyką paramit i sformułowaniem ślubowań miał przynajmniej

¹¹⁸ Pierwsza wzmianka o bodhisattwie odraczającym Oświecenie znajduje się w kanonie palijskim: *Khuddaka Nikaja, Buddhawamsa*.

¹¹⁹ Padmapani („Lotos w ręku”) jest formą bodhisattwy Awalokiteśwary. Jego wizerunek namalowany na ścianie groty w Adżancie, w stanie Maharasztra w Indiach, pochodzi z V w. n. e.

¹²⁰ Zobacz: *The Threefold Lotus Sutra*, op. cit., s. 251.

¹²¹ Zobacz: Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford University Press, Oksford i Nowy Jork 1994, s. 402 i nn.

częściowo na celu podkreślenie znaczenia altruistycznego aspektu życia duchowego, którego poczucie utraciło wiele osób w ruchu buddyjskim.

W swojej książce *Outlines of Mahayana Buddhism*, D.T. Suzuki pisze:

*Bodhisattwów nigdy nie męczy praca na rzecz powszechnego wybawienia, nie rozpaczają też z powodu długiego czasu, jakiego wymaga wykonanie tak doniosłego zadania. Jak osiągnąć Oświecenie w możliwie najkrótszym czasie i być samowystarczalnym, nie troszcząc się o dobro mas – to nie są nauki mahajany.*¹²²

Ani oczywiście nie są to też nauki therawady. W kanonie palijskim czytamy, że Budda zaleca swoim uczniom by ruszyli nauczać „dla dobra i szczęścia wielu ludzi”.¹²³ Co więcej, źródła therawadyjskie nawet o *pratjekabuddach*, czyli buddach nie mających zamiaru nauczać, mówią, że praktykują oni *brahma-wihary*, obejmujące rozwijanie współczucia.¹²⁴ Zatem koncepcja ta istnieje, zachowana w tradycji therawady, ale nie została podkreślona czy intelektualnie uzasadniona, jak w mahajanie.

Wszystko obraca się wokół kwestii współczucia. Przeciwnicy ideału arhanta uważają, że wyklucza on ideę współczucia, ale nie sposób wyobrazić sobie Oświecenia w prawdziwym znaczeniu jako pozbawionego współczucia. Choć jest to sprzeczne z naukami abhidharmy w tradycji therawadyjskiej, to z pewnością każde doświadczenie Oświecenia musi posiadać wymiar współczucia.

Być może prawdziwe pytanie brzmi, czy istnieje jakakolwiek zauważalna praktyczna różnica wynikająca z roszczeń mahajany do wyłączności, jeśli chodzi o altruistyczną motywację. Zwolennicy therawady nie są wyraźnie mniej życzliwi, pomocni czy przyjacielscy niż mahajaniści. Jeżeli istnieje w tej kwestii jakaś różnica pomiędzy tymi tradycjami, to można by ją chyba ująć mówiąc, że nauki mahajany mają swego rodzaju duchowy blask i ciepło, których nie znajdziemy w therawadzie. W therawadzie życzliwość i przyjacielskość istnieją niejako bardziej na ludzkim poziomie – i takie ich postrzeganie też jest pożądane. Natomiast w buddyzmie tybetańskim (by posłużyć się pojedynczym przykładem tradycji inspirowanej mahajaną) ma się wrażenie, że współczucie i życzliwość są zdecydowanie bardziej duchowe, nawet transcendentalne. Można powiedzieć, że różnica przypomina tę pomiędzy mettą, życzliwością czy kochającą dobrocią, która jest wspaniałą, a bodhicittą, która jest jeszcze wspanialsza.

Uważam, że zwolennicy therawady mają skłonność do przestrzegania swoich nauk w sposób formalny, nalegają, by wykonywać wszystko we właściwy sposób, podczas gdy autentyczni mahajaniści po prostu postarają się pomóc, kiedy nadarzy się okazja, nie obstając przy swojej godności. Pamiętam, jak poznana kiedyś zakonnica opowiedziała mi o zdarzeniu, które miało miejsce, gdy przebywała w japońskiej świątyni w Indiach. Musiała złapać pociąg, a że miała bardzo ciężką walizkę, mnich ze świątyni poszedł z nią na stację, niosąc jej bagaż. Kiedy dotarli na dworzec, pociąg właśnie nadjechał i istniało ryzyko, że moja znajoma nie zdąży do niego wsiąść. Więc japoński mnich (będący opatem w świątyni) po prostu położył sobie walizkę na głowie i ruszył **biegiem**, dzięki czemu moja znajoma zdążyła na pociąg. Właśnie to jest duch mahajany. Byłoby niespotykane, gdyby therawadyjski bhikkhu zrobił coś takiego. Nie niósłby jej walizki, to po pierwsze. Życzyliby jej dobrze i pomogli jej, ale tylko w takim stopniu, w jakim jego godność mnicha nie doznałaby uszczerbku. Oczywiście, że mahajaniści też może się zdarzyć zachować oficjalnie, ale nikt posiadający autentycznego ducha mahajany nie zrobiłby tego.

Powyższe nie oznacza, że my sami, w naszym nieoświeconym stanie, mamy prawo patrzeć z góry na arhanta. Jeśli stan arhanta jest niższy od stanu buddy, to tylko w taki sposób, jak szczyt Kanczendzonga jest niższy od Mount Everestu. W rzeczywistości wejście w strumień, które jest pierwszym decydującym krokiem w stronę stanu arhanta, stanowi najbardziej wartościowy cel, do którego osoba zaangażowana w rozwój duchowy powinna dążyć w tym życiu. I choć wzniosły, jest to cel jak najbardziej **osiągalny** – i to jeszcze w tym życiu.

¹²² D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, op. cit., s. 63.

¹²³ *Winaja Pitaka* 1.20-1.

¹²⁴ Cztery *brahma-wihary*, cztery wzniosłe stany to życzliwość (*metta*), współczucie (*karuna*), współradość (*mudita*) i równowaga umysłu/bezstronność (*upeksza*). Rozwijają się one za pomocą serii praktyk medytacyjnych opisanych przez Buddę na przykład w: *Digha Nikaja* 13.

Mahajana w niektórych bardziej popularnych ujęciach traciła czasem z oczu aspekt życia duchowego związany z **troską o siebie** i wydawała się sugerować, że można pomagać innym, nie przywiązując wagi do własnego rozwoju duchowego. Bodhisattwa w takim ujęciu może nie do końca stawał się buddyjskim pracownikiem socjalnym, ale często bardzo silny nacisk kładziono na to, co robił dla innych, a bardzo niewiele wspomniano o tym, co robił dla siebie na drodze osobistej praktyki duchowej.

Tak przynajmniej postrzegała to therawada. Wyznawcy ideału arhanta zawsze w rezultacie twierdzili, że dobroczynność zaczyna się w domu. Therawadini uważają, że chęć pomagania innym w osiągnięciu Oświecenia, kiedy sami go jeszcze nie osiągnęliśmy, jest jak próba wyciągania innych z kanału, kiedy sami w tym kanale siedzimy. To po prostu niemożliwe. Najpierw trzeba same-mu się wydostać i dopiero wówczas można podać rękę innym.

Chyba czasem zapomniano, że altruistyczny aspekt życia duchowego nie ma na celu wyparcia aspektu troski o siebie, ani nawet występowania z nim naprzemiennie. Nie chodzi o to, żeby podążać ścieżką arhanta i od czasu do czasu robić sobie przerwę na jakieś altruistyczne działania, ani o to, żeby kroczyć ścieżką bodhisattwy i okazjonalnie brać wolne, żeby odświeżyć sobie medytację i podszlifować rozwój osobisty. Powinniśmy robić, co w naszej mocy, żeby cały czas łączyć ze sobą te dwa aspekty: widzimy przecież, że istnieje tylko jedna ścieżka, obejmująca zarówno troskę o siebie jak i troskę o innych, które są nawzajem swoimi odpowiednikami.

Ideał bodhisattwy nie symbolizuje altruizmu jako przeciwieństwa indywidualizmu, ani wyzwolenia innych jako przeciwieństwa wyzwolenia siebie. Jak już widzieliśmy, stanowi syntezę przeciwieństw: pomaganie innym, a także pomaganie sobie: współczucie i mądrość. A syntezą altruizmu i indywidualizmu jest w szczególności praktyka dwóch pierwszych z sześciu doskonałości: *dany* i *śili*, czyli szczodrości i etyczności.

Napięcie, a nawet rozbieżność, pomiędzy troską o innych a troską o siebie nie ogranicza się oczywiście do życia duchowego. Występuje na każdym poziomie ludzkiej egzystencji. Istniejemy jako jednostki, ale także jako członkowie społeczeństwa, czyli w relacjach z innymi jednostkami. Mamy własne potrzeby: potrzeby materialne jak jedzenie, ubranie, ciepło i schronienie, potrzeby psychologiczne, emocjonalne i duchowe – i oczywiście musimy brać je pod uwagę. Ale inni też mają swoje potrzeby, tego samego rodzaju, co nasze, o których również powinniśmy pamiętać, ponieważ żyjemy z innymi ludźmi, żyjemy w społeczeństwie. I często nasze potrzeby stoją w sprzeczności z potrzebami innych; może się to zdarzyć zarówno w szeroko rozumianym życiu społecznym, jak i w naszym życiu osobistym.

Altruizm nie jest po prostu duchem współpracy. Słynny anarchista Piotr Kropotkin, w książce *Pomoc wzajemna*, pomyślanej jako swego rodzaju ostra replika na pseudo-darwinowską tezę o przetrwaniu tylko najsilniejszych osobników, utrzymywał, że wzajemna pomoc między ludźmi była niezbędnym czynnikiem przetrwania i w związku z tym odegrała kluczową rolę w procesie ewolucyjnym.¹²⁵ Zważywszy, że nasze przetrwanie zawsze było uzależnione od pewnej wzajemnej pomocy, nie można myśleć o ludziach jako o absolutnych indywidualistach.

Ale współpracować z innymi można we własnym interesie, niekoniecznie żywiąc wobec nich altruistyczne uczucia. Jeśli przyjmiemy punkt widzenia Kropotkina, te grupy ludzi lub proto-ludzi, które nie angażowały się we wzajemną pomoc, po prostu nie przetrwały, zatem owa tendencja jest obecna w naturze ludzkiej od bardzo długiego czasu. Jednak altruizm to zupełnie inna kwestia. Współpraca ma w zasadzie na uwadze troskę o siebie, natomiast altruizm polega na trosce o innych.

Ponadto, nawet jeżeli wzajemna pomoc odegrała znaczącą rolę w przetrwaniu ludzkości, nie można tak samo uważać altruizmu za element ludzkiej natury. Trzeba się go nauczyć. Jest to stwierdzenie psychologiczne, a nie metafizyczne. Być może głęboko w ludzkiej naturze istnieje natura buddy, w pełni obdarzona altruizmem. Ale pomijając pytania metafizyczne i biorąc ludzi takimi, jacy są, altruizm jest na przekór ludzkiej naturze i zdecydowanie trzeba się go nauczyć, niekiedy w sposób dość bolesny.

W końcu, jak autentyczni jesteśmy w swoim altruizmie? Kiedy robimy coś dla innych, czy nasze działanie nie jest zwykle skażone szczyptą jakiegoś rodzaju interesowności? Czy w ogóle można mieć pewność, że zrobiliśmy coś z czystego altruizmu? Czasami jasne jest, że ktoś inny po-

¹²⁵ P.A. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, tłum. Jan Hempel, Wydawnictwo Książka, Warszawa 1919.

stąpił w ten sposób. Powszechnie uważa się, że najbardziej altruistyczną rzeczą, jaką można zrobić, to oddać za kogoś życie. Jeśli nie ma się nadziei na sławę po śmierci, nagrodę w niebie, albo na coś w tym stylu, z takiego działania nie można wyciągnąć żadnej korzyści dla siebie. Jednak zbyt często altruizm skażony jest szeregiem egoistycznych pobudek. W *Droгоценnej girlandzie* Nagardżuna mówi:

*Intencja obdarzona pragnieniem jest chęcią
Pomagania innym umotywowaną pragnieniem.*¹²⁶

Słowo „pragnienie” podsuwa tutaj myśl, że z pomagania innym wyciągamy jakąś korzyść, której nie jesteśmy świadomi, zasadniczo chodzi o egoistyczne zadowolenie. Może chcemy być znani jako ludzie, którzy pomagają innym, albo czujemy się lepsi od tych, którym pomagamy. Identyfikujemy się z byciem kimś pomocnym, kimś, kogo wszyscy podziwiają, kto udziela dobrych rad. Rzadko zdarza się zupełnie bezinteresowna chęć, całkowicie czysta motywacja, by pomagać innym. Prawie zawsze znajdujemy w tym jakąś korzyść dla siebie, nawet jeśli jest to coś niematerialnego, jak gromadzenie zasług czy obietnica nagrody w niebie.

Oczywiście nie oznacza to, że nie należy robić nic dla innych do czasu aż nasza motywacja będzie całkowicie czysta. Powinniśmy pomagać, jak umiemy, starając się jednocześnie przekształcić własną motywację. Już samo postępowanie w sposób uważny pomoże ją oczyścić.

Czy można rozwijać altruizm, nie mając pewnego pojęcia o życiu duchowym? Choć niektórym może się to wydawać mało prawdopodobne, to istnieją ludzie zdolni do życia w sposób bardzo etyczny, mimo że nie posiadają wyraźnie określonych zasad lub przekonań. W rzeczywistości wielu potrafiło poświęcić własne życie za innych, nie opierając się na żadnych metafizycznych podstawach.

Tak mniej więcej ludzie myśleli o Buddzie, kiedy po raz pierwszy stał się znany na Zachodzie. W tamtych czasach wierzono, że etyka zależy religii, a religia oczywiście zależała od Boga. T. W. Rhys Davids, jeden z pierwszych zachodnich wielbicieli Buddy, powiedział o nim: „tak bezbożny i tak boski”. Dla Rhysa Davidsa i innych było wielkim paradoksem, że ktoś, kto nie wierzy w Boga, może przejawiać tak wiele zalet duchowych.

Budda miał oczywiście bardzo określony, aczkolwiek nieteistyczny, pogląd na życie duchowe. Natomiast niektórzy ludzie wydają się zdolni wieść życie duchowe czysto instynktownie, nie kierując się żadną filozofią. Nie czytają Biblii, nie interesuje ich buddyzm, nie uważają się za religijnych, ale wyglądają, jakby posiadali jakąś wrodzoną dobroć. Osoby takie zdarzają się jednak rzadko i nie powinniśmy pochopnie próbować zaliczyć siebie do ich grona.

To okoliczności często powstrzymują ludzi od altruistycznego postępowania. Ujmę to w sposób pozornie cyniczny: trzeba być w stanie pozwolić sobie na altruizm. Jeśli walczymy, by przetrwać, jeśli nie wiemy, skąd weźmiemy następny posiłek, trudno nam się zdobyć na altruistyczną postawę. Prawdą jest, że altruizm to ofiarowywanie nie tylko pieniędzy i rzeczy materialnych, ale również czasu, energii i zainteresowania. Jeśli jesteśmy zaabsorbowani walką o przetrwanie, po prostu nie będziemy w stanie tego zrobić. Z drugiej strony, ci, którzy mają najmniej, bywają najbardziej hojni, i odwrotnie – człowiek posiadający szereg środków do swojej dyspozycji, niekoniecznie będzie przykładem szczodrości.

Prawdziwy altruizm wymaga od nas wszystkich dbania o siebie. Dobrze jest starać się sprostać wymogom zastanej sytuacji. Dobrze jest myśleć o innych ludziach i zapomnieć na chwilę o sobie. Jednak nie należy zaniedbywać własnych potrzeb. Nie należy, nie tylko przez wzgląd na własne dobro, lecz również dla dobra innych. Jeśli nie dbamy o to, by wypoczywać i być w dobrej formie, nie będziemy w stanie wiele zrobić dla innych. Jeśli pozwalamy sobie na wyczerpanie, nasz tak zwany altruizm będzie oddziaływał trochę na ślepo. Zdarza się, że zastana sytuacja wymaga, byśmy skłonili się do pewnego wysiłku, ale powinniśmy to robić tylko z pełną świadomością własnych czynów i z przekonaniem, że w dłuższej perspektywie ten wysiłek będzie uzasadniony. Możemy znaleźć się w sytuacji awaryjnej, kiedy zagrożone będzie czyjeś życie i naturalnie w takich okolicznościach nie powinniśmy się oszczędzać. Ale ogólnie warto dbać o swoją dobrą formę, dzięki czemu będziemy lepiej i skuteczniej pomagać innym.

¹²⁶ *The Precious Garland*, op. cit., wers 427.

Łatwo powiedzieć. W praktyce niekiedy trudno uzyskać pewność, czy nie przekraczamy jakiegś swojej granicy. Dopiero na podstawie doświadczenia uczymy się, co możemy i powinniśmy robić, oraz czego robić nie możemy i nie powinniśmy. Nie należy się specjalnie rozpieszczać, ale równie ważne jest, byśmy nie lekceważyli własnego zdrowia i bezpieczeństwa, nawet w imię altruizmu.

Myślenie o przyjęciu pewnej odpowiedzialności, gdy jednocześnie mamy poczucie, że nie przysłuży się to naszemu rozwojowi duchowemu, bywa w pewnym sensie niebezpieczne. Nawet jeśli z początku jesteśmy temu niechętni, powinniśmy umieć przyjąć tę odpowiedzialność w taki sposób, by jednocześnie stała się ona narzędziem naszego osobistego rozwoju duchowego. Jeśli uda się nam tego dokonać, będzie to oznaczało, że pomyślnie zintegrowaliśmy dwa aspekty ścieżki: altruizm wyrażony przez przyjęcie odpowiedzialności i „indywidualizm” przejawiający się w osobistej praktyce duchowej. Ta integracja jest konieczna, jeśli w ogóle chcemy tą ścieżką podążać.

Pracę można postrzegać jako wspaniałego tantrycznego guru, jako wielkiego duchowego nauczyciela. Ogólnie wydaje się prawdą, że ludzie są skłonni lepiej rozwijać się duchowo robiąc rzeczy, których z początku nie chcieli robić, niż robiąc to, na co mają ochotę. Często mamy tendencję, by sądzić, że jeśli bardzo chcemy coś zrobić, to musi to być dobre dla naszego rozwoju. Ale należy uważnie odróżnić to, co **potrzebujemy** zrobić dla dobra naszego osobistego rozwoju, od tego, co **chcemy** zrobić. Oto nasz cel długofalowy: nie powinno być różnicy pomiędzy robieniem czegoś w reakcji na obiektywną sytuację, a robieniem czegoś dla dobra własnego rozwoju. Powinny kierować nami jednocześnie obie te pobudki.

Napięcie pomiędzy ‘ja’ i innymi, które, można powiedzieć, doprowadza do powstania bodhicitty, jest typowe dla procesu rozwoju na całej jego długości. Przypomina nieco ruch dialektyczny w filozofii Hegla, gdzie teza jest przeciwieństwem antytezy, lub jej zaprzecza. Obie są sensowne, więc żadnej nie można się pozbyć – to niewygodna sytuacja, ale nie ma od niej ucieczki. Po jakimś czasie następuje jednak przełom. Wspinamy się, że tak powiem, na wyższy poziom zrozumienia, skąd dostrzegamy, że zarówno teza jak i antyteza są zasadne; na tym etapie możemy je zintegrować w coś o wyższej wartości – w syntezę.

Tak samo jest w życiu duchowym. Na stosunkowo niższym poziomie nieuchronnie doświadczamy pewnych sprzeczności. To bolesne doświadczenie zmusza nas do wspięcia się nie tylko na wyższy szczyt zrozumienia, ale ogólnie na wyższy poziom doświadczenia, poziom, na którym sprzeczności przestają być sprzeczne. Podobnie rzecz się ma z powstaniem bodhicitty. Przełom i przejście z jednego poziomu duchowego rozwoju na kolejny jest zazwyczaj wynikiem jakiegoś bolesnego dylematu, jakiegoś problemu, którego nie da się rozwiązać intelektualnie. Przykładem będzie tu przede wszystkim koan zen – paradoksalna, wewnętrznie sprzeczna sytuacja, którą rozwiązać można wyłącznie wznosząc się na taki poziom doświadczenia czy postrzegania, gdzie sprzeczność już nie istnieje.

Bodhisattwa jest żyjącą sprzecznością, żyjącą jednością przeciwieństw na najwyższym możliwym poziomie, reprezentuje bowiem syntezę Nirwany i samsary. Owey syntezy nie da się wyrazić koncepcyjnie. Tak długo, jak będziemy myśleć w kategoriach pojęciowych, zawsze będzie istnieć sprzeczność, a każda próba rozwiązania jej koncepcyjnie, zrodzi kolejne pojęcie, posiadające swoje zaprzeczenie i konieczna będzie dalsza synteza. Synteza pojęć może się zdarzyć wyłącznie w życiu człowieka, dla którego pojęcia te mają znaczenie. Życie, innymi słowy, wykracza poza logikę.

Zatem bodhisattwa jest syntezą sprzeczności tkwiących w samej ścieżce: sprzeczności pomiędzy daną i ślą. A nawet sprzeczności najwyraźniej tkwiących w tak zwanym celu, sprzeczności pomiędzy mądrością i współczuciem, samsarą i Nirwaną. Powinniśmy być jednak ostrożni, żeby nie przekształcić bodhisattwy w koncepcję, gdyż wtedy byłaby ona sprzeczna z koncepcją arhanta i konieczna byłaby kolejna koncepcja, następny duchowy ideał, która by je zintegrowała.

Dopóki sami nie będziemy w stanie osiągnąć syntezy, te sprzeczności będą pojawiać się przed nami w formie różnych dylematów egzystencjalnych. Zwykle stosujemy (nieświadomie) strategię polegającą na przyjmowaniu do wiadomości jednej strony dylematu i tłumieniu drugiej, ale wcześniej czy później będziemy zmuszeni rozważyć obie strony jednocześnie; tylko wtedy będziemy mogli go rozwiązać. Oczywiście, życie i śmierć stawiają nas przed dylematem ostatecznym. Pragnąc życia, a obawiając się śmierci, staramy się kurczowo trzymać jednego i zamykać oczy na drugie. Ale w końcu będziemy zmuszeni stawić czoła śmierci, własnej lub cudzej. Możemy rozwią-

zać problem życia, tylko jeśli jesteśmy gotowi zmierzyć się z problemem śmierci, jeśli jesteśmy gotowi zobaczyć życie i śmierć jako dwie strony tego samego medalu.

Podobnie własne problemy uda nam się rozwiązać, tylko o ile weźmiemy pod uwagę problemy innych. Innymi słowy, praktyce *śili* musi zawsze towarzyszyć praktyka *dany*. *Dana* (dosłownie dawanie lub szczodrość) to praktyczny, altruistyczny aspekt życia i postępowania bodhistattwy, oraz pierwsza z sześciu paramit, sześciu doskonałości lub transcendentálnych cnót.

Dana znajduje się na samym szczycie listy doskonałości z uzasadnionego powodu: ponieważ mamy naturalną skłonność nie do dawania, a do brania. Gdy pojawia się jakakolwiek nowa propozycja, czy to związana z pracą, z domem, z działalnością zawodową, sportem czy z rozrywką, zazwyczaj reagujemy, przynajmniej na wpół świadomie myśląc: „A co ja z tego będę miał?” Zawsze pojawia się owa skłonność odnoszenia wszystkiego do własnego ‘ja’, owa zachłanność. Fakt, że pożądanie, nie zwykłe zdrowe pragnienie, lecz pożądanie, umieszczone jest w samym środku koła życia oznacza, że zajmuje ono bardzo poczesne miejsce w postępowaniu. Dominuje wręcz w naszym życiu, przynajmniej podświadomie. Wszyscy znajdujemy się w szponach pożądania, porywani i pchani przez to pragnienie. Wszystko, co robimy, wszystko co nas interesuje, nosi znamię odwoływania się do własnego ‘ja’.

Jeśli chcemy choćby zbliżyć się do Oświecenia, musimy odwrócić tę skłonność. Szczodrość jest pierwszą paramitą ponieważ dawanie jest przeciwieństwem zachłanności. Tak jakby nauki mówiły: „Może nie jesteś skrupulatnie etyczny. Może i nie potrafisz medytować nawet przez pięć minut. Może latami nie zaglądasz do buddyjskich tekstów. Ale jeśli aspirujesz do jakiegokolwiek wyższego życia, to przynajmniej dawaj”. Jeżeli trudno nam rozstać się z rzeczami, trudno zwrócić uwagę na potrzeby innych, nie zajdziemy zbyt daleko pod względem duchowym. Z drugiej strony, jeśli jesteśmy choć odrobinę szczodrzy, jacykolwiek byśmy nie byli pod innymi względami, z duchowego punktu widzenia istnieje dla nas nadzieja. Takie jest przesłanie mahajany.

Nie chodzi tylko o oddanie swojej własności. Szczodrość jest nade wszystko nastawieniem serca i umysłu, a w zasadzie całej duszy. Walt Whitman powiedział: „Kiedy daję, daję siebie”¹²⁷ i bardzo przypomina to postawę bodhistattwy. Zapomnijmy na chwilę o tradycyjnej definicji i spróbujmy po prostu zdefiniować bodhisattwę jako kogoś, kto cały czas daje siebie wszystkim.

Pisma buddyjskie mają wiele do powiedzenia o daniu, a na Wschodzie jest to również popularny przedmiot dyskusji. Pisma rozważają ten temat pod różnymi nazwami, tak jak robią to w przypadku każdej poruszanej kwestii, wchodząc coraz głębiej i głębiej w jego materię. Czasem można się w tym wszystkim trochę pogubić, ale takie systematyczne podejście niezwykle pomaga w poważnych studiach. Tutaj chcę podążać za tradycją, pamiętając przy tym, że mamy skoncentrować się na duchu szczodrości, a nie tylko na szczegółach technicznych. Pisma zwykle zajmują się daną opisując: (1) komu złożony zostaje dar, (2) co zostaje dane, (3) w jaki sposób zostaje to dane, oraz (4) dlaczego zostaje to dane.¹²⁸

Po pierwsze, komu powinno się dawać? W zasadzie, wszystkie żywe istoty w ogólności są obiektami szczodrości bodhisattwy i należy trzymać się tego ideału, choć w praktyce mało kto kiedykolwiek znajdzie się w pozycji umożliwiającej obdarowywanie całej ludzkości. Mówiąc konkretniej, pisma wspominają o trzech klasach odbiorców, na których bodhisattwa powinien zwracać szczególną uwagę. Po pierwsze, powinien dawać własnym przyjaciołom i krewnym. Nie ma sensu być życzliwym i przyjaznym wobec obcych, a jednocześnie być człowiekiem trudnym, uciążliwym, nieprzyjemnym a nawet okrutnym we współżyciu z bliskimi. Dobroczynność naprawdę zaczyna się w domu. Ale tam się nie kończy, lub nie powinna się kończyć. Medytację metta bhawana rozpoczynamy od rozwijania życzliwości w stosunku do siebie. Następnie rozszerzamy to uczucie coraz dalej, by objąć nim wszystkie osoby w pomieszczeniu, potem wszystkich ludzi zamieszkujących nasze miasto, kraj, kontynent, planetę, a w końcu cały wszechświat. Obejmujemy uczuciem metty nie tylko ludzi, ale wszystkie żywe istoty w ogóle. Podobnie szczodrość należy rozpocząć już na własnym progu, ale trzeba spróbować sięgnąć nią jak najdalej.

Do drugiej klasy szczególnych odbiorców szczodrości bodhistattwy należą ubodzy, chorzy, strapieni i bezradni, a do bezradnych tradycja zalicza wszystkie zwierzęta. I po trzecie, bodhisattwie zaleca się dawać tym, którzy prowadzą życie religijne w pełnym wymiarze. Buddyzm tradycyjnie

¹²⁷ Walt Whitman, „Pieśń o sobie samym”, cz. 40.

¹²⁸ Har Dayal wskazuje odniesienia do tych kategorii dany w różnych tekstach. Zobacz: Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, op. cit., s. 173.

uważa, że obowiązkiem społeczeństwa jest wspierać ludzi zaangażowanych w jakąkolwiek poważniejszą aktywność duchową: mniszki, lamów, nauczycieli duchowych, itp. Ale najlepiej rozszerzyć tę zasadę na osoby zaangażowane we wszelkie prace twórcze, wyrażające wyższe wartości: na malarzy, muzyków, pisarzy. Jednocześnie społeczeństwo doskonałe, które podjęłoby się takiego obowiązku, nie próbowałoby zmusić osoby religijnej czy artysty do zgodzenia się z jego ideami i ideałami. Warunek (przynajmniej dorozumiany) otrzymania wsparcia ze strony społeczności jest na ogół taki, że osoba je otrzymująca w zamian powinna podtrzymywać [społeczne] *status quo*. Ale z buddyjskiego punktu widzenia dowodzi to całkowitego niezrozumienia charakteru i znaczenia życia duchowego i twórczego. Wsparcia powinno się udzielać dobrowolnie, bez żadnych warunków.

Po drugie, co się daje lub co może zostać dane? Potencjalnie wszystko, co człowiek posiada, może też oddać. Ale, by nam ułatwić sprawę, istnieje podział na sześć kategorii rzeczy, które mogą zostać dane w ramach szczodrości. Lista zaczyna się od rzeczy podstawowych: żywności, odzieży i schronienia.

W krajach buddyjskich na Wschodzie, tak jak w większości tradycyjnych społeczeństwach, szczodrość i gościnność są typowymi cechami życia codziennego. Z dawania czegoś codziennie ludzie uczynili praktykę, tylko po to, by pielęgnować ten nawyk. Codziennie coś bierzemy, choćby powietrze i jedzenie; więc dlaczego codziennie też czegoś nie dawać? Rodziny buddyjskie często rozglądają się za żebrakiem lub mnichem, żeby go obdarować jedzeniem, albo za kimś ubogim, komu mogłyby dać drobne monety czy kilka łyżek ryżu. Dar może i niewielki, ale przynajmniej pielęgnują nawyk dawania i szczodrość staje się częścią tkaniny ich codziennej egzystencji. Nieustanne dawanie stanowi przeciwwagę dla nieustannego brania, które to przychodzi nam aż nadto naturalnie.

Druga rzecz, którą możemy dawać ma wymiar bardziej psychologiczny i może być dla was zaskoczeniem: to dar nieustraszoneści. Wielu ludzi martwi się i niepokoi, odczuwa ciągłe napięcie, nigdy nie czuje się swobodnie, zatem dar ten jest niezwykle cenny. „Dawania” nie należy tu traktować zbyt dosłownie. Nieustraszoneść nie tyle dajemy, co wzbudzamy nią w innych. Tak naprawdę, odnosi się to do wszystkich pozytywnych, zręcznych przymiotów, które w sobie rozwinęliśmy, czy to będzie życzliwość, metta, odwaga, energia i zapał, inspiracja czy nieustraszoneść. To co posiadamy, możemy dać innym lub to w nich wzbudzić. (Z tego samego powodu nie ma sensu myśleć, że możemy kogoś do czegoś zachęcić lub zainspirować, jeśli sami nie posiadamy owej chęci czy inspiracji). Ale dlaczego tradycja buddyjska w szczególności wspomina o „dawaniu” właśnie nieustraszoneści?

W tradycyjnych źródłach nie podejmują zbyt często rozważań na ten temat. Można się domyślać, że było to wyjątkowo ważne za czasów Buddy, kiedy ludzie mierzyli się z bardziej bezpośrednimi zagrożeniami i niepewnością, niż my dzisiaj. Ale strach przed śmiercią, chorobą, utratą bliskich jest uniwersalny. I nawet obecnie słusznie obawiamy się ataku dzikich zwierząt, powodzi, trzęsień ziemi, głodu, pożarów, złodziei i opryszków, niesprawiedliwości i korupcji. W czasach Buddy pod pewnymi względami ludzie byli mniej chronieni przed tymi zagrożeniami niż my współcześnie. Z drugiej strony teraz żyjemy w strachu związanym z zagrożeniem jądrowym, czyli strachu, jaki nigdy wcześniej nie pojawił się w historii ludzkości. Być może w epoce nowoczesnej i ponowoczesnej istnieje większa niż kiedykolwiek potrzeba uwolnienia się od strachu.

Mój przyjaciel z Kalimpong, wybitny rosyjski tybetolog, wybrał się kiedyś do Ameryki i po powrocie opisał swoje doświadczenia z pobytu tam. Właśnie schodził ze statku, kiedy zatrzymała go nagła myśl: „To dziwne. Co za specyficzna atmosfera, jakby unosiła się tu jakaś mgła, coś przywierającego i lepkiego. Co to do diaska jest?” Jako że był osobą bardzo wyczuloną, pomyślał sobie: „To nic materialnego, to nie dym z kominów fabrycznych ani spaliny samochodowe. Cóż to za szara, ciężka, lepka aura?” I wtedy dotarło do niego, że to strach – strach wydzielany przez ów rozległy kontynent.

Kiedy cały naród żyje pod wpływem strachu, w atmosferze unosi się swego rodzaju psychiczna trucizna, jak dusząca chmura nad ziemią, czy jak to ujął Keats: ciemny całun nad naszymi duszami.¹²⁹ Zmartwienie i niepewność są jednymi z najbardziej charakterystycznych cech naszego wieku, trafnie nazwanego wiekiem niepokoju. I pośród tej chmury, tej ciemności w środku dnia, lu-

¹²⁹ John Keats, „Endymion”: „[...] tak, mimo wszystko / Jakiś kształt piękna oddala całun / Od naszych ciemnych dusz.”

dzie żyją, pracują i starają się oddychać. Mają niewiele zaufania do siebie nawzajem, niewiele zaufania do samego życia, i na pewno niewiele zaufania do samych siebie.

Brak autentycznej pewności siebie, jaki obserwujemy u wielu współczesnych ludzi, jest często (tak sugerują badania psychologów) skutkiem jakiejś silnej emocji, której nie chcemy doświadczać, a która jednak wciąż próbuje wydostać się na powierzchnię. Na wpół świadomi, że czai się ona gdzieś w głębi, robimy wszystko co w naszej mocy, by powstrzymać ją od przedostania się do świadomości. A kiedy czujemy, że wypływa na powierzchnię, doświadczamy nieprzyjemnego uczucia zwanego niepokojem. Tak jak każda forma strachu, niepokój jest niezręczną emocją i należy sobie z nim poradzić. Aby to zrobić, musimy odkryć z jakich innych emocji on wypływa i skonfrontować się z nimi, niezależnie od tego, czym są. Warto się tu zwrócić do duchowego przyjaciela, aby pomógł nam zidentyfikować to, co grozi wydostaniem się do naszej świadomości i zapewnił nas, że damy sobie z tym radę, że w pewnym sensie nie ma się czego bać. Kiedy skonfrontujemy się z takimi emocjami, tracą one swą moc, a niektóre nawet okazują się pozytywne. Jednak niezależnie od tego, czy są pozytywne czy negatywne, powinniśmy zintegrować zainwestowaną w nie energię z naszym świadomym życiem i osobowością.

Osoby praktykujące medytację wiedzą, że od czasu do czasu pojawia się doświadczenie głębokiego lęku. Na początku może to być coś pochodzącego z dzieciństwa, a nawet z czasów wcześniejszych, ale przynajmniej dla niektórych ludzi może nadejść moment, gdy wzburze w nich bardziej podstawowy, pierwotny lęk: nie strach przed czymś konkretnym, ale strach przenikający do głębi duszy, do korzeni egzystencji. Z tym lękiem też trzeba się zmierzyć i pokonać go.

W sutrach mahajany bodhisattwę przedstawia się jako wzbudzającego nie tylko nieustraszość, ale też pewność siebie, dającego zachętę i inspirację. W *Drogocennej girlandzie* Nagardżuna mówi:

*Podobnie jak rolników cieszy
Wielka deszczowa chmura, gdy nadchodzi,
Tak ten, kto cieszy wcielone istoty,
Gdy je spotyka - jest dobry.*¹³⁰

Fragment ten odnosi się do nadejścia pory monsunowej w Indiach. Jeśli monsun spóźnia się nawet o kilka dni, oznacza to złe zbiory, więc rolnicy z niepokojem oczekują jego nadejścia i cieszą się, gdy przychodzi na czas. Buddyizm, a w szczególności tradycja mahajany, nieustannie podkreślają, że należy uszczęśliwiać innych: nie w sposób frywolny, lecz wywołując autentyczną radość, czyli pomagając im przezwyciężać lęki i niepokoje. Jeśli lubimy wywoływać w ludziach strach, najwyraźniej pragniemy mieć nad nimi władzę, ale jeśli chcemy ich po prostu uszczęśliwiać, oznacza to coś przeciwnego: że dajemy im siebie, zamiast starać się ich kontrolować i wykorzystywać do własnych celów. Bodhisattwa będąc radosnym, wywołuje zaufanie i szczęście, gdziekolwiek idzie. W pewnym sensie być szczęśliwym i radosnym jest naszym obowiązkiem. Jak mamy cieszyć innych, jeśli sami się nie cieszymy?

Skutki pozytywnego i inspirującego nastawienia bywają daleko idące. W *Ozdobie drogocennego wyzwolenia* Gampopa cytuje sutrę *Warmawjuha-nirdeśa*:

*Bodhisattwa nakłada zbroję,
Aby zgromadzić wokół siebie wszystkie istoty.
Ponieważ istoty są nieskończone,
Taka jest również jego zbroja.*¹³¹

„Zbroją” bodhisattwy jest motywacja, a myśl, iż „gromadzi on wokół siebie wszystkie istoty” sugeruje, iż znajduje się on w centrum mandali, gromadząc wokół siebie ludzi i tworząc to, co buddyści nazywają sanghą, duchową wspólnotą. W ten sposób możemy wyobrazić sobie duchową wspólnotę jako mandalę, z Buddą lub bodhisattwą w centrum.

Zatem bodhisattwa wywiera harmonijny, twórczy wpływ. Oto masa ludzi, wszyscy walczą i spierają się, próbują podporządkować sobie jeden drugiego, starają się zgromadzić bogactwa. Bo-

¹³⁰ *The Precious Garland*, op. cit., werset 173.

¹³¹ *Ozdoba drogocennego wyzwolenia*, op. cit., s. 184.

dhisattwa wkracza pomiędzy nich i stopniowo przekształca chaos w kosmos, zamieszanie w piękną mandalę, społeczeństwo w duchową wspólnotę. To tak, jakby w momencie, w którym decydujemy się osiągnąć Oświecenie dla dobra innych, pojawiała się pewna vibracja, a ludzie w naszym najbliższym otoczeniu zaczynali formować wokół nas swego rodzaju mandalę.

Dzieje się tak na małą skalę, przykładowo kiedy organizujemy odosobnienie. Przyjeżdża mnóstwo ludzi, mających najróżniejsze pomysły i oczekiwania, a także przeróżne temperamenty. Poprzez samo ustalenie programu odosobnienia funkcjonujemy jako czynnik integrujący i harmonizujący. W zasadzie już poprzez sam fakt, że decydujemy się prowadzić życie duchowe, będziemy przynajmniej w pewien sposób wywoływać ów harmonizujący, twórczy wpływ, niezależnie od tego gdzie się znajdujemy, w domu, w pracy czy na wakacjach. Oczywiście będą działać wszelkiego rodzaju inne czynniki i siły mogące przeciwdziałać temu wpływowi, ale mimo wszystko będzie on wyczuwalny.

Duchowej wspólnocie jako hierarchii przyjrzymy się w rozdziale 7. Tutaj chciałbym tylko zauważyć, że możemy myśleć o tej hierarchii i naszym w niej miejscu, jak o swego rodzaju mandali. Niezależnie od tego, czy jesteśmy strażnikiem wrót mandali, czy bogiem lub boginią składającą dary w jej obrębie, czy też pełniemy jakąś inną funkcję, zgodną z dowolnym mitem, który postanowiliśmy urzeczywistnić w naszym życiu, to dopóki dokonujemy wysiłku na poziomie duchowym, dopóty będziemy mieć miejsce w mandali.

Trzecim darem, do jakiego dawania dąży bodhisattwa jest edukacja i kultura. Dokądkolwiek buddyzm dotarł w Azji, oddziaływał nie tylko na życie religijne, ale również na sztukę, naukę i wszelkiego rodzaju wiedzę. W istocie nie ma rzeczywistego rozróżnienia między religią a kulturą: poprzez sztukę i naukę serce i umysł doskonali się, by lepiej dostosować się do realiów życia duchowego.

Efekty spotkania buddyzmu z kulturą zachodnią dopiero staną się zauważalne, ale w chwili obecnej istnieje pomiędzy nimi znaczny rozdźwięk. Wiele z najdoskonalszych dzieł sztuki w kulturze zachodniej daje bezpośredni wyraz wartościom chrześcijańskim, przynajmniej w tym sensie, że przedstawiają sceny biblijne lub zdarzenia z życia Chrystusa. Często jesteśmy jednocześnie poruszeni pięknem formy i wzburzeni treścią, szczególnie w przypadku dzieł przedstawiających sceny skrajnej przemocy. I odwrotnie, gdy oglądamy tradycyjne dzieła buddyjskie, możemy być zainspirowani i głęboko poruszeni ich treścią, a jednocześnie forma, w której są wyrażone, może nam się wydawać obca, więc nie jesteśmy w stanie odebrać ich w pełni. Karmimy się zarówno sztuką zachodnią jak i tradycją buddyjską, ale dopóki Dharma nie będzie w naszej kulturze wyrażana w tak szlachetnych formach, jakie znajdujemy we wcześniejszych tradycjach zachodnich, dopóty nasze reakcje będą w sposób nieunikniony ambiwalentne i niespójne.

Można jednak znaleźć w kulturze zachodniej dzieła sztuki, które rzekomo są chrześcijańskie, a jednak potrafimy na nie zareagować całym sercem. Od ociekającej krwią sceny ukrzyżowania można się tylko odwrócić z przerażeniem, ale w zachodniej sztuce chrześcijańskiej znajdziemy wiele obrazów, z których nawet jako buddyści możemy czerpać strawę duchową. Na przykład, przedstawienia Zwiastowania nie muszą wywoływać teologicznych sporów o Niepokalane Poczęcie. Jeśli po prostu spojrzymy na obraz, co zobaczymy? Po jednej stronie piękną postać anioła ze skrzydłami, trzymającego w ręku lilię, a po drugiej młodą kobietę na wpół pochyloną przed nim w postawie wyrażającej szacunek. Między tymi dwoma postaciami widnieją czasem promienie światła i gołębica. Nasza reakcja na obraz nie musi ograniczać się do skojarzenia z przedstawionym wydarzeniem z Ewangelii. Możemy postrzegać go jako archetypowe ujęcie otwartości ludzkiej duszy na jakiś wyższy wpływ, na posłańca z innego świata. Albo weźmy obraz z pracowni Verrocchia przedstawiający Tobiasza i anioła. Czy ktokolwiek, kto kiedykolwiek podziwiał ten obraz, zadał sobie trud przeczytania Księgi Tobiasza, z której jego temat rzekomo pochodzi? Ale obraz sam w sobie – anioł prowadzący za rękę chłopca i idący obok nich piesek – jest wyrazem duchowej przyjaźni i jako taki może nas zachwycić.

W wielu przypadkach rodzi się podejrzenie, że sam artysta, choć żył w epoce Renesansu, nie starał się przedstawić nic szczególnie religijnego, a raczej zadowolić swojego klienta, a może jednocześnie i samego siebie. Zatem to, co w teorii może wydawać się problemem, nie jest nim w praktyce. Bardzo często, na przykład w przypadku fragmentów stłuczonych gotyckich rzeźb, nie wiemy nawet, co przedstawiają postacie, tak bardzo są uszkodzone: nikt już nie wie, czy mamy do czynienia ze świętym Mateuszem, świętym Markiem czy prorokiem Jeremiaszem. Ale to nie ma

znaczenia: widzimy po prostu wspaniałą głowę starca o wijących się lokach, długiej brodzie i płomiennym spojrzeniu. Możemy ją podziwiać i wynieść coś z tego doświadczenia, niekoniecznie wiedząc kogo dokładnie przedstawia.

Natomiast w sztuce buddyjskiej Wschodu istnieją obrazy, które nie zrobią na nas wrażenia ponieważ są kiepsko wykonane. Nie każde dzieło sztuki przedstawiające buddyjski motyw to arcydzieło. Ale czasem znajdujemy pełen znaczenia obraz, malowidło czy drewnianą rzeźbę. Istotnym elementem działalności bodhisattwy jest wspieranie tworzenia dzieł sztuki i docenianie twórczości, a także poszerzanie i upowszechnianie wiedzy w innych dziedzinach, przyczyniających się do odkrywania i wyrażania prawdy i piękna.

Po czwarte, bodhisattwa może, jeśli zajdzie taka potrzeba, oddać własne życie. Ta forma dawań jest przedmiotem wielu *dżatak*. (*Dżataki* to opowieści o poprzednich wcieleniach Buddy). Niektóre z tych historii są z pozoru ponure, melodramatyczne lub po prostu dziwaczne. Na przykład opowieść o księciu Wessantarze opisuje bodhisattwę („bodhisattwa” w tym kontekście to przyszły Budda) oddającego swoją żonę i dzieci.¹³² Być może porównując tę historię do zwyczajów w naszym własnym społeczeństwie pocujemy się zdenerwowani lub oburzeni samym tego typu pomysłem. Czy żona i dzieci były własnością bodhisattwy, że postanowił oddać je jak zwykły towar albo swój dobytek? I faktycznie w naszym społeczeństwie mężczyźni (a zdarza się, że i kobiety) znani są z tego, że opuszczają rodziny nie ze szlachetnych i altruistycznych pobudek, ale po prostu w pogoni za własnym szczęściem.

Jednak historia księcia Wessantary (osadzona przecież w kontekście kulturowym bardzo różnym od naszego) ma za zadanie zilustrować fakt, że bodhisattwowie muszą niekiedy zrezygnować nawet z tych, którzy w sposób naturalny są im najdrożsi i najbliżsi. Niektórym wyda się to jeszcze większym poświęceniem niż poświęcenie własnego życia, którego bodhisattwa dokonuje (również jako bohater wielu *dżatak*), na przykład oddając swoje ciało głodującej tygrysicy, żeby mogła nakarmić swe młode.¹³³

Prawdopodobnie nigdy nie znajdziemy się w podobnej sytuacji, ale nie wolno nam nigdy zapomnieć, że jeżeli traktujemy buddyzm poważnie, być może w pewnych okolicznościach będziemy zmuszeni do wielkich ofiar w imię naszych ideałów. Jeśli na Zachodzie chcemy obecnie praktykować buddyzm, nikt nas nie będzie powstrzymać. Możemy studiować do woli teksty, medytować, praktykować danę, uczestniczyć w ceremoniach rytualnych, możemy robić, co nam się żywnie podobą i mamy szczęście, że tak właśnie jest. Ale nie we wszystkich zakątkach świata tak jest, nawet w dzisiejszych czasach. Powinniśmy uświadomić sobie, jakim szczęściem jest swoboda religijna.

Niewykluczone, że zajdzie nawet potrzeba poświęcenia własnego życia w imię naszych zasad. Łatwo nam się chodzi na zajęcia z medytacji; ale wyobraźmy sobie, że trzeba wymykać się na nie pod osłoną ciemności, zważając na policję albo donosicieli? Gdybyśmy mieli narażać życie medytując, czytając książkę na temat buddyzmu albo głośno mówiąc o Dharmie, tak jak to ma miejsce w niektórych krajach w dzisiejszym świecie, czy zrobilibyśmy to? Czy może pomyślelibyśmy: „Przykro mi, ale będę buddystą w następnym życiu, w tym jest to zbyt trudne”? Po prostu nie wiemy. Nie mówię tego wszystkiego, by zasugerować, że cnotą jest narażać własne życie lekkomyślnie lub na pokaz. Ale powinniśmy zadać sobie pytanie, czy gdyby takie poświęcenie było konieczne, bylibyśmy na nie gotowi.

Kolejnym aspektem dany jest oddawanie zasług. Myśl, że kiedy robimy dobry uczynek na nasze konto niejako wpływa pewna ilość zasług i stan tego konta powiększa się z biegiem czasu, pełni w therawadzie bardzo istotną rolę.¹³⁴ Jest to dobra koncepcja, ponieważ zachęca ludzi do postępowania w sposób zręczny, ale jednocześnie wspiera indywidualizm. Istnieje niebezpieczeństwo, że zaczniemy myśleć o życiu duchowym jak o gromadzeniu osobistego bogactwa w postaci zasług. Natknąłem się kiedyś na przykład żebrzącego dżinisty, który przez długie lata dokonywał wyrzeczeń: nie sędzę, żeby sypiał na łożu nabijanym gwoździami, ale na pewno pościł i wiódł bardzo su-

¹³² Zobacz: E.B. Cowell (tłum.), *The Jataka Book XII, Jataka Stories*, tom V i VI, Pali Text Society, Londyn 1973, nr 547, *Vessantara-jataka*. Zobacz także: Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Sanskrit Literature*, op. cit., s. 185.

¹³³ Ta historia zamieszczona jest w zbiorze *dżatak* *Jataka-mala*, a także opowiedziana w sutrze mahajany: R.E. Emmerick (tłum.), *The Sutra of Golden Light*, op. cit., ss. 90-6.

¹³⁴ Locus classicus tutaj to *Sutta Nidhikanda*, ósma sekcja *Khuddakapathy*, pierwszej księgi *Khuddaka Nikai*, gdzie czytamy: „...przezornie, należy dokonywać wartościowych czynów – bądźcie to towarzysząc nam fundusz. Z tego funduszu dajemy wszystko, co chcemy, istotom ludzkim i boskim.”

rowy tryb życia – i w ten sposób zgromadził znaczną ilość zasług. (Najwyraźniej istniała [według niego] jakaś jednostka, przy pomocy której można było tę ilość zmierzyć). Ale w końcu postanowił zrezygnować z bycia żebrakiem, powrócił do życia świeckiego i założył firmę. Tak się złożyło, że znał innego żebrzącego mnicha, który nie miał tak wielu zasług, miał za to trochę pieniędzy. Zatem nasz bohater odsprzedał owemu mnichowi swoje zasługi i za uzyskane środki rozkręcił działalność biznesową. To pokazuje, do czego może doprowadzić zbyt dosłowne potraktowanie koncepcji zasług.

Pojawiła się jednak mahajana i niejako oznajmiła: „Nie możemy pozwolić na te indywidualistyczne bzdury. Choć z drugiej strony, ludzie są bardzo przywiązani do koncepcji zasług. Wierzą, że są one swego rodzaju własnością, którą dostaje się za dobre uczynki. W porządku, poprośmy ich więc, żeby zrezygnowali ze swoich zasług, albo przynajmniej się nimi dzielili”. W ten sposób mahajana przeciwstawiła się indywidualizmowi, do jakiego skłaniało wcześniejsze podejście. Nie powinniśmy więc przytulać swoich zasług do piersi, jakby to było ukochane dziecko, z którym wiążemy wszystkie nadzieje. Francis Bacon powiedział, że pieniądź jest jak nawóz – nie ma z niego pożytku, póki się go nie rozrzuci. Z zasługami jest tak samo.

Wreszcie dochodzimy do daru Dharmy, daru prawdy. Jest to największy ze wszystkich darów. Można dawać rzeczy materialne, psychologiczne bezpieczeństwo, edukację i kulturę. Można oddać za kogoś rękę albo życie, a nawet podzielić się swoimi cennymi zasługami. Ale największym darem jest dzielenie się prawdą, którą udało się nam pojąć, być może za cenę wielkiego wysiłku, bólu i trudności. Owo dawanie daru nauczania (słowem, pouczeniem lub przykładem) jest tradycyjnie szczególną powinnością mnichów, lamów itp. Mahajana podkreśla jednak, że wszyscy możemy uczestniczyć w tym wielkim zobowiązaniu. Wręcz nie jest możliwe, byśmy nie uczestniczyli. Dajemy bez przerwy: coś od nas płynie, emanuje z nas przez cały czas. Jeśli przyswoiliśmy sobie cokolwiek z buddyzmu, w sposób nieunikniony będzie się to wyrażało w kontaktach z ludźmi.

Nie oznacza to, że mamy wtrącać choćby kilka słów o buddyzmie przy każdej możliwej (i niemożliwej) okazji. Uważajmy, by nie stać się nietaktownymi buddyjskimi nudziarzami. Nie bądźmy jak ów żarliwy katolik z opowiadania G.K Chestertona, który potrafił wcisnąć Kościół do każdej dyskusji, tak że zwykła pogawędka o wędkowaniu nieuchronnie prowadziła do rozważania zasług słynnego rybaka Świętego Piotra. Duchowa wrażliwość może się wyrażać znacznie bardziej subtelnie.

Jeśli jesteśmy zaangażowani w nauczanie Dharmy, miejmy stale baczenie na to, czy metody zalecane jako narzędzia osobistego rozwoju rzeczywiście sprawdzają się u ludzi, którym je zalecamy. Prowadząc kurs medytacji, pudże i wykłady, nie powinno się osiadać na laurach, biorąc za pewnik, że pomagają one ludziom rozwijać się duchowo. Należy zawsze dokonywać oceny, czy stosowane metody odnoszą zamierzony skutek. Nic nie powinno być oczywistością.

Gdy ludzie twierdzą, że interesuje ich buddyzm, nierzadko nie są tak naprawdę zainteresowani rozwojem duchowym, tylko szukają czegoś innego: rozwiązania problemów psychologicznych, towarzystwa albo po prostu miejsca spotkań. Z drugiej strony ci, którzy deklarują zupełny brak zainteresowania buddyzmem, niekiedy mogliby się nim autentycznie zainteresować, gdyby wiedzieli, czym buddyzm naprawdę jest. Aspirujący bodhisattwa zamierzający dawać Dhamę, dołożyłby wszelkich starań, by spędzić czas z takimi ludźmi, nawet jeśli twierdzą oni: „Nie, nie, buddyzm mnie nie interesuje”. Nie każdy, kto mówi „chcę buddyzmu”, naprawdę go pragnie. Tak samo, nie każdy, kto mówi „buddyzm mnie nie interesuje”, tak naprawdę nie jest zainteresowany. Zatem dawanie tego daru wymaga wielkiej wrażliwości i umiejętności rozróżniania.

Rozważywszy, co dawać, należy rozważyć **jak dawać**. Tradycja udziela nam kilku rad w tej materii.¹³⁵ Przede wszystkim poucza, żeby dawać uprzejmie. Niestety na Wschodzie ludzie czasem łamią tę zasadę, szczególnie gdy mają do czynienia z żebrakami. Niekiedy, widząc człowieka żebrzącego na poboczu, rzucają mu monetę lekko pogardliwym gestem. Jednak według buddyzmu, dając czy to żebrakowi czy nawet zwierzęciu, powinno się to robić uprzejmie. Następnie, należy dawać radośnie. Jaki pożytek z dawania z nachmurzoną miną? Dar traci wtedy połowę na wartości. Ponadto, powinno się dawać niezwłocznie. Nie jest to błaha kwestia: czasem od czyjejś niezwłocznej szczodrości zależy życie człowieka.

¹³⁵ Zobacz: Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Sanskrit Literature*, op. cit., ss. 175-6.

Co więcej, nie powinniśmy żałować swojego daru, mamy się czuć szczęśliwi, że daliśmy, a nie zadręczać się tym po fakcie. I oczywiście nie powinniśmy o tym później **rozpowiadać**. Niektórym trudno się powstrzymać przed rozprowadzaniem wszystkim dookoła o swojej wielkiej szczodrości. Która właściwie nie zawsze jest aż tak wielka. Pamiętam, jak brałem kiedyś udział w spotkaniu na południu Indii. Przebywałem tam wtedy od niedawna. Przed spotkaniem ktoś przesłał drobniutką sumę jako datek. Następnie w samym środku spotkania wstał i głośno zwrócił się do organizatora: „Czy otrzymaliście moją darowiznę?”. Duch prawdziwej szczodrości wyraża się wręcz odwrotnie: w ciszy, bez zwracania na siebie uwagi.

Następnie sutry mahajany głoszą, że należy dawać po równo przyjaciołom i wrogom. Jeśli nasz wróg potrzebuje pomocy, powinniśmy mu jej udzielić tak samo, jak udzielilibyśmy przyjacielowi. Kiedy dajemy, nie powinniśmy też dokonywać rozróżnienia na tak zwanego dobrego człowieka i tak zwanego złoczyńcę. Ponadto, jak pouczają nas sutry, powinniśmy dawać wszędzie i zawsze „przestrzegając należnych proporcji”, czyli dawać ludziom według ich rzeczywistych potrzeb, a nie według ich rzekomych pragnień.

Po rozważeniu, co powinno się dawać, komu i w jaki sposób, pozostaje do rozważenia ostatnia już kwestia: **dlaczego?** Motywacją do dawania, i to niekiedy na wielką skalę, jest dla niektórych ludzi poprawa własnego wizerunku. W Indiach trafiają się czasem multimilionerzy zapisujący olbrzymie sumy szpitalom i lecznicom pod warunkiem, że w zamian zostanie podane do publicznej wiadomości, a najlepiej wypisane wielkimi literami nad wejściem, dzięki czyjej szczodrości ów projekt został sfinansowany.

Bywają też ludzie zdobywający się na szczodrość w przekonaniu, że w ten sposób „gromadzą skarby w niebie”. Ale z buddyjskiego punktu widzenia nie jest to bynajmniej szlachetna pobudka. Budda rzeczywiście nauczał, że jeżeli ktoś prowadzi porządne życie, zostanie za nie wynagrodzony, ale nie powinniśmy prowadzić porządnego życia dla takiego celu. Właściwsze będzie przekonanie, że jeśli cokolwiek możemy zyskać w zamian za naszą szczodrość, będzie to po prostu fakt, że poprzez szczodre dawanie wyzbędzimy się chciwości i tym samym zbliżymy się odrobinę do Oświecenia – nie tylko dla własnego dobra, ale dla dobra wszystkich czujących istot.

To pytanie o motyw prowadzi nas od zwyczajnego dawania, dany, do *dana-paramity*, czyli **doskonałości** dawania. Słowo *paramita* dosłownie znaczy „to, co przeprowadza na drugi brzeg”, gdzie „drugim brzegiem” jest Nirwana. Tradycja wspomina o sześciu lub dziesięciu paramitach, jednak w pewnym sensie istnieje tylko jedna: *pradźnia-paramita*, czyli doskonałość mądrości, bezpośrednie uświadomienie sobie rzeczywistości. *Dana-paramita* to praktyka dawania połączona z doświadczeniem rzeczywistości.

Z tego powodu *dana-paramita* często określana jest mianem *trimandala-parisuddha*, „potrójnym kręgiem czystości”. Potrójnym, ponieważ w akcie dawania nie ma idei ‘ja’, żadnej myśli, że „ja daję”, nie ma idei odbiorcy, ani idei aktu dawania. Nie jest to dawanie w stanie obojętności czy nieświadomości, wręcz przeciwnie, w stanie doskonałej, jasnej świadomości, dawanie to jest jednakowoż naturalne, spontaniczne i nieprzebrane. Dajemy czerpiąc z głębin własnego doświadczenia rzeczywistości, z własnej jedności z duchem współczucia, w zgodzie z potrzebami czujących istot.

Śila, druga paramita, ucieleśnia w życiu bodhistattwy aspekt troski o siebie i powiązana jest z koncepcją samooczyszczenia. Określenie ‘śila’ można interpretować nie tylko jako „etyczne życie”, ale jako swego rodzaju „zanurzenie się w życiu zgodnym z Dhammą”, jako prowadzenie zdrowego trybu życia. Słowo to podsuwa myśl o nawykowym zręcznym postępowaniu: nie o okazjonalnym zręcznym działaniu, lecz o regularnym i konsekwentnym postępowaniu w sposób zręczny. ‘Prawość’ mniej więcej oddaje dosłowne znaczenie tego pojęcia. Tłumaczy się je też czasem jako ‘moralność’, ale dla wielu osób to słowo ma nieprzyjemne konotacje, gdyż kojarzy się z tradycyjnymi i zapewne przestarzałymi postawami moralnymi, zwłaszcza w sferze etyki seksualnej. Ortodoksyjne koncepcje i ideały chrześcijańskie, niekoniecznie wywodzące się z samych Ewangelii, ale zbudowane na fundamencie doktryny o grzechu pierworodnym, odpowiadają za wytworzenie w wielu ludziach tak intensywnego poczucia grzeszności i winy, że wręcz niszczy im to życie. My wszyscy, wychowani na Zachodzie, znajdujemy się do pewnego stopnia pod wpływem tych koncepcji. Nawet ci, którzy świadomie odrzucają chrześcijaństwo, albo są ateistami, humanistami, agnostykami czy nawet buddystami, często wciąż znajdują się pod głębokim wpływem chrześcijańskich założeń etycznych. Jako buddyści powinniśmy sobie to uświadomić. W przeciwnym razie bę-

dziemy nieświadomie przenosić chrześcijańskie postawy w buddyjskie życie, co spowoduje zamęt, szczególnie w sferze etyki.

Choć stary porządek moralny został do pewnego stopnia zburzony, nie ustalono jeszcze nowego. Jak na razie nie przygotowaliśmy mu nawet przedpola. Zresztą nie da się znieść całkowicie starego ładu moralnego i ustanowić nowego od podstaw – one zawsze będą na siebie zachodzić.

Można też czerpać inspirację z przeszłości, nie z przeszłości niedawnej, ale z mglistej i odległej przeszłości przedchrześcijańskiej, przeszłości czasów pogańskich. Dzisiaj spoglądamy wstecz na 1500 lat religijnej historii, na dziewiętnastowieczny Ruch Oksfordzki, odrodzenie metodystyczne przed nim, jeszcze wcześniejszy purytanizm, Kościół średniowieczny, początki Kościoła, nawet na poprzedzające to wszystko wprowadzenie chrześcijaństwa. Ale przed tym nic nie widać: jedynie otchłan ciemności, gdzie [niby] czają się ohydne kształty mglistych rojeń, otchłan, od której nauczono nas odwracać się w przerażeniu, przedchrześcijańska ciemna otchłan pogaństwa. W tych odległych ciemnościach nie wyczuwamy własnych korzeni; nie czujemy żadnego ciągłego związku z przeszłością. Miejsce takie jak Stonehenge, ów wielki kamienny krąg stojący na równinie Salisbury od czterech tysięcy lat, jest imponujące. Nie jest dla nas jednak niczym więcej niż archeologicznym zabytkiem. Nie odczuwamy żadnej realnej ciągłości pomiędzy sobą a religijnym i kulturalnym życiem ludzi, którzy ustawili te wielkie głazy.

Zwykle nie jesteśmy świadomi, że zostaliśmy owej ciągłości pozbawieni, ale widać to wyraźnie, jeśli porównać naszą sytuację z sytuacją współczesnych Hindusów. Oni mogą spoglądać tysiące lat wstecz na wielkich świętych i reformatorów dziewiętnastego wieku, na średniowiecznych mistyków, wczesnośredniowiecznych filozofów, na buddyzm, na hinduizm bramiński i wedyjski, na jeszcze wcześniejsze prymitywne kultury. I mogą cofać się dalej i dalej w pojedynczym, niezakłóconym procesie, aż do zarania dziejów, do mgieł najdalszej przeszłości. Współczesny Hinduś może odczuwać ciągłość pomiędzy sobą a wedyjskimi riszi żyjącymi setki, a nawet tysiące lat przed Chrystusem. To z pewnością wspaniałe uczucie, kiedy wiemy, że nasze korzenie religijne sięgają tak daleko, że jesteśmy jak kwitnąca roślina zakorzeniona głęboko w ziemi.

Natomiast my w krajach chrześcijańskich przypominamy bardziej kwiaty bez korzeni, kwiaty w szklance wody, a nawet sztuczne kwiaty, ponieważ ciągłość pomiędzy nami a przeszłością, naszą własną religijną przeszłością, została utracona. Ciągłość życia religijnego na Zachodzie zakłóciło właśnie pojawienie się chrześcijaństwa. Gdziekolwiek docierało chrześcijaństwo, najpierw w granicach imperium rzymskiego, a następnie poza nimi, pogaństwo bezlitośnie niszczone. Pogańskie rzeźby były rozbijane, kamienne kręgi burzone, święte gaje karczowane, a kapłani zabijani. W Wielkiej Brytanii z czasów pogańskich nie przetrwało praktycznie nic, wszystko zostało doszczętnie wyrwane z korzeniami. Jeśli w ogóle coś pozostało, to jedynie w zniekształconej formie, popularnie nazywa się to czarami. Oficjalne chrześcijaństwo nie uwzględnia już zbyt wielu elementów w jakikolwiek sposób pogańskich lub etnicznych. Być może ich ślady przetrwały w kościołach w rejonie Morza Śródziemnego, gdzie pewne obrzędy odprawia się w imię chrześcijaństwa, ale w rzeczywistości są to relikty z wcześniejszych pogańskich czasów. Podobnie niektórych świętych stworzono chrzcząc pogańskich bogów i bohaterów.

W gruncie rzeczy utraciliśmy swój szczególny odłam pogaństwa; nasz związek z przeszłością zaginął. I należy go przywrócić. Ludzie zaczynają dostrzegać, jak ważne jest badanie starych mitów i legend, wierzeń i obrzędów, nie tylko w formie zajęć akademickich, ale po to, byśmy potrafili na powrót wczuć się w stare mity i legendy naszej ojczystej ziemi. Każdy z nas, również buddyści, powinien spróbować nawiązać kontakt ze swoją przedchrześcijańską przeszłością. Czasami wydaje mi się nawet, że buddyzm rozpowszechni się na Zachodzie dopiero po odrodzeniu pogaństwa. Być może buddyzm będzie musiał zapuścić tu najpierw korzenie, zanim zrodzi kwiaty.

Na czym polegałoby takie odnowione pogaństwo? Przede wszystkim należy tutaj uważać, żeby nie idealizować kultury pogańskiej. Istniały w niej pozytywne elementy, elementy, z których warto czerpać, lecz błędem byłoby odmalowywać lśniący obraz szlachetnego pogaństwa skonstruowany z ciemnym wizerunkiem, powiedzmy średniowiecznego chrześcijaństwa. To nie byłoby ani sprawiedliwe, ani zgodne z historią. Ponadto, chociaż miło byłoby myśleć, że gdy ludzie uwolnią się od nieprzydatnych postaw etycznych ich naturalne, prostolinijne człowieczeństwo po prostu rozkwitnie, naiwne jest założenie, że upadek chrześcijaństwa zaowocuje w nas czystym, słodkim człowieczeństwem. Naziści byli w pewnym sensie poganami, niektórzy z nich twierdzili, że zwrac-

cają się ku starym pogańskim bogom, wskrzesili nawet pewne pogańskie święta – ale cóż to było za pogaństwo?

Przedchrześcijańscy poganie nie byli więc w żaden sposób doskonali. Czyta się naprawdę straszne rzeczy o moralności starożytnego Rzymu. Być może nie należy przywiązywać nadmiernej wagi do *Satyr* Juwenalisa, robił on dość osobiste uwagi w mało taktowny sposób, ale z pewnością przed nastaniem chrześcijaństwa nie wszystko było miłe i słodkiutkie. Kultura pogańska to nie tylko piękne greckie posągi i ludzie przechadzający się w przewiewnych białych szatach. Miały miejsce rzeczy przerażające, takie jak niewolnictwo czy walki gladiatorów w Koloseum. Pod pewnymi względami chrześcijaństwo stanowiło więc zdecydowaną poprawę. (I oczywiście to właśnie Rzymianie byli odpowiedzialni za niemal doszczętne zniszczenie pogaństwa celtyckiego).

Zatem rozważając wskrzeszenie pogaństwa nie mam na myśli pogaństwa w jakimś szczególnie kultowym znaczeniu, nie myślę o pogaństwie klasycznym czy pogaństwie germańskim, raczej o czymś w rodzaju „nieskażonej natury ludzkiej”, albo o „zdrowej, szczęśliwej naturze ludzkiej”. To właśnie, jeśli o nas chodzi, należałoby kultywować i rozwijać. [Pamiętając jednocześnie o tym, że] Szczęśliwa, zdrowa jednostka, wolna i żyjąca niezależnie od postaw otaczającego ją społeczeństwa, jest wytworem wyobraźni. Nie spotkamy nikogo, kto nie byłby w jakiś sposób uwarunkowany, pozytywnie lub negatywnie, przez społeczeństwo, w którym się wychował.

W XVIII wieku ludzi lubili spekulować na temat tego, co by się stało, gdyby zostawić dziecko na bezludnej wyspie i pozwolić mu dorastać samodzielnie. Jakim człowiekiem by się stało? Cóż, nigdy się nie dowiemy, ponieważ nie da się wychować dziecka w ten sposób. Koncepcja człowieka, który nie został uwarunkowany przez jakąkolwiek kulturę, jest konstruktem hipotetycznym. Jednak na pewno można stać się szczęśliwym, zdrowym człowiekiem prowadząc życie duchowe i w wyniku duchowego treningu.

Osobiście byłbym szczęśliwy widząc połączenie celtyckiego pogaństwa i buddyzmu – jednego dla większości, drugiego dla mniejszości, i obu tolerancyjnych względem siebie nawzajem, tak że łatwo byłoby przechodzić od jednego do drugiego. Mniej więcej tak było w czasach Buddy: większość ludzi wyznawała stare etniczne kultury, ale Budda mógł swobodnie werbować spośród nich swoich wyznawców.

Nie da się cofnąć czasu. Trudno odgrodzić się od wpływów chrześcijańskich na Zachodzie. Chrześcijaństwo nie rzutowało tak bardzo na wychowanie niektórych ludzi, ale nie istnieje żaden pogański substytut, żadne pogaństwo, gotowe do wykorzystania jako alternatywa dla brakującego elementu etnicznego w chrześcijaństwie. Jak dotąd w post-chrześcijańskiej kulturze zachodniej nie rozwinęła się w jakimkolwiek stopniu prawdziwie pogańska postawa, chociaż niektórzy ludzie chcieliby myśleć, że tak się stało.

Zatem jak możemy wnieść do naszego buddyjskiego życia te pogańskie elementy, które będą szczególnie przydatne? Istnieją dwa podstawowe aspekty pogaństwa, które są wyjątkowo istotne dla szczęśliwego, zdrowego życia ludzkiego: po pierwsze, poczucie więzi z naturą, a po drugie, bardziej naturalna moralność.

Jedną z charakterystycznych cech pogaństwa jest poczucie więzi z życiem na Ziemi. Oficjalne chrześcijaństwo naucza, że Ziemia została przeklęta w wyniku upadku człowieka. Jeśli postrzegamy ziemię przez chrześcijańskie okulary, jawi się nam ona jako upadła, tak samo jak ludzkość. Ziemia jest zła, ponieważ natura jest zła, powiązana z diabłem. Tak wygląda ortodoksyjna postawa chrześcijańska, choć czasem pozostaje niewyrażona: wszystko, co naturalne pochodzi od diabła. Bóg stworzył ziemię dobrą, ale skazał ją upadek człowieka. Ludzie mogą mówić, że nie wierzą już w tę doktrynę, ale takie odczucia wobec natury nadal funkcjonują, wraz z koncepcją, że naturę trzeba eksploatować, co również wynika ze Starego Testamentu.

Pogaństwo natomiast jest poczuciem jedności z naturą, poczuciem, że jesteśmy częścią natury, a natura jest zdrowa i dobra – jednym słowem „naturalna”, niewinna. A będąc częścią natury, sami jesteśmy naturalni, zdrowi i niewinni. Taka jest istota pogaństwa, i jeśli zgłębianie starożytnych religii etnicznych lub pogańskich mitologii pomoże nam tego doświadczyć, warto się takim studium oddawać – w przeciwnym razie będą miały niewielką wartość duchową.

Moglibyśmy zdobyć bardziej bezpośrednie doświadczenia dzięki różnym uroczystościom i obrzędom, na przykład celebrując pory roku: świętując przesilenie zimowe i nadejście wiosny. Po przewyciężeniu początkowego skrępowania przyzwyczailibyśmy się do ognisk, tańczenia wokół umajonych słupów i tym podobnych rzeczy. W tradycji tybetańskiej istnieje coś podobnego, kiedy

Tybetańczycy obchodzą swój Nowy Rok. Traktują to święto nadzwyczaj poważnie. Nadają mu buddyjskie zabarwienie, ale ewidentnie wywodzi się ono z ich przedbuddyjskich korzeni. Na przykład dla przedbuddyjskich nomadów zamieszkujących Tybet bardzo ważne były konie i po dziś dzień wyścigi konne są ważną częścią obchodów Nowego Roku – ich obecność jest interpretowana jako pomoc w przyspieszeniu nadejścia Maitreji, przyszłego Buddy!

Druga sfera, w której ożywienie pogaństwa mogłoby nam przynieść korzyści, to sfera moralności, będąca tu oczywiście naszym głównym obiektem zainteresowania. Bardziej pogańskie nastawienie, zaniechanie mniej przydatnych etycznych postaw chrześcijańskich, nie powinno oczywiście oznaczać całkowitego braku jakiegokolwiek kodeksu etycznego, ale moralność bardziej naturalną, zbliżenie się do realiów ludzkiego życia i doświadczenia.

W tym miejscu rozważmy rozróżnienie pochodzące z najwcześniejszych dni buddyzmu, mianowicie rozróżnienie na moralność naturalną (w języku palijskim *pakati-sīla*) i moralność konwencyonalną (*pannatti-sīla*). Naturalna moralność odnosi się do zachowań, które są bezpośrednio związane ze stanami umysłu, natomiast moralność konwencyonalna jest kwestią obyczaju i tradycji, nie ma żadnej podstawy psychologicznej i nie jest związana z konkretnymi stanami umysłu. Przykładowo to, że nie należy działać w oparciu o stan umysłu, jakim jest pożądanie (szczególnie w jego bardziej neurotycznych formach), jest kwestią moralności naturalnej; ale to czy ma się jedną żonę, dwie, czy cztery, pozostaje sprawą moralności konwencyonalnej.

Moralność konwencyonalna obejmuje również kwestie etykiety i zachowania, np. to, czy w świętym miejscu zdjąć nakrycie głowy czy nie. Niekoniecznie istnieje związek pomiędzy tym, czy mamy odkrytą czy nakrytą głowę a stopniem, w jaki odczuwamy cześć czy szacunek; po prostu zwyczajowo w jednej kulturze okazuje się szacunek nakrywając głowę, natomiast w innej okazuje się go zdejmując kapelusz. Uczucie czci jest kwestią etyki naturalnej, ale sposób okazywania w większości przypadków jest kwestią moralności konwencyonalnej, chociaż istnieje psychologiczny związek między pewnymi stanami umysłu i pewnymi postawami ciała.

W tradycji buddyjskiej niektóre wskazania, szczególnie te przeznaczone dla mnichów, nie mają nic wspólnego z etyką naturalną. To, że mnich nosi żółte szaty, goli głowę itd., jest wyłącznie kwestią konwencji. Tradycja therawady rozpoznaje to wyraźnie w teorii, choć w praktyce, a zwłaszcza, gdy w grę wchodzi opinia publiczna, przywiązuje wielkie znaczenie do kwestii moralności konwencyonalnej – równie wielkie, jak do najważniejszych zasad etyki naturalnej, co jest dość niefortunne.

Niefortunne jest również to, że ludzie czasem czują się winni z powodu nieprzestrzegania kwestii związanych z moralnością konwencyonalną, szczególnie jeśli społeczeństwo, do którego należą, przywiązuje wielkie znaczenie do tych kwestii, tak jakby były kwestiami etyki naturalnej. Weźmy choćby pracę, która w niektórych społeczeństwach uważana jest za rzecz moralną, a zatem niepracowanie jest czymś niemoralnym. I dlatego na ludzi, którzy nie pracują w sensie wykonywania pracy zarobkowej, patrzy się z góry, uważa się za nieco niemoralnych, a nawet wzbudza się w nich poczucie winy. W istocie sami mogą czuć się winni, jakby zrobili coś złego, podczas gdy nie wykroczyli przeciw naturalnej etyce, a jedynie postąpili wbrew zwyczajowi i konwencji. W pewnym sensie na tym polega różnica między byciem człowiekiem naprawdę etycznym a człowiekiem powszechnie poważanym. Czasem te dwie postawy idą ze sobą w parze, ale często nie. Możemy być zarówno ludźmi etycznymi, jak i poważanymi, ale możemy również być wielce poważani, a nie mieć za grosz etyczności lub być bardzo etyczni, ale nie mieć w ogóle poważania u innych.

Tylko kwestie naturalnej etyki mają bezpośredni związek z zagadnieniem karmy. Nie powinniśmy mieszać kwestii prawdziwej, konkretnej etyczności, kwestii naturalnej etyki z własnymi przesądami odnośnie tego, co jest dobre, a co złe, które mogą się opierać jedynie na lokalnych zwyczajach i nie mieć nic wspólnego ze zręcznymi lub niezręcznymi stanami umysłu.

Bardzo ważne jest posiadanie wewnętrznej pewności, czy naprawdę prowadzimy etyczne życie, czy tylko stosujemy się do przesądów grupy, do której akurat należymy. Etyczne życie jest przede wszystkim kwestią zręcznych stanów umysłu wyrażonych w zręcznym zachowaniu i zręcznej mowie. Wskazaniem etyki naturalnej są te wskazania, które powstrzymują nas przed popełnianiem niezręcznych działań – to znaczy działań wynikających z pożądania, niechęci i niewiedzy – i pomagają w postępowaniu zręcznym, opartym na zręcznych stanach umysłu, takich jak szczodrość, miłość i mądrość.

Taki jest charakter tradycyjnych wskazówek buddyjskich, które umożliwiają stosowanie zasad etycznych we wszystkich aspektach życia. Jak to tradycyjnie ujmuje formuła zaczynająca każdą z Pięciu Wskazówek: „Podejmuję się ćwiczyć w przestrzeganiu zasad etycznych...” – by nie odbierać życia, nie brać tego, co nie zostało mi dane, nie postępować niewłaściwie w sferze seksualnej, nie kłamać i nie przyjmować środków odurzających. Zbiór Dziesięciu Wskazówek – bardziej szczegółowe opracowanie pięciu – obejmuje potrójne oczyszczenie tj. oczyszczenie ciała, mowy i umysłu; istnieje też 64 specjalnych wskazań dla bodhisattwów. Wiele można powiedzieć o praktykowaniu tych wskazówek, ale tutaj chcę skupić się na zastosowaniu etyki buddyjskiej do trzech podstawowych obszarów ludzkiego życia, mianowicie jedzenia, pracy i małżeństwa.

Najbardziej podstawowym z nich jest oczywiście **jedzenie**. Wszyscy niedawno coś jedliśmy; jedzenie jest po prostu częścią składową codziennego życia. Są miejsca, gdzie ludzie mogą sobie pozwolić na posiłek tylko raz dziennie, a nawet tylko co drugi dzień, ale większość z nas je kilka razy dziennie; jedzenie zajmuje bardzo ważną pozycję w naszym życiu i pochłaniania znaczną jego część. Aktywność, której poświęcamy tak wiele czasu, energii i pieniędzy, i dla której musimy specjalnie wyposażyć nasze domy w kuchnie, jadalnie i naczynia, zdecydowanie powinna podlegać wpływowi buddyjskich zasad.

Najważniejszą zasadą tutaj jest niestosowanie przemocy, szacunek dla życia. To, między innymi, oznacza wegetarianizm. Niektóre sutry mahajany mówią, że dla bodhisattwy jedzenie mięsa żyjących istot jest równie niewyobrażalne, jak dla matki zjedzenie mięsa własnego dziecka. Zatem jeśli mamy praktykować pierwszą wskazówkę, musimy zrobić zdecydowany krok w kierunku wegetarianizmu. Czasem okoliczności w domu mogą nam to utrudniać – bycie ścisłym wegetarianinem bywa niemożliwe – ale możemy przynajmniej skłaniać się ku niemu, na przykład rezygnując z mięsa i ryb w pewne dni tygodnia lub przy pewnych okazjach. Nikt nie uniknie całkowicie stosowania przemocy; zawsze jest to kwestia, w jakim stopniu staramy się to praktykować. Ale powinniśmy szanować życie tak bardzo, jak tylko potrafimy. Wegetarianizm praktykowany w jakimkolwiek stopniu jest bezpośrednim zastosowaniem zasady, która kieruje życiem bodhisattwy: zasady współczucia.

Należy nadmienić, że Budda nie nalegał na wegetarianizm. Uważał, że dla mnichów żebrzących ważniejsze jest niegrymaszenie przy wyborze jedzenia i akceptowanie tego, co im dano (o ile byli pewni, że zwierzę, którego mięso im ofiarowano, nie zostało zabite specjalnie dla nich). Jednak zadziwiające wydaje się to, że tak niewielu buddystów na Wschodzie podjęło później jakąkolwiek próbę zachęcenia innych (tam gdzie to było możliwe) do najbardziej podstawowego zastosowania podstawowej buddyjskiej zasady. W surowym klimacie Tybetu żywność wegetariańska z pewnością jest niewystarczająca, ale wielu tybetańskich buddystów żyjących w Indiach nadal je mięso, choć nie musi już tego robić. Tybetańczycy nie są jedynym przykładem; tajscy i birmańscy buddyści są jeszcze większymi mięsożercami, a syngalescy mnisi i ludzie świeccy w większości też nie są wegetarianami. Nieprzestrzeganie wegetarianizmu jest jednak czymś szczególnie dziwnym wśród takich buddystów mahajany jak Tybetańczycy, zważywszy szczególny nacisk, jaki mahajana kładzie na współczucie. W *Sutrze Lankawatary* cały rozdział poświęcony jest niezręczności jedzenia mięsa¹³⁶, ale widocznie ludzie nie traktują tego nazbyt poważnie.

Pewną rolę odgrywają tu źle pojmowane nauki tantryczne. Lamowie tybetańscy twierdzą czasami, że jeśli podczas uboju zwierzęcia recytuje się nad nim określone mantry, jego świadomość natychmiast się uwalnia i idzie do swego rodzaju nieba. Niektórzy posuwają się nawet dalej, mówiąc, że sam fakt, iż mięso zwierzęcia przechodzi przez ich organizm zapewnia temu zwierzęciu wybawienie. Oczywiście nie mamy możliwości potwierdzenia ani obalenia takiego twierdzenia, ale nosi ono wszelkie znamiona racjonalizacji.

Tajscy bhikkhu, których znałem w Indiach mawiali, że przecież ludzie świeccy dali im mięso i dlatego nie mogli odmówić – zostało ono po prostu wrzucone do ich misek. Ale ci świeccy byli buddystami i to od setek lat, a bhikkhu nauczyli ich robienia najróżniejszych rzeczy, na przykład wymyślając wyszukane sposoby, dzięki którym kobiety mogą składać ofiary, nie wchodząc w fizyczny kontakt z bhikkhu. Skoro mogli nauczyć świeckich czegoś takiego, to dlaczego nie mogli nauczyć ich, żeby nie dawali mnichom mięsa? W końcu, potrafili im wyjaśnić, że zgodnie z winają

¹³⁶ D.T. Suzuki (tłum.), *The Lankavatara Sutra*, rozdział 8, „On Meat Eating”, Motilal Banarsidass, Delhi 1999, ss. 211-21.

therawady niektóre rodzaje mięsa są zakazane i nie powinny być ofiarowane: ludzkie mięso, mięso tygrysa itd¹³⁷. Czy nie mogli poprosić, żeby świeccy nie oferowali im żadnego mięsa w ogóle?

Kiedy przebywałem z moimi tajskimi przyjaciółmi bhikkhu w Bodh Gaja, miejscu Oświecenia Buddy, każdy posiłek, jaki jedli, zawierał mięso. Czasem podczas tych posiłków ryż był jedynym, co mogłem zjeść. Moi przyjaciele nie okazywali mi jednak zbyt wiele sympatii; najwyraźniej odbierali moje zachowanie jako grymaszenie i uznali, że nie mają obowiązku pomóc mi wyjść z kłopotliwej sytuacji, którą sam dla siebie stworzyłem.

Syngalezi wykazywali znacznie więcej zrozumienia. Niektórzy syngalescy bhikkhu są wegetarianami, a świeccy syngalescy buddyści chętnie z nimi w tym względzie współpracują. Tybetańczycy, gdy ich o to zapytać, często odpowiadają: „Tak, wiemy, że powinniśmy być wegetarianami, ale w Tybecie to trudne”. Wyjątek robią, kiedy wykonują pudżę lub praktykę duchową związaną z Bodhisattwami Tarą i Awalokiteśwarą. Wtedy rzeczywiście przestrzegają wegetarianizmu, nawet jeśli pudże trwają przez 10 dni, ponieważ Awalokiteśwara i Tara są szczególnie związane ze współczuciem.

Oprócz wegetarianizmu, powinniśmy praktykować w stosunku do siebie życzliwość, jedząc czystą i zdrową żywność. („Czysta” nie oznacza tutaj oczyszczonej do takiego stopnia, że nie pozostały w niej żadne wartości odżywcze). Jednocześnie powinniśmy jeść tylko tyle, ile wymaga zachowanie dobrego stanu zdrowia. Czasami zapominamy, że celem jedzenia jest jedynie zapewnienie ciała energii. Jeśli ktoś zszedł do poziomu diety utrzymującej przy życiu, jak wielu ludzi w różnych regionach świata, wie to bardzo dobrze, ale nie wydaje się to takie oczywiste na Zachodzie, gdzie, delikatnie mówiąc, mamy optymalną dietę.

Ponadto, nie należy jeść w sposób neurotyczny; nie powinniśmy wykorzystywać jedzenia do zaspokajania innych potrzeb. Należy jeść cicho i spokojnie. Obecnie wielu ludzi jada tzw. lunchy biznesowe, podczas których starają się jednocześnie zjeść i ubić interes. To rażąco prostackie zachowanie. Posiłek powinien odbywać się w ciszy i spokoju, a nawet być formą medytacji. Jedzenie w publicznej restauracji czy kawiarni, gdzie panuje hałas i zgiełk, i gdzie toczą się głośne rozmowy, nie będzie najlepszym pomysłem dla żadnej wrażliwej i uważnej osoby. Rzecz w tym, żeby jeść uważnie, z pełną świadomością tego, co robimy. Podczas jedzenia nie powinniśmy czytać gazety, sprzeczać się z rodziną ani nawet omawiać jakichś praktycznych spraw.

Nie ma w tym względzie piękniejszego przykładu uważności niż japońska ceremonia picia herbaty. Grupka ludzi zbiera się w jakimś cichym zakątku, może w małej wiejskiej chatce w ogrodzie. Siadają wokół opalanego węglem drzewnym piecyka, słuchając szumu wody gotującej się w czajniku na wolnym ogniu. Potem, powolnymi, pełnymi gracji, delikatnymi i uważnymi ruchami, herbata jest rozlewana do czarek i podawana gościom. Ludzie popijają ją małymi łyчками, po prostu siedząc razem w ciszy, pochłonięci zwykłą, codzienną czynnością picia herbaty.

Japońska ceremonia picia herbaty pokazuje, na jaki szczyt doskonałości można wznieść codzienne czynności, jeśli zastosujemy uważność. Właściwie moglibyśmy posunąć się do stwierdzenia (choć łatwo tu o nieporozumienie), że lepiej uważnie zjeść befsztyk z cebulką niż nieuważnie wegetariańskiego burgera. Chodzi przede wszystkim o to, iż nawet jedzenie, tę zwyczajną czynność, da się uczynić rodzajem sztuki – **do**, by użyć japońskiego określenia. Ktoś, kto je i pije uważnie każdego dnia, rok za rokiem, może pod względem duchowym uzyskać tak wiele, ile by osiągnął regularnie medytując. Aby pobudzić w sobie tego rodzaju uważność, warto na przykład przywołać na myśl krótki werset lub powiedzenie, poddając refleksji źródło jedzenia, które spożywamy.

Inna dziedzina etyki, która ma szczególne znaczenie na Zachodzie, to **praca**. Mamy skłonność do myślenia, że każdy powinien pracować dla pieniędzy; uważamy, że brak zarobkowej pracy jest zły, a nawet grzeszny. Jest to niewątpliwie spuścizna po protestantyzmie. Niektórzy ludzie nie potrafią wziąć kilku dni wolnego czy nawet spędzić kilku dodatkowych godzin w łóżku z rana bez przygniatającego poczucia winy. Zwykle narasta w nas wtedy poczucie, że powinniśmy coś robić. Czasem, gdy widzimy kogoś, kto po prostu sobie siedzi i nic nie robi, ogarnia nas niepokój i zakłopotanie: chcemy skłonić tę osobę do działania, jakby sam fakt, że siedzi spokojnie, podczas gdy my jesteśmy tacy zajęci, stanowił dla nas zagrożenie.

To nic nowego. Opisy podobnych zachowań znajdziemy na przykład w ewangeljach, w historii Marty i Marii – Marta krzątała się w przygotowaniach, natomiast Maria po prostu siedziała u

¹³⁷ *Winaja Mahawagga* 6.23.9-13.

stóp Jezusa, słuchając, pomimo iż trzeba było przecież przyrządzić i podać jedzenie, pozmywać naczyń. Marta była tym wielce oburzona. Jezus jednak powiedział, że to Maria dokonała lepszego wyboru. Na Zachodzie mamy skłonność do bycia Martami, a nie Mariami; owo poczucie, że powinniśmy coś robić, jest jak choroba.

O ile wiemy, Budda nigdy nie zarabiał na swoje utrzymanie. Urodził się w zamożnej, arystokratycznej rodzinie. Miał zastęp służących. Według wszystkich relacji większość czasu spędzał wpałacach zabawiany przez śpiewające dziewczęta, tancerki i muzykantów. Następnie, gdy jako żebrak odszedł z domu, jedzenie i odzienie dostawał od innych ludzi. Nigdy na siebie nie zarabiał. Oczywiście nauczał Dharmy, ale i tak by to robił – taka była jego natura, tak samo jak naturą słońca jest świecić. Nigdy nie pracował zarobkowo; nie przepracował w życiu ani jednego dnia.

Do tej pory odnosiłem się do pracy w sensie zatrudnienia, ale istnieje coś takiego jak praca twórcza. W rzeczywistości praca twórcza jest psychologiczną potrzebą. Może przyjąć postać wychowywania i edukacji dzieci. Może mieć formę pisania, malowania albo gotowania, czy angażowania się w konstruktywne społeczne przedsięwzięcia. Wytwarzać, tworzyć coś jest ludzką potrzebą. Ale potrzeba ta niekoniecznie wiąże się z zatrudnieniem. W idealnym społeczeństwie nikt nie musiałby pracować dla zarobku. Każdy dawałby społeczności to, co może, a społeczność dawałaby każdemu, to, czego potrzebuje.

Jednak taki idealny stan rzeczy jest bez wątpienia bardzo odległy. Dopóki się nie urzeczywistni, musimy pracować dla zysku (w zwykłym tego słowa znaczeniu), i w związku z tym powinniśmy stosować zasadę właściwego zarabkowania. W skrócie zasada ta mówi, że źródło naszych zarobków nie powinno być związane z wyzyskiem innych ani z poniżaniem samego siebie. I niezależnie od tego, jaką wykonujemy pracę, zawsze powinniśmy znaleźć czas na studiowanie buddyźmu, medytację, kontakt z przyjaciółmi oraz inne pozytywne i twórcze działania.

Kolejnym aspektem życia, który w taki czy inny sposób, formalnie czy nieformalnie dotyczy praktycznie każdego, jest **małżeństwo**. Buddyjska koncepcja małżeństwa wielce różni się od tradycyjnej zachodniej koncepcji. Przede wszystkim w buddyzmie małżeństwa nie uważa się ani za sakrament religijny, ani za prawnie wiążącą umowę. Według tradycji buddyjskiej małżeństwo jest po prostu związkiem ludzi, uznawanym przez społeczeństwo w postaci ich rodziny i przyjaciół.

Nawet na Zachodzie biała suknia, bicie kościelnych dzwonów i reszta oprawy nie są już jak dawniej nieodzownym elementem ślubów, ale na buddyjskim Wschodzie tego rodzaju ceremonia ślubna nigdy nie istniała. Jeśli młoda para w ogóle coś robi, żeby zaznaczyć owo zdarzenie, to wydaje przyjęcie dla przyjaciół i krewnych, podczas którego ogłasza, że żyją razem. Mój sikkimski przyjaciel ze swoją żoną wydali przyjęcie dopiero po dwudziestu latach wspólnego pożycia, kiedy dzieci im już podrosły. Mimo to w międzyczasie nie uchodzili za „żyjących w grzechu”. Jeśli mężczyzna i kobieta żyją razem, to już są małżeństwem. Taki jest buddyjski punkt widzenia. Małżeństwo polega na wspólnym życiu, a nie na społecznej konwencji, podpisaniu umowy prawnej, ani nawet na oficjalnym ogłoszeniu tego faktu. Małżeństwo to przede wszystkim związek sam w sobie. Po przyjęciu zorganizowanym dla zainicjowania lub uczczenia małżeństwa, para może udać się do świątyni lub klasztoru i poprosić o błogosławieństwo, jednak nie stanowi to ceremonii ślubnej. Mnisi mogą pobłogosławić związek, ale go nie tworzą – po prostu go uznają i dają swoje błogosławieństwo, życząc małżonkom, by żyli szczęśliwie w zgodzie z duchem Dharmy i pomagali sobie nawzajem praktykować nauki Buddy.

W tym kontekście nie dziwi fakt, że we wszystkich buddyjskich krajach od starożytnych czasów nigdy nie było żadnych problemów z rozwiązaniem małżeństwa, jeśli życzyły sobie tego zainteresowane strony. Ponadto po zawarciu małżeństwa kobieta zachowuje swoje nazwisko. Ta praktyka teraz coraz bardziej się rozpowszechnia na Zachodzie, gdzie nadal stanowi pewne nowum, podczas gdy na Wschodzie nigdy nie było inaczej. W krajach buddyjskich nie istnieje jeden wzorzec związku małżeńskiego; buddyzm nigdzie nie mówi, że monogamia jest jedyną możliwą formą małżeństwa. W buddyjskich krajach spotkamy monogamię, poligamię, a nawet poliandrię, i wszystkie te rodzaje związków są bezwarunkowo poważane. Buddyści zwracają uwagę wyłącznie na jakość związku między ludźmi zaangażowanymi w małżeństwo.

Takie są pokrótce standardowe buddyjskie poglądy na temat jedzenia, pracy i małżeństwa – trzech kluczowych przejawów śili, w głównej mierze indywidualistycznego, nastawionego na troskę o siebie aspektu życia bodhistattwy. Ale nie należy zapominać, że mówimy tu o *śila-paramicie*: śili jako doskonałości, śili połączonej z mądrością. Prawość, niezależnie jak uważnie przestrzegana,

nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem – środkiem do osiągnięcia Oświecenia. W rzeczy samej, zgodnie z buddyzmem, jeśli siła traktowana jest jako cel sam w sobie, staje się przeszkodą. Tak samo jest z daną. Dana jako cel sam w sobie jest humanitaryzmem albo świecką filantropią; jest dobra, ale nie sięga wystarczająco daleko. Istnieje tylko jeden prawdziwy powód praktykowania dany i śili: ponieważ są one środkami do osiągnięcia Oświecenia, dla siebie i dla wszystkich czujących istot.

Wspomniałem wcześniej o możliwości konfliktu pomiędzy praktyką dany i śili. Śantidewa nawiązuje do tego w *Bodhicaryawatarze*:

Kto, będąc oświeconym, zaczyna działać, nie powinien myśleć o niczym innym. Jeśli można to osiągnąć, to tylko na drodze zaangażowania się całą swoją istotą.

*W ten sposób wszystko robimy dobrze. W przeciwnym razie możemy nie osiągnąć ani jednego ani drugiego [sprzecznych celów dany i śili]. A wada nie bycia świadomym (asampradżanja) rozwinie się jeszcze silniej.*¹³⁸

Śantidewa wskazuje, że ten potencjalny konflikt można rozwiązać robiąc wszystko uważnie, po namyśle, rozważnie, ostrożnie i świadomie. Jeśli uważność jest wystarczająco silna, każdy konflikt pomiędzy roszczeniami dany i śili rozwiąże się niemal automatycznie. Załóżmy na przykład, że mnich spotyka poważnie chorą kobietę. Oczywiście będzie chciał dać jej lekarstwo i zaopiekować się nią – to dana. Ale ponieważ jest to kobieta, zajmowanie się nią może narazić jego śluby zakonne i zagrozić jego praktyce śili. Zatem dochodzi do konfliktu w kontekście jego życia monastycznego. Ale to nieważne. Jeśli przez cały czas będzie utrzymywać świadomość i uważność na wysokim poziomie, cokolwiek by nie zrobił, rozwiąże ten konflikt.

Historycznie rzecz biorąc wydaje się, że niektórzy członkowie sanghi doświadczali pewnego napięcia ze względu na wymagania dany i śili. Niektóre z reguł klasztornych były bardzo surowe i można by pomyśleć, że ograniczały działania bodhisattwy. Istnieje na przykład zasada o niegłoszeniu Dharma wśród osób noszących turbany lub posiadających miecze.¹³⁹ Bodhisattwa, z powodu siły swoich uczuć względem nauczania doktryny, mógł równie dobrze zaniedbać tę zasadę. Technicznie łamałby określoną siłę prawa monastycznego. Ale Śantidewa de facto mówi: „Konflikt powstanie, ale to nieważne”. Bądźmy uważni, bądźmy świadomi, we wszystkim co robimy, a wszystko się ułoży, w odniesieniu do dany i śili i wszystkiego innego.

Tego z pewnością dowiedziałem się podczas mojego pobytu w Indiach, zwłaszcza kiedy podróżowałem ze znajomymi tajskimi mnichami, którzy na ogół bardzo rygorystycznie przestrzegali reguł monastycznych. Często pojawiał się prawdziwy konflikt między regułami a wymogami sytuacji. Przypuśćmy, że mamy wygłosić wykład. Został on zaplanowany na godzinę dziesiątą rano i najprawdopodobniej nie skończy się przed trzynastą. Kiedy zjemy? Nie powinno się jeść po południu – dla ściśle przestrzegającego zasad mnicha to bardzo ważny punkt. Omawialiśmy taką sytuację między sobą. Czy powinniśmy odwołać spotkanie, żeby nie łamać reguły jedzenia do południa, czy przystać na spotkanie ignorując regułę, czy może wręcz pościć do następnego ranka? Niektórzy mnisi gotowi byli pościć, ale inni nie byli tym pomysłem zachwyceni. Po dość długiej dyskusji zdecydowaliśmy się czasem zjeść nasz posiłek godzinę później. Bhikkhu mówili: „Nieważne, to dla dobra Dharma”. Chociaż byli ścisłymi therawadinami, przyjmowali bardziej mahajanistyczne podejście. Innym razem musieliśmy jechać wozem zaprzężonym w woły – znowu, jest to niezgodne z regułą monastyczną, ale nie było żadnego innego środka transportu. Gdybyśmy poszli piechotą, przybylibyśmy na spotkanie zbyt późno, by wygłosić wykład.

Wielu współczesnych mnichów therawadyjskich doświadcza konfliktu pomiędzy swoim pragnieniem krzewienia Dharma a wymogami reguły monastycznej, co niekiedy staje na przeszkodzie ich buddyjskiej pracy. Takie rzeczy musiały często zdarzać się w Indiach, ponieważ zmieniły się uwarunkowania społeczne i powstała mahajana, a być może również dlatego, że reguły monastyczne były interpretowane zbyt wąsko. Śantidewa uspokaja nas jednak i mówi, że jeśli przez cały czas zachowamy uważność, takie konflikty nie tylko się rozwiążą, ale wręcz nie będą postrzegane

¹³⁸ Śantidewa, *Entering the Path of Enlightenment, The Bodhicaryavatara of the Buddhist Poet Santideva*, tłum. Marion L. Matics, Allen & Unwin, Londyn 1971, s. 166.

¹³⁹ Są to zasady 59 i 66, wymienione w: *Patimokkha*, sekcja 3, rozdział 10.

jako konflikty. To jest właśnie zjednoczenie przeciwieństw, do którego prowadzą wszystkie aspekty ideału bodhisattwy.

ROZDZIAŁ PIĄTY

„Męskość” i „żeńskość” w życiu duchowym

Poruszanie w dzisiejszych czasach kwestii męskości i żeńskości w dowolnym kontekście jest rzecz jasna wkroczeniem na niebezpieczny grunt, i pewnie nawet użycie cudzysłowu nie wystarczy, bym zabezpieczył się przed zawsze obecną możliwością, że zostanę zrozumiany zbyt dosłownie. Jak jednak zobaczymy, całkiem odpowiednie jest użycie tych określeń do scharakteryzowania trzeciej i czwartej paramity, które powinien praktykować bodhisattwa, mianowicie *kszanti* i *wirji*.

Kszanti (które należy odróżnić od słowa *śanti*, oznaczającego spokój) jest jednym z najpiękniejszych słów w całym buddyjskim słowniku. Łączy szereg powiązanych znaczeń, zatem w naszych językach nie mamy pojedynczego odpowiednika, który w pełni oddałby temu określeniu sprawiedliwość. Dosłownie oznacza ono cierpliwość i wyrozumiałość, i stanowi antidotum na gniew (jak dana jest antidotum na pragnienie). Oprócz braku gniewu i braku chęci zemsty, w słowie kszanti pobrzmiwają miłość, współczucie, tolerancja, akceptacja i otwartość.

Zawiera także takie znaczenia jak delikatność i uległość. A nawet sugeruje pokorę, lecz nie fałszywą i sztuczną. Gdy Mahatma Gandhi założył jeden ze swoich aśramów w Indiach, sporządził listę cnót, które miały być praktykowane przez żyjących w niej pustelników. Była to długa lista, a na jej szczycie umieścił właśnie pokorę. Ktoś jednak zwrócił mu uwagę, że jeśli praktykuje się pokorę celowo, w sposób skupiony na sobie, staje się ona nie pokorą, lecz hipokryzją. Mahatma przekreślił więc słowo ‘pokora’ i dopisał na dole listy: „Wszystkie cnoty mają być praktykowane w duchu pokory” – co ma już zupełnie inny wydźwięk.

Tutaj omówimy trzy główne aspekty kszanti: cierpliwe znoszenie trudnych sytuacji (lub [w niektórych kontekstach] wyrozumiałość), tolerancję oraz duchową otwartość. Każdy aspekt zostanie poprzedzony opowieścią, mającą na celu przypomnienie, że kszanti nie jest czymś, o czym należy teoretyzować czy spekulować, ale co należy praktykować w codziennym życiu.

Kszanti jako **cierpliwe znoszenie trudnych sytuacji**¹⁴⁰ ilustruje opowieść z życia samego Buddy, opisana w *Sutrze w czterdziestu dwóch rozdziałach*, która, nawiasem mówiąc, była pierwszym buddyjskim tekstem przetłumaczonym na język chiński. Oryginalna wersja (nie wiemy, czy napisana w języku palijskim czy w sanskrycie) już nie istnieje, ale z perspektywy historycznej sutra ta ma spore znaczenie. Jak by nie było, [w sutrze czytamy, że] przechadzając się któregoś dnia, Budda natknął się podobno na człowieka – prawdopodobnie bramina, ale nie wiemy tego na pewno – który z jakiegoś powodu nie był nim zachwycony i natychmiast zaczął obrzucać go wyzwiskami. Często czytamy o podobnych sytuacjach w kanonie palijskim; w swoich czasach Budda wcale nie cieszył się powszechną popularnością. Niektórym nie podobało się, że jak im się zdawało, namawiał ludzi do opuszczania rodzin i zachęcał ich do myślenia o Nirwanie zamiast o zarabianiu pieniędzy.

Zatem ów człowiek stał tak przez dłuższą chwilę obrażając Buddę wszystkimi najgorszymi inwektywami, jakie znał. Budda jednak nie odpowiadał. Po prostu czekał, aż tamten przestanie. I ostatecznie mężczyzna zamilkł, pewnie zabrakło mu tchu. Budda spytał cicho: „To wszystko?” Mocno zaskoczony mężczyzna odparł: „Tak, to wszystko.” Wtedy Budda rzekł: „Pozwól, że zadam ci pytanie. Załóżmy, że któregoś dnia przyjaciel przynosi ci prezent, a ty nie chcesz go przyjąć. Jeśli go nie przyjmiesz, do kogo będzie należał?” Mężczyzna odpowiedział: „Cóż, jeśli go nie przyjmę, to będzie należał do osoby, która chciała mi go dać”. Na co Budda odparł: „Widzisz, próbowałeś mi zrobić prezent ze swoich obelg, ale odmawiam jego przyjęcia. Weź go, należy do Ciebie.”¹⁴¹

¹⁴⁰ Użyte tutaj słowo angielskie, to *forbearance*, które oznacza wyrozumiałość, ale w tym kontekście także cierpliwe znoszenie bólu, przeciwności losu lub trudnych sytuacji, dlatego użyliśmy obu tych wariantów na jego tłumaczenie [przyp. red.]

¹⁴¹ Zobacz: *The Sutra of Forty-two Sections and Two Other Scriptures of the Mahayana School*, op. cit., sekcja 8, s. 13.

Oczywiście, niewielu z nas byłoby zdolnych do tak wyważonej reakcji. Jeśli ktoś nas słownie obraża, mamy skłonność do zjadliwej riposty albo pozwalamy obrazie płonąć nam w głowie i znajdujemy sposób, by odpłacić się później. Możemy jednak nauczyć się reagować inaczej. Jak? Wielki nauczyciel Śāntidewa udziela tu kilku wskazówek. Powiada na przykład: załóżmy, że ktoś przyjdzie i zbije nas kijem. To co prawda bolesne doświadczenie, ale nie usprawiedliwia naszego wybuchu wściekłości. Zamiast tego trzeba spróbować zrozumieć, co się stało. Jeśli to przeanalizujemy, mówi, okazuje się, że po prostu spotkały się dwie rzeczy: kij i nasze ciało. A kto jest odpowiedzialny za to spotkanie? Ktoś bezsprzecznie podniósł na nas kij, więc jest częściowo odpowiedzialny. Ale my dostarczyliśmy ciało. A skąd to ciało pochodzi? Pochodzi z poprzednich *samskar*: z naszej ignorancji i rzeczy, które w wyniku tej ignorancji robiliśmy w poprzednich życiach. Dlaczego mamy się złościć na wroga, za to, że przyniósł kij, a nie na siebie samych, za to, że dostarczyliśmy własne ciało?¹⁴² W *Bodhiczarjajawatarze* Śāntidewa dzieli się szeregiem tego typu refleksji, mających nam pomóc ćwiczyć wyrozumiałość.

Oczywiście, nie jest to tylko kwestia cierpliwego znoszenia ludzi, którzy zagrażają nam przykrym słowem lub kijem. Literatura buddyjska dzieli sytuacje, w jakich powinno się praktykować kszanti jako cierpliwość w trudnych sytuacjach, na trzy grupy.¹⁴³ Najważniejszą stanowi przyroda: otaczający nas materialny wszechświat, zwłaszcza w postaci pogody. Zazwyczaj jest nam za gorąco albo za zimno, zbyt wietrznie lub zbyt deszczowo, albo nie wystarczająco słonecznie. Wszystkie te zmiany klimatyczne wymagają od nas pewnej dozy cierpliwości. Dalej mamy tak zwaną siłę wyższą: katastrofy naturalne poza kontrolą człowieka, jak pożar, powódź, trzęsienie ziemi i uderzenie pioruna. Niekiedy musimy ćwiczyć cierpliwość w obliczu takich właśnie wydarzeń.

Po drugie, powinniśmy być cierpliwi względem własnego ciała, zwłaszcza, gdy jest chore lub cierpi. Nie należy się złościć na ciało, gdy dokucza mu ból i różne dolegliwości; nie bijmy „brata osła”, jak powiedziałby święty Franciszek. W końcu sami sprowadziliśmy nasze ciało na ten świat, sami jesteśmy za to odpowiedzialni. Choć zawsze powinniśmy starać się złagodzić cierpienia najlepiej jak potrafimy, czy to nasze własne czy innych osób, musimy zdać sobie sprawę, że pewnej ich części nie da się ulżyć i trzeba je znosić cierpliwie.

Nawet jeśli pozostaniemy zdrowi, prędzej czy później przyjdzie starość i śmierć. Współcześnie na Zachodzie wiele osób wzbrania się przed starzeniem się z wdziękiem, co ma niekiedy dość tragiczne konsekwencje. Na Wschodzie, a może ogólnie w społeczeństwach tradycyjnych, jest przeciwnie – ludzie często nie mogą doczekać się starości i postrzegają ją jako najszcześniejszy okres w życiu. Wtedy mijają wszystkie namiętności i zawirowania emocjonalne młodości. Zdobywa się doświadczenie, a wraz z doświadczeniem czasem również odrobinę mądrości. A przekazawszy wszystko w ręce młodszego pokolenia, ma się mniej obowiązków i mnóstwo czasu na refleksję, a nawet medytację. Śmierć to jednak inna sprawa; dla większości ludzi na całym świecie myśl o śmierci jest otrzeźwiającą refleksją. Ale czy tego chcemy, czy nie, śmierć przyjdzie, a nam zaleca się rozwijać cierpliwość względem tej myśli.

Po trzecie, należy praktykować cierpliwość w stosunku do innych ludzi. To jest oczywiście o wiele trudniejsze niż cierpliwość względem pogody, czy nawet własnych dolegliwości. Ludzie rzeczywiście potrafią być trudni. Jak znakomicie ujął to jeden z bohaterów dramatu Jean-Paula Sartre'a *Przy drzwiach zamkniętych*: „Piekło to inni”. Można dodać, że niebo to też inni ludzie, ale to już inna historia.

W literaturze buddyjskiej, a nawet w buddyjskim życiu, wzniosła idea cierpliwości jest czasem posunięta do imponującej skrajności. Weźmy na przykład przypowieść o pile. Pewnego dnia Budda zwołał wszystkich swoich uczniów i powiedział: „Mnisi, wyobraźcie sobie, że któregoś dnia idziecie przez las i napadają was rozbójnicy. I wyobraźcie sobie, że owi złoczyńcy biorą ostrą oburęczną pilę i odcinają wam kończyny. Gdyby w waszych umysłach powstałaby choćby najdrobniejsza wroga myśl, nie byłibyście moimi uczniami”.¹⁴⁴ Takie jest właśnie ekstremum, do jakiego ideałów może – i jako ostateczny cel powinien – zostać doprowadzony. Nie chodzi tylko o zaciśnięcie zębów i wytrzymanie czegoś, podczas gdy w duszy odczuwamy gniew i urazę. Z nauk Buddy jasno

¹⁴² Śāntidewa, *Bodhiczarjajawatara*, rozdział 6, werset 43, w: *Przewodnik na Ścieżce Bodhisattwy* op. cit.

¹⁴³ Zobacz: Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, op. cit., ss. 209-13.

¹⁴⁴ Sutta Kakaćupama (*Kakacupama Sutta*, sutra 21 w: *The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima-Nikaya* 1.129, tłumaczenie Woodwarda).

wynika, że w cierpliwym znoszeniu trudnych sytuacji chodzi zasadniczo o pozytywne nastawienie umysłu, o postawę miłości.

Opowiedziawszy przypowieść o pile, Budda ciągnie dalej: „Niniejszym, mnisi, powinniście ćwiczyć w następujący sposób: kiedy ludzie mówią o was źle, trenujcie się tak: Nasze serca są niezachwiane, nie odpowiemy żadnym złym słowem, ale będziemy trwać we współczuciu i pragnieniu dobra dla innych, w życzliwości serca nie chowając urazy. A człowieka, który źle o nas mówi, okryjemy myślami pełnymi miłości, i tak wytrwamy. Przyjmując taką postawę, okryjemy cały świat myślami pełnymi miłości, sięgającymi daleko, rozciągającymi się szeroko, bezgranicznymi, wolnymi od nienawiści, wolnymi od złej woli, i tak wytrwamy. Oto, jak powinniście się ćwiczyć.”¹⁴⁵

Najbardziej zwięzły wyraz tego rodzaju cierpliwości można znaleźć w *Dhammapadzie*, gdzie czytamy: „Cierpliwość jest największą ascezą.”¹⁴⁶ Słowo tłumaczone tu jako asceza to *tapo*, które na ogół odnosi się do pokuty, wstrzemięźliwości, praktyk samoumartwienia. Praktyk takich było w starożytnych Indiach bez liku. Ludzie pościli całymi miesiącami albo ograniczali swoje posiłki do kilku ziaren ryżu dziennie, a nawet co drugi dzień lub raz w tygodniu. Zwieszali się z drzewa głową w dół i w tej pozycji medytowali, albo stawali unosząc w górę jedną rękę i trzymali ją tak przez kilka miesięcy, aż uschła. Istniała też słynna praktyka zwana *pañca agni tapasja*, czyli asceza pięciu ognii. Aby ją wykonać, należy rozpalić cztery ogniska, a gdy buchają żarem trzeba usiąść pomiędzy nimi, mając słońce (piąty ogień) bezpośrednio nad głową. W pismach palijskich znajdziemy odniesienia do wszystkich tych rodzajów samoumartwienia; w czasach Buddy były bardzo popularne.¹⁴⁷ Wiele osób traktowało je jako sposób na wybawienie, wierząc, że im bardziej umartwi się ciało, tym subtelniejsza i bardziej oświecona stanie się dusza.

Jednak Budda się z tym nie zgadzał. I mówił z doświadczenia; przez sześć lat niestrudzenie wypróbowywał wszystkie te metody i odkrył, że nie działają. W rzeczywistości przekonał się, jak cytuje jego słowa *Dhammapada*, że to cierpliwość, wyrozumiałość, jest największą *tapo*, największą ascezą. Jeśli chcemy ćwiczyć się w ascezie, nie szukajmy więc specjalnych okazji. Nie ma potrzeby siedzieć pośród pięciu ognii. Wystarczy żyć w codzienności. Pojawi się wtedy wystarczająco wiele okazji do praktykowania cierpliwości i wyrozumiałości. Jeśli dzielnie znosimy próby i trudności życia, praktykujemy najlepszą, a zarazem najtrudniejszą możliwą ascezę.

Greckie pojęcie *askein* było bardzo pozytywnym określeniem znaczącym ‘trenować’. Szkoda, że w naszym języku utraciło ono swoje pierwotne znaczenie, ponieważ na mój gust potrzebujemy słowa o religijnych czy duchowych konotacjach, które jest wyrazem tej określonej koncepcji. Jeśli pomyślimy o ascezie jako o treningu, okaże się, że wszystko, co robimy będąc buddystami, jest ascezą. To nie asceza w negatywnym tego słowa znaczeniu; nie chodzi o to, by wstać o szóstej rano i medytować. Chodzi po prostu o trening. Podobnie milczenie jest treningiem; etyka jest treningiem; wszystko jest treningiem.

Może jednak budzić pewne wątpliwości pytanie, czy rzeczywiście właściwe jest użycie słowa asceza w odniesieniu do treningu. W dzisiejszych czasach przywodzi ono raczej na myśl pokutną włosiennicę, a nie atletyczną sprawność. Wydaje się dziwne, że tak trudno zmienić znaczenie, którego nabywają słowa, ale to tak samo, jakby się chciało zmienić historię. Dla wielu osób słowo ‘dyscyplina’ ma podobnie negatywne konotacje. To słowo także może być używane w znaczeniu pozytywnym: mówimy na przykład o dyscyplinie w znaczeniu konkretnej dziedziny naukowej, ale oznacza ona również bat, jakim chłostali się chrześcijańscy mnisi. Zatem, chociaż będąc buddystą, można prowadzić zdyscyplinowane życie w bardzo pozytywnym sensie, nie każdy zareaguje entuzjastycznie na pomysł, że życie buddyjskie ma być życiem zdyscyplinowanym. Niektórzy będą wręcz woleli wieść życie buddyjskie o bardziej chaotycznym, spontanicznym charakterze.

Drugim aspektem kszanti jest **tolerancja**. Ilustruje to pewna opowieść z buddyjskiej historii. W XIII wieku Mongołowie zostali nawróceni na buddyzm przez wielkiego tybetańskiego mistrza duchowego zwanego Phagpa, który był w tamtym czasie głową szkoły *śakja*, jednej z czterech wielkich szkół buddyzmu tybetańskiego. Człowiek ten, posiadający ogromne wpływy, zdolności i autorytet, był nauczycielem duchowym wielkiego cesarza Chin i Mongolii, Kubilaj-chana. W dowód wdzięczności za nauki Kubilaj-chan oddał Phagpie świecką jurysdykcję nad całym Tybetem. W

¹⁴⁵ *ibid.*

¹⁴⁶ *Dhammapada*, werset 184 w: *Dhammapada. Ścieżka Prawdy Buddy*, op. cit.

¹⁴⁷ Zobacz na przykład: sutry 36, 40 i 57 w zbiorze *Madđdżhima-Nikaja (Majjhima-Nikaya)*.

swoim entuzjazmie wielki chan posunął się tak dalece, że chciał ustanowić na swoich ziemiach prawo zmuszające wszystkich buddystów do praktykowania w tradycji śakja.

Można by przypuszczać, że Phagpa był tym zachwycony, ale wcale nie był. Co więcej, postrzymał Kubilaj-chana od wprowadzenia tego prawa, twierdząc, iż każdy powinien mieć swobodę praktykowania takiej formy buddyzmu, jaka mu najbardziej odpowiada. Taka, dodał, jest odwieczna buddyjska tradycja. Owa tolerancyjna postawa do dziś charakteryzuje buddystów tybetańskich. Właściwie jest postawą charakteryzującą wszystkich buddystów, zawsze i wszędzie. Wyjątki są bardzo nieliczne, istnieje może garść przypadków poważnej buddyjskiej nietolerancji, aczkolwiek na małą skalę. W sposób uderzający kontrastuje to z historią chrześcijańskiego Kościoła, gdzie, zwłaszcza w średniowieczu, znajdziemy tak wiele przypadków nietolerancji, fanatyzmu i prześladowań, że zdają się one być regułą, a nie wyjątkiem. Wystarczy pomyśleć o bezwzględnym niszczeniu kultury pogańskiej w Europie Zachodniej, o masakrach heretyków – katarów, albigen-sów, waldensów, o posępnych i smutnych dziejach inkwizycji i krucjat, o późniejszym paleniu czarownic na stosach. Wszystko to stanowiło oficjalną politykę całego Kościoła, i każdy począwszy od papieża był w nią zaangażowany, nawet ludzie, którzy uznani zostali za świętych. Odnosi się wrażenie, że ta strona historii chrześcijaństwa ma w sobie coś niemal patologicznego. Niektórzy mówią, że to wszystko nie jest wyrazem prawdziwego chrześcijaństwa. Być może, ale należy zaznaczyć, że wyraźne ślady nietolerancji znajdziemy już w samych Ewangeliach. Dowody wskazują, iż chrześcijaństwo miało skłonność do nietolerancji od początku i po dziś dzień w pewnych obszarach pozostaje nietolerancyjne. Jedyną różnicą pomiędzy przeszłością a współczesnością wydaje się być fakt, że kościoły chrześcijańskie nie posiadają już wystarczająco silnej władzy, by móc zaszkodzić tym, którzy się z nimi nie zgadzają.

Nietolerancja, elitarność oraz skłonność do prześladowań i fanatyzmu wydają się charakterystyczne dla wszystkich form monoteizmu. Jeśli spróbujemy nauczać buddyzmu w kraju muzułmańskim, nawet w dzisiejszych czasach, prawdopodobnie słono za to zapłacimy. Z kolei buddyzm jest nieisteistyczny: nie uczy wiary w osobowego Boga, w istotę wyższą, ani nie utrzymuje, że religia polega na poddaniu się tej wyższej istocie lub wierze w nią. Według nauk buddyjskich każdy człowiek sam jest odpowiedzialny za swoje duchowe przeznaczenie; a nie możemy być odpowiedzialni, nie mogąc samodzielnie wybrać formy, w jakiej decydujemy się to przeznaczenie wypełnić. Właśnie dlatego istnieje tak wiele różnych odmian buddyzmu. Ogólnie rzecz biorąc, nie są to sekty czy rywalizujące grupy twierdzące, iż posiadają wyłączność na buddyjską prawdę, reprezentują one po prostu określone aspekty jednej całościowej tradycji.

Chociaż buddyzm uczy tolerancji, nie tylko wobec różnorodnych form samego buddyzmu, ale w stosunku do wszystkich innych religii, nie robi tego w sposób wymijający. Tolerancja buddyjska nie jest mglista i nie zaciera rozróżnień – nie popada więc w pseudouniwersalizm. Ale choć jasno stwierdza, co jest prawdą, nie narzuca swojej nauki o prawdzie innym. Kusząca jest być może myśl, że im większą mamy pewność, co do prawdziwości tego, w co wierzymy, tym większe mamy prawo narzucać swoje poglądy innym i tym większa jest ich głupota, kiedy się z nami nie zgadzają. Ale wiara buddyjska nie działa w ten sposób. Buddyści powinni jasno rozumieć takie precyzyjne i dobrze przemyślane doktryny jak Cztery Szlachetne Prawdy, Ośmioraka Ścieżka, współzależne powstawanie, siunjata i tak dalej. Jednak idealną wolność należy rozszerzyć na innych ludzi i pozwolić im myśleć inaczej. Buddyści nie denerwują się ani nie czują się zagrożeni (a przynajmniej nie powinni) na myśl, że gdzieś na świecie, nawet w ich własnym otoczeniu, istnieją ludzie, którzy nie akceptują tego, co oni, którzy nie wierzą, że Budda był oświecony, nie wierzą, że Szlachetna Ośmioraka Ścieżka wiedzie do Nirwany, którzy to wszystko odrzucają.

Jednocześnie, ważne jest, by buddyści jasno wyrażali swoje poglądy, co samo w sobie może wydawać się wyzwaniem, a nawet zagrożeniem. Nie chcemy atakować niczych przekonań dla samego faktu; ale nauczanie Dharmy obejmuje tradycyjnie dwa aspekty: głoszenie prawdy i usuwanie błędnych poglądów, i aspekty te są ze sobą nieraz ściśle związane. Nie da się wyrazić nieisteistycznego punktu widzenia, nie odrzucając jednocześnie wiary w osobowego Boga i nie podając powodów tego odrzucenia. Oczywiście co poniektórzy uznają to za atak na pojęcie Boga lub na samego Boga. Buddyści na Zachodzie boją się czasami podkreślać te różnice, lub przynajmniej niechętnie do tego podchodzą.

Trudno się oprzeć rozczarowaniu, kiedy nauczyciele buddyjscy wymijająco odpowiadają na pytania o Boga. Wiedzą doskonale, że buddyzm jest nauką nieisteistyczną, że wiarę w Iśwarę, Boga

stwórcę, odrzucają wszystkie źródła buddyjskie. Jednak, być może starając się w jakiś sposób stanąć w jednym szeregu z chrześcijaństwem, czasami nie tylko umniejszają nieisteistyczny charakter buddyzmu, ale nawet dają do zrozumienia, że w rzeczywistości buddyzm wcale nieisteistyczny nie jest. To bardzo niefortunne zjawisko. Nalegając na tę kwestię, możemy co prawda wywołać pewne antagonizmy, ale jako buddyści powinniśmy podjąć takie ryzyko. Bądźmy całkowicie szczerzy odnośnie tego, w co wierzymy. W przeciwnym razie cóż będzie warta nasza tak zwana swoboda wypowiedzi? Nie chodzi o bycie agresywnym czy prowokacyjnym; powiedzmy, co mamy do powiedzenia w sposób rozsądny, pozytywny i przyjazny. Nie należy sobie pozwalać na czysto negatywną, destruktywną krytykę, ale nie mówmy też wymijająco ani nie ukrywajmy swoich poglądów.

Osobom wychowanym w chrześcijaństwie trudno pojąć istotę buddyzmu. Trudno pokonać własną skłonność do postrzegania rzeczy w określony sposób i żeby tego dokonać, trzeba się zdołać na poważny wysiłek. W 1840 roku Carlyle napisał, że w jego czasach ludziom trudno było zrozumieć lub wyobrazić sobie powagę, z jaką w XVII wieku traktowano religię chrześcijańską i przekonanie, iż Bóg osobiście ingeruje w politykę państwa, kampanie wojskowe itd. Człowiekowi żyjącemu w Anglii w XVII wieku z kolei bardzo trudno było wyobrazić sobie porządek społeczny nieoparty solidnie na skale Słowa Bożego. Szczerze wtedy wierzone (jeśli ktokolwiek w ogóle się nad tym zastanawiał), że jeśli ludzie przestaliby wierzyć w Boga (albo w Tróję czy we wcielenie Syna Bożego), to społeczeństwo zatrzęsłoby się w posadach.

Chrześcijanie starający się zrozumieć buddyzm znajdują się w podobnej sytuacji. Nawet jeśli szczerze próbują go pojąć, prawdopodobnie nadal będą stosować własne założenia i koncepcje i usiłować wpasować w nie buddyzm. Powraca na przykład odgrzewany zarzut o to, że buddyści niby nie wierzą w Boga, a częściej przecież Buddę. Ludzie myślą, że będziemy więc się jak przyszpilona do stołu dżdżownica, starając się wyjaśnić tę straszną sprzeczność w naszej religii! Kiedy wyłoży im się to krok po kroku, wyjaśnienie jest dla nich zazwyczaj zupełnie zrozumiałe, ale reprezentuje punkt widzenia, którego wcześniej po prostu nie byli w stanie sobie wyobrazić.

Działa to też w drugą stronę. Mamy buddystów w Tajlandii, którzy nie są w stanie zrozumieć, jak rozsądny człowiek może wierzyć w Boga, stwórcę świata. Na samą myśl o tym pokładają się ze śmiechu. W swoim języku nie mają nawet słowa „Bóg” i chrześcijańscy misjonarze muszą zadać sobie wiele trudu i poświęcić mnóstwo czasu, by wyjaśnić im dziwną koncepcję osobowego Boga, który stworzył niebo i ziemię. Zawsze powinniśmy starać się wychodzić poza ograniczenia własnego punktu widzenia, a przynajmniej spróbować wyobrazić sobie możliwość, że ktoś wierzy w coś, w co my nie wierzymy. Nadal możemy taki pogląd odrzucić, ale przynajmniej nie będzie nam się wydawało niezwykle, że ktoś w to właśnie wierzy.

Chociaż tolerancja dla religijnej różnorodności, która daje każdemu swobodę wyboru własnej duchowej ścieżki, jest zdecydowanie istotna, równie ważne jest, aby przeciwstawiać się poglądom szkodliwym dla duchowego rozwoju, „błędnym” lub „niewłaściwym poglądom”, jak nazywał je Budda (w języku palijskim: *miccha-ditthi*). Błędny pogląd, z którym należy się w dzisiejszych czasach zmierzyć (być może nawet pilniej niż z wiarą w osobowego Boga) łączony jest, a niekiedy wręcz mylony, z tolerancją: to pseudo-egalitaryzm.

Jako pseudo-egalitaryzm można na przykład postrzegać zaprzeczanie wyższym osiągnięciom pewnych osób, a nawet grup. Prawdziwy egalitaryzm to wiara, że wszyscy ludzie na świecie mają nieskończoną zdolność indywidualnego rozwoju oraz że mogą w nieskończonym stopniu rozwijać określone, pozytywne aspekty własnego człowieczeństwa. Pseudo-egalitaryzm natomiast jest bezmyślnym założeniem, że wszyscy są dosłownie równi i w ten sposób powinni być traktowani. Stało się to w mniejszym lub większym stopniu rodzajem ortodoksji – neo-ortodoksji, można powiedzieć.

W średniowieczu, a nawet później, nie do pomyślenia było kwestionowanie takich doktryn, jak boskość Chrystusa czy jedność Boga w trzech osobach. Zatem gdyby ktoś jednak je zakwestionował, większość ludzi uznałaby, iż człowiek ten tak wyraźnie stojący w sprzeczności z oczywistą prawdą, musi być albo niewyobrażalnie głupi albo do cna zepsuty. Wszyscy przyzwoici, prawomyślni ludzie automatycznie zwróciliby się przeciw niemu. Niewykluczone, że zechcieliby go uwięzić albo spalić na stosie. Nie było mowy o tym, żeby usiąść i spokojnie podyskutować o tej kwestii – no bo przecież w sposób tak oczywisty ten człowiek po prostu błędził. To właśnie jest ortodoksja: przekonanie, że ktoś jest tak ewidentnie w błędzie, iż nie da się z nim nawet dyskutować, pozostaje go tylko osądzić. A to, co nazywam neo-ortodoksją jest podobne: nie jako wiara w tę lub

inną doktrynę, ale jako nastawienie, że jeśli ktoś ma określone poglądy, nie ma sensu wchodzić z nim w dyskusję. W zasadzie jest dziś niemal niemożliwością powiedzieć, co się myśli, nawet w naszych zachodnich „demokracjach”. Nie mamy wolności słowa; w praktyce istnieją pewne „poprawne politycznie” rzeczy, które możemy mówić i te, których mówić nie możemy.

W jaki sposób tolerancyjne przekonania, nauka lub organizacja chronią się przed nietolerancją? To ekstremalnie trudna kwestia. Zazwyczaj ludzie, którzy wierzą w tolerancję, wierzą także w niestosowanie przemocy; nie ma więc mowy o obronie siebie agresywnymi metodami. Co zatem pozostaje? Czy mamy pozwolić sobie wejść na głowę?

Jedyna wyłaniająca mi się tu odpowiedź (być może niekompletna) jest taka, że należy wykażać się dalekowzrocznością, dyplomacją, a nawet sprytem. Powinniśmy dostrzegać nadchodzące niebezpieczeństwo i podjąć kroki, aby mu przeciwdziałać, zanim osiągnie punkt, gdzie skuteczne byłyby tylko brutalne środki. Nie należy się wahać, by w pełni korzystać z prawa, gdy jest ono po naszej stronie. Swobodnie i energicznie angażujemy się w dyskusję, przedstawiając i argumentując własny punkt widzenia, nie pozwalając sobie oddać gry walkowerem. Szczególnie powinniśmy przeciwstawiać się wszelkim błędnym przedstawieniom Dharmy. Sam Budda korygował nieporozumienia na temat swoich nauk, nie ma co do tego wątpliwości. A przeciwstawić się można przecież nie popadając w irytację czy histerię.

Trzeci aspekt kszanti, który pragnę tu omówić, to **duchowa otwartość**¹⁴⁸. Tym razem zilustruję go historią pochodzącą z rozdziału drugiego *Sutry białego lotosu* (*Saddharma Pundarika*). Rozdział ten otwiera opis Buddy siedzącego w otoczeniu swoich uczniów: arhantów, bodhisattwów, i tak dalej – są ich tysiące. Budda siedzi ze skrzyżowanymi nogami pośrodku zgromadzenia, ma na wpół przymknięte oczy, ręce złożone na kolanach i pogrążony jest w głębokiej medytacji. Siedzi tak przez długi, długi czas. Ponieważ zgromadzeni są arhantami, bodhisattwami i innymi wysoko rozwiniętymi istotami, nie wiercą się i nie pokaszają. Po prostu siedzą z nim spokojnie, czekając aż w końcu wyjdzie ze stanu medytacji. A kiedy to następuje, Budda przekazuje im wiadomość. Mówi, że ostateczną prawdę bardzo trudno dostrzec. Nawet gdyby spróbował ją wyjaśnić, mówi, nikt nie zrozumie; jest tak głęboka i rozległa, tak wykracza poza wszelką ludzką zdolność pojmowania, że nikt nie będzie w stanie jej przeniknąć.

Uczniowie naturalnie błagają go, by przynajmniej spróbował przekazać im tę prawdę i Budda ostatecznie się zgadza. Zapowiada, że wygłosi teraz naukę idącą dalej, wyższą i głębszą niż wszystko, co dotychczas słyszeli, naukę, wobec której ich dotychczasowe wnioski wydadzą się dziecinne. Lecz gdy to mówi, wszyscy zgromadzeni uczniowie (według tekstu jest ich pięć tysięcy), zaczynają szeptać między sobą: „Coś idącego dalej? Coś wyższego? Coś, czego nie zrozumieliśmy do tej pory? Coś, z czego nie zdawaliśmy sobie sprawy? Niemożliwe!” I po prostu odchodzą, wszyscy jak jeden mąż, w liczbie pięciu tysięcy.¹⁴⁹

Motywuje ich naturalna ludzka skłonność, która bywa szczególnie silna u ludzi kroczących ścieżką duchowości. Jest to skłonność do myślenia, że nie ma nic więcej do poznania, że już wszystko zrozumieliśmy. Nie jesteśmy kompletnymi głupcami, więc oczywiście wypowiadamy właściwie brzmiące słowa: „O tak, dużo się jeszcze muszę nauczyć. Wiem, że nie wiem wszystkiego” – ale nie mówimy tego szczerze, nie czujemy tego. Tak naprawdę nie odczuwamy związku z prawdziwym znaczeniem tego stwierdzenia: że może będziemy musieli rzeczywiście zmienić swój sposób myślenia i postępowania. Uczenie się czegoś nowego może pociągać za sobą zmianę naszego zachowania. To nie tylko kwestia uzyskania dodatkowych informacji. Nie chodzi o to, że dowiedziawszy się wszystkiego o szkole madhjamaki, powinniśmy otworzyć się na studiowanie jej historycznego rozwoju i wyłaniających się z niej podskół. Otwartość oznacza bycie przygotowanym na radykalną zmianę całego swojego sposobu bycia, sposobu życia, sposobu patrzenia na rzeczywistość. I właśnie temu się opieramy, przed tym się bronimy.

Mahajana naucza o aspekcie kszanti zwanym *anutpattika-dharma-kśanti* – to przyzwolenie na prawdę, że wszystkie zjawiska są w rzeczywistości złudne, nieistniejące, niestworzone i niezróżnicowane. Ogólnie mówiąc, istnieją pewne nauki lub momenty zrozumienia, które przy pierwszym zetknięciu wydają się głęboko niepokojące. Wstrząsają całym naszym jestestwem po sam rdzeń, do tego stopnia, że bardzo trudno je zaakceptować. *Anutpattika-dharma-kśanti* polega zasadniczo na

¹⁴⁸ Ang. *spiritual receptivity*, czyli otwartość, wrażliwość lub receptywność, otwarty lub chłonny umysł [przyp. red.]

¹⁴⁹ Zobacz: Burton Watson (tłum.), *The Lotus Sutra*, Columbia University Press, Nowy Jork 1993, s. 30.

postawie nie stawiania żadnego oporu tym wyższym prawdom, gdy je napotykamy lub gdy ich doświadczamy.

Konkretna wyższa prawda, do której się tu odnosimy, to prawda, że dharmy, najbardziej podstawowe elementy egzystencji, w rzeczywistości nie istnieją. Wcześniejsza tradycja buddyjska mówiła, że dharmy powstają, trwają przez chwilę, a następnie przestają istnieć. Ale nauki mahajany utrzymują, iż niezależnie od tego, jak drobiazgowo będziemy analizować swoje doświadczenie, o dharmach, które będą efektem tej analizy, nie da się powiedzieć, iż reprezentują rzeczywiste oddzielne byty – zatem dharmy nie zaistniały nawet na chwilę. Bodhisattwa jest w stanie przyjąć tę naukę bez żadnego oporu i taką otwartość zalicza się w poczet aspektów kszanti.¹⁵⁰ Ów brak oporu oczywiście bardzo trudno osiągnąć; w zasadzie jest on charakterystyczny dla „nieodwracalnego” bodhisattwy, bodhisattwy, który rzeczywiście doszedł do bardzo zaawansowanego etapu ścieżki. (Co oznacza owa „nieodwracalność” dowiemy się w rozdziale 7.)

Mamy naturalną skłonność do myślenia, że coś czego nie rozumiemy, musi być nonsensem i powinniśmy to odrzucić bez dalszych rozważań. Kszanti wyraźnie wiąże się z brakiem tego rodzaju pychy: z intelektualną pokorą, z uznaniem, że nie wiemy wszystkiego, że w rzeczywistości nie wiemy zupełnie nic. Z takim nastawieniem mamy większe szanse otworzyć się na nowe doświadczenia lub wiedzę. Wszystko to zawiera się w pojęciu kszanti.

Duchowa otwartość jest sprawą najwyższej wagi; bez niej po prostu nie da się podążać ścieżką duchowego rozwoju. Powinniśmy wystawiać się z otwartością na prawdę, jak kwiat otwiera się na promienie słoneczne. To właśnie oznacza duchowa otwartość: uwrażliwienie na wyższe duchowe wpływy płynące strumieniami przez wszechświat, z którymi zazwyczaj nie mamy łączności, gdyż zamykamy się na nie. Powinniśmy być gotowi w razie potrzeby odstąpić od tego, czego nauczyliśmy się do tej pory, co w żadnym razie nie jest łatwe, a także odstąpić od tego, czym się do tej pory **staliśmy**, co jest jeszcze trudniejsze.

Jak osiągnąć taką duchową otwartość? Na początek można się modlić. Idea modlitwy nie powinna szczególnie przerażać buddysty. Wcale nie musi posiadać teistycznych konotacji. Kiedy tybetański buddysta oddaje się aktywności, którą określa ‘modlitwą’, nie modli się do Boga, w sensie stwórcy nieba i ziemi, ponieważ taka koncepcja nie jest elementem systemu wierzeń w buddyzmie tybetańskim. Modli się do Buddy, bodhisattwów lub dakini.¹⁵¹

Modlitwa, w każdym razie modlitwa we właściwym tego słowa znaczeniu, nie jest prośbą o rzeczy materialne, ale o błogosławieństwo, o wyższe zrozumienie, o mądrość, o współczucie. Ma po prostu wyrażać fakt, że modlący się nie posiada tych przymiotów, a chciałby je mieć. Jeśli chcemy czegoś w powszednim sensie, zwracamy się do kogoś na przykład w te słowa: „Proszę, podaj mi grzanekę” albo „Pożycz mi proszę trochę pieniędzy”, czy cokolwiek akurat potrzebujemy. Buddowie i bodhisattwowie posiadają mądrość i współczucie, których nam brakuje, ale które chcielibyśmy mieć, więc nasze dążenie do rozwinięcia mądrości i współczucia przyjmuje formę proszenia ich, by dali nam te przymioty. Świadomy buddysta wie doskonale, że mądrości i współczucia nie można wręczyć, jak grzanki. A mimo to nadal używa języka petycji. Dlaczego?

Powodem jest to, że charakter języka niemal zmusza nas do myślenia o mądrości i współczuciu, jak o cechach, które można zdobyć lub otrzymać. Jeśli używamy języka modlitwy, robimy to, ponieważ ma on pewną wartość emocjonalną i wyraża otwartość umysłu oraz wrażliwość. Z pewnością takie postępowanie nie odzwierciedla dosłownego przekonania, że przymioty te można od buddów i bodhisattwów otrzymać. Rozumiemy bądź co bądź, iż owi buddowie i bodhisattwowie tak naprawdę nie są od nas odrębni. Możemy ich postrzegać jako symbol aspektów własnej psychiki, które to aspekty staramy się wywołać poprzez modlitwę.

Modlitwa rozumiana w ten sposób nie jest w buddyzmie czymś niestosownym. Jest ona bardzo odmienna od medytacji. I nie chodzi o to, żeby myśleć „Stworzę pozory, że proszę, ale wiem, iż w rzeczywistości muszę osiągnąć to samodzielnie”. Kiedy się modlimy, **naprawdę czujemy**, że nie posiadamy tego, czego pragniemy i dlatego musimy o to poprosić. Nawet jeśli rozumiemy intelektualnie, iż to wszystko rozgrywa się w nas samych, to nie doświadczamy tego tak w trakcie modlitwy. Jeśli odczuwamy pragnienie modlitwy, nie ma potrzeby powstrzymywać się na siłę przy pomo-

¹⁵⁰ Szerzej na temat *anutpattika-dharma-ksanti*: Sangharakszita, *Wisdom Beyond Words*, Windhorse, Glasgow 1993, s. 267.

¹⁵¹ W tradycji tybetańskiej dakini („podniebna tancerka”) jest żeńską postacią reprezentującą energię Oświecenia.

cy czysto racjonalnego założenia, że buddów i bodhisattwów tak naprawdę „tam na zewnątrz” nie ma.

Na przestrzeni lat słyszałem od wielu osób, iż czasem chcieliby pomodlić się do Buddy albo do bodhisattwów, ale zwykle świadomie hamują ten odruch, uważając wyobrażanie sobie, że buddowie i bodhisattwowie mogą komuś cokolwiek dać, za przejaw słabości i niezbyt buddyjskiego nastawienia. Twierdzą, że przecież każdy prawdziwie duchowy cel można osiągnąć wyłącznie własnym wysiłkiem.

Zawsze odpowiadam na to, że jeśli ktoś odczuwa chęć modlitwy, powinien po prostu za tym pójść, a „teologię” dorobi się później. Jeżeli chęć jest autentyczna, nie należy jej tłumić. Modlitwa jest co najmniej sposobem na skoncentrowanie własnej emocjonalnej energii. A poza tym stwierdzenie, że buddowie i bodhisattwowie istnieją poza nami, jest równie prawdziwe jak to, że istnieją w nas. Tak czy inaczej nadal operujemy tu w ramach dualizmu między podmiotem a przedmiotem. Uważanie ich za istniejących w głębinach naszego własnego jestestwa jest nie mniej zasadne niż uważanie ich za istniejących poza wszystkim, czego możemy doświadczyć, lub co możemy sobie wyobrazić. Oba twierdzenia są równie rzeczywiste – lub równie nierzeczywiste. Czy myślimy o tej rzeczywistości (nie będącej ani podmiotem ani przedmiotem) jako o swego rodzaju nad-przedmiocie poza nami czy jak o nad-podmiocie wewnątrz nas, nie robi żadnej różnicy.

Wielu poetów przeżywa coś podobnego. Poetyckiego natchnienia można doświadczyć, jako tryskającego z wnętrza lub jako pochodzącego z zewnątrz. Niektórzy poeci autentycznie doświadczają, że tak powiem, odwiedzin Muzy. Ale czy poetyckie natchnienie jest wewnętrznym wołaniem czy spływa na nas z góry, sprowadza się do tego samego. Język stawia tu poważne ograniczenia. Staramy się wprowadzić do naszego doświadczenia w obrębie dualizmu między podmiotem a przedmiotem coś, co poza ten dualizm wykracza, i co można postrzegać, albo jako coś wyłaniającego się z głębin naszego własnego jestestwa, albo jako coś transcendentalnie oddalonego, do czego należy skierować nasze modlitwy i dążenia.

Istnieje szereg różnic pomiędzy powyższym a modlitwą chrześcijańską. Po pierwsze, buddyści nie twierdzą, że Budda, nawet pomyślany jako Budda, do którego można się modlić, sprawuje jakąkolwiek kosmiczną funkcję w rodzaju stwórcy, zbawcy i tak dalej. Ponadto, dla chrześcijan Bóg, do którego się modlą jest rzeczywistym przedmiotem, częścią przedmiotowego wszechświata, że tak powiem. Natomiast dla buddysty Budda, choć doświadczany jako przedmiot, jest w rzeczywistości jedynie przedmiotem symbolicznym, nawet pseudo-przedmiotem. Obecnie nasze doświadczenie w całości zawiera się w obrębie dualizmu pomiędzy podmiotem a przedmiotem, a w momencie, w którym myślimy o czymś wykraczającym poza ten obręb, czynimy z tego przedmiot. Jeśli postulujemy, że przedmiot, czyli Budda, symbolizuje to, co nie jest ani podmiotem ani przedmiotem, wtedy ten Budda-przedmiot jest przedmiotem tylko w czysto formalnym i symbolicznym znaczeniu, podczas gdy Bóg w teologii chrześcijańskiej jest przedmiotem w rzeczywistym znaczeniu. Jeśli modlimy się do Boga, jesteśmy rzeczywistym podmiotem modlącym się do rzeczywistego przedmiotu, ale jeśli modlimy się do Buddy, jesteśmy symbolicznym podmiotem modlącym się do symbolicznego przedmiotu, aby w ogóle wyjść poza dualizm między podmiotem a przedmiotem. Na tym polega różnica. Ale, jak powiedziałem, możemy swobodnie odłożyć na bok całą metafizykę. Jeśli chcemy się pomodlić, by wyrazić kszanti, duchową otwartość, po prostu to zrobmy.

Aby zrównoważyć kszanti we wszystkich jego przejawach, potrzebujemy *wirji*. Samo słowo nie nastrocza nam żadnych trudności: oznacza moc, siłę sprawczą, energię, wigor. Pochodzi od tego samego indo-aryjskiego rdzenia, co angielskie słowa *virility* (męskość) i *virtue* (cnota), które pierwotnie oznaczały siłę. W terminologii specyficznie buddyjskiej, według definicji Śāntidewy, *wirja* to „energia w dążeniu do dobra” – dobro oznacza tu osiągnięcie Oświecenia przez wzgląd na wszystkie czujące istoty.¹⁵²

Zatem *wirja* nie oznacza jakiejś zwykłej aktywności. Jeśli ktoś przez cały dzień biega tu i tam, robiąc to i tamto, ciągle czymś zajęty, ciągle zapracowany, niekoniecznie praktykuje *wirję*. W swojej *Ozdobie drogocennego wyzwolenia* Gampopa definiuje lenistwo jako bycie ciągle zajęтым pokonywaniem wrogów i gromadzeniem pieniędzy.¹⁵³ Jeśli przyjmiemy, że „pokonywanie wrogów”

¹⁵² Zobacz: Śāntidewa, *Bodhiczarjawatara*, rozdział 7, werset 2, w: *Przewodnik na Ścieżce Bodhisattwy* op. cit.

¹⁵³ Zobacz: *Ozdoba drogocennego wyzwolenia*, op. cit.: „Wielkie lenistwo jest uzależnieniem od takich złych i szkodliwych praktyk, jak pokonywanie wrogów i gromadzenie pieniędzy. Należy się ich wyrzec, ponieważ są przyczyną prawdziwego nieszczęścia.”

reprezentuje politykę a „gromadzenie pieniędzy” biznes, Gampopa mówi, że angażowanie się nawet bardzo energicznie w politykę lub biznes, to po prostu lenistwo, choć na pozór jest się tak bardzo zajęтым.

W pewnym sensie wszystkie inne paramity zależą do wirji. Aby dawać, potrzebujemy pewnej ilości energii. Aby ćwiczyć się w przestrzeganiu wskazówek, potrzebujemy energii. Aby medytować, potrzebujemy energii. Nawet żeby praktykować cierpliwość i wyrozumiałość potrzebujemy energii, chociażby po to, by stawiać opór swoim negatywnym impulsom. Aby rozwijać mądrość, potrzebujemy silniejszego skupienia energii niż w jakimkolwiek innym przypadku. Zatem ta konkretna paramita jest niezwykle ważna – i to konfrontuje nas z bodaj najistotniejszym problemem życia duchowego.

Problem polega na tym: powiedzmy, że mamy ideał duchowy, ideał stanu lub doświadczenia, albo cel, który chcemy osiągnąć. Załóżmy, że nasz ideał duchowy, to sam ideał bodhisattwy i że w sposób intelektualny jasno ten ideał rozumiemy. Czytaliśmy lub słyszeliśmy o nim, zrozumieliśmy go i potrafimy składować o nim opowiedzieć, jeśli zajdzie potrzeba. Jednak, pomimo iż jasno pojmujemy go intelektem i autentycznie go akceptujemy, jakoś nie udaje nam się go osiągnąć. Mijają miesiące, lata, nawet dekady i choć nadal nosimy ów ideał w sercu, nie robimy żadnych zauważalnych postępów na drodze wcielenia go w życie. Właściwie odnosimy wrażenie, że jesteśmy dokładnie w miejscu, gdzie rozpoczynaliśmy.

Dlaczego tak się dzieje? Mamy przecież jasność co do ideału – wiemy, co robić. Nawet dokładamy wszelkich starań – no dobrze, przynajmniej staramy się sporadycznie, raz na jakiś czas, przez godzinę lub dwie. Ale nic z tego nie wynika. To tak, jakbyśmy stanęli u podnóża góry Kan-czendzonga i spojrzeli w górę na ośnieżony szczyt, a następnie, dwadzieścia lat później, okazałoby się, że drepczemy w miejscu. Dlaczego nie posuwamy się do przodu? Odpowiedź prawie na pewno brzmi: ponieważ nie mamy wystarczająco dużo wirji. Ale dlaczego tak jest? Dlaczego nie mamy energii, nie mamy zapału, by wieść życie duchowe, by urzeczywistnić ten ideał? Przecież daleko nam do deficytów energetycznych, [jako ludzie] jesteśmy wcieleniem energii, krystalizacją energii psychofizycznej, a nawet duchowej. Całe nasze ciało, cały nasz umysł, składają się z energii. **Jesteśmy energią.**

Powodem jest zwykle to, że nasza energia jest rozproszona. Tak samo, jak strumień podzielony na tysiące kanałów i tracący przez to swój pęd, nasza energia wypływa ku niezliczonym przedmiotom, w niezliczonych kierunkach. Tylko część z niej idzie na życie duchowe; resztę zużywamy na wszelkiego rodzaju działania **przeciwno** duchowości – nie dziwne więc, że pod koniec czujemy się rozdarci i wyczerpani. Zatem prawdziwym, a nawet kluczowym problemem życia duchowego jest kwestia, jak oszczędzać i jednolicie kierunkować swoją energię. Aby tego dokonać, potrzebujemy zrozumieć, w jaki sposób ulega ona obecnie rozproszeniu. Uogólniając można powiedzieć, że nasza energia 1) zostaje zablokowana, 2) wycieka i zostaje zmarnowana, lub 3) jest po prostu zbyt nieokrzesana i zbyt mało subtelna.

Energia zostaje **zablokowana** z różnych powodów. Być może w procesie wychowania nauczono nas tłumić emocje, nie pokazywać ich lub nie wyrażać. Może być też tak, że spędzamy dużo czasu wykonując rutynowe czynności, w które nie potrafimy się zaangażować. Nasza energia może też zostać zablokowana po prostu dla tego, że nie mamy dla niej pozytywnego, kreatywnego ujęcia. Czasami energia emocjonalna blokuje się z powodu frustracji, rozczarowania lub lęku przed zranieniem; albo w wyniku szkodliwego wychowania czy edukacji, szczególnie surowego wychowania religijnego. We wszystkich tych przypadkach energia zastyga, twardnieje i kamienieje w nas. Jednak główną przyczyną zablokowania energii jest brak autentycznej komunikacji z ludźmi. Prawdziwa komunikacja ma energetyzujące, niemal elektryzujące działanie – naprawdę wygląda to czasem tak, jakby dwie osoby uruchamiały się nawzajem.

Energia emocjonalna bywa też zwyczajnie **marnowana** – po prostu pozwalamy jej wyciekać. Dochodzi do tego na różne sposoby, ale głównie na skutek ulegania negatywnym emocjom. Emocje takie, jak strach, nienawiść, gniew, zła wola, wrogość, zazdrość, użalanie się nad sobą, poczucie winy, wyrzuty sumienia, niepokój – marnują energię w katastrofalnym tempie. Zazwyczaj nie ulegamy im sporadycznie. Wystarczy cofnąć się myślami do ostatnich 24 godzin by zobaczyć, jak często poddawaliśmy się tym stanom psychicznym – a każdy z nich oznacza, że energia wypłynęła z nas, jak krew z rany. Następnie mamy werbalne wyrażanie owych negatywnych emocji: narzekanie, małosłowny krytycyzm, doszukiwanie się wad, czarnowidztwo, zniechęcanie innych,

plotkowanie i dokuczanie. Przez te wszystkie kanały energia wycieka i staje się niedostępna dla celów duchowych.

Po trzecie, energia emocjonalna jest niedostępna dla celów duchowych ponieważ jest zbyt **mało subtelna**. Życie duchowe wymaga energii duchowej. Nie da się medytować przy pomocy mięśni, jak by nie były mocne; medytacja wymaga czegoś bardziej wyrafinowanego. Nasza energia, nawet nasza energia emocjonalna, może być niedostępna dla celów związanych z życiem duchowym, jeśli jest zwyczajnie zbyt mało subtelna.

Istnieją różne sposoby na odblokowywanie, oszczędzanie i wysubtelnienie energii. Blokada można usunąć rozwijając bycie świadomym, szczególnie bycie świadomym własnych stanów emocjonalnych, angażując się w twórczą albo przynajmniej produktywną pracę oraz intensyfikując komunikację z innymi. I, jak wiadomo, pewne blokady znikają spontanicznie w trakcie medytacji.

Aby przestać marnować energię, zaczynamy od uświadomienia sobie, że poddajemy się negatywnym emocjom, a następnie staramy się rozwijać emocje przeciwne: miłość zamiast nienawiści, zaufanie w miejsce strachu, itd. Co do werbalnego wyrażenia negatywnych emocji, po prostu trzeba je powstrzymać siłą woli. Nic innego nie da się tu zrobić, a poza tym nie zasługują one na lepsze traktowanie.

Innym sposobem oszczędzania energii jest wprowadzenie we własne życie więcej milczenia. Ogromna ilość energii idzie na mówienie. Jeśli milczymy przez chwilę (albo przez kilka minut, kilka godzin, a może nawet przez cały dzień spędzony spokojnie, samotnie w domu), energia gromadzi się w nas w cudowny sposób i czujemy się spokojni, wyciszeni, świadomi, uważni. To tak, jakby musowało w nas jasne, świeże źródło energii, czystej i nienaruszonej, ponieważ pozostaje ona wewnątrz nas, nie zostaje w żaden sposób wyrażona na zewnątrz.

Co bardziej siemieżną (zbyt mało subtelna) energię emocjonalną można oczyścić poprzez praktyki rozwijające wiarę i oddanie, jak Siedmioczęściowa Pudża, oraz poprzez sztukę: muzykę, malarstwo, poezję itd. Niektórzy buddyści uważają sztukę za wyrafinowany sposób odwrócenia uwagi od praktyki duchowej, ale to nie do końca trafne stwierdzenie. Nasza energia potrzebuje być wysubtelniona i skoncentrowana, jeśli ma być dostępna dla celów życia duchowego – do praktykowania wszystkich doskonałości, które praktykować musi bodhisattwa, by osiągnąć stan buddy.

Kiedy energia bodhisattwy płynie w tym jednym kierunku, nie rozszepiając się już, staje się on wcieleniem energii. Jednocześnie nie ma w jego działaniach pośpiechu, zamieszania, niespokojnej krzątaniny – jest tylko stała, niezakłócona aktywność dla dobra wszystkich czujących istot. Śāntidewa mówi, że bodhisattwa jest jak słoń (nawiasem mówiąc, w hinduskiej tradycji literackiej jest to bardzo pochlebne porównanie). Słonie, zwłaszcza słonie rodzaju męskiego, to skore do zabawy zwierzęta, lubujące się w kąpielach w stawach pełnych lotosów. Radośnie polewają się wodą, trąbią i wyrwywają wielkie pęki kwiatów lotosu, uważnie je płuczą, po czym zjadają. W ten sposób szczęśliwie spędzają dzień. Jak tylko skończą bawić się w jednym stawie, zanurzają się w kolejnym. I bodhisattwa też tak ma. Jak tylko wykona jedno zadanie, natychmiast z równym zachwytem rzuca się w następne.¹⁵⁴

Zatem jeśli ktoś jest bodhisattwą, nie uważa, żeby robił coś szczególnego. Nie myśli sobie: „Proszę bardzo, oto działam dla dobra wszystkich czujących istot!”. Jego energia manifestuje się bezinteresownie, jak spontanicznie tryskająca fontanna, w sposób niewystudiowany, niczym rozkwitający kwiat. Niekiedy aktywność bodhisattwy określa się mianem *līlā* – *līlā* to sport, rodzaj gry lub zabawy, którą uprawia bodhisattwa. Tak doświadcza manifestacji doskonałości, różnych aspektów ścieżki do Oświecenia, a ostatecznie wielkiej gry w buddę, manifestacji samego Oświecenia. Słowo *līlā* częściej używane jest w hinduizmie niż w buddyzmie, ale napotyka się je również w niektórych buddyjskich tekstach. Ponadto pojęcie *lalitā* które, jak *līlā* może oznaczać grę, występuje w tytule mahajanistycznej biografii Buddy, zatytułowanej *Lalitawistara* – to złożone słowo można tłumaczyć jako „Poszerzona opowieść o grach [Buddy]”.¹⁵⁵

Mahajana, ogólnie rzecz biorąc, nauczała czegoś, co można niemal określić doketyczną budologią. Doketyzm był powstałym w początkach chrześcijaństwa przekonaniem, że ciało Jezusa było tylko pozorne (od greckiego *dokein* „wydawać się, mniemać, przypuszczać”), nierzeczywiste.

¹⁵⁴ Zobacz: Śāntidewa, *Bodhiczarjawatara*, rozdział 7, werset 65, w: *Przewodnik na Ścieżce Bodhisattwy* op. cit.

¹⁵⁵ Biografia ta opublikowana została jako: Gwendolyn Bays (tłum.), *The Voice of the Buddha: The Beauty of Compassion*, Dharma, Berkeley 1983.

Doktryna ta, szczególnie rozpowszechniona wśród gnostyków w II wieku, podkreślała boskość Chrystusa i zaprzeczała twierdzeniu, jakoby doznał on jakiegokolwiek fizycznego cierpienia.

Mahajanistyczna wersja tej doktryny powstała na gruncie nauk przedstawiających, jak ścieżka bodhisattwy rozciąga się na przestrzeni trzech *asamkhjey kalp*¹⁵⁶. Zgodnie z tradycją, przyszedł Budda spędzić życie poprzedzające to, w którym osiągnął Oświecenie, w boskiej sferze zwanej dewaloka Tuszita. Możemy sobie wyobrazić, że w następstwie wszystkich tych wcieleń wypełnionych praktyką duchową bodhisattwa, który przybywa do dewaloki Tuszita i oczekuje tam, by odrodzić się jako syn Śuddhodany i Majadewi, faktycznie jest niezwykle rozwiniętą istotą. Z naszego punktu widzenia jest pewnie nie do odróżnienia od buddy. I nie znajduje się w tym czasie w mocy karmy. Zatem – i tutaj wkracza doketyzm – to prawie tak, jakby emanował z siebie promień, który zstępuje do łona Majadewi i ostatecznie, wedle wszelkich pozorów, odradza się. W tym procesie nie traci swojej praktycznie oświeconej świadomości. Potrzebuje tylko kilku nie wymagających niemal żadnego wysiłku kroków, by osiągnąć najwyższe, doskonałe Oświecenie.

Patrząc na to w ten sposób, możemy powiedzieć, że wszystkie wydarzenia z życia Buddy nie zdarzyły się w rzeczywistości, tylko były rodzajem gry lub zabawy. Nie musiał się niczego uczyć; po prostu bawił się w naukę. Nie musiał się żenić. I tak naprawdę nie miał syna, jak naucza mahajana. Według co najmniej kilku sutr mahajanistycznych, syn Buddy Rahula sam był emanacją z wyższego świata. W ten sam sposób opuszczenie domu przez Siddharthę była grą, jego uczenie się od różnych nauczycieli było grą. Według niektórych sutr mahajany nawet samo osiągnięcie Oświecenia było grą, ponieważ w pewnym sensie on już je osiągnął.¹⁵⁷

Bez względu na transcendentálny poziom osiągnięty przez bodhisattwę, on po prostu gra i się bawi. Można traktować to jako spontaniczne przelewanie się jego wewnętrznego spełnienia, które wykracza poza bezpośrednią sytuację. Wydaje się, że bierze udział w bezpośredniej sytuacji, ale w rzeczywistości tak nie jest; to wszystko lila. 'Grą' jest tutaj udział istoty na wyższym poziomie rozwoju w funkcjonowaniu na poziomie niższym, przy czym to funkcjonowanie nie ogranicza owej istoty, tak jak ograniczałoby normalnego człowieka. Nauka ta jest dość wyraźna w niektórych aspektach mahajany, chociaż jest zupełnie nieobecna w therawadzie.

W pewnym sensie bodhisattwa traktuje wszystko bardzo lekko. Mówi się, że zwykłym ludziom osoby uduchowione wydają się niepoważne, ponieważ nie dbają o sprawy, które dla zwykłych ludzi mają znaczenie. Jeśli praktykujemy duchowo i na przykład coś zgubimy, albo nie dostaniemy czegoś, na co liczyliśmy, pewnie przyjmiemy to lekko, podczas gdy ktoś nastawiony bardziej światowo, potraktuje sprawę niezwykle poważnie. Tak samo osoba praktykująca duchowo będzie uważać za żart sprawy, które w ogóle nie będą śmieszyć kogoś nastawionego na doczesność. Będzie tak, ponieważ osoba praktykująca potrafi zachować większe poczucie proporcji. Mówi się, że jednym z elementów humoru jest poczucie proporcji, poczucie realtywnej odpowiedniości. Na przykład widzimy polityka wygłaszającego przemówienie w sposób tak pompatyczny i zarozumiały, że nie jesteśmy w stanie powstrzymać się od śmiechu, bo wiemy, że nie jest on tak ważny, za jakiego się uważa czy za jakiego chce uchodzić.

Według kanonu palijskiego Budda przy pewnej okazji powiedział, że śmiech odsłaniający zęby jest oznaką szaleństwa¹⁵⁸, ale chyba nie należy brać tego zbyt dosłownie. Być może myślał o śmiechu niepohamowanym, o zatraceniu się, rzucaniu się na wszystkie strony i zaśmiewaniu się ochryple, prostacko i bezmyślnie. Samego Buddę niemal zawsze przedstawia się z łagodnym uśmiechem; i nawet teksty abhidharmy (a niewiele jest pism bardziej surowych) wymieniają w swojej klasyfikacji „uśmiech arhanta”.¹⁵⁹ Zatem w samej abhidharmie jest miejsce na coś takiego jak lila, coś spontanicznego, sztukę dla sztuki – jako że uśmiech arhanta nie ma podobno wpływu na karmę. Być może uśmiech Buddy wynika z postrzegania sprzeczności pomiędzy uwarunkowa-

¹⁵⁶ Patrz: przypis 82 [przyp. red.]

¹⁵⁷ Zobacz: Garma C.C. Chang (red. i tłum.), *A Treasury of Mahayana Sutras*, op. cit., ss. 443-65, rozdział 22, „On the Paramita of Ingenuity”.

¹⁵⁸ F.L. Woodward (tłum.), *Anguttara-Nikaya* 1.259, w: *Gradual Sayings*, tom 1, Pali Text Society, Oksford 1995, s. 239.

¹⁵⁹ Therawadyjska abhidhamma w swojej klasyfikacji zdarzeń mentalnych wymienia „uśmiech arhanta” i zalicza go do zdarzeń mentalnych karmicznie neutralnych, znajdujących się w grupie zdarzeń mentalnych „automatycznych”, czyli nie będących wynikiem przeszłej karmy.

nym a Nieuwarunkowanym; a może uśmiecha się lekko na widok kłopotów, w jakie pakuja się nieoświeceni ludzie, choć jednocześnie reaguje na nich z głębokim współczuciem.

Czy poczucie humoru ma jakąś rolę do odegrania w życiu buddysty? Tu powinniśmy być bardzo ostrożni. Humor często wpada w negatywność, a niekiedy bywa wręcz okrutny, sadystyczny lub nawet cyniczny. Cynizm może odzwierciedlać strach przed pozytywnymi emocjami, w tym przed naszymi własnymi emocjami i przed poddaniem się im; a czasem może być mniej lub bardziej wyrafinowanym wyrażeniem ogólnego negatywizmu lub gniewu. Ludzie często nie są tego świadomi. Przyjrzenie się bliżej rzeczom, z których się śmiejemy, może się okazać bardzo pouczające. Istnieje również rodzaj humoru związany z narodowością; powinniśmy mieć świadomość, że to, co nam wydaje się zabawne, może być zupełnie niezrozumiałe dla kogoś, wywodzącego się z innej kultury.

Ale humor może być czymś dobrym. Freud mówi o dowcipie w kategoriach uwolnienia energii¹⁶⁰; czasem jeśli naprawdę sobie pofolgujemy, pomimo niechętnego spojrzenia Buddy na przesadny śmiech, niewinna wesołość może mieć efekt energetyzujący i wyzwalaający. W swojej najbardziej niewinnej formie humor polega na nietraktowaniu siebie zbyt poważnie. Łatwo jest popaść w skłonność do postrzegania trywialnych aspektów naszego życia czy pracy jako mających doniosłą wagę. Należy pielęgnować poczucie proporcji w stosunku do samych siebie oraz do własnych spraw i osiągnięć. Wcale nie musimy być mniej poważni czy pracowici, wystarczy nie podchodzić do siebie tak serio, w ów narcystyczny, egoistyczny sposób.

Idea życia duchowego jako wesołego musowania transcendentalnej energii jest istotną cechą hinduskiej myśli i życia religijnego. Niektórzy ludzie traktują religię niezwykle poważnie, nawet do tego stopnia, że uważają śmiech w kościele za bluźnierstwo – jednak życie bodhisattwy tak nie wygląda. Jest grą, zabawą, sportem. Czyli jest celem samo w sobie, niewyrachowane, naturalne i przyjemne.

W tej parze paramit wirja jest wyraźnie bardziej aktywna, asertywna i kreatywna, podczas gdy kszanti jest bardziej pasywne, otwarte i wyciszone. Wyrażają one zdecydowaną polaryzację w życiu duchowym, dwa zupełnie odmienne podejścia do praktyki duchowej, jedno stawiające na radzenie sobie samemu, samodzielność, własny wysiłek, drugie zaś podkreślające zależność od sił zewnętrznych, w niektórych przypadkach zdanie się na boską łaskę. Praktykując pierwsze podejście wstawiamy i samodzielnie działamy, w drugim przypadku – siedzimy i pozwalamy, żeby rzeczy się wydarzały bez naszego udziału.

W Indiach istnieje dość urocze określenie na te dwa podejścia: jedno ma być postawą małpki, a drugie – kociątka. Kiedy rodzi się mała małpka, mocno wczepia się w futro matki i przywiera do niego. Wprawdzie małpia mama nosi swoje dziecko, ale małpka mimo to musi trzymać się jej własnymi siłami. Kociątko natomiast jest całkowicie bezradne; żeby je przenieść, kocia mama musi je chwycić zębami za skórę na karku. W hinduskiej tradycji postawa małpki utożsamiana jest z *dźniana* czyli mądrością. Mądra osoba jest samodzielna i sama się motywuje. Natomiast postawa kociątka utożsamiana jest z *bhakti*, ścieżką wiary i oddania, z poczuciem zależności od jakiejś boskiej mocy lub ideału wykraczającego poza nas samych.

Te dwa podejścia są ogólnie uznawane za sprzeczne, a nawet wzajemnie się wykluczające – albo polegamy na własnych wysiłkach, albo uzależnieni jesteśmy od zewnętrznej siły – a buddyzm zazwyczaj uważa się za religię samopomocy, a nie poddania siebie. Ale żadne z tych stwierdzeń nie jest do końca prawdą. W japońskim buddyzmie te dwa podejścia odzwierciedlają odpowiednio buddyzm zen i buddyzm shin. Zen podkreśla poleganie na *jiriki*¹⁶¹ – własnej mocy, podczas gdy shin, szczególnie szkoła jodo-shinshu, akcentuje zależność od *tariki*, mocy zewnętrznej – w tym przypadku tą zewnętrzną mocą jest Buddha Amitabha, Budda Nieograniczonego Światła.

Teksty buddyjskie w wielu miejscach nawiązują do pomocnego duchowego wpływu, jaki emanuje z buddów i bodhisattwów. Wpływ ten nazywany jest czasami „falami łaski” i mówi się, że w wibracjach spływa on w dół z wyższych obszarów duchowych, od buddów i bodhisattwów, a odczuwają go ci, którzy są na niego otwarci. Jest to koncepcja paralelna do chrześcijańskiej koncepcji bożej łaski, ale nie możemy jej uznać za jej odpowiednik, ponieważ w buddyzmie nie istnieje pojęcie najwyższego bytu. Owe fale łaski pojawiają się w zasadzie w nas samych, ale nie w obrębie ‘ja’, którego zwykle doświadczamy. Przychodzą z głębi lub spływają ze szczytów (jak kto woli), których

¹⁶⁰ Sigmund Freud, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993.

¹⁶¹ Czyt. *dźiriki* [przyp. red.]

nie jesteśmy zwykle świadomi, ale do których może rozszerzyć się nasza świadomość, i które mogą zostać w pewnym sensie włączone w nasze znacząco poszerzone 'ja'.

Kwestią, jaką potrzeba tu uchwycić jest to, że słowo „bodhisattwa” nie odnosi się do abstrakcyjnego pojęcia, ale do rzeczywistości duchowej. Inaczej mówiąc, bodhisattwowie faktycznie istnieją, na pewnym innym poziomie niż ten, na którym normalnie funkcjonujemy i którego normalnie doświadczamy. Ale jaki jest związek między tymi dwoma światami? Jaki jest związek między nami i bodhisattwami? Przecież bodhisattwa z definicji chciałby mieć jakiś związek z nami.

Można powiedzieć, że jest to rodzaj wzajemnego zestrzajania się. Kiedy stajemy się świadomi bodhisattwy nie w abstrakcyjnym, pojęciowym sensie, ale całym sobą, kiedy zestrzajamy się z nim, jesteśmy z nim w kontakcie, nawet jeśli jest to kontakt bardzo subtelny, łagodny i oddalony. Coś przepływa od niego do nas, tak samo jak coś przepływa pomiędzy nami a osobami, z którymi się stykamy fizycznie, emocjonalnie lub na dowolnym innym poziomie.

Mówiliśmy już o tym, co płynie od bodhisattwy do nas, tłumacząc tybetańskie wyrażenie, nazwaliśmy to „falami łaski”. Niekiedy określenie to przekłada się również jako „błogosławieństwo”. Odpowiednikiem w sanskrycie jest słowo *adhisthana*. Raczej nie powinniśmy uważać fal łaski za coś szczególnego. Stanowią one po prostu możliwość komunikacji. Podobnie, gdy komunikuję się z drugim człowiekiem na moim poziomie, on i ja subtelnie wpływamy na siebie nawzajem – tak samo fakt, że jestem świadom bodhisattwy, a bodhisattwa jest świadom mnie, oznacza, że subtelnie wpływa on lub oddziałuje na mnie. Ów wpływ czy oddziaływanie nazywamy właśnie falami łaski.

Ale jest jeszcze inny aspekt buddyjskiej koncepcji fal łaski, mający swego rodzaju odpowiednik w przynajmniej niektórych formach chrześcijaństwa, gdzie idea łaski wydaje się reprezentować coś niemal przypadkowego. Na przykład w kalwinizmie istnieje koncepcja, że pewni ludzie są przeznaczeni do życia wiecznego, nie w wyniku własnych działań, ale dzięki łasce Boga, która wydaje się mieć cechy arbitralnej woli, czystego kaprysu jakiegoś absolutnego monarchy. Odnosi się wrażenie, że jest to coś niezasłużonego.

Wartość owej koncepcji łaski polega w pewnym sensie na tym, że na nic nie zasługujemy: nie dlatego, że jesteśmy nędznymi grzesznikami (na taką doktrynę nie ma miejsca w buddyzmie), ale dlatego, że nie ma nic, co możemy zrobić w sensie doczesnym, by zasłużyć na to, co Transcendentalne, tak jak nie da się osiągnąć mądrości gromadząc pewną ilość zasług.

Nie ma znaczenia, czy przyjmujemy podejście polegania na własnej mocy czy na mocy pochodzącej z zewnątrz. W obu przypadkach stoimy w obliczu podstawowego rozróżnienia na 'ja' i coś zewnętrznego, podmiot i przedmiot. Naszym celem jest wykroczenie poza to rozróżnienie, zatem środki, jakie przyjmujemy do osiągnięcia tego celu, również muszą wykroczać poza podmiot i przedmiot. Kiedy to zaczyna się dziać, naprawdę rozpoczyna się postęp – czyli wgląd. A w międzyczasie z konieczności jesteśmy zmuszeni myśleć w kategoriach albo podmiotu albo przedmiotu. Albo dokonujemy wysiłku samodzielnie, albo dokonywany jest on w naszym imieniu.

W rzeczywistości jednak nie da się oddzielić od siebie tych dwóch podejść. Można wprowadzić zacząć od przyjęcia postawy samodzielnego działania, ale wkrótce stanie się oczywiste, że mocy pochodzącej z zewnątrz również nie da się ignorować. Natomiast jeśli przyjmujemy podejście polegania na mocy z zewnątrz, [okaże się że] nie da się zignorować samodzielnego działania. Jeżeli odwołując się do buddyzmu shin, zdecydujemy się polegać całkowicie na ślubowaniu Amitabhy, pociągnie to za sobą wyrzeczenie się polegania na własnej sile. Jednak w praktyce trzeba dokonać wielkiego wysiłku, by zrezygnować z własnej woli i polegać na cudzych staraniach, okazuje się zatem, że samodzielne działanie i tak stanowi nieodłączony element naszego podejścia.

Podobnie samodzielne działanie w, powiedzmy, japońskim zen, też nie funkcjonuje w całkowitym oderwaniu od czegoś zewnętrznego. Weźmy na przykład coś tak prostego, jak spacer drogą. To prawda, że spacerujemy za sprawą własnego wysiłku, ale czy wybudowaliśmy tę drogę? Spacerujemy dzięki „łasce” drogi, jak również dzięki „łasce” istnienia prawa grawitacji i samej ziemi. Widać wyraźne granice samodzielnego działania; innymi słowy „samopomoc” nigdy nie wyklucza elementu przedmiotowego. Sami podejmujemy wysiłek praktykowania Dharmy, ale założymy, że Dharma, którą mamy praktykować, nie istnieje – co wtedy? Poleganie na mocy zewnętrznej zakłada poleganie na własnej sile i odwrotnie. I niezależnie od tego, które podejście wybierzemy, naszym celem jest dotarcie do punktu, gdzie nie będziemy zależni ani od siebie ani od mocy zewnętrznej, lecz wykroczymy poza tę dychotomię.

Bodhisattwa łączy oba podejścia, praktykując zarówno cierpliwość jak i wigor, gdyż obie te cechy są niezbędne. Czasami w życiu duchowym, jak w zwykłym życiu, trzeba wytrwać, wręcz uczyć się ze wszystkich sił, trzeba się wysilać, starać i walczyć. Przy innych okazjach lepiej odpuścić, pozwolić, by rzeczy działały się same, nawet popłynąć z prądem, nie ingerując w bieg wydarzeń.

Dobrze jednak wiedzieć, kiedy zastosować które podejście. Ogólnie rzecz biorąc, możemy bezpiecznie założyć, że na początku [ścieżki praktyki] konieczny będzie poważny własny wysiłek i wirja. Później, kiedy już podejmujemy ten pierwszy trud, możemy zacząć bardziej polegać na mocy, która wydaje się pochodzić spoza nas, a przynajmniej spoza naszego obecnego świadomego 'ja'. Jeśli jednak zaczniemy polegać na zewnętrznej mocy przedwcześnie, możemy koniec końców zupełnie oddalić się od życia duchowego.

Indyjski mistyk śri Ramakryszna porównał to do płynięcia łodzią wiosłową. Na początku trzeba dołożyć wszelkich starań; rzeczywiście może to być spory wysiłek, szczególnie jeśli wiosłujemy pod prąd. Jednak, kiedy w końcu uda nam się dotrzeć na środek rzeki, możemy podnieść żagle i łódkę będzie nieść wiatr. Tak samo jest w życiu duchowym: na wczesnych etapach trzeba podjąć wielki trud, ale przychodzi czas, gdy nawiązujemy więź z siłami, które w pewnym sensie są poza nami, choć w innym sensie są częścią naszego rozszerzonego 'ja' – i to one zaczynają nas nieść.

Jest więc jak najbardziej uzasadnione, by na liście paramit umieścić wirję przed kszanti. Nie, żebyśmy musieli w jakimkolwiek przypadku traktować kolejność paramit jako sztywno ustaloną. Ludzie mają różne temperamenty. Jeśli ktoś jest przede wszystkim niecierpliwy, niespokojny, gniewny, powinien raczej najpierw ćwiczyć się w kszanti, natomiast gdy ktoś jest bardziej niemrawy albo niefrasobliwy, wtedy oczywiście powinien skupić się na wirji.

Tak czy inaczej, pomyślnym rezultatem owych kluczowych początkowych etapów życia duchowego będzie znalezienie równowagi pomiędzy kszanti a wirją, równowagi, która nie jest statyczna, lecz dynamiczna, która nieustannie dostosowuje się do zmieniających się okoliczności. W rzeczy samej, każdy przymiot duchowy rozwija się prawidłowo tylko jako część wszechstronnego rozwoju. Rozwijajcie zrozumienie, jak najbardziej, ale rozwijajcie również współczucie; rozwijajcie wrażliwość, rozwijajcie takt, rozwijajcie heroizm, rozwijajcie odwagę – rozwijajcie wszystko.

Nazwałem dynamiczne i otwarte aspekty życia duchowego „męskimi” i „żeńskimi” i zazna- czyłem, że używam tych terminów w sensie mniej lub bardziej metaforycznym. Ale **nie całkowicie** metaforycznym. Istnieje rzeczywista odpowiedniość między biologiczną i psychologiczną męskością i żeńskością z jednej strony, a duchową męskością i żeńskością z drugiej. Należy pamiętać, że bodhisattwa łączy w sobie jedno i drugie. Może się to wydawać dziwne, ale o bodhisattwie mówi się, że jest psychologicznie i duchowo biseksualny, integruje w sobie męskość i żeńskość na każdym poziomie swojego psychologicznego i duchowego doświadczenia.

Znajduje to odzwierciedlenie w buddyjskiej ikonografii. O niektórych wizerunkach buddów i bodhisattwów trudno orzec, czy przedstawiają męską czy kobiecą postać. Ta ikonograficzna konwencja odzwierciedla psychologiczny i duchowy biseksualizm bodhisattwy, a właściwie każdej osoby na wysokim poziomie duchowego rozwoju.

Idea, czy nawet ideał psychologicznego i duchowego biseksualizmu jest nam dziś na Zachodzie obcy, jednak znany był starożytnym gnostykom, jednej z wczesnochrześcijańskich sekt here- tyckich. Nauki te szybko zostały przez Kościół napiętnowane, ale w piśmie znanym jako Ewangelia Tomasza, odkrytym w Egipcie dopiero w 1945 roku, zachował się frapujący ustęp. Nie jest to dzieło ortodoksyjnego chrześcijaństwa, ale składa się ze 112 powiedzeń przypisywanych Jezusowi po zmartwychwstaniu. W dwudziestym drugim z tych powiedzeń, Jezus mówi:

(...) jeśli macie zwyczaj czynić dwa jednością i stronę wewnętrzną czynić tak, jak stronę zewnętrzną, a stronę zewnętrzną tak, jak wewnętrzną, stronę górną jak stronę dolną, i jeśli macie zwyczaj czynić to, co męskie i żeńskie jednością, aby to, co jest męskie nie było męskim, a to, co jest żeńskie nie było żeńskim; jeśli będziecie mieli zwyczaj czynić oczy jednym okiem, a jedną rękę dacie w miejsce ręki i nogę w miejsce nogi, i obraz w miejsce obrazu;

Nie są to nauki, które normalnie słyszy się z ambony, ale w sposób oczywisty mają wielką wagę.

W kontekście buddyzmu ową ideę czy koncepcję, a nawet praktykę duchowego biseksualizmu najbardziej obrazowo ukazuje tantra, gdzie odzwierciedla ją nie tylko androgyniczny wygląd bodhisattwy, ale też symbolika zjednoczenia seksualnego. Tutaj kszanti, żeński aspekt życia duchowego, staje się transcendentalną mądrością, a energia, aspekt męski, w pełni urzeczywistnia się jako współczucie. Dlatego w tantrycznej sztuce buddyjskiej napotykamy przedstawienia mitycznej postaci buddy w seksualnym zjednoczeniu z postacią, którą niekiedy opisuje się jako żeński odpowiednik jego własnej męskiej formy. Te przedstawienia nazywane są *jab-jum*, gdzie *jab* znaczy ojciec a *jum* – matka. Na Zachodzie są one czasami uznawane za obsceniczne lub nawet bluźniercze, ale w Tybecie taka symbolika jest postrzegana jako w najwyższym stopniu sakralna. Nie ma nic wspólnego z seksualnością w zwykłym tego znaczeniu słowa; jest odzwierciedleniem najwyższego spełnienia, doskonałej równowagi, „żeńskości” i „męskości”, mądrości i współczucia. Choć postacie są dwie, nie są one dwiema osobami. Osoba jest jedna – mianowicie istota oświecona – a w niej jednoczą się rozum i emocje, mądrość i współczucie.

¹⁶² Tłumaczenie powstało w Zakładzie Egiptologii Uniwersytetu Warszawskiego z koptyjskiego oryginału: *Evangelium nach Thomas*. Wyd. A.Guillaumont, H.Ch.Puech, G.Quispel, W.Till, Yassah abd al. Masih. Leiden 1959. Publikowane w: *Apokryfy Nowego Testamentu* t.1 red. M.Starowiejski. TN KUL Lublin 1986, ss. 123-133.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Na progu Oświecenia

Rozważywszy, w jaki sposób bodhisattwa w swoim życiu, pracy i duchowym doświadczeniu dokonuje syntezy dany i śili, kszanti i wirji, teraz zajmiemy się jeszcze bardziej wysublimowaną parą przeciwieństw: *dhjaną* czyli medytacją i pradžnią, czyli mądrością. Kiedy zostają one udoskonalone, doprowadzają nas do samego progu Oświecenia i do ugruntowania się bodhicitty.

Właśnie w przypadku tego bardzo subtelnego poziomu doświadczenia język, jakiego używamy tj. pojęcia i obrazy, poprzez które staramy się owo doświadczenie pojąć, staje się szczególnie problematyczny.

Ogólnie rzecz biorąc, mamy do czynienia z dwoma głównymi sposobami ludzkiej komunikacji: z językiem idei czy pojęć racjonalnej analizy oraz z językiem obrazów i archetypów, metafor, mitu i symbolu. Budda nauczał czasem posługując się językiem pojęć i abstrakcyjnej myśli, a przy innych okazjach mówił językiem obrazów, mitu i symbolu, i tradycja buddyjska nadal korzysta z obu tych języków. Są one oczywiście równie ważne. Język pojęć angażuje umysł świadomy, racjonalną inteligencję, podczas gdy język obrazów, jako bardziej konkretny, bezpośredni i wyrazisty, ma zdolność przenoszenia nas na głębsze poziomy; odwołuje się do głębin naszej nieświadomości.

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

Dlatego jako buddyści powinniśmy wzajemnie zachęcać się do myślenia w sposób bardziej klarowny. Rzecz nie w tym, żeby się czepiać szczegółów czy bez potrzeby wygłaszać kontrowersyjne poglądy, ale z całą pewnością wiedzieć, o czym mówimy. Na przykład, co tak naprawdę oznaczają używane przez nas słowa? Jeśli są tłumaczeniem z, powiedzmy, języka palijskiego lub sanskrytu, to czy wiemy, jak wierny jest to przekład? A co więcej, czy jesteśmy całkowicie pewni znaczenia wyrażen, których używamy w naszym własnym języku? Słowniki pełne są interesujących niespodzianek.

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

Jeśli chodzi o tak wyrafinowaną, precyzyjną intelektualnie koncepcję jak *siunjata*, to w ten sposób Budda pierwotnie wyraził swoje transcendentalne doświadczenie. Jak można powrócić do transcendentalnego doświadczenia, którego wyrażeniem jest sformułowanie pojęciowe, jeśli owego pojęciowego wyrażenia nie zrozumie się dokładnie na jego własnym poziomie? Tradycyjną metodą osiągnięcia wglądu jest rozmyślanie nad jakimś koncepcyjnym sformułowaniem, mającym wyrazić wgląd Buddy lub jednego z jego uczniów. Rozmyślając w głębokim skupieniu nad sformułowaniem, które jasno zrozumieliśmy, doznajemy przeczucia jego transcendentalnej doniosłości.

Można osiągnąć wgląd w prawdę o nietrwałości po prostu obserwując spadający liść. I rzeczywiście istnieli ludzie, którzy tak go osiągnęli. Ale na czym ten proces polega? Jak przechodzimy od doświadczenia do uniwersalnej prawdy o nietrwałości? Raczej nie wystarczy popatrzeć na jeden spadający liść. Trzeba zobaczyć kolejny spadający liść, i kolejny i w ten sposób uświadomić sobie,

że wszystkie liście opadają. Nie tylko obserwujemy spadający liść; w naszym umyśle zachodzi konkretny pojęciowy proces.

Lub też rozwijamy wgląd, wizualizując sobie obraz buddy lub bodhisattwy, ale potrzebujemy rozumieć, czym ten obraz naprawdę jest. Wgląd w wyniku takiej praktyki osiągamy nie dlatego, że wizualizowany obraz jest obrazem transcendentального, ale ponieważ postrzegamy go jednocześnie jako rzeczywisty i nierzeczywisty. W trakcie praktyki obraz ten staje się intensywnie i wyraziście żywy, a jednocześnie uświadamiamy sobie, że powstał on w zależności od przyczyn i warunków, zatem nie jest całkowicie rzeczywisty. Rozmyślając w ten sposób, dostrzegamy, że ani koncepcja czegoś ‘rzeczywistego’ ani koncepcja czegoś ‘nierzeczywistego’ nie wyczerpują prawdziwej ‘rzeczywistości’ sytuacji. ‘Rzeczywistość’ wykracza poza rzeczywiste i nierzeczywiste, istnienie i nieistnienie. Zatem prawdę uświadamiamy sobie przy pomocy pewnych pojęciowych sformułowań, odzwierciedlających na swoim intelektualnym poziomie transcendentálną rzeczywistość, którą wyrażają. Na tym polega tradycyjna metoda. Nie przechodzimy bezpośrednio od postrzegania do wglądu; zawsze istnieje pośredni etap pojęciowy.

Jednak medytacja jest sama w sobie procesem rozjaśniania umysłu. W zasadzie nie da się oddzielić od siebie medytacji i klarownego myślenia. We wszystkich buddyjskich tradycjach zwykli ludzie, nie obcy z kulturą ani nie obdarzeni wybitnym intelektem, osiągają wgląd. W większości przypadków dokonują tego pozbywając się (właśnie poprzez medytację) wszelkiej mentalnej jednostronności, wszelkiej tendencyjności, uprzedzeń, z góry wyrobionych sądów oraz psychologicznego, a nawet kulturowego warunkowania. Ich umysły mogą zatem funkcjonować swobodnie i spontanicznie.

Medytacja to nie tylko *samatha bhawana* – rozwijanie spokoju, ale też *wipassana bhawana* – rozwijanie wglądu. Poprzez medytację *samatha bhawana*, poprzez doświadczanie *dhjan*, oczyszczamy swoją inteligencję tak, że jesteśmy w stanie zrozumieć pojęciowe sformułowania nakreślone przez tradycję, lub stworzyć własne pojęciowe sformułowania, które następnie będą naszą trampoliną umożliwiającą osiągnięcie wglądu.

Medytacja – tutaj używam tego określenia mając na myśli połączenie *samathy* i *wipassany* – jest zespoleniem wyklarowanych emocji i oczyszczonej inteligencji. W terminologii buddyjskiej jest to *ćinta-maji-pradźnia*, czyli „mądrość, która pochodzi z refleksji”, połączona z pozytywnym stanem emocjonalnym wywoływanym przez *dhjan* i cztery *brahma wihary*. To połączenie, zintensyfikowane i wzniesione na wyższy poziom, sprawia, że zaczyna rozwijać się wgląd. Stąd wgląd jest tyle emocjonalnym, co intelektualnym doświadczeniem. Można powiedzieć, że buddyzm jest synonimem tych dwóch rzeczy: pozytywnego stanu emocjonalnego i jasności intelektualnej. Na swoim najwyższym poziomie są one współczuciem i mądrością; i na tym poziomie obie, choć różne, są nierozłączne.

Intelektualnej jasności nie osiąga się zdobywając lepsze wykształcenie, czytając więcej książek czy stając się intelektualistą. W rzeczywistości, pogrążanie się w teorii jest równie nieprzydatne, co chaotyczne myślenie. Gromadzenie wiedzy o buddyjskiej teorii i filozofii w daremnych próbach pochłonięcia jak największej porcji buddyzmu w jak najkrótszym czasie, przyprawi nas jedynie o intelektualną niestrawność.

Wiele nowoczesnych ujęć buddyzmu tak bardzo koncentruje się na koncepcjach, tak wiele mówi o buddyjskiej myśli, buddyjskiej filozofii i tym podobnych, że można odnieść wrażenie obcowania z czymś tendencyjnie, a nawet przytłaczająco intelektualnym. Ma się wrażenie, że aby to zrozumieć, trzeba ukończyć rygorystyczny kurs z zakresu logiki, metafizyki i epistemologii. Ale w starożytnych Indiach, kiedy nauki duchowe przekazywane były wyłącznie w formie ustnej, ludzie otrzymywali dokładnie to, czego potrzebowali w danym momencie. W tamtych czasach nie moglibyście przeczytać sobie książki opisującej etapy ścieżki wiodącej do Oświecenia. Być może w ogóle nie mielibyście pojęcia o istnieniu samej idei Oświecenia. Poszlibyście do nauczyciela, a on po krótkiej rozmowie lub tylko się wam przyjrzawszy, powiedziałby „Idź i praktykuj to”. Odeszlibyście i zajęlibyście się praktyką, być może przez kolejne kilka lat, a kiedy już dogłębnie byście ją opanowali, nauczyciel udzieliłby wam następnych wskazówek, jak dalej praktykować. Z pewnością nie zaserwowałby wam teoretycznego omówienia.

Natomiast w dzisiejszych czasach nieustannie serwuje się nam teorię. Znamy ścieżkę, wiemy wszystko o jej wielu etapach, wiemy wszystko o pradźni, wiemy wszystko o różnych stopniach i poziomach *siunjaty*. Ponieważ tak dobrze opanowaliśmy materiał w teorii, trudno nam odróżnić

wiedzę teoretyczną od wiedzy, którą nabywa się wyłącznie na drodze doświadczenia. Żeby rozpoznać tę różnicę, być może będziemy musieli zapomnieć to, co wiemy i oduczyć się tego, czego się nauczyliśmy.

Co mamy zrobić w obliczu takiej ilości buddyjskiej teorii, która nas otacza? Kluczem jest pewnie nastawienie „mniej znaczy więcej”: innymi słowy należy skupić się na niewielu tekstach, naukach lub podejściach do Dharma i doświadczać ich na coraz głębszym poziomie poprzez refleksję, praktykę i zadawanie pytań. Co więcej, nasze refleksje i zapytania powinny być autentyczne. Powinny to być nasze własne refleksje i pytania, a nie zabawa w żonglowanie koncepcjami. Autentyczne pytania płyną z własnych doświadczeń, a nawet z wewnętrznych konfliktów. Znakomity buddyjski nauczyciel Padmasambhawa stwierdza zdecydowanie: „Odłóż książki i teksty, których nie praktykujesz!”.¹⁶³

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

Czasami Budda zwracał na to uwagę, przekazując Dhamę przy pomocy zupełnie innego języka, jak choćby wówczas, gdy wedle tradycji zen podczas zgromadzenia mnichów nie przemówił słowami, ale po prostu uniósł w górę złoty kwiat. Spośród wszystkich zgromadzonych uczniów jedynie Mahakaśjapa zrozumiał przekaz i zareagował uśmiechem. Mówi się, że taki właśnie był początek zen. Ów wielki ruch duchowy, który rozprzestrzenił się na Dalekim Wschodzie i wydał setki oświeconych mistrzów, nie zrodził się z systemu filozoficznego ani z długich dysput, ale z jednego prostego gestu: uniesienia złotego kwiatu, w którego płatkach należało dostrzec całą mądrość buddów.¹⁶⁴ To właśnie zrozumiał Mahakaśjapa i dlatego się uśmiechnął. Pewnie pomyślał sobie, że Budda w całym swoim życiu nie zrobił nic wspanialszego, niż wzniesienie owego złotego kwiatu, który nawet teraz wciąż wysyła swój piękny przekaz.

My również powinniśmy się nauczyć władać językiem symboli. Posługujemy się elokwentnie i bez zająknięcia językiem idei oraz koncepcji, potrafimy bez końca dyskutować na temat buddyjskiej filozofii, jednak dopełnieniem tego powinien być język obrazów. Ten wymiar komunikacji może być nam stosunkowo nieznany, ale zagłębiając się w legendy, mity i symbole, nauczymy się ów język rozumieć, a nawet nim mówić.

Oba powyższe sposoby komunikacji są niezbędne do zrozumienia – i doświadczenia – piątej i szóstej doskonałości: dhjany i pradźni. Tłumaczenie słowa *dhjana* jako ‘medytacja’ jest wystarczająco dobre dla celów praktycznych, choć jak w przypadku wielu innych pojęć, w naszym języku nie da się znaleźć naprawdę zadowalającego odpowiednika. Zasadniczo na dhjanę składają się dwie rzeczy: stany świadomości wykraczające ponad i poza zwyczajny stan umysłu, oraz praktyki medytacyjne prowadzące do doświadczenia tych wyższych stanów świadomości. W tradycji buddyjskiej wymienia się szereg rozmaitych poziomów i wymiarów wyższej świadomości. Tutaj chciałbym skupić się na trzech: na czterech dhjanach świata formy, czterech dhjanach bezformnych i trzech bramach wyzwolenia. Przyjrzenie się im łącznie da nam pewne wyobrażenie na temat tego, czym jest dhjana, choć oczywiście żadne tego rodzaju wyjaśnienie nie zastąpi doświadczenia z pierwszej ręki.

Zatem po pierwsze mamy cztery dhjany świata formy, czyli cztery *rupa dhjany*. Tradycja zwykle wymienia cztery, ale czasem jest ich pięć, i takie rozbieżności przypominają nam, że nie powinniśmy traktować tych klasyfikacji zbyt dosłownie. Cztery dhjany stanowią użyteczny sposób na oznaczanie kolejnych, coraz wyższych etapów duchowego rozwoju, ale w rzeczywistości jest to ciągły, stale postępujący proces.

Tradycyjnie cztery dhjany świata formy opisuje się na dwa sposoby. Po pierwsze, w kategoriach analizy psychologicznej: przybliżając nam czynniki psychologiczne obecne w każdym z tych wyższych stanów świadomości. Po drugie, posługując się językiem obrazów.

¹⁶³ Yeshe Tsogyal, *The Life and Liberation of Padmasambhava*, Dharma, Berkeley 1978, część 11, pieśń 103, s. 690.

¹⁶⁴ Heinrich Dumoulin w *Zen Buddhism: A History – India and China* (Macmillan, Nowy Jork 1988, s. 8) pisze, że najwcześniejszą wersję tej apokryficznej historii znajdziemy w tekście szkoły rinzai, noszącym w języku angielskim tytuł „The Tien-sheng Record of the Widely Extending Lamp”.

W ujęciu analizy psychologicznej pierwsza dhjana, pierwszy ze stanów wyższej świadomości, charakteryzuje się brakiem jakichkolwiek negatywnych emocji. Tradycja wymienia tu w szczególności brak pięciu przeszkód: pożądania wrażeń zmysłowych, złej woli, lenistwa i apatii, niepokoju i nerwowości, oraz zwątpienia i niezdecydowania – jednak dopóki nie powstrzymamy **wszystkich** negatywnych emocji, przynajmniej na dany moment, nie uda nam się osiągnąć wyższych stanów świadomości.

Owo zawieszenie negatywnych emocji jest na ogół tymczasowe. Ludzie są często zaskoczeni łatwością i szybkością, z jaką przechodzą od doświadczenia dhjany do przeżyć o całkowicie odmiennym charakterze. Ledwo co wspaniale nam się medytowało podczas odosobnienia, po czym kilka dni później w domu odnosimy wrażenie, że zmieniliśmy się w kogoś innego. Czasem wydarza się to jeszcze szybciej. W ciągu kilku minut od opuszczenia sali medytacyjnej, w której przecież byliśmy głęboko pogrążeni w medytacji, wpadamy w rozdrażnienie, przygnębienie, poządlwość, zaniepokojenie itp.

Zatem koniecznie ustabilizujmy własne doświadczenia wyższych stanów świadomości, zacieśniając dyscyplinę w praktyce etyki oraz tworząc sobie mniej lub bardziej systematyczną koncepcję życia duchowego, ustanawiając ogólne ramy, w obrębie których ma się rozgrywać doświadczenie dhjany. Można się co prawda zmusić do osiągnięcia stanu dhjany wysiłkiem woli, ale nie uda się nam w tym stanie utrzymać, gdyż w takim wypadku brakować nam będzie wsparcia całej naszej psychiki. Czasem właśnie dlatego osobie, która wydaje się nie robić większych postępów na ścieżce duchowego rozwoju „dobrze” się medytuje, podczas gdy komuś innemu, kto ewidentnie dokonuje postępów na znacznie szerszym obszarze – już nie. Niełatwo dokładnie ustalić, jak ludzie radzą sobie na płaszczyźnie duchowej i należy unikać pochopnych wniosków. Najważniejsza jest konsekwencja [w praktyce], a nie sporadyczne wspaniałe dokonania.

Konsekwencja jednak nie jest jedynym czynnikiem, jeśli chodzi o pytanie, jak osiągnąć głębszy poziom medytacji. Owszem, należy unikać przeszkód w medytacji i trzymać się z dala od rozprasających bodźców zewnętrznych. Trzeba też znaleźć czas i miejsce na praktykę, byśmy mogli rozwijać swego rodzaju rozpęd, pewną ciągłość własnej świadomości. Ale kluczem jest **autentyczna chęć** wejścia głębiej. W pewnym momencie pojawi się silny opór płynący z naszego wnętrza, z tych części naszej psychiki, które opierają się zmianom, nie chcą zostać obnażone. Znajdziemy przeróżne wymówki, by nie kontynuować praktyki i będą one niezwykle przekonujące. Tylko prawdziwe pragnienie pokonania tego oporu pozwoli nam wytrwać.

Pod tym względem z medytacją jest jak z każdym innym aspektem życia: aby odnieść sukces, trzeba chcieć go odnieść, w przeciwnym razie nie zajdziemy daleko. Wielu ludziom podoba się idea zarobienia dużych pieniędzy, ale nie **chcą naprawdę** ich zarobić; nie są przygotowani, dać z siebie wszystko, żeby zarobić ten milion dolarów przed trzydziestką. Ludzie, którzy robią pieniądze, osiągają to, poświęcając absolutnie wszystko. Dniami i nocami nie myślą o niczym innym, tylko o zarabianiu pieniędzy; całą swoją energię kierują w stronę tego celu. Tak samo jest z kimś, kto naprawdę chce zostać wielkim pisarzem czy muzykiem: poświęca się pisaniu lub muzyce bez reszty i w ten sposób przekonuje się, czy faktycznie ma w sobie talent, czy nie.

Jedyna różnica polega na tym, że w medytacji sukces jest gwarantowany. Można spędzić dziesięć lat tworząc epicki poemat, i może on okazać się drugim *Rajem utraconym* albo kompletną klapą. Jeśli jednak spędzimy dziesięć lat medytując i osiągniemy stany *dhjan*, nie ma mowy o tym, żeby z tymi stanami coś było nie tak. Porażka jest tu niemożliwa. W Indiach mawia się, że gdyby ludzie poświęcali życiu duchowemu tyle samo energii i zainteresowania, ile poświęcają rzeczom materialnym, pomyślność mieliby zapewnioną. I widzimy mnóstwo dowodów na potwierdzenie prawdziwości tych słów. Czasem wyraźnie widać, jak ktoś nabiera na powrót energii, kiedy pojawia się coś, czym jest zainteresowany. Ktoś oświadcza, że jest zbyt zmęczony, by pójść na zajęcia studiowania Dharmy, jednak nagle ożywia się na myśl o wybraniu się na film, który chciałby obejrzeć. Jeśli jesteśmy czymś zainteresowani, znajdziemy energię, by się tym zająć; a jeśli nie ma w nas autentycznej chęci robienia tego, to lepiej sobie odpuścić.

W jaki sposób jednak przekształcić czysto intelektualne uznanie, że coś jest słuszne, w żarliwe pragnienie, by to osiągnąć? Jedynym sposobem jest znalezienie jakiegoś emocjonalnego powiązania; sprawić, żeby **chciało nam się chcieć** – co sprowadza nas z powrotem do punktu wyjścia. Jedynym rozwiązaniem jest dowiedzieć się, czego naprawdę chcemy. A następnie spróbować powią-

zać nasze pragnienie tego czegoś z aktywnością, zainteresowaniem czy celem, który tylko intelektualnie uważamy za wartościowy.

Na przykład, naszym graniczącym z pasją zainteresowaniem, jest rzeźba. Jednocześnie intelektualnie wiemy, że buddyzm ma sens. Jak połączyć tutaj głos serca i głos rozumu? By zasypać przepaść pomiędzy nimi, możemy szczególnie skupić się na studiowaniu rzeźby buddyjskiej: poznawać rzeźby gandharyjskie, chińskie i japońskie rzeźby drewniane, itd. To zainteresowanie może zbudować pomost pomiędzy tym, do czego robienia pałamy autentyczną chęcią a tym, co w naszym przekonaniu powinniśmy robić. Byłoby nam bardzo trudno odłożyć na bok swoją fascynację rzeźbą i zamiast tego zgłębiać buddyjską filozofię. Niektórzy ludzie potrafią zmusić się przez chwilę, by uczyć się rzeczy, które ich nie interesują lub robić rzeczy, których nie chcą robić, ale nikt nie jest w stanie wytrwać tak zbyt długo. W pewnym momencie pojawia się silna reakcja płynąca z tej części naszej psychiki, która się nie angażuje i nie chce się angażować.

Zatem w pierwszej kolejności należy sobie zadać pytanie: „Co naprawdę chcę robić? Medytować? Studiować Dhammę? A jak nie, to co? Gdybym miał całkowicie wolny wybór, co bym robił?”. Odpowiedź może nam przyjść do głowy dość łatwo; albo pytanie to nas pokona. Czasem trzeba się zatrzymać, nie robić nic i pozwolić, by nasze prawdziwe pragnienia, zręczne czy niezręczne, wypłynęły na powierzchnię. Być może byliśmy tak zajęci, tak pochłonięci wirem życia, że nawet nie zapytaliśmy się, co naprawdę chcemy robić.

Samo zadanie sobie tego pytania nie oznacza, iż nieuchronnie pofolgujemy jakimś mrocznym, niewypowiedzianym pragnieniem. Zwykle podejrzewamy, że jeśli pozwolimy swoim pragnieniom wyłonić się na powierzchnię, niechybnie pojawi się coś okropnego. Może i tak, może zaszkodzi nas to, co się pojawi – ale po co z góry robić takie założenie? Jest o wiele bardziej prawdopodobne, że to, co wypłynie na powierzchnię, będzie jakąś nieszkodliwą, niewinną tęsknotą, której nigdy nie byliśmy w stanie zaspokoić. A nawet jeśli nasze pragnienia okażą się niezręczne, możemy zbudować pomost pomiędzy nimi, a czymś zdrowszym, zręcznym lub dharmicznym. Na przykład odkrywamy, iż nie lubimy ludzi do tego stopnia, że pojawiają się w nas do nich destruktywne odczucia. Oczywiście jest to niezręczne, ale można znaleźć sposób, by dokonać przeniesienia tej niechęci na pewne idee. Możemy skierować myśli na unicestwienie własnych błędnych poglądów, zapoLOWać na *mićcha-ditthi* ukryte w głębi psychiki, i to w nie wycelować swoją nienawiść i gniew. Nie wiele pragnień jest tak nieodwracalnie i całkowicie negatywnych, że nie da się stworzyć mostu pomiędzy nimi a jakimś aspektem życia duchowego.

Gdy już ustalimy, że chcemy medytować (jeśli to właśnie ustalimy), nasze kolejne zadanie jest jasne: nauczyć się hamować, chociażby tymczasowo i przynajmniej najbardziej rażące przejawy swoich negatywnych emocji. Tradycja opisuje różne sposoby dokonania tego. W ujęciu pozytywnym pierwsza dhjana charakteryzuje się skoncentrowaniem i ujednoliceniem wszystkich naszych sił psychofizycznych. Jak widzieliśmy przy rozważaniach o wirji, nasze siły i energia są zwykle rozproszone na szereg obiektów. Medytacja ma zaś działanie skupiające i jednoczące. Pierwszą dhjanę cechuje płynący wspólnie, skoncentrowany strumień wszystkich sił i całej energii. W zasadzie jest to charakterystyczne dla wszystkich czterech dhjan, tyle że dla każdej kolejnej w coraz większym nasileniu.

Doświadczenie wszystkich sił i energii zbiegających się razem, płynących swobodnie i w sposób naturalny skoncentrowanych na coraz wyższych poziomach, jest niezwykle przyjemne, nawet błogie. W pierwszej dhjanie ta przyjemność ma aspekt zarówno psychiczny jak i fizyczny. Aspekt fizyczny często opisywany jest jako uniesienie, a przejawia się na różne sposoby. Komuś włosy zjeżdżają na głowie, a ktoś inny się rozplacze. Niektórzy ludzie podejmujący praktykę medytacyjną łkają gwałtownie, co zwykle jest bardzo zdrowym i pozytywnym objawem.

Pierwsza dhjana cechuje się również pewną dyskursywną aktywnością umysłową. Kiedy wchodzimy na poziom pierwszej dhjany wszystkie negatywne emocje ulegają zawieszeniu, energia płynie jednym nurtem i doświadczamy różnych przyjemnych doznań, zarówno fizycznych jak i mentalnych, ale wciąż pozostaje śladowa ilość dyskursywnego myślenia. Nie w ilości wystarczającej, by zakłócić koncentrację, będzie to rodzaj migotliwej aktywności umysłu albo pojedyncze myśli o samym doświadczeniu medytacji. Po jakimś czasie ta dyskursywność odejdzie na margines naszego doświadczenia. Nie stwarza ona żadnych realnych zakłóceń, po prostu trwamy dalej w medytacji.

W drugiej dhjanie dyskursywna aktywność umysłowa zanika. Jest to stan, w którym nie myśli się w ogóle. Niektórzy uważają to za dość przerażającą perspektywę, jakby stan bez myśli był niemal równoznaczny z nieistnieniem. Jednak można być zupełnie przebudzonym, przytomnym i świadomym przy jednoczesnym zupełnym braku dyskursywnej aktywności umysłowej. W drugiej dhjanie cała nasza świadomość osiąga wyższy poziom i stajemy się czujniejsi i przytomniejsi niż zwykle. Mimo, że umysł nie jest już aktywny w sposób dyskursywny, nie popadamy w senność czy półotępienie; wciąż doświadczamy jasnego, czystego, promiennego stanu świadomości. W drugiej dhjanie siły psychofizyczne stają się jeszcze bardziej skoncentrowane i jednolite, a przyjemne doznania pierwszej dhjany, zarówno fizyczne jak i psychiczne, utrzymują się.

Dyskursywna aktywność umysłowa już zniknęła; na poziomie trzeciej dhjany odchodzą również przyjemne doznania fizyczne. Umysł znajduje się w stanie błogości, ale w ciele nie odczuwamy już owych przyjemnych doznań, z tego prostego powodu, że świadomość stopniowo wycofuje się z ciała. To tak, jakbyśmy mieli świadomość ciała, ale bardzo odległą, na peryferiach naszego doświadczenia, a nie w jego centrum, jak to jest zazwyczaj. Pozostaje tylko umysłowa błogość, jak dotychczas, tylko jeszcze bardziej nasilona.

W czwartej dhjanie następuje kolejna zmiana – czy raczej kolejna zmiana zachodzi, by mogło dojść do czwartej dhjany. Teraz znika nawet samo doświadczenie mentalnego szczęścia. Nie dlatego, żebyśmy poczuli się w jakikolwiek sposób nieszczęśliwi czy niespokojni, ale ponieważ umysł wykracza poza przyjemność i ból. Trudno to zrozumieć, bo nieuchronnie skłaniamy się do uważania stanu, który nie jest ani przyjemny ani bolesny, za neutralny, za sferę szarości, ale tak nie jest. W czwartej dhjanie umysł wykracza nawet poza psychiczną błogość poprzednich dhjan, aby wejść w stan niezachwianej równowagi. Można ująć to w sposób paradoksalny i powiedzieć, że stan równowagi umysłu jest jeszcze przyjemniejszy niż przyjemne stany mentalne; ale oczywiście wniosek ten nie obowiązuje w drugą stronę: nie można powiedzieć, że jest on bardziej bolesny niż bolesne stany umysłu, na szczęście to tak nie działa. Jest to stan bardziej satysfakcjonujący niż przyjemność, pozytywny spokój, jeszcze bardziej błogi niż błogość. W czwartej dhjanie cała nasza energia zostaje w pełni zintegrowana, tworząc stan doskonałej umysłowej i duchowej harmonii i równowagi.

Ponieważ owe wyższe dhjany są tak przyjemne, trudno nie pragnąć ich doświadczyć, jednak w praktyce czasem ciężko je osiągnąć. Problemem jest niepokój. W wyższych stanach świadomości znikają wszystkie znajome drogowskazy sensoryczne. Prawdopodobnie nie zdajemy sobie sprawy, jak bardzo czujemy się niczym w domu w świecie materialnym – w *kamaloce*, wedle tradycyjnego buddyjskiego określenia. Kiedy wkraczamy w stan, gdzie nie doświadczamy nic namacalnego, nic nie słyszymy, nic nie widzimy, nie czujemy żadnych zapachów ani smaków, gdzie zaczynają znikać te znajome drogowskazy, łatwo poczuć się dość nieswojo. I to uczucie niepokoju nieraz powstrzymuje nas od ruszenia dalej. Chcemy trzymać się tego, co znajome, ponieważ zapewnia nam to poczucie bezpieczeństwa. W końcu jakie byłoby życie bez tych wszystkich znajomych doznań? Czy mielibyśmy wrażenie, jakbyśmy się rozpadali? Tego się właśnie obawiamy.

W pewnym sensie wejście w stan trzeciej i czwartej dhjany faktycznie jest wejściem w stan depriwacji sensorycznej. Istnieje rekompensata, ponieważ *rupaloka* („sfera form archetypowych” czyli doświadczanie dhjany) jest nieporównywalnie lepsza od *kamaloki* („sfery pragnień zmysłowych”). Ale dopóki nie doświadczymy na własnej skórze czegoś ze sfery *rupaloki*, nie wiemy tego. Znamy tylko bezpieczną, ciepłą, przytulną *kamalokę* i jeśli zapuścimy się daleko poza nią, wkraczamy na nieznane terytorium – stąd niepokój. Dopiero gdy zdobędziemy pewną ilość doświadczeń ze sfery *rupaloki*, a zwłaszcza gdy zaczniemy wykraczać poza zwyczajne doświadczenia zmysłowe, zmniejszy się poziom wywoływanego przez te stany niepokoju.

We wszystkich okolicznościach istnieje tendencja, by bać się nieznanego: obcy kraj, nieznanomy człowiek, nowe przedsięwzięcie. Każdej wyprawie w nieznaną teren towarzyszy niepokój lub nawet strach. Na swój sposób jest to całkiem zdrowe, ponieważ jasno uwidacznia, że zapuszczamy się na nowe terytorium, albo tak nam się przynajmniej wydaje. W praktyce przejście od *kamaloki* do *rupaloki* nie zachodzi za jednym zamachem. Przez jakiś czas stoimy, że tak powiem, okrakiem w obu światach. Wrażenia zmysłowe nie zniknęły całkowicie, ale jednocześnie, zaczynają do nas

przenikać pewne doświadczenia dhjan; zmieniając metaforę¹⁶⁵, możemy powiedzieć, że są one jak promienie słońca przenikające przez głęboką wodę.

Opisując cztery dhjany przy pomocy obrazów, Budda wybrał cztery zwyczajne, ale trafne porównania. Aby zilustrować **pierwszą dhjanę**, prosi o wyobrażenie sobie sługi przygotowującego kąpiel. Sługa ten bierze garść mydlanego proszku, który w starożytnych Indiach wyrabiano (i nadal się wyrabia) z suszonych owoców pewnego gatunku jukki, miesza go z wodą i zagniatą. Zagniatą proszek tak długo, aż uformuje go w kulę nasączoną wodą tak dokładnie, że nie jest ona już w stanie wchłonąć ani kropli, a jednocześnie nie pozostaje ani jedna sucha drobinka mydła. Doświadczenie pierwszej dhjany, mówi Budda, tak właśnie wygląda.

Druga dhjana, powiada, jest jak wielkie jezioro. Nie wpływają do niego żadne rzeki ani strumienie, ale głęboko na dnie, w samym jego środku znajduje się źródło, z którego tryska świeża, chłodna woda, stopniowo przenikająca wody jeziora.

Aby opisać doświadczenie **trzeciej dhjany**, Budda ponownie wykorzystuje wizerunek jeziora, tym razem pokrytego kwiatami lotosu, czerwonymi, niebieskimi, białymi i żółtymi, które rosną w wodzie, a woda ta nasącza i przenika ich korzenie, łodygi, liście, a nawet płatki. Doświadczenie trzeciej dhjany, mówi, wygląda właśnie tak.

Ilustrując **czwartą dhjanę**, Budda podsuwa nam obraz człowieka biorącego kąpiel w upalny dzień na świeżym powietrzu, w strumieniu lub zbiorniku (jak ludzie w Indiach wciąż mają w zwyczaju się kąpać). Po kąpieli mężczyzna wychodzi z wody, czując się odświeżony i czysty, po czym bierze długą białą tkaninę i okrywa się nią. Zatem kompletny obraz przedstawia człowieka odświeżonego kąpielą, który siedzi całkowicie otulony czystą białą tkaniną. Takie właśnie ma być doświadczenie czwartej dhjany.¹⁶⁶

Te obrazy dają całkiem realne wyobrażenie o naturze doświadczenia dhjanicznego, po prostu mówią same za siebie. Ale warto je również odnieść do psychologicznej analizy tego doświadczenia. Woda i proszek mydłany z pierwszej ilustracji mogą symbolizować rozszczepioną energię świadomego umysłu. Dwa krańcowo odmienne elementy, jeden suchy, drugi mokry, zagniatane są razem, dopóki całkowicie się nie połączą, podobnie jak siły umysłu łączą się i stają się całkowicie zintegrowane. W drugim obrazie, siły nadświadomości wytryskują w zjednoczonym świadomym umyśle, jak chłodna, przejrzysta woda tryska w głębinach jeziora. Gdy energia nadświadomości zaczyna tryskać, całkowicie przenika i przekształca energię świadomego umysłu, tak samo jak woda całkowicie przenika lotosy, ich korzenie, łodygi, liście, kwiaty i pąki. Wreszcie owa nadświadoma energia nie tylko przenika, ale całkowicie otula umysł, tak jak człowieka, który właśnie się wykąpał otula biała tkanina. Podsumowując ten proces: w drugiej dhjanie nadświadomość, w formie wody tryskającej do jeziora, pojawia się jako zawartość zjednoczonego świadomego umysłu; w czwartej dhjanie świadomy umysł zostaje przekształcony do tego stopnia, że to on zawiera się w nadświadomości.

Budda odmalował słowami obrazy opisujące te stany, ale można nawet zupełnie zrezygnować z słów i przedstawić je bezpośrednio za pomocą farby i pędzla, jak uczynił to Lama Govinda (namalował je bardziej w formie abstrakcji, zamiast dosłownie przedstawiać porównania opisane przez Buddę).¹⁶⁷ Do niektórych język obrazów przemawia w sposób bardziej intymny, nawet bardziej autentyczny, niż język pojęć.

Niezależnie od środków wyrazu, powinniśmy posiąść jakieś wyobrażenie na temat poszczególnych stanów umysłu, które zamierzamy rozwijać w medytacji. Osiągnięcie czterech dhjan świata formy jest kluczowe dla praktyki medytacji. Tak naprawdę jest kluczowe dla życia duchowego w ogóle: doświadczenie dhjaniczne nie ogranicza się bowiem tylko do medytacji. Dhjan można doświadczać w najróżniejszych okolicznościach. Mogą pojawić się na przykład podczas kontemplowania sztuki albo przyrody, lub w momencie głębokiego porozumienia z drugim człowiekiem. W sytuacji idealnej zdrowy, szczęśliwy człowiek znajdowałby się bez przerwy w stanie pierwszej dhjany.

¹⁶⁵ Tzn. z metafory stania okrakiem pomiędzy dwoma światami na metaforę podwodną [przyp. red.]

¹⁶⁶ Zobacz: sutta 39 (*Sutta Maha-Assapura / Maha-Assapura Sutta*) w: *The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima-Nikaya)*, op. cit., ss. 367-9.

¹⁶⁷ Reprodukcyjne niektórych z tych obrazów można znaleźć w: Lama Anagarika Govinda, *Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness*, Quest, Wheaton, Illinois 1990, ss. 174-9.

Cztery dhjany arupaloki, czyli dhjany „bezforemne”, są znacznie bardziej odległe od doświadczeń większości medytujących, ale warto krótko się im przyjrzeć w celu głębszego zrozumienia charakteru przemiany, do jakiej wiedzie nas medytacja. Można powiedzieć, że wywodzą się one z czwartej dhjany rupaloki. **Pierwsza** z nich nazywana jest **sferą nieskończonej przestrzeni**.

Jak widzieliśmy, osiągnąwszy jeszcze czwartą dhjanę rupaloki, pozostawiamy za sobą świadomość ciała, a także świadomość obiektów świata zewnętrznego. Aby wyobrazić sobie to doświadczenie, zastanówmy się, co by było, gdyby wszystkie obiekty znajdujące się teraz wokół nas: krzesła, zdjęcia, lampy, cokolwiek tu jest, zostały usunięte. Co by pozostało? Tylko przestrzeń, pusta przestrzeń. A gdyby ponadto cały kraj, cały glob, wszystkie galaktyki również zostały usunięte, co by pozostało? Znowu byłaby to po prostu przestrzeń. Takie właśnie doświadczenie pozostaje, jeśli oddzielamy się od zmysłów, za pomocą których postrzegamy wszystkie obiekty: doświadczenie nieskończonej przestrzeni, przestrzeni rozciągającej się w nieskończoność we wszystkich kierunkach. W zasadzie nawet określenie „we wszystkich kierunkach” jest nieścisłe, bo sugeruje rozciąganie się od pewnego punktu, podczas gdy w tym doświadczeniu nie istnieje „tu” ani „tam”, istnieje po prostu nieskończona przestrzeń, która cała znajduje się wszędzie.

Łatwiej zrozumieć charakter **drugiej arupa dhjany**, tzw. sfery nieskończonej świadomości, rozważając charakter pierwszej. Doświadczając nieskończonej przestrzeni, jesteśmy oczywiście tej nieskończonej przestrzeni świadomi. Innymi słowy, równoległe do nieskończoności przestrzeni istnieje nieskończoność świadomości, subiektywny odpowiednik tego obiektywnego stanu czy doświadczenia. Wejście w drugą bezforemną dhjanę obejmuje zatem oderwanie się od doświadczania nieskończonej przestrzeni i skoncentrowanie się na doświadczeniu nieskończonej świadomości. Jest to doświadczenie świadomości rozciągającej się we wszystkich kierunkach, ale jak ostatnio, nie z żadnego konkretnego punktu. Jest to świadomość obecna wszędzie.

Trzecia bezforemna dhjana jest jeszcze subtelniejsza: to „sfera ani postrzegania, ani niepostrzegania”. Tutaj naprawdę dostajemy skrzydeł, choć nadal pozostajemy w sferze ziemskiej, doczesnej (w odróżnieniu od transcendentalnej). Po przejściu niejako od nieskończonego przedmiotu do nieskończonego podmiotu, teraz wykraczamy poza jedno i drugie, osiągając stan, w którym nie możemy stwierdzić – bo w pewnym sensie nie ma kogoś, kto mógłby stwierdzać – czy postrzegamy cokolwiek, czy też nie. Nie wykraczamy w pełni poza podział na podmiot i przedmiot, ale nie doświadczamy już rzeczy w kategoriach podmiotu lub przedmiotu.

Po czwarte wreszcie mamy „sferę nie-przedmiotowości”, „sferę braku rzeczy” lub „nie-określoności”. Trudno w ogóle powiedzieć cokolwiek na ten temat, ale można co najwyżej stwierdzić, że jest to stan lub doświadczenie, w którym nie da się wyróżnić żadnej poszczególnych rzeczy ani wyodrębnić jej spośród innych. Na etapie doświadczenia, na jakim znajdujemy się na co dzień, nie potrafimy **nie dokonywać** rozróżnień: widząc kwiat odróżniamy go od drzewa, ludzką twarz odróżniamy od domu, jednak gdy doświadczamy czwartej bezforemnej dhjany, rzeczy tracą tę określoną „rzeczowość”, że się tak wyrażę. To nie tak, że wszystko się ze sobą miesza albo jedno myli się nam z drugim, ale zdolność rozróżniania pomiędzy rzeczami nie istnieje. Tak chyba najlepiej ująć słowami to nieopisywalne doświadczenie. Nie jest to stan pustki i nicości, lecz (tylko tyle można powiedzieć) stan braku rzeczy. Określoność rzeczy zostaje zniesiona.¹⁶⁸

Istnieje kilka sposobów wchodzenia w arupa dhjanę i przechodzenia przez nie, chociaż dla większości z nas będzie to na razie kwestią mniej lub bardziej akademicką. W stan pierwszej arupa dhjany można wejść „dystansując się” od ostatniej rupa dhjany. Próbuje się niejako oddzielić się od niej i spojrzeć na nią w sposób obiektywny. Następnie rozszerzamy to poczucie dystansu. Owo doświadczenie nastawienia musi się odbyć na niższym poziomie świadomości. Rozważanie w sposób pojęciowy ograniczeń czwartej dhjany staje się możliwe tylko poprzez zejście na poziom pierwszej dhjany. Ale jeśli oprzemy się na takiej refleksji z niższego poziomu, być może pokusa nadmiernego identyfikowania się z czwartą dhjaną będzie mniejsza następnym razem, kiedy w nią wejdziemy. Tak wygląda podstawowa procedura przejścia od czwartej dhjany do arupa dhjan.

Całkowite wchłonięcie przez czwartą dhjanę jest zachwycającym, oszałamiającym doświadczeniem. Istnieje tendencja, by się z nim całkowicie utożsamić, pozwolić mu się wziąć we władanie, nawet kurczowo się go uchwycić. Ale by wejść w pierwszą z arupa dhjanę, trzeba się w jakiś sposób oderwać od czwartej rupa dhjany. Rozważając, że powstała ona w zależności od przyczyn i

¹⁶⁸ Kanoniczny opis tych stanów świadomości znajdziemy w Sutcie Ćulagosingha: *Culagosinga Sutta, Sutta 31, The Long Discourses of the Buddha (Digha-Nikaya)*, op. cit., ss. 303-4.

warunków, i że przeminie, gdy te przyczyny i warunki zostaną usunięte, uświadamiamy sobie, iż nie powinniśmy się do niej przywiązywać. Owszem, osiągnęliśmy ją, ale w pewnym sensie nie jest to żadne osiągnięcie. Oczywiście nie pozwalamy sobie na myślenie w ten sposób, dopóki nie dostrzemy do tego punktu; jednak kiedy to się stanie, możemy spróbować zobojętnieć na to doświadczenie, i nie pozwolić mu zdominować całego pola widzenia. Spoglądając poza nie, wykraczając poza nie, wkraczamy w sferę dhjany nieskończonej przestrzeni. I w ten sam sposób przechodzi się przez inne bezforemne dhjany.

Tradycja buddyjska klasyfikuje cztery dhjany świata formy i cztery dhjany bezforemne jako ziemskie (doczesne). Żaden z tych stanów nadświadomości nie stanowi Oświecenia. Wciąż nie są one transcendentalne; nie obejmują bezpośredniego kontaktu z ostateczną rzeczywistością. Taki jest przynajmniej pogląd tradycyjny. Jednakowoż nie są one też stanami doczesnymi w zwykłym tego słowa znaczeniu. Rupa dhjany reprezentują bardzo wysoki stopień ujednolicenia i wysubtelnienia energii psychicznej. Natomiast co do arupa dhjan, można je nawet postrzegać jako, by użyć paradoksalnego wyrażenia, na wpół transcendentalne. Weźmy na przykład drugą arupa dhjanę: co mamy na myśli mówiąc o nieskończonej świadomości? Sam Budda, w co najmniej dwóch lub trzech fragmentach kanonu palijskiego, mówi o ostatecznej rzeczywistości w kategoriach całkowicie czystej, promiennej, nieskończonej świadomości¹⁶⁹; a niektórzy jogaczarini opisują rzeczywistość w kategoriach „absolutnego umysłu”.¹⁷⁰ Istnieją więc chyba argumenty przemawiające za tym, że nieskończona świadomość odnosi się do samej rzeczywistości absolutnej, a nie jest tylko ziemskim czy doczesnym osiągnięciem duchowym.

Mamy tu do czynienia z etykietami opisującymi doświadczenia i należy je odpowiednio dopasować. Niwykluczone, iż w ciągu setek lat pewne jasno nazwane doświadczenia uzyskały dodatkowe, bardziej problematyczne etykiety, które być może trzeba będzie zakwestionować, jeśli zechcemy oddać sprawiedliwość własnym doświadczeniom. Mając tę możliwość na uwadze, do każdego buddyjskiego tekstu powinniśmy podchodzić krytycznie, a jednocześnie z wiarą i otwartością, starając się zawsze odnosić to, co czytamy do własnych duchowych doświadczeń.

Odkładając na bok zastrzeżenia co do przyziemnego statusu nadanego arupa dhjanom, możemy powiedzieć, że zgodnie z tradycją kontakt z ostateczną rzeczywistością z wyżyn światowej egzystencji nawiązujemy zawsze, gdy umysł w stanie dhjany (czy to wyższej czy niższej) zwraca się świadomie od przyziemności ku temu co transcendentalne, czyli gdy zaczyna kontemplować rzeczywistość. Właśnie wtedy doczesny stan dhjany staje się wglądem w to, co transcendentalne.

Wyróżnia się szereg transcendentalnych samadhi, w zależności od kontemplowanego aspektu rzeczywistości. Do najbardziej istotnych i znaczących spośród nich należą trzy samadhi znane jako bramy wyzwolenia (*wimoksha mukha*).¹⁷¹ **Pierwsza brama** nazywana jest **samadhi bez wyobrażeń** lub bez znaków. Tutaj kontemplujemy rzeczywistość jako pozbawioną wszelkich konstrukcji pojęciowych. Zaczynamy dostrzegać, że żadne koncepcje nie mają odniesienia do rzeczywistości ani wpływu na nią. Tak naprawdę dostrzegamy, iż samo słowo rzeczywistość jest dość bezsensowne, ponieważ konceptualizuje coś, czego nie da się skonceptualizować. Zatem kontemplujemy rzeczywistość (nie używając przy tym nawet słowa rzeczywistość) jako pozbawioną wszelkich znaków, które mogłyby podpowiedzieć umysłowi, czego ma szukać lub naprowadzić go na jakieś porównania.

Druga brama wyzwolenia to **samadhi nieukierunkowane** lub bezstronne. Na tym poziomie umysł nie rozróżnia pomiędzy tym a tamtym, nie ma więc żadnego konkretnego celu, ani nawet żadnego poczucia czasu: nie ma poczucia przeszłości, teraźniejszości ani przyszłości. Nie mając dokąd zmierzać, umysł niejako pozostaje tam, gdzie jest; i kontempluje rzeczywistość również jako „niezmierzającą donikąd”, nie mającą kierunku, nie skłaniającą się w żadną stronę.

¹⁶⁹ Zobacz na przykład: *Anguttara Nikaja* 1.10: „Ta świadomość (*citta*) jest świetlista, ale skalana przypadkowymi zanieczyszczeniami”; oraz: *Anguttara Nikaja* 1.49-52, *Sutta Pabhassara*.

¹⁷⁰ Mahajanistyczna szkoła jogaczary założona została w czwartym wieku przez Maitrejanathę, Asangę i Wasubandhu. Jej centralną doktryną jest *cittamatra*, „tylko umysł” – idea, że „obiektywny” świat nie istnieje inaczej, niż tylko w związku z umysłem. Krótki wstęp do doktryny *cittamatry* można znaleźć w: Sangharakszita, *The Meaning of Conversion in Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1994, rozdział 4.

¹⁷¹ *Visuddhimagga* 21.66 i nn, op. Cit. [Te trzy samadhi określa się w sanskrycie odpowiednio jako: *animitta samadhi*, *apranihita samadhi* oraz *siunjata samadhi* – przyp. red.]

Wreszcie po trzecie mamy **samadhi pustki**. Tutaj rzeczywistość kontemplujemy jako nieposiadającą własnej natury, żadnych cech własnych, poprzez które można by ją rozpoznać lub odróżnić od innych rzeczy. Nie da się powiedzieć, że krzesło jest tym, człowiek tamtym, a siunjata, czyli rzeczywistość, czymś innym. Rzeczywistość nie jest czymś, co można by odróżnić od czegoś innego, nie posiada ona żadnej własnej konkretnej natury.

Wszystko to, od początkowego przewyciężania przeszkód mentalnych aż po najwyższe stany nadświadomości, a nawet po konfrontację z ostateczną rzeczywistością, jest dhjaną w sensie wyższych stanów świadomości. Ale określenie dhjana może również odnosić się do praktyk **prowadzących do** owych wyższych stanów. Naprawdę bardzo wiele można powiedzieć na ten temat, ale tutaj poczynię jeszcze tylko jedno spostrzeżenie: że dhjana jest rzeczą naturalną. W sytuacji idealnej, w momencie kiedy tylko zaczynamy medytację, czy to w sali medytacyjnej w ośrodku czy w kącie własnego pokoju, gdy tylko siadamy i zamykamy oczy, powinniśmy wejść prosto w stan dhjany. Powinno to być tak naturalne i proste. W zasadzie gdybyśmy prowadzili prawdziwie ludzkie życie, gdybyśmy spędzili poprzedni dzień w autentycznie ludzki sposób (co zapewne oznacza, że spędzilibyśmy poprzedni tydzień, miesiąc lub nawet rok, żyjąc względnie jak ludzie), to wejście w stan dhjany na pewno odbyłoby się natychmiast.

Nie muszę chyba dodawać, że zwykle tak się nie dzieje. Męczymy i pocimy się nieźle, nawet przeklinamy pod nosem, starając się skoncentrować na medytacji. Czujemy się rozczerowani; mamy wrażenie, że szkoda naszego wysiłku, że robimy z siebie idiotów, że równie dobrze moglibyśmy być w kinie albo oglądać telewizję. Ale mimo iż usilne starania są konieczne, to nie są one skierowana na wejście w stan dhjany. Cały ten trud powinien zostać poświęcony na usunięcie przeszkód w medytacji. Jeśli tylko uda nam się tego dokonać, poszybujemy przynajmniej do pierwszej dhjany.

Większość ćwiczeń medytacyjnych nie prowadzi zatem bezpośrednio do wyższych stanów świadomości; pomagają one po prostu usunąć przeszkody. Praktykowanie uważności oddechu usuwa przeszkodę roztargnienia, ćwiczenie się w medytacji metta bhawana pomaga usunąć przeszkodę niechęci, itd. Jeśli usuniemy przeszkody za pomocą tych metod, wyższe stany świadomości, a przynajmniej pierwszy z nich, pojawią się same z siebie.

Bodhisattwa oczywiście praktykuje nie tylko medytację, ale również *dhjana* paramitę, czyli doskonałość medytacji. Innymi słowy, praktykuje medytację, nie po to by uzyskać spokój ducha (choć ten na pewno się pojawia przy okazji), ani by dostać się do nieba (choć nawet to może się wydarzyć, jeśli jest pożądane). Bodhisattwa praktykuje medytację, ponieważ jest to jeden z aspektów ścieżki, która któregoś dnia doprowadzi go do Oświecenia dla dobra wszystkich istot.

Praktyka medytacji nie wyklucza u bodhisattwy aktywności zewnętrznej. My sami prawdopodobnie przekonaliśmy się, że aby medytować potrzebujemy znaleźć spokojne miejsce, usiąść, zamknąć oczy i ćwiczyć jakąś formę dyscypliny umysłowej. Ale bodhisattwa powinien być w stanie (jak to wielokrotnie podkreślają teksty buddyjskie) zanurzyć się w stanie dhjany i wykonywać przy tym różnorodne działania. Nie, żeby cierpiał na swego rodzaju rozdwojenie jaźni. Co nam wydaje się dwiema sprzecznymi rzeczami, w przypadku bodhisattwy jest jedną. Aktywność jest zewnętrznym aspektem medytacji, a medytacja jest wewnętrznym wymiarem aktywności; stanowią one dwie strony tego samego medalu.

To będzie ostatecznie również naszym celem, ale zapewne przez długi czas medytacja będzie u nas wykluczać aktywność zewnętrzną, i na odwrót. Chociaż efekty doświadczeń medytacyjnych znajdują odzwierciedlenie w naszym codziennym życiu, wiele czasu upłynie, zanim będziemy w stanie medytować stojąc w korku albo zmywając naczynia równie skutecznie, jak siedząc na poduszce do medytacji.

Jeśli w trakcie wyżej wymienionych aktywności nie udaje nam się rozwijać wyższych stanów dhjany, możemy – mając za sobą pewne doświadczenia stanu dhjany – rozwijać *pradźnię*, szóstą i ostatnią paramitę. Słowo *pradźnia* zawiera rdzeń *dźña* oznaczający „wiedzieć”. Natomiast *pra* jest po prostu prefiksem; zatem *pradźnia* jest wiedzą w stopniu najwyższym, wiedzą *par excellence*, czyli innymi słowy wiedzą na temat rzeczywistości, na temat siunjaty.

Siunjata dosłownie oznacza pustkę lub niesubstancjonalność. Nie jest to jednak pustka będąca przeciwieństwem pełności, ale stan wykraczający poza przeciwieństwa, poza wszelkie słowa. Siunjata jest głównym tematem *Sutr doskonałości mądrości*, które stanowią najważniejszą chyba ze wszystkich grup pism mahajany. Istnieje ponad trzydzieści tekstów o doskonałości mądrości, nie-

które bardzo długie (najdłuższy ma 100,000 wersetów), a inne bardzo krótkie. Do krótszych tekstów zaliczają się *Sutra diamentowa* i *Sutra serca*, wykładają one w niezwykle skondensowanej formie nauki o doskonałości mądrości i prezentują kluczowe elementy tego doświadczenia.

Niektóre teksty mówią o dwudziestu, a nawet trzydziestu dwóch stopniach siunjaty, ale główne stopnie są cztery.¹⁷² Nie są one czterema różnymi **rodzajami** rzeczywistości, lecz czterema coraz głębszymi stadiami przenikania mądrością ostatecznej rzeczywistości, dającymi nam pewne pojęcie (i należy pamiętać, że jest to tylko pojęcie) o charakterze i treści pradźni. To po prostu klasyfikacje i jako takie są konstrukcjami pojęciowymi, a nie czymś prawdziwym. Nie są doświadczeniem samym w sobie, a jedynie palcami wskazującymi księżyc – by posłużyć się wyrażeniem zen.

Przede wszystkim mamy **pustkę uwarunkowanego**, czyli *samskryta-siunjatę*. Istnienie uwarunkowane, istnienie fenomenalne, istnienie względne, jest puste – puste, czyli pozbawione właściwości tego, co Nieuwarunkowane. Według buddyzmu to, co Nieuwarunkowane posiada trzy właściwości. Po pierwsze, charakteryzuje je wieczna szczęśliwość. Po drugie, jest trwałe – nie dlatego, że trwa w czasie, ale ponieważ niejako zajmuje wymiar, w którym sam czas nie istnieje. I po trzecie, jest ostatecznie rzeczywiste. Natomiast uwarunkowane istnienie jest niezadowolające, nietrwałe i nie jest ostatecznie rzeczywiste, a bez tych trzech właściwości jest puste. Zatem powiemy, że to, co uwarunkowane jest puste, gdyż pozbawione właściwości tego, co Nieuwarunkowane. Innymi słowy, nie powinniśmy się spodziewać, że w strumieniu względnej egzystencji znajdziemy to, co dać nam może wyłącznie Nieuwarunkowane.

Drugim stopniem siunjaty jest **pustka Nieuwarunkowanego**, inaczej *asamskryta-siunjata*. Nabywszy odpowiedni stopień mądrości, widzimy, że to, co Nieuwarunkowane, pozbawione jest cech uwarunkowanego istnienia: mianowicie pozbawione jest niezadowolającego, nietrwałego i względnie nierzeczywistego charakteru uwarunkowanej egzystencji. Podobnie jak w tym, co uwarunkowane nie znajdziemy Nieuwarunkowanego, tak w tym, co Nieuwarunkowane, nie znajdzie się uwarunkowanego.

Te dwa pierwsze stopnie siunjaty są wspólne dla wszystkich odmian buddyzmu, i rzecz jasna odzwierciedlają podejście dualistyczne, które jest niezbędne jako roboczy fundament naszego rozwoju duchowego na wczesnych etapach.

Po pierwsze potrzebujemy sobie powiedzieć: „Tu jest uwarunkowane, tam jest nieuwarunkowane – chcę się dostać stąd tam”. I może się okazać, iż spędzimy wiele lat życia, rozpracowując założenie, że to, co uwarunkowane jest uwarunkowane, a to, co Nieuwarunkowane jest Nieuwarunkowane.

Ale w końcu nauczymy się dostrzegać – nie tylko teoretyzując, spekulując, czy myśląc, ale faktycznie doświadczając – że *rupa* i *siunjata*, forma i pustka, uwarunkowane i Nieuwarunkowane, samsara i Nirwana, zwykli ludzie i buddowie, ostatecznie są jednym i tym samym, są jedną i tą samą rzeczywistością. Jest to trzeci stopień siunjaty, tzw. „**wielka pustka**”, *maha-siunjata*, gdzie wchłonięte zostają wszystkie rozróżnienia.

„Wielka pustka” polega na dostrzeżeniu, że rozróżnienie pomiędzy uwarunkowanym i Nieuwarunkowanym jest samo w sobie puste. Owo rozróżnienie jest jedynie efektem myślenia dualistycznego i nie jest ostatecznie zasadne. Jest to „wielka otwarta przestrzeń”, ponieważ my wszyscy, nawet ci najbardziej uduchowieni, boimy się w niej zniknąć. Chcemy kurczowo trzymać się naszego dualistycznego sposobu myślenia: ja i inni, to i tamto. Ale w końcu wszystkie te rozróżnienia muszą odejść. Wielka pustka jest jak jaskinia tygrysa, wiele śladów prowadzi do jej wnętrza, ale żadne nie prowadzą na zewnątrz. Ostatecznie, strach przed nią jest również powodem, dla którego chcemy iść w stronę wielkiej pustki, właśnie dlatego że nasze ‘ja’ (i nasz strach) nigdy z niej nie wyjdzie. Pochłania ona każdy produkt naszej dualistycznej wizji.

Czwartym stopniem siunjaty jest **pustka pustki**, czyli *siunjata-siunjata*. Tutaj dostrzegamy, że sama słowo ‘pustka’ to tylko pojęcie, słowo, dźwięk. Nawet gdy doświadczamy *maha-siunjaty* wciąż trzymamy się subtelnych myśli, subtelnych dualistycznych doświadczeń – a nawet te trzeba ostatecznie porzucić. Gdy dochodzimy do *siunjata-siunjaty*, nie ma już nic do powiedzenia. Pozostaje tylko grzmiąca cisza.

Najbardziej znany z tekstów o doskonałości mądrości to *Sutra serca*, który zwie się tak ponieważ zawiera serce, czyli istotę albo sens całości nauk o doskonałości mądrości. A serce *Sutry*

¹⁷² Niektóre listy wyliczają osiemnaście rodzajów siunjaty; zobacz na przykład: *Perfect Wisdom: The Short Prajnaparamita Texts*, op. cit., ss. 168-9.

serca zawiera się w jej końcowej mantrze: *gate gate paragate parasamgate bodhi swaha*. Gdybyśmy zinterpretowali ją dosłownie (i tym samym nie wyjaśnili prawdziwego znaczenia), moglibyśmy przetłumaczyć tę mantrę jako coś w stylu: „Odejść, odejść, wyjść poza, wyjść całkowicie poza – Oświecenie, sukces!”.¹⁷³

Mantrę tę można zinterpretować jako odnoszącą się do czterech stopni siunjaty. „Odejść, odejść” oznacza wówczas „odejść od uwarunkowanego istnienia”, odejść od świata. Jest to doświadczenie pustki uwarunkowanego, w wyniku którego wykraczamy poza nie. Potem są słowa „wyjść poza”. Kiedy opuszczamy to, co uwarunkowane, wychodzimy „poza” nie, w Nieuwarunkowane, dalej nie ma już dokąd pójść. W następnej frazie, „wyjść całkowicie poza”, mowa o wykraczaniu poza rozróżnienie pomiędzy uwarunkowanym a Nieuwarunkowanym – w ten sposób naprawdę wychodzi się „całkowicie poza”.

Następnie mamy Oświecenie, *bodhi*. Nie ma tu struktury zdania; to jakby okrzyk: Bodhi! Oświecenie! Przebudzenie! Tutaj, w ostatecznym przebudzeniu, wnosimy się ponad samą ideę siunjaty. To tak, jakby przekroczywszy trzy stopnie siunjaty i wkroczywszy na czwarty, moglibyśmy tylko szeroko rozrzuć ramiona i powiedzieć słowami Alana Watts: „To jest TO!”.¹⁷⁴ Ostatnie słowo mantry, „swaha”, które pojawia się jako konkluzja wielu różnych mantr, oznacza pomyślność, sukces, osiągnięcie. Ukończyliśmy zadanie, osiągnęliśmy cel, jesteśmy oświeceni. Pokonaliśmy wszystkie cztery stopnie siunjaty, w pełni rozwinęliśmy mądrość i osiągnęliśmy prawdziwy sukces.

Mahajana nie posiada oczywiście monopolu na siunjatę. Wczesny buddyzm korzystał zapewne z innej terminologii, ale odnosił się do tego samego doświadczenia.¹⁷⁵ Weźmy choćby wejście w strumień, które [według therawady] osiąga się na podstawie transcendentnego wglądu, i dzieje się to za pośrednictwem jednej z trzech bram wyzwolenia, a jedną z nich jest *siunjata samadhi*. Z punktu widzenia therawady wszystkie różnorakie poziomy i tryby siunjaty sklasyfikowane przez mahajanę tylko potęgują problem dosłowności, któremu w pierwotnym założeniu miały położyć kres. Każdy kolejny etap jest po prostu sposobem na oderwanie się od (lub umożliwieniem sobie wyjścia poza) dosłownego rozumienia „poprzedniego” etapu. W therawadzie powiedziano by, że jeśli jasno i nie nazbyt dosłownie zrozumiemy siunjatę, wszystkie te rozróżnienia staną się niepotrzebne.

Istnieje oczywiście różnica pomiędzy siunjatą uwarunkowanego i siunjatą Nieuwarunkowanego. Ale dopóki nie traktujemy samego pojęcia siunjaty zbyt dosłownie, nie musimy posuwać się dalej. Możemy uważać większość materiału doktrynalnego mahajany za ilustrację, a nie za reprezentację rzeczywistych różnic. Idea czterech różnych poziomów i trzydziestu dwóch trybów siunjaty ma za zadanie co najwyżej pomóc nam pełniej i lepiej zrozumieć, czym jest rzeczywistość.

Myśleć w kategoriach siunjaty, to myśleć o rozwijaniu mądrości jak o kroczeniu poprzez coraz bardziej zaawansowane stadia wnikania w rzeczywistość. Istnieje jednak inna tradycja, opisująca jednocześnie rozwijanie różnych aspektów i wymiarów mądrości w kategoriach *pięciu dźnian*, *pięciu wiedzy* lub mądrości. Po pierwsze mamy **mądrość dharmadhatu**. Jest to mądrość podstawowa, mądrość, której cztery pozostałe są po prostu aspektami. *Dhatu* oznacza sferę, królestwo, lub pole i tutaj odnosi się do całego kosmosu, całego wszechświata. Z kolei *dharma* w tym kontekście oznacza rzeczywistość, prawdę, to, co ostateczne. Zatem dharmadhatu to wszechświat traktowany jako sfera manifestacji rzeczywistości, albo pojmowany jako całkowicie przeniknięty rzeczywistością. Podobnie jak cały układ słoneczny przenikają promienie słońca, w taki sam sposób cały kosmos, ze wszystkimi jego galaktykami, słońcami i światami, ze wszystkimi rasami i bogami, przenika rzeczywistość. Kosmos jest swego rodzaju polem, na którym manifestuje się, rozgrywa, wyraża, rozlewa się rzeczywistość.

Mądrość dharmadhatu jest wiedzą, że cały kosmos przeniknięty jest rzeczywistością, a zatem nie różni się on od niej. Nie, żeby kosmos ulegał zatarciu. Domy, drzewa i pola, mężczyźni i kobiety, słońce, księżyc i gwiazdy nadal tu są, tak jak przedtem. Ale teraz dostrzegamy, że przenika je rzeczywistość. Jedno nie przeszkadza drugiemu; kiedy widzimy kosmos, widzimy rzeczywistość,

¹⁷³ Tekst i komentarz zobacz: Sangharakszita, *Mądrość poza słowami* [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

¹⁷⁴ Alan Watts, *This is It and Other Essays on Zen and Spiritual Experience*, John Murray, Londyn 1961.

¹⁷⁵ Zobacz na przykład: *Sutta Ćulasuññ0ata* (*Culasunnata Sutta*, *Majjhima Nikaja*, sutra 121), gdzie Budda mówi o pozostawianiu w „postawie pustki” (a także opisuje cztery arupa dhjany).

a gdy widzimy rzeczywistość, widzimy kosmos. Rupa jest siunjata, siunjata jest rupą – forma jest pustką, pustka jest formą – jak powiada *Sutra serca*. W tradycji tantrycznej, mądrość dharmadhatu symbolizuje archetypowy Budda Wajroczana, nazywany Rozświetlającym, ponieważ rozświecła rzeczywistość tak, jak słońce rozświecła niebo.

Druga dźniana jest **mądrością lustrzaną**. Oświecony umysł widzi naprawdę, bez rozróżniania, wszystko, co się przed nim pojawia; rozumie prawdziwą naturę wszystkiego, tak jak lustro wiernie odzwierciedla wszystkie obiekty. Gdybyśmy spojrzeli w głąb oświeconego umysłu, zobaczylibyśmy wszystko. Jest jak doświadczenie Sudhany opisane w sutrze *Gandawjuha*. Sudhana, pielgrzym wędrujący w poszukiwaniu prawdy, w kluczowym punkcie sutry dociera do wspaniałej wieży w południowych Indiach. Po wejściu na wieżę widzi odzwierciedlony cały kosmos, rozciągający się w nieskończoność, ale cały nadal zawarty wewnątrz tej magicznej wieży. W rzeczywistości wieża jest symbolem bodhicitty lub samego oświeconego umysłu.¹⁷⁶

Wszystko, co istnieje, odzwierciedlone jest w głębi oświeconego umysłu, ale oświecony umysł nie ulega wpływowi niczego, co w nim odzwierciedlone. Jeśli obiekt ustawimy przed lustrem, zostanie on przez to lustro wiernie odbity. Jeśli zastąpimy ten obiekt innym, lustro odbije nowy obiekt. Gdy przesuniemy lustro lub obiekt, poprzednie odbicie nie pozostanie przytwierdzone do zwierciadła. Oświecony umysł jest właśnie taki: odzwierciedla wszystko, ale nic do niego nie przywiera. Do naszych nieoświeconych umysłów przywierają oczywiście wszystkie odbicia – nawet nie tylko przywierają, ale zastygają i mieszają się ze sobą. Natomiast w umyśle oświeconym nie istnieją subiektywne reakcje czy przywiązania, tylko czysty, doskonały obiektywizm. To jest właśnie mądrość przypominająca lustro. Symbolizuje ją Akszobhja tzn. Niezachwiany, ciemnoniebieski Budda.

Trzecia dźniana to **mądrość równości** (lub identyczności). Ponieważ oświecony umysł widzi wszystko w sposób całkowicie obiektywny, dostrzega we wszystkim tę samą rzeczywistość i dlatego ma taki sam stosunek do wszystkich rzeczy. Darzy tą samą miłością, tym samym współczuciem, wszystko bez różnicy. Czasami mówi się, że współczucie oświeconego umysłu oświecła bez wyróżniania wszystkie istoty, wszystkie rzeczy, tak jak promienie słoneczne padają w tym samym momencie na złote dachy pałacu i na gnojowisko. Jak słońcu nie robi różnicy, czy oświetla dach pałacu czy stertę gnoju, tak oświecony umysł oświecła swoją miłością i współczuciem po równo to, co „dobre” i to, co „złe”. Tę mądrość równości lub identyczności symbolizuje Ratnasambhawa, tzn. Zrodzony z Klejnotu, żółty Budda.

Po czwarte istnieje **mądrość wszystko rozróżniająca**. Chociaż lustro odzwierciedla wszystko jednakowo, to nie zacierza przy tym charakterystycznych cech odbijanych rzeczy; odzwierciedla je w najdrobniejszych szczegółach, jasno i wyraźnie. Oświecony umysł, w swym aspekcie mądrości odróżniającej, widzi nie tylko jedność rzeczy, ale także ich niepowtarzalność; i widzi jedno i drugie równocześnie, nie ograniczając wielości do jedności, ani jedności do wielości.

Na poziomie filozoficznym, buddyzm nie jest ani monizmem, w którym wszystkie różnice zostały anulowane, ani pluralizmem, gdzie zanika wszelka jedność. **My** nie potrafimy inaczej niż dostrzegać raz jedno raz drugie, ale oświecony umysł widzi jednocześnie jedność i różnice. I widzi, że chociaż pomiędzy nami wszystkimi istnieje wspólna nić, jednocześnie jesteśmy niepowtarzalnymi jednostkami, ze wszystkimi osobliwościami. Mądrość rozróżniającą symbolizuje Amitabha, czerwony Budda Nieograniczonego Światła.

Piątą i ostatnią dźnianą jest **mądrość skutecznego działania**. Oświecony umysł działa dla dobra wszystkich istot żywych i opracowuje szereg tzw. „zręcznych środków”, mających im pomóc. Robi to wszystko naturalnie i spontanicznie. Nie wyobrażajmy sobie bodhisattwy, jak siada rano i myśli: „Jak mogę dziś komuś pomóc? Pomyślmy, może pójdę i pomogę temu-a-temu”. Ta uczynność po prostu zeń wypływa; nie ma w tym premedytacji ani rozpracowywania czegokolwiek, nie ma ważenia za i przeciw, zastanawiania się, czy pomocy bardziej potrzebuje ta osoba czy jakaś inna, nie ma starań o zachowanie równowagi. Oświecony umysł działa swobodnie, spontanicznie, naturalnie. Ową mądrość skutecznego działania symbolizuje Amoghasiddhi, zielony Budda, którego przydomek znaczy „Niezawodne Powodzenie”. Zatem tych pięciu buddów reprezentuje aspekty *pradźni paramity*, doskonałości mądrości Oświecenia. I oczywiście wyrażają oni tę mądrość w języ-

¹⁷⁶ *The Flower Ornament Scripture*, op. cit., ss. 1489-96.

ku obrazów. Mądrość faktycznie chyba lepiej przekazywać właśnie w ten sposób, za pomocą symboli, zamiast przy pomocy pojęć.¹⁷⁷

Chociaż dhjana i pradžnia są dwiema różnymi paramitami, mogą być również traktowane jako zjednoczona para, i za taką parę uważa je Huineng, szósty patriarcha Chińskiej Szkoły Dhjana (znanej powszechnie jako szkoła chan¹⁷⁸ lub zen). W swojej *Sutrze wysokiego podium*, serii przemów skierowanych do zgromadzenia, którego członków uprzejmie tytułuje „uczonymi słuchaczami”, Huineng ma to oto do powiedzenia na temat samadhi i pradžni:

*Uczeni słuchacze, w moim systemie dhjan, samadhi [najwyższa forma dhjany] i pradžnia odgrywają fundamentalną rolę. Nie chcę, byście odnieśli mylne wrażenie, że są one od siebie niezależne, gdyż są nierozdzielnie związane i nie stanowią dwóch rzeczy. Samadhi jest substancją pradžni, podczas gdy pradžnia jest funkcją samadhi. W momencie, kiedy osiągamy pradžnię, jednocześnie osiągamy samadhi, i na odwrót. Jeśli rozumiecie tę zasadę, zrozumiecie równowagę samadhi i pradžni. Uczeń nie powinien myśleć, że istnieje różnica pomiędzy „samadhi rodzi pradžnię” a „pradžnia rodzi samadhi”. Utrzymywanie takiego poglądu oznaczałoby pograżenie się w dualistycznej doktrynie na temat Dharmy... Uczeni słuchacze, co przypominają samadhi i pradžnia? Przypominają lampę i jej światło. Jeśli mamy lampę, mamy też jej światło. Bez lampy panuje ciemność. Lampa jest kwintesencją światła, światło jest funkcją lampy. Z nazwy są to dwie rzeczy, ale w istocie są one jednym i tym samym. Tak samo jest w przypadku samadhi i pradžni.*¹⁷⁹

Innymi słowy, samadhi, będące najwyższą formą dhjany, jest oświeconym umysłem takim, jaki jest on sam w sobie, podczas gdy pradžnia jest jego obiektywnym funkcjonowaniem, niejako oświeconym umysłem w działaniu w świecie. Można nawet powiedzieć, że dhjana reprezentuje subiektywny, a pradžnia obiektywny aspekt Oświecenia – chociaż mówiąc tak, musielibyśmy jednocześnie stwierdzić, że w Oświeceniu nie ma podmiotu ani przedmiotu.

Zbadaliśmy zatem, za pomocą pojęć i za pomocą obrazów, najwyższe szczyty i najdalsze głębiny do których zaprowadzić nas może praktyka medytacji i rozwijanie mądrości. Kolejnym krokiem i celem tego badania będzie poznanie tych szczytów i głębin we własnym doświadczeniu. Nie tylko stoimy na progu Oświecenia; w wyobraźni, albo przynajmniej w pełnym nadziei oczekiwaniu, pukamy do jego bram. I pewnego dnia, jeśli będziemy cierpliwi i zdecydowani, zostaniemy wpuszczeni.

¹⁷⁷ Mandala pięciu Buddów powstała w obrębie buddyzmu mahajany i stała się centralną praktyką buddyzmu tybetańskiego, w którego sztuce jest często przedstawiana. Pełniejsze wprowadzenie do tematu mandali pięciu Buddów znajduje się w: Vessantara, *The Mandala of the Five Buddhas*, Windhorse, Birmingham 1999.

¹⁷⁸ Czyt. czan [przyp. red.]

¹⁷⁹ Zobacz: *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*, op. cit., s. 94.

ROZDZIAŁ SIÓDMY

Hierarchia bodhisattwów

Według kanonu palijskiego Budda, zaraz po tym jak osiągnął Oświecenie – czy raczej, gdy nadal badał różne aspekty tego doświadczenia, o którym zwykliśmy myśleć ogólnie jako o pojedynczym wydarzeniu – poczuł niezwykle silne dążenie. Wiedział, że musi znaleźć kogoś lub coś, co mógłby czcić i szanować. Najwyraźniej jego podstawowym impulsem, tak wcześnie po doświadczeniu Oświecenia, było poważyć: spoglądać w górę, nie w dół. Po namyśle zrozumiał, że osiągnąwszy Oświecenie nie jest w stanie patrzeć na żadnego człowieka jako wyższego od siebie, bo nikt inny nie osiągnął tego, co on. Ale zrozumiał też, że może patrzeć z podziwem na Dhamę, wspaniałe prawo, na mocy którego osiągnął Oświecenie. Dlatego postanowił poświęcić się czczeniu Dhamy.¹⁸⁰

Należy ciągle wracać do tego zdarzenia, zwłaszcza że stoi ono w sprzeczności ze współczesną tendencją, wedle której nie chcemy nikogo honorować, ani nikomu i niczemu być dłużnym. Jesteśmy czasem aż nazbyt skłonni patrzeć na innych z góry, ale nie chcemy patrzeć z podziwem, a nawet czujemy się dotknięci, gdy inni wydają się od nas w jakikolwiek sposób lepsi. Generalnie wystarczy nam do szczęścia obdarzanie podziwem, a nawet czią, doskonałej wytrzymałości fizycznej, bystrości wzroku i woli zwycięstwa u sportowca, ale rzadko i niechętnie podziwiamy lub czcimy zalety, które są doskonałe z punktu widzenia duchowości.

Ktoś kiedyś zauważył, że w każdej kulturze, gdzie jakaś zasada ma tak fundamentalne znaczenie, że uważana jest za oczywistą, na jej określenie nie istnieje żadne słowo w lokalnym języku. Całkiem interesującym odzwierciedleniem tej uwagi jest fakt, że w buddyzmie nie istnieje tradycyjny termin odpowiadający ‘tolerancji’. To tak, jakby dało się docenić tolerancję buddyzmu tylko patrząc na nią z punktu widzenia tradycji i kultury, która **nie jest tolerancyjna**. Buddyzm tradycyjnie nie uważa siebie za tolerancyjny. Nie promuje tej koncepcji, nie poleca siebie jako tolerancyjnej religii; nigdy nie osiągnął tego rodzaju samoświadomości w odniesieniu do własnej natury.

Tak samo jest z hierarchią. Tradycyjnie przenika ona buddyzm do do tego stopnia, iż buddyści niemal nie są w stanie stanąć z boku i dojrzeć w nim hierarchiczności. Sam fakt, że ścieżka duchowa składa się z szeregu kroków lub serii etapów pokazuje, jak głęboko zasada hierarchiczności osadzona jest w buddyzmie. Właściwie to samo życie duchowe jest z tą zasadą nierozdzielnie związane. Istnieje hierarchia mądrości: mądrość, o której słyszymy lub czytamy (*śruta-maji-pradžñia*), mądrość rozwijana poprzez refleksję (*ćinta-maji-pradžñia*) oraz, jako forma najwyższa, mądrość rozwijana poprzez medytację (*bhawana-maji-pradžñia*).¹⁸¹ Występuje hierarchia różnych poziomów kosmosu, od *kamaloki* po *rupalokę* i *arupalokę*.¹⁸² Mamy też oczywiście hierarchię osób: zarówno *arija-puggalowie*¹⁸³ therawady, jak i bodhisattwowie mahajany zorganizowani są w hierar-

¹⁸⁰ Zobacz: *Samjutta Nikaja* 6.2; *Anguttara Nikaja* 4.21. Pełniejsze omówienie, zobacz: Sangharakszita, *Kim jest Budda?*, op. cit., rozdział 5, „Od kultu bohatera do czci Buddy”.

¹⁸¹ Są one wymienione (w języku palijskim) w *Sutcie Sangiti* (*Sangiti Sutta* – sutra 33) w: *The Long Discourses of the Buddha (Digha-Nikaya)*, op. cit., sekcja 1.9, punkt 43.

¹⁸² Loka oznacza ‘miejsce’, ‘płaszczyznę’ lub ‘świat’, a kosmologia buddyjska opisuje ich rosnącą hierarchię: na dole znajduje się sfera piekieł, wyżej siedziby ludzi (oraz różne siedziby istot nie będących ludźmi), a ponad nimi różne sfery niebiańskie. Kamaloka, płaszczyzna zmysłowego pożądania, obejmuje wszystkie sfery nie-niebiańskie oraz niektóre z niebios; wyższe niebiosy należą do rupaloki – płaszczyzny form archetypowych. Najwyżej znajduje się arupaloka – płaszczyzna bezforemna. Fakt, że utożsamia się rupalokę i arupalokę z pewnymi wyższymi stanami świadomości sugeruje, że tę ‘kosmologię’ można odnieść do wewnętrznej rzeczywistości psychologicznej i pozapsychologicznej, jak i do świata zewnętrznego.

¹⁸³ Wczesna tradycja buddyjska opisuje hierarchię ośmiu *arija-puggalów* – ‘szlachetnych osób’ – często wyliczanych jako cztery pary osób: wchodzący w strumień i ten, kto zdobył owoce wejścia w strumień; raz-powracający (czyli ten, kto przeżyje jeszcze tylko jedno ludzkie życie przed osiągnięciem Oświecenia) i ten, kto osiągnął urzeczywistnienie tego etapu; niepowracający (czyli ten, kto osiągnie Oświecenie w sferze niebiańskiej) i ten, kto osiągnął urzeczywistnienie tego etapu; oraz arhant, który osiągnął Oświecenie, i ten, kto osiągnął owoce stanu arhanta.

chie. Trudno podważyć fakt, że pojęcie hierarchii ma w buddyzmie fundamentalne znaczenie; bez niego buddyzm, jaki znamy, praktycznie przestałby istnieć. I być może właśnie z tego powodu nie ma tradycyjnego słowa lub pojęcia oznaczającego hierarchię. Istnieją pewne słowa, które wyrażają ideę sekwencji rosnących wartości w określonym kontekście, ale nie ma generalnego, uogólnionego pojęcia obejmującego wszystkie różnorodne, bardziej szczegółowe hierarchie.

Jednak kiedy my, ludzie Zachodu, podchodzimy do buddyzmu niejako z zewnątrz, z pewnością uderza nas jego hierarchiczny charakter, i niektórzy z nas muszą się z tym zmagać w sposób nieznany wschodnim buddystom, mającym inne uwarunkowania kulturowe i psychologiczne. Z kolei moje zmagania, po wielu latach bycia buddystą, polegają raczej na próbie sympatyzowania z koncepcjami równości nie-hierarchicznymi czy też anty-hierarchicznymi, które wydają mi się bardzo ograniczone i ograniczające. Na mój wzgląd, nierówność jest jedną z najbardziej uderzających w życiu faktów.

Oczywiście istnieją hierarchie prawdziwe i fałszywe. W osiemnastowiecznej Europie, zwłaszcza we Francji, społeczna i kościelna hierarchia opierały się na fałszu; zupełnie nie przystawały do faktów ani do realiów życia. Na przykład ulubieńcom dworu, nie mającym najmniejszych skłonności do pobożności, przyznawane były biskupstwa. Gdy Ludwikowi XV zaproponowano mianowanie pewnego dworzanina na arcybiskupa Paryża, monarcha zaoponował: „Nie, nie, arcybiskup Paryża powinien przynajmniej wierzyć w Boga!” – co pokazuje, jak daleko sprawy zaszły. Z kolei biedny Ludwik XVI, którego zgilotynowano, w rzeczywistości najbardziej interesował się ślusarstwem i najczęściej zajmował się właśnie konstruowaniem zamków. Nie miał pojęcia o rządzeniu; inaczej mówiąc, nie był królem w prawdziwym tego słowa znaczeniu.

Ostatecznie nastąpił wielki wstrząs w postaci Rewolucji Francuskiej i fałszywe hierarchie zostały obalone zarówno w kościele jak i w państwie. Ale negując hierarchie fałszywe ludzie domagali się nie hierarchii prawdziwej, ale braku hierarchii czy też anty-hierarchii: stąd słynne hasło „Wolność, Równość, Braterstwo”. W kategoriach politycznych, społecznych, intelektualnych i duchowych wiele dziedziczymy po tamtym okresie. W szczególności odziedziczyliśmy antyhierarchiczne skłonności – sprzeciw nie tylko wobec hierarchii fałszywych, ale wobec hierarchii w ogóle. To niefortunne zjawisko. Można zrozumieć, że ludzie w ogarniętej rewolucją Francji nie byli w stanie lub nie chcieli odróżniać hierarchii prawdziwych od fałszywych. Nie chcieli dawać fałszywej hierarchii w ogóle żadnego powodu do istnienia. Ale w spokojniejszych czasach nie powinniśmy wylewać dziecka z kąpielą odrzucając w ten sposób samą ideę hierarchii.

Czasami mówi się, że nikt nie jest lepszy od innych „jako człowiek”. Można dyskutować z tym założeniem. Określenie ‘człowiek’ nie odnosi się do czegoś statycznego, stojącego w miejscu. Ludzie różnią się między sobą stopniem rozwoju, a to znaczy, że niektórzy są lepsi od innych.

Celem takiej obrony hierarchii nie jest ustawianie ludzi na swoich miejscach. Wręcz przeciwnie, gdyż nie mamy tu do czynienia z jakąś ustaloną raz na zawsze hierarchią. Właściwie zrozumiana zasada hierarchiczności powinna stanowić zachętę do rozwoju, jak i podważać z góry ustalone poglądy na temat naszej wartości jako ludzi. Nasza wartość wynika ze starań, które podejmujemy na takim poziomie rozwoju, na jakim się w danym momencie znajdujemy, a nie z jakiejś ustalonej pozycji zajmowanej w zamkniętej hierarchii. Jeśli zrobimy wszystko, co w naszej mocy, nie może nas dotknąć żadna krytyka.

Wydaje się również, że współzawodnictwo pomaga ludziom dawać z siebie wszystko, osiągać wyżyny własnych możliwości, być najlepszą wersją siebie. W jednej z mów Budda wymienia każdego ze swoich najbliższych uczniów po kolei, opisując, który jest w czym najlepszy. I chyba rzeczywiście każdy mógł być uznany za najlepszego w takiej lub innej dziedzinie. Jeden był najlepszy w przemawianiu, kolejny w medytacji, a jeszcze inny w gromadzeniu jałmużny. Każdy się w czymś wyróżniał.¹⁸⁴

Mimo to słowo ‘hierarchia’ zrobiło się bardzo niepopularne, a definicja słownikowa – „grupa kapłanów sprawujących władzę” – bynajmniej nie czyni tego terminu bardziej pociągającym. Jednak w swoim pierwotnym sensie hierarchia oznaczała coś w rodzaju ucieleśnienia (w wielu ludziach), różnych stopni manifestowania się rzeczywistości. Możemy więc mówić na przykład o hierarchii form życia – niektóre są niższe, wyrażają lub manifestują rzeczywistość w mniejszym zakresie, inne wyższe, wyrażają lub manifestują rzeczywistość w zakresie większym. Istnieje ciągła

¹⁸⁴ *Anguttara Nikaja* 1.14

hierarchia form życia od ameby, aż po ludzi – im wyższy poziom, tym większy stopień wyrażania się rzeczywistości.

Istnieje też inna hierarchia form życia: od nieoświeconej istoty ludzkiej aż po oświeconego Buddę. Odpowiada ona temu, co w innych kontekstach opisałem jako „wyższą ewolucję”. Podobnie jak nieoświecony człowiek ucieleśnia lub manifestuje rzeczywistość i prawdę w większym zakresie niż ameba, tak człowiek oświecony poprzez swoje życie i pracę ucieleśnia lub wyraża rzeczywistość w większym zakresie niż nieoświecony. Człowiek oświecony jest jak czyste okno, przez które świeci światło rzeczywistości, przez które to światło można zobaczyć niemal takim, jakie jest. Albo możemy powiedzieć, że człowiek taki jest jak kryształ lub diament, skupiający i odzwierciedlający to światło.

Pomiędzy człowiekiem nieoświeconym a oświeconym (Buddą) istnieje wiele stopni pośrednich, ucieleśnianych przez różnych ludzi na różnych etapach rozwoju duchowego. Większość ludzi jest wciąż mniej lub bardziej daleka od Oświecenia, a jednocześnie nie są oni całkowicie nieoświeceni. Stoją gdzieś pomiędzy stanem nieoświeconym i stanem pełnego Oświecenia, a tym samym tworzą duchową hierarchię, której wierzchołki możemy określić mianem hierarchii bodhisattwów. Teraz wiemy już wystarczająco wiele o bodhisattwach, by docenić intensywność ich dążeń i zaangażowania w życie duchowe. Ale nawet wśród bodhisattwów istnieją stopnie osiągnięć w rozwoju duchowym.

Zasada duchowej hierarchii ma wielkie znaczenie. Jako istoty ludzkie jesteśmy związani z ostateczną rzeczywistością zarówno bezpośrednio jak i pośrednio. Bezpośrednio jesteśmy związani z rzeczywistością w tym sensie, że w głębi naszej istoty istnieje coś, co cały czas nas z nią łączy, rodzaj złotej nici, która, choćby nawet była cieniutka niczym pajęczyna, zawsze tam jest. W przypadku niektórych ludzi ta nić staje się nieco grubsza, nieco silniejsza, w innych umacnia się tworząc niemal linę, zaś w przypadku tych, którzy są oświeceni, ta łącząca nić w ogóle nie musi istnieć, ponieważ pomiędzy głębinami ich psychiki a głębią rzeczywistości nie ma żadnej różnicy. Zatem w głębi naszej istoty połączeni jesteśmy z rzeczywistością, choć większość z nas nie zdaje sobie z tego sprawy. Chociaż nie widzimy, że cienka złota nić lśni w nas pośród ciemności, owa nić tam jest.

Niebezpośrednio związani jesteśmy z rzeczywistością na dwa sposoby. Po pierwsze wiąże nas to, co reprezentuje niższy stopień manifestacji rzeczywistości niż reprezentujemy my sami. Jesteśmy związani z naturą: ze skałami, wodą, ogniem, oraz z różnymi formami życia roślinnego i zwierzęcego, które na skali ewolucji znajdują się niżej niż my. Zależność tę można porównać do oglądania światła przez grubą zasłonę; czasami ta zasłona wydaje się tak gruba (szczególnie w przypadku form materialnych), że w ogóle nie jesteśmy w stanie dostrzec światła.

Pośrednio związani jesteśmy z rzeczywistością także przez te formy, które reprezentują wyższy stopień manifestacji rzeczywistości niż my sami. To jakby oglądać światło przez cienką zasłonę, przejrzystą niczym babie lato. A czasami, bardzo rzadko, fragmenty tej zasłony opadają nawet, pozwalając nam oglądać światło rzeczywistości bezpośrednio, takie jakie jest, bez konieczności wchodzenia w stan medytacji. Można powiedzieć, że ta cienka zasłona, przez którą widzimy światło rzeczywistości, jest duchową hierarchią, szczególnie hierarchią bodhisattwów.

Jest niezwykle ważne, żebyśmy byli w kontakcie z ludźmi, którzy są przynajmniej trochę dalej na ścieżce rozwoju duchowego niż my, przez których światło rzeczywistości świeci trochę jaśniej, niż świeci przez nas. Tacy ludzie znani są w tradycji buddyjskiej jako nasi duchowi przyjaciele, nasi kaljana mitrowie, i będą dla nas ważniejsi nawet niż Budda. Jeśli zdarzyłoby się nam spotkać Buddę, prawdopodobnie nie byłibyśmy w stanie zrobić większego użytku z tego spotkania, ani nawet uświadomić sobie natury stojącego przed nami człowieka. Dużo bardziej skorzystamy z kontaktu z osobami, które są tylko trochę bardziej rozwinięte duchowo niż my.

Nawiązuje do tego piękny fragment *Ozdoby drogocennego wyzwolenia* Gampopy, wspaniałego tybetańskiego tekstu, będącego klasyką duchowości. Mówiąc o duchowych przyjaciółach, Gampopa pisze:

Ponieważ na początku naszej drogi życiowej nie możemy nawiązać kontaktu z buddami lub bodhisattwami, żyjącymi na wyższym poziomie duchowości, musimy spotykać się ze zwykłymi ludźmi – naszymi duchowymi przyjaciółmi. Gdy tylko rozświekli się ciemność spowodowana przez nasze czyny, na wyższym poziomie duchowości spotkamy bodhisattwów. Następnie, gdy wzniesiemy się

ponad Wielką Przygotowawczą Ścieżkę, spotkamy nirmanakaję Buddy. Wreszcie, gdy już będziemy żyć na wysokim poziomie duchowym, możemy spotkać jako duchowego przyjaciela jego sambhogakaję.

Należy zapytać, kto z owych czterech jest naszym największym dobroczyńcą. Odpowiedź jest taka, że na początku naszej ścieżki duchowej, kiedy wciąż żyjemy więzieni przez nasze czyny i emocje, nie staniemy nawet w obliczu wyższego duchowego przyjaciela. Zamiast tego powinniśmy poszukać zwykłego człowieka, który światłem mądrej rady rozjaśni drogę, jaką musimy podążać, by następnie spotkać istoty na wyższym poziomie duchowego rozwoju. Dlatego największym dobroczyńcą jest duchowy przyjaciel w postaci zwykłego człowieka.¹⁸⁵

Ten związek z duchowymi przyjaciółmi Hindusi nazywają *satsang* i przywiązują do niego ogromną wagę. Satsang to słowo z sanskrytu (choć wykorzystywane jest również we współczesnych językach indyjskich), które składa się z dwóch elementów: *sat*, znaczącego dobry, prawdziwy, rzeczywisty, autentyczny, święty, duchowy oraz *sang* oznaczającego związek, towarzystwo, koleżeństwo, wspólnotę, nawet komunię. Satsang oznacza więc „dobrą wspólnotę”, „komunię z dobrem” lub „święte powiązanie”.

Znaczenie satsangu podkreślono w Indiach od wieków, ponieważ wszystkim potrzebna jest pomoc, gdy idzie o życie duchowe. Na własną rękę daleko nie zajdziemy. Jeśli tygodniami, czy nawet latami, nie mielibyśmy dostępu do zajęć z medytacji, jeśli nigdy nie spotkalibyśmy innej osoby, która byłaby zainteresowana buddyzmem, jeśli nie moglibyśmy nawet przeczytać jakiejś książki (bo czytanie właściwych książek jest również rodzajem satsangu), gdybyśmy byli całkowicie zdani na siebie, to nie zaszlibyśmy zbyt daleko, niezależnie od tego, jak wielki byłby nasz początkowy entuzjazm i szczerość. Zyskujemy zachętę, inspirację i wsparcie moralne dzięki obcowaniu z ludźmi, mającymi podobne do nas ideały i żyjącymi w podobny sposób. Jest tak szczególnie w przypadku, gdy wiążemy się z osobami na nieco wyższym poziomie duchowego rozwoju niż my, lub, mówiąc prościej, z osobami, które mają po prostu nieco więcej ludzkich cech, niż większość ludzi – są nieco bardziej świadome, nieco życzliwsze, nieco wierniejsze, itd.

W praktyce oznacza to, że powinniśmy starać się być otwarci i receptywni wobec tych, których uważamy za znajdujących się wyżej od nas w duchowej hierarchii, którzy wyraźnie lepiej rozwinęli wgląd, zrozumienie, sympatię, współczucie i inne pozytywne przymioty. Powinniśmy być gotowi od nich czerpać, tak jak kwiat otwiera swoje płatki, by czerpać światło i ciepło słońca. Wobec tych, którzy są, o ile możemy to stwierdzić (i pamiętając, że możemy się mylić), niżej niż my w duchowej hierarchii, winniśmy przyjąć postawę pełną szczodrości, życzliwości i uczynności – zachęcać ich do praktyki, sprawiać, że poczują się mile widziani w ośrodku [buddyjskim], itd. A w stosunku do tych, którzy wydają się być mniej więcej na tym samym poziomie co my, powinniśmy przyjąć postawę wspólnoty, dzielenia się, wzajemności.

Te trzy postawy odpowiadają trzem wielkim pozytywnym emocjom buddyjskiego życia duchowego. Przede wszystkim mamy *śraddhę*. Często tłumaczy się to słowo jako ‘wiera’ czy ‘przekonanie’, ale tak naprawdę oznacza ono rodzaj oddania, wrażliwości na światło spływające niejako z góry. Po drugie mamy **współczucie**, które jest rozdawaniem wszystkiego, co otrzymaliśmy z góry tym, którzy znajdują się niższej w duchowej hierarchii. I po trzecie mamy miłość lub **mettę**, którą dzielimy się z ludźmi, będącymi na tym samym poziomie co my.

W *Ozdobie drogocennego wyzwolenia* Gampopa ciągnie dalej: „Oświecenie buddy osiąga się służąc duchowym przyjaciołom” – to mocne słowa, delikatnie mówiąc, i być może trudne do przyjęcia. Cała koncepcja służenia innym jest nam raczej obca. Obeznani jesteśmy z ideą poświęcenia się opiece nad własnymi dziećmi, albo zajmowania się rodzicami, kiedy się zestarzeją, ale nie zawsze jest nam łatwo przenieść te uczucia na inne sytuacje. Ma to ogromny związek z upadkiem idei duchowej hierarchii, lub jakiegokolwiek hierarchii. Jeśli wszyscy jesteśmy równi, dlaczego mielibyśmy robić coś dla innych? Dlaczego to oni nie powinni robić czegoś dla nas? Albo dlaczego nie można robić czegoś dla nich na zasadzie wymiany? „Zrobię to dzisiaj dla ciebie, jeśli jutro ty zrobisz to dla mnie”.

Aby stanąć w pozycji służenia komuś trzeba uznać, że osoba, której służymy, jest od nas pod pewnymi względami lepsza. Właśnie tego wielu ludzi nie chce zrobić. Ale jeśli nie potrafimy

¹⁸⁵ Zobacz: *Ozdoba drogocennego wyzwolenia*, op. cit., (tłum. własne); s.Gam.po.pa (Gampopa), *The Jewel Ornament of Liberation*, tłum. H. V. Guenther, Shambhala, Boston 1986, str. 32-3.

tego uznać, nie będziemy się rozwijać duchowo. „Służąc duchowym przyjaciom” wzrastamy, by stać się tacy jak oni – a następnie odkrywamy, że istnieją inni duchowi przyjaciele, którym też można służyć. Nawet gdy staniemy się już rozwiniętymi bodhisattwami odkrywamy, iż wszechświat pełen jest buddów, którym będziemy mogli wiernie służyć. Zawsze jest ktoś, komu można służyć.

Gampopa mówi również, że należy „myśleć o duchowym przyjacielu jak o buddzie”. Nie chodzi o to, żeby obarczać przyjaciela (będącego zwykłym człowiekiem) myślą, że jest on buddą, ani o usilne przekonywanie samego siebie, iż rzeczywiście nim jest, kiedy rozum nam podpowiada, że nie jest. Nie trzeba traktować wszystkiego, co robi lub mówi jak działań buddy. Ważne jest to, że choć nasz duchowy przyjaciel może być bardzo daleki od stanu buddy, jest przynajmniej trochę bardziej rozwinięty duchowo niż my sami. To tak, jakby za naszym przyjacielem stał jego nauczyciel, za tym nauczycielem następny, a dalej, dalej, za nimi wszystkimi stał Budda. Zatem Budda niejako prześwieca przez tych wszystkich ludzi, którzy osiągnęli różny stopień przepuszczalności światła.

Taki jest przynajmniej jeden ze sposobów interpretacji porady, by „myśleć o duchowym przyjacielu jak o buddzie”. Jednak Gampopa, który należał przede wszystkim do tradycji tantrycznej i był guru tybetańskiej szkoły kagju, a także jednym z głównych uczniów Milarepy, mógł również zakładać, że stwierdzenie to zostanie potraktowane całkiem dosłownie. W wadźrajanie kluczowe znaczenie ma koncepcja, iż każdy z Trzech Klejnotów posiada swój aspekt ezoteryczny. I choć tak bardzo ezoteryczna, myśl ta ma głęboko praktyczny wymiar. Wadźrajanisci uważali, że Oświecenie Buddy, jego nauczanie prawd, które odkrył oraz rozszerzenie się kręgu jego oświeconych zwolenników – owe Trzy Klejnoty czczone przez wieki w tradycji buddyjskiej – wszystko to wydarzyło się bardzo dawno temu. My sami nie możemy mieć z nimi bezpośredniego kontaktu ani odnieść korzyści z ich bezpośredniego oddziaływania. W rezultacie potrzebujemy znaleźć własne Trzy Klejnoty. Pytanie, gdzie je odnaleźć. Odpowiedź, do jakiej doszła wadźrajana brzmi: powinniśmy traktować naszego nauczyciela Dharmy, naszego guru, jak buddę, widzieć w nim nasz osobisty wzór Oświecenia. Podobnie należy postrzegać nasz *jidam* (buddę lub bodhisattwę, którego medytację praktykujemy) jako ucieleśnienie samej prawdy. A pojmowane ezoterycznie schronienie, jakim jest sangha, to grono dakiń, z którymi, według tradycji wadźrajany, można mieć żywy kontakt. W naszym określonym osobistym kontekście guru lub nauczyciel ma oznaczać dla nas Buddę, a nawet w kontekście tantrycznym jest samym Buddą.

Innym sposobem podejścia do maksymy Gampopy jest refleksja nad nauką, że każdy człowiek jest potencjalnie buddą. Według niektórych szkół buddyjskich, jeśli przypatrzymy się temu wystarczająco intensywnie, to dostrzeżemy, iż każdy człowiek w rzeczywistości **jest buddą**, niezależnie od tego, czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy nie. W duchowym przyjacielu, ponieważ on przynajmniej trochę upodobił się do buddy, łatwiej dostrzec tę elementarną naturę buddy, którą wszyscy posiadamy.

Gampopa zaleca dalej, że nie powinniśmy po prostu służyć naszym duchowym przyjaciom, ale starać się ich usatysfakcjonować. Oznacza to, że powinniśmy dać im powód do radowania się z zalet, których rozwój w nas dostrzegają. Jeśli w ten sposób usatysfakcjonujemy duchowego przyjaciela, a on usatysfakcjonuje mnie, razem osiągniemy stan współodczuwania radości (*mudita*), dojdzie do swobodnego przepływu komunikacji między nami. On będzie w stanie mnie uczyć, a ja będę w stanie uczyć się od niego.

W interesującym fragmencie Wielkiego Rozdziału *Sutta Nipaty* opisano pewnego bramina, który nie ma pewności, czy Budda jest w rzeczywistości Buddą, Oświeconym, czy po prostu wielkim człowiekiem, ‘supermanem’, tzw. *mahapurisā*. Ale okazuje się, że bramin ów słyszał o sposobie, by się tego dowiedzieć. Słyszał, iż buddowie ujawniają swoją prawdziwą naturę, kiedy się ich chwali.¹⁸⁶ Chwalenie powiązane jest ze [wspomnianą powyżej] satysfakcją – to swego rodzaju satysfakcjonowanie za pomocą słów. Gdy chwalimy buddę, nie ma on innego wyjścia, jak tylko odśłonić swą prawdziwą naturę. I odwrotnie, nawet budda nie da rady ukazać swojej prawdziwej natury jeśli sytuacja nie jest na tyle pozytywna, by mu to umożliwić.

Bardzo podobnie, choć na innym poziomie, ma się sprawa z duchowym przyjacielem. Jeżeli go usatysfakcjonujemy, komunikacja między nami się polepszy, natomiast jeśli go nie usatysfakcjo-

¹⁸⁶ Fragment ten znajduje się w sutrze 7 (*Sela Sutta*) Wielkiego Rozdziału *Sutta Nipaty*. E.M. Hare (w *Woven Cadences of Early Buddhists*, Oxford, Londyn 1947, s. 87) podaje: „Słyszałem od wiekowych braminów, szacownych nauczycieli nauczycieli, że ci, którzy stali się mężami godnymi, całkowicie przebudzonymi, ujawniają swoją naturę, gdy wypowiadają się o nich pochwałę. Co by było, gdybym zaintonował odpowiednie wersy w obecności pustelnika Gotamy?”.

nujemy, stworzymy w tej komunikacji barierę. ‘Satysfakcjonowanie’ nie oznacza tutaj podbudowywania czyjegoś ego, lecz odnoszenie się do duchowego przyjaciela w sposób otwarty, swobodny, szczerzy, autentyczny, ciepły, pełen metty i współradości (*mudity*, czyli radowania się z zalet) oraz odznaczający się równowagą umysłu. Jeśli satysfakcjonujemy duchowego przyjaciela, jest mu łatwiej wejść z nami w komunikację, łatwiej mu ukazać swoją prawdziwą naturę. I to my na tym korzystamy; to my w dłuższej perspektywie zyskujemy.

Chociaż wspomniałem o tych, którzy są „wyżej” i tych, którzy są „niżej”, nie ma mowy o żadnej oficjalnej gradacji. Jeśli zaczniemy choćby myśleć w kategoriach bycia wyżej lub niżej niż inni ludzie, nie uda nam się uchwycić istoty duchowej hierarchii. Wszystko powinno być naturalne i spontaniczne; odpowiednie emocje, czy to oddanie, współczucie, czy miłość, powinny wypływać z nas śmiało w reakcji na każdego, kogo spotykamy.

Wspólnie z moimi tybetańskimi przyjaciółmi, a byli to zarówno lamowie, jak i ludzie świeccy, odwiedzałem przeróżne klasztory i świątynie. Bardzo ciekawe było obserwowanie ich reakcji, gdy wchodzili do takich miejsc. Kiedy na Zachodzie udajemy się do miejsca kultu, wielkiej katedry, czy czegoś takiego, czasem nie do końca wiemy, jak się zachować, jak reagować, co czuć. Ale kiedy odwiedzałem świątynie z moimi tybetańskimi przyjaciółmi, nie okazywali oni tego rodzaju zakłopotania ani wewnętrznego konfliktu. W momencie gdy patrzyli na wizerunek Buddy, mogłem niemal dostrzec wzbierające w nich uczucia oddania, czci i szacunku. Kładli ręce na czole i często po trzykroć padali płasko na posadzkę. W ogóle się przy tym nie krępowali; było to dla nich naturalne ze względu na kontekst, w jakim się wychowali (kontekst, który obecnie w dużej mierze uległ zniszczeniu).

Właśnie tego rodzaju spontaniczne emocje tworzą duchową hierarchię: spontaniczne uczucie oddania, gdy stajemy wobec czegoś wyższego; spontaniczne okazywanie współczucia, gdy znajdziemy się w obliczu cierpienia lub trudności innych ludzi; spontanicznie wzbierająca miłość i zrozumienie, gdy jesteśmy pośród osób nam równych. Są to emocje, które powinny oddziaływać na całą społeczność buddyjską. Ludzie w takiej społeczności są niczym róże w różnych stadiach wzrostu, kwitnące na jednym krzaku, albo jak duchowa rodzina, której głową jest Budda, a wielcy bodhisattwowie starszymi braćmi i siostrami. W takiej rodzinie każdy dostaje to, czego potrzebuje; młodzi ludzie są pod opieką starszych, każdy daje to, co może, i cała rodzina jest przeniknięta duchem radości i wolności, ciepłem i światłem.

Hierarchia bodhisattwów skupia to wszystko w jednym centralnym punkcie o olśniewającej intensywności. Ma swoje stopnie oraz swoje promienne postacie, znajdujące się na wyższych i coraz wyższych etapach rozwoju duchowego, aż po samego Buddę. Według mahajany, ścieżka bodhisattwy dzieli się na dziesięć *bhumi* czyli kolejnych etapów rozwoju, z których każdy reprezentuje coraz większą manifestację bodhicitty.

Pisma mówią, że stopniowa manifestacja bodhicitty na dziesięciu *bhumi* jest niczym złoto zmieszane z żużlem, które zostaje stopniowo oczyszczone, wytopione i ukształtowane w piękną ozdobę – koronę na głowie księcia.¹⁸⁷ Złoto to oczywiście bodhicitta, która jest w nas cały czas, lecz zafałszowana, przysypana czy zduszona przez wszelkiego rodzaju uboczne zanieczyszczenia i skaży. Złoto samo w sobie jest czyste, ale trzeba stopniowo usunąć zanieczyszczenia, by bodhicitta mogła objawić swoją nieskazitelną naturę.

Istnieją **cztery typy bodhisattwów**, które tworzą hierarchię bodhisattwów: początkujący bodhisattwa, bodhisattwa ścieżki, nieodwracalny bodhisattwa oraz bodhisattwa *dharmakai*.

Początkujący bodhisattwowie nazywani są czasem „bodhisattwami na ćwiczeniach”¹⁸⁸. Należą do nich wszyscy, którzy autentycznie akceptują ideał bodhisattwy, ideał osiągnięcia Oświecenia nie tylko dla własnego dobra i indywidualnego wyzwolenia, ale także by przyczynić się do Oświecenia wszelkich czujących istot. Akceptacja ta sięga bardzo głęboko. Początkujący bodhisattwowie to nie po prostu ci, którzy przeczytali książkę o buddyzmie mahajany i zrozumieli ideał bodhisattwy. To nawet nie ci, którzy złożyli ślubowanie bodhisattwy i formalnie, publicznie zobowiązali się do urzeczywistnienia ideału bodhisattwy. To ci, którzy w pełni i z głębi serca, poświęcają się urzeczywistnieniu tego ideału i dokonują ogromnego wysiłku, by go realizować w praktyce.

¹⁸⁷ To porównanie pochodzi z sutry *Daśabhumika*. Zobacz: Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Sanskrit Literature*, op. cit., s. 284.

¹⁸⁸ Oryg. ang.: *Bodhisattvas in precepts* [przyp. red.]

Ale gdy jesteśmy początkującym bodhisattwą, pomimo że całym sercem akceptujemy ideał bodhisattwy i podejmujemy trud realizacji go w praktyce, nie rozwinęła się w nas jeszcze bodhicitta. Nie doświadczamy jeszcze owego nieprzepartego uczucia pędu do uniwersalnego Oświecenia dla dobra wszystkich istot żywych, uczucia, biorącego w posiadanie całe nasze jestestwo. Można powiedzieć (i nie chcę tu być złośliwy), że jako początkujący bodhisattwa jesteśmy bodhisattwą w każdym aspekcie poza tym najważniejszym. Mamy całe wyposażenie, ale sama bodhicitta, wola Oświecenia, jako bezpośrednie, dynamiczne doświadczenie, jeszcze się nie rozwinęła. Jednocześnie z pewnością postawiliśmy już stopę na ścieżce. Najszczerzy zwolennicy mahajany należą do tej kategorii.

Jako początkujący bodhisattwa poświęcamy wiele czasu na studiowanie pism mahajany, szczególnie tych dotyczących pustki, ideału bodhisattwy oraz paramit. Nie dlatego, że koniecznie musimy przeczytać wiele książek, bo wystarczy przeczytać kilka tomów lub nawet kilka stron, ale czytamy je wielokrotnie, wciąż od nowa, przesycając się ich duchem i starając się je wchłonąć, aby nauki wypełniły nasze umysły i serca. W wielu miejscach świata, gdzie wyznaje się buddyzm mahajany tradycją jest, że początkujący bodhisattwa uczy się tych pism na pamięć i recytuje je od czasu do czasu, zwłaszcza na początku lub na końcu medytacji.

Inną tradycyjną praktyką początkującego bodhisattwy jest po prostu przepisywanie tych pism. Nie jest to tylko sposób na kopiowanie tekstu; chodzi o to, że przepisywanie samo w sobie jest medytacją. Potrzeba skupienia, by pięknie formować litery, nie gubić wyrazów i nie robić błędów ortograficznych. Jednocześnie myślimy o znaczeniu słów, więc przynajmniej część tego znaczenia wnika w nas, wsiąka kropla po kropli w głębins naszej podświadomości, cicho oddziałując na całą naszą istotę i przekształcając ją. Tradycyjnie dużą wagę przykładano do kopiowania i iluminowania tekstów, tak jak miało to miejsce w średniowiecznej Europie, kiedy mnisi spędzali niezliczone godziny iluminując rękopisy, ozdabiając je złotem i dekorując pięknymi ilustracjami i wzorami. Całe to studiowanie, uczenie się na pamięć i sporządzanie kopii powinno być pracą wykonywaną z zamiłowaniem, *sadhaną* tj. duchową dyscypliną.

Początkujący bodhisattwa oczywiście medytuje, zwłaszcza nad czterema *brahma-wiharami*, rozwijając względem wszystkich czujących istot kochającą dobroć, współczucie, współradość i bezstronność (równowagę umysłu). Praktyki te są szczególnie ważne, ponieważ jak mówią teksty, tworzą one fundament dla późniejszego rozwijania wielkiego współczucia, charakteryzującego w pełni ukształtowanego bodhisattwę.

Następnym krokiem jest skierowanie uwagi na praktykę Doskonałości. I oczywiście wykonujemy Siedmioczęściową Pudżę – codziennie jeśli to możliwe. Rozwijamy także cztery czynniki, które, jak nauczał Wasubandhu, wspierają powstawanie bodhicitty oraz staramy się być szczerzy, pomocni, przyjacielscy i życzliwi we wszystkich sprawach życia codziennego. Taki właśnie jest początkujący bodhisattwa: to osoba głęboko i szczerze zaangażowana w praktykę ideału bodhisattwy, ale w której nie rozwinęła się jeszcze bodhicitta.

Na następnym poziomie mamy **bodhisattwów ścieżki**, czyli tych, którzy przechodzą przez pierwsze sześć z dziesięciu bhumii. Wszyscy bodhisattwowie ścieżki doświadczyli przebudzenia serca Bodhi (przed lub po osiągnięciu pierwszego bhumii). Złożyli również ślubowanie bodhisattwy i rozpoczęli na poważnie praktykę paramit.

W wielu tradycjach mahajany wchodzący w strumień, raz-powracający, niepowracający i arhant z nauczania therawady uważani są za bodhisattwów ścieżki, czyli uznawani są niejako za bodhisattwów honorowych. Z punktu widzenia mahajany, choć do tej pory wszyscy oni zmierzali do indywidualnego Oświecenia, mogą w dowolnym momencie zmienić kierunek. Nawet jeśli zaszliśmy na ścieżce od indywidualnego wyzwolenia tak daleko, jak to możliwe, możemy w tym momencie dostrzec możliwość wzniesienia się na poziom Oświecenia dla dobra wszystkich. Następnie, w oparciu o praktykę podjętą na ścieżce indywidualnej wkraczamy na ścieżkę bodhisattwy.

W *Ozdobie drogocennego wyzwolenia*, cytując Sutrę Akśajamatiparipricchā¹⁸⁹, Gampopa opisuje postępy bodhisattwów ścieżki w następujący sposób: „Życzliwość względem istot czujących odnajdziemy u bodhisattwów, którzy właśnie osiągnęli oświeconą postawę; życzliwość względem natury całej rzeczywistości u bodhisattwów, którzy żyją praktykując dobro; a życzliwość nie

¹⁸⁹ Ang. transkrypcja: *Aksayamatiparipreccha Sutra* [przyp. red.]

odnoszącą się do żadnego konkretnego obiektu u bodhisattwów, którzy uświadomili sobie i zaakceptowali fakt, że wszystkie elementy rzeczywistości nie mają żadnego źródła.”¹⁹⁰

Fakt, że „życzliwość względem istot czujących” odnajdziemy u bodhisattwów, którzy właśnie osiągnęli oświeconą postawę (Gampopa ma tu na myśli tych, u których rozwinęła się bodhicitta), pokazuje zapewne, jak trudno jest wypracować taką życzliwość. Wygląda więc na to, że kiedy wykazujemy przynajmniej w miarę stałą postawę dobrej woli względem czujących istot, to praktycznie jesteśmy bodhisattwami, czy też używając określenia therawadyjskiego – wchodzącymi w strumień. Wskazuje to, jak niezwykle ważne jest zachowanie pozytywnego nastawienia do ludzi, pomimo wszystkich ich wad, a także pomimo naszych własnych wad i wszelkich wynikających z tego komplikacji, wystawiających na próbę naszą cierpliwość.

Dalej, według Gampopy bodhisattwowie ścieżki zdolni są do życzliwości „w odniesieniu do całej rzeczywistości”. Jako początkujący bodhisattwa rozwijamy mettę względem wszystkich czujących istot, ale jednocześnie mamy poczucie, że są one od nas oddzielne. Jednak jako bodhisattwa ścieżki zaczynamy przezwyciężyć owo uczucie odrębności. Nie oznacza to, że wszystko zostaje sprowadzone do monistycznej, metafizycznej jedności, ale poczucie odmienności i odrębności zdecydowanie słabnie. Trudno to opisać w słowach, które nieuchronnie wywodzą się przecież z dualistycznego doświadczenia, ale jest trochę tak, jakby doświadczenie siebie i innych zostało przeniknięte przez coś, co wykracza poza jedno i drugie, jednocześnie nie unieważniając ani nie negując żadnego z tych doświadczeń na ich własnym poziomie. Rozróżnienie nie jest już absolutne; napięcie, że tak to określe, pomiędzy ‘ja’ i innymi staje się mniejsze, zawiera się w szerszych ramach rzeczywistości.

Na przykład w praktyce dawania, na poziomie podstawowym czy „początkującym”, może pojawić się pewien konflikt: powinniśmy wziąć coś dla siebie czy dać to drugiej osobie? Ostatecznie z ogromnym wysiłkiem, decydujemy się postąpić szlachetnie i dać to innemu człowiekowi. Ale gdy rozwinieśmy ów drugi poziom życzliwości, konflikt ten przestaje istnieć. Widzimy, że nie ma żadnej różnicy pomiędzy tym, czy weźmiemy coś dla siebie czy to oddamy, więc po prostu oddajemy to całkiem swobodnie i chętnie.

Jeśli chodzi o „życzliwość nie odnoszącą się do żadnego konkretnego obiektu”, jaką odnajdziemy u bodhisattwów, „którzy uświadomili sobie i zaakceptowali fakt, że wszystkie elementy rzeczywistości nie mają żadnego źródła”, rozwija się ona na ósmym z dziesięciu bhumi. Jest to [wcześniej wspomniana] *anutpattika-dharma*-kśanti, czyli cierpliwa akceptacja faktu, że dharmy¹⁹¹ tak naprawdę nie pojawiają się, ani nie przemijają. Innymi słowy, widzimy, że w rzeczywistości nie ma żadnej warunkowości, nie ma przyczynowości, i jesteśmy w stanie zmierzyć się z tym faktem chociaż jest on sprzeczny z wszelkimi naszymi założeniami. Widzimy całość egzystencji jako miraż, widzimy, że tak naprawdę nie powstaje do istnienia, zatem nie przestaje również istnieć. Prawdziwą tajemnicę tej świadomości przypieczętowanie to, że jesteśmy wobec owej rzeczywistości tym bardziej współczujący.

Zatem trzeci poziom hierarchii bodhisattwów zakłada nie tyle zrobienie kolejnego kroku, ile zupełne wywrócenie do góry nogami własnego doświadczenia. Wszystkie normalne drogowskazy naszego doświadczenia, znane sposoby postrzegania rzeczy, zostają przekroczone, a nasze współczucie staje się bardzo trudne do opisanie, ponieważ widzimy całość egzystencji w zupełnie inny sposób. Kategorie ‘ja’ i ‘inni’ stają się jak sen, jak fatamorgana. Przede wszystkim jednak nasz dalszy postęp na ścieżce duchowego rozwoju jest zapewniony. Moment zwrotny całego życia duchowego, następuje po rozwinieciu się bodhicitty, z jakiegokolwiek perspektywy byśmy na to nie patrzyli.

Każdy, kto stara się żyć życiem duchowym, wie jak trudno jest poczynić nawet niewielkie postępy. Z niejakim smutkiem spoglądamy na minione miesiące czy lata myśląc: „Nie zaszło aż tak wiele zmian. Nadal jestem w zasadzie tą samą osobą, co kiedyś”. Można powiedzieć, że postęp na ścieżce duchowego rozwoju mierzymy w centymetrach. I wciąż aż nazbyt łatwo ześlizgnąć się o całe metry, kiedy porzucamy praktyki medytacyjne albo tracimy kontakt z duchowymi przyjaciółmi.

W przypadku bardziej intensywnej praktyki medytacji, wystarczy kilka dni bez medytacji, byśmy znaleźli się na powrót tam, gdzie byliśmy kilka miesięcy wcześniej – tak się przynajmniej

¹⁹⁰ *Ozdoba drogocennego wyzwolenia*, op. cit.

¹⁹¹ W znaczeniu zjawisk, elementów rzeczywistości [przyp. red.]

wyduje, gdy tylko znów siadamy do medytacji. Oczywiście nie powracamy dosłownie do miejsca, w którym znajdowaliśmy się wcześniej (nie byłoby to w ogóle możliwe) i czasami trzeba się wycofać, by ponownie ruszyć do przodu z większym zaangażowaniem i żarliwością. Ale każdy, kto regularnie medytuje, będzie od czasu do czasu doświadczać poczucia utraty „ostrości”. Niebezpieczeństwo cofnięcia się istnieje na wszystkich poziomach życia duchowego, zatem istotne jest osiągnięcie punktu, poza którym będziemy bezpieczni od powrotu na złą drogę. Musimy stanąć na twardym gruncie.

Dlatego właśnie „nieodwracalność” ma tak wielkie znaczenie. Jej opis znajdziemy w najwcześniejszych tekstach buddyjskich, choćby w *Dhammapadzie*, która mówi: „Na której ze ścieżek wytropiłbyś nie skrepowanego żadnymi utartymi szlakami Buddę o nieograniczonej wolności, którego zwycięstwa nic nie odwróci¹⁹², którego nie dosięgnie żadne z przezwyciężonych skałań?”¹⁹³

Co to znaczy? Zgodnie z tradycją buddyjską nasza ziemská egzystencja ze swej natury polega na akcji i reakcji między przeciwnymi czynnikami: przyjemnością i bólem, miłością i nienawiścią itd. Po podjęciu życia duchowego – co w tym kontekście oznacza stanie się początkującym bodhisattwą – doświadczamy tego samego procesu interakcji między czynnikami, ale kolejny czynnik nasila poprzedni, zamiast mu się przeciwstawiać. Tradycyjny opis tego procesu ukazuje go jako następstwo pozytywnych nidan, czyli ogniw łańcucha: świadomość tkwiącej w życiu niezadowolającej natury, w oparciu o którą powstaje wiara, potem radość, zachwyt, błogość, spokój, skupienie medytacyjne oraz „poznanie i wizja rzeczy takimi, jakimi naprawdę są.”¹⁹⁴ Jednak chociaż ta sekwencja ta ma charakter postępujący i spiralnie narastający, a nie cykliczny, to jednak ich następstwo jest odwracalne: możesz cofać się w tej samej kolejności, aż wrócisz do punktu wyjścia. Przypomina to trochę grę planszową, w której zawsze jest ryzyko powrotu na pole startowe.

Zatem kluczowym punktem życia duchowego jest moment, w którym przechodzimy z tego zręcznego, ale odwracalnego stanu, do stanu, który jest nieodwracalny. To jest punkt Wglądu, punkt, w którym wstępujemy w strumień, punkt, w którym (w kategoriach naszkicowanej wyżej sekwencji) zaczynamy rozumieć i widzieć rzeczy takimi, jakimi naprawdę są. Taki jest prawdziwy cel życia duchowego. Nie musimy myśleć o osiągnięciu Oświecenia czy staniu się Buddą; będzie to po prostu nieuniknione zwińczenie nieodwracalnej sekwencji zręcznych stanów umysłu wynikających z wglądu. Można powiedzieć, że po wejściu w strumień nieodwracalnie zmierzamy ku Oświeceniu; nabieramy wystarczającego duchowego rozpędu, by pokonać całą drogę. Przed nami wciąż daleka droga, ale jesteśmy zabezpieczeni przed utratą tego, co do tej pory zyskaliśmy

Dlatego właśnie o zwycięstwie Buddy, osiągnięciu przez niego Oświecenia mówi się, że jest nieodwracalne. Nie da się go cofnąć. Nie ma takiej zewnętrznej siły, która sprawiłaby, że Budda już nie będzie Buddą. Odnosi się to nie tylko do Buddy, ale również do arhanta, do raz-powracającego, do wchodzącego w strumień oraz oczywiście do nieodwracalnego bodhisattwy.

Ale dopóki nie przekroczymy wrót nieodwracalności, znajdujemy się w niepewnej sytuacji. Dlatego w życie duchowe należy nieustannie wkładać wysiłek, a także żyć i pracować w warunkach, które to życie duchowe wspierają. Dopóki nie dotrzemy do owego punktu bez powrotu, niezbędna jest nam najbardziej pozytywna sytuacja i najbardziej pomocne środowisko, w jakich tylko możemy się znaleźć.

To miał na myśli Budda w swoich ostatnich słowach „appamadena sampadetha”, które można przełożyć jako: „Z uważnością podejmujcie wysiłek.”¹⁹⁵ Aby dotrzeć do punktu nieodwracalności potrzebny jest nieustanny wysiłek – łącznie z wysiłkiem poprzez bycie uważnym i świadomym, tak żeby zapewnić sobie warunki życia sprzyjające czynieniu największego wysiłku, podejmowaniu najlepszych starań, na jakie nas stać. Możemy się zdobyć na ogromny wysiłek, ale jeśli nie obejmujemy on starań o stworzenie sobie korzystniejszych warunków, w zasadzie tracimy tylko energię. Z drugiej strony, możemy znajdować się w najbardziej sprzyjających warunkach, ale jeśli nie podejmujemy trudu, to co z nich za pożytek? Jedno i drugie jest konieczne.

Wielu ludzi uświadamia sobie, jak wielki wpływ mają na nich sprzyjające warunki, kiedy po raz pierwszy udają się na odosobnienie. W ciągu zaledwie kilku dni potrafią w nas zająć niezwykle wręcz zmiany. Samo opuszczenie miasta i pobyt na wsi, brak rozpraszających banalnych bodźców i

¹⁹² Dosłownie: *którego podbój nie może zostać podbity* lub: *nie może stać się nie-podbojem* [przyp. red.]

¹⁹³ *Dhammapada*, werset 179 w: *Dhammapada. Ścieżka Prawdy Buddy*, op. cit.

¹⁹⁴ Jest to pierwsze osiem ogniw dwunastorakiej spiralnej ścieżki.

¹⁹⁵ *Sutta Mahaparinibbana, Digha Nikaja 2.156.*

rozrywek oraz poświęcenie nieco większej ilości czasu niż zwykle na medytację i zgłębianie Dharma może przekształcić nas w zupełnie inną osobę – o wiele szczęśliwszą i dużo bardziej pozytywną. Nie wystarczą zatem próby zmiany stanu umysłu za pomocą medytacji, musi z nami współdziałać nasze otoczenie. Bez tego bardzo trudno – czy wręcz jest to niemożliwe – rozwijać się duchowo na tyle, by osiągnąć punkt nieodwracalności.

Ta fundamentalna koncepcja nieodwracalności – punktu, w którym nasze zaangażowanie na ścieżce duchowej jest tak silne, że żadne warunki nie mogą nim zachwiać – została w jakimś stopniu zagubiona zarówno w therawadzie, jak i w mahajanie. To wielka szkoda. Nie ulega wątpliwości, że dobrze jest mieć przed oczami koncepcję Oświecenia, ale należy ją sprowadzić na ziemię. Pomocne jest tu myślenie w kategoriach wejścia w strumień (w szerokim tego słowa znaczeniu, a nie w wąskim sensie, przeciwstawiającym wejście w strumień ideałowi bodhisattwy), ponieważ przypomina nam, że nie możemy sobie pozwolić na poluzowanie dyscypliny w naszych staraniach na ścieżce duchowego rozwoju, dopóki nie dotrzemy do punktu nieodwracalności.

Jeśli ujmijemy to w kategoriach ścieżki arhanta, punkt nieodwracalności osiągamy w momencie wejścia w strumień. Natomiast na ścieżce bodhisattwy bodhicitta powstaje na poziomie pierwszego bhumu, a ruch w kierunku nieodwracalności ma miejsce gdzieś między szóstym bhumem (zwanym *abhimukhi*, czyli „twarzą w twarz”), a siódmym (*duramgama*, czyli „daleko idącym”). W ósmym bhumie (*aśala*, „nieruchomym”), osiągamy stan nieodwracalności na stałe. Skoro rozwinięcie się bodhicitty odpowiada w przybliżeniu wejściu w strumień (pamiętajmy, że koncepcje bodhicitty i wejścia w strumień wywodzą się z zupełnie różnych schematów), jak pogodzić ze sobą owe dwie koncepcje nieodwracalności? Jeśli transcendentálny wgląd jest czymś, czego nie można utracić, jak możliwe jest utracenie bodhicitty?

Tradycja mahajany, według której rozwinięcie się bodhicitty następuje na dalszym etapie ścieżki duchowej niż wejście w strumień, utrzymuje że w przypadku wejścia w strumień nieodwracalność odzwierciedla fakt, iż nie możemy już odrodzić się na niższych poziomach istnienia, w stanie cierpienia, jako preta [tzw. głodny duch], istota piekielna, ani jako zwierzę. Mamy gwarancję, że odrodzimy się jako człowiek i na pewno będziemy dokonywać dalszych postępów na ścieżce duchowego rozwoju. Następnie, na dalszym etapie życia duchowego rozwija się bodhicitta. Nie myślimy już w kategoriach stanu arhanta, jak to robiliśmy, wchodząc w strumień. Teraz myślimy już w kategoriach najwyższego stanu buddy. Zatem postępujemy coraz dalej na ścieżce, aż osiągniemy stan nieodwracalności od tego celu. Do tego czasu wciąż możemy się cofnąć: od celu w postaci najwyższego stanu buddy do celu w postaci stanu arhanta.

Jest to przedstawienie owych trzech etapów jako kolejnych stadiów rozwoju na pojedynczej ścieżce. Ale możemy też postarać się dostrzec, co te dwie tradycje mają wspólnego, czego obie w gruncie rzeczy dotyczą. Jeśli zestawimy je ze sobą, zobaczymy, że therawadyjskie wejście w strumień może odpowiadać nieodwracalności w kontekście mahajany. Nie ma mowy o tym, że nieodwracalność bodhisattwy znajduje się dalej na ścieżce niż wejście w strumień arhanta. Nieodwracalność jest po prostu, by tak rzec, bardziej otwartą wersją wejścia w strumień. Lub inaczej mówiąc, koncepcja wejścia w strumień jest zawężoną wersją celu, o którym nauczał Budda, celu, do którego mahajana starała się powrócić.

Zatem ogólnie rzecz biorąc, choć koncepcja wejścia w strumień sformułowana przez wcześnie szkoły buddyjskie i koncepcja nieodwracalności sformułowana przez szkołę mahajany, różnią się od siebie, kiedy rozważamy je w kontekście, w którym powstały, w istocie dotyczą jednak tego samego. Widzimy, że każda z tych koncepcji podlegała historycznemu rozwojowi, możemy więc dać sobie spokój z myśleniem, że naprawdę istnieje ścieżka indywidualnego Oświecenia albo, że rozwinięcie współczucia jest osobnym etapem na ścieżce duchowego rozwoju.

Według therawady wejście w strumień następuje poprzez zerwanie dziesięciu łańcuchów, które, jak się uważa, więżą nas w kole życia.¹⁹⁶ **Pierwszym** z tych **łańcuchów** jest wiara w ‘ja’ – wiara, że ja to ja, niezmienialny, dany raz na zawsze. Obejmuje ona przekonanie, iż nie ma czegoś takiego jak uniwersalna świadomość, absolutna rzeczywistość, poza nami samymi. Związani tymi okowami, uważamy, że to my sami jesteśmy punktem, którego dosięga kres czasów (by powtórzyć słynny opis Mona Lisy), że nasze osobiste indywidualne istnienie jest nieredukowalne i ostateczne.

¹⁹⁶ Zobacz przypis 60 dot. dziesięciu łańcuchów.

Jeśli przyjrzymy się bliżej własnemu życiu, dostrzeżemy, że tak właśnie czujemy się zazwyczaj. Niekiedy powstaje szczelina, w której dostrzegamy coś wspanialszego niż my sami, jednak zwykle wierzymy w siebie samych w owym wąskim, ograniczonym, egoistycznym sensie, uważamy siebie za tożsamy z ciałem i niższym umysłem. Jesteśmy ślepi na wszelkie wyższe wizje, wyższą osobowość, bardziej uniwersalny umysł czy świadomość. W takim znaczeniu wiara w 'ja' jest łańcuchem, które należy zerwać, zanim wejdziemy w strumień i przebijemy się na wyższy, szerszy wymiar istnienia i świadomości.

Istnieją różne sposoby patrzenia na doświadczenie wglądu, ale koncepcja therawady o zrywaniu łańcuchów dostarcza nam wzorca, według którego możemy mierzyć swoje postępy. Jeśli wciąż zbyt wiele myślimy w kategoriach 'ja', wyraźnie nie zaszliśmy zbyt daleko na ścieżce do wglądu. Kiedy rozwijamy wgląd, przechodzimy od tego, co uwarunkowane do tego, co Nieuwarunkowane, rozluźniamy łańcuchy, kajdany czy też okowy, wiążące nas z uwarunkowanym.

Drugim łańcuchem są wątpliwości: nie w znaczeniu obiektywnych, krytycznych dociekań „na chłodno” – do takich wątpliwości buddyzm wręcz zachęca; chodzi tu bardziej o przeszerający duszę niepokój, nie dający się uspokoić i uciszyć, który pełen jest lęków, humorów i kaprysów, który ucieka od wiedzy, nie stara się dowiedzieć, a potem narzeka, że nie wie. Tego rodzaju powątpiewanie, nazywane *wicikitsa* to kolejny mocny łańcuch do zerwania, zanim możliwe stanie się wejście w strumień.

Trzeci łańcuch to „zależność od zasad moralnych i praktyk religijnych”. Innymi słowy, jeśli jesteśmy zbyt moralni, nie osiągniemy Oświecenia, co nie znaczy oczywiście, że jeśli jesteśmy niemoralni, łatwiej je osiągniemy. Ale gdy za dużo myślimy o sobie pod kątem bycia dobrym, świętym i czystym, gdy uważamy, że naprawdę gdzieś zaszliśmy i że ci nie postępujący, tak jak my i nie przestrzegający zasad, których my przestrzegamy, nie mogą się z nami równać, jesteśmy spętani przez te okowy.

Jezus powiedział: „szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu”, ale jego najbardziej zagorzali zwolennicy często zapominają, że żadne praktyki religijne nie są celem same w sobie. I o tym samym mniej więcej przesłaniu, reprezentowanym przez trzeci łańcuch, najwyraźniej równie łatwo zapominają buddyści. Na przykład w Birmie toczył się raz długotrwały spór na temat tego, czy gdy mnich wychodzi z klasztoru, powinien zakrywać ramię czy pozostawiać je nagie. Przez wieki dzielił on birmańską sanghę: napisano na ten temat dziesiątki książek, artykułów, broszur i komentarzy, a nawet dziś osiągnięto tylko tyle, że strony sporu zgodziły się mieć w tej kwestii różne opinie. To tylko skrajny przykład traktowania zasad moralnych i praktyk religijnych jako celu samego w sobie. Coś może być dobre jako środek do celu: medytacja jest dobra, życie w sposób etyczny jest dobre, dawanie jest dobre, studiowanie tekstów jest dobre, ale kiedy tylko uznamy to za cel sam w sobie, staje się przeszkodą. I oczywiście stanie się nią niemal na pewno, jeśli będziemy podchodzić do tych praktyk bez entuzjazmu. Zatem łańcuch ten faktycznie niezwykle trudno zerwać. Nie dokonamy tego rezygnując z zasad, rytuałów i obrządków religijnych; możemy natomiast angażując się w nie całym sercem, ale bez przywiązania, czyli traktując je jako środek do celu.

Tymczasem łańcuch ten służy przypomnieniu, że nie istnieje bezpieczny sposób praktykowania Dharma. Niebezpiecznie jest praktykować na przykład wskazówki etycznym, w tym sensie, że istnieje możliwość praktykowania ich błędnie. Domagać się bezpiecznej praktyki, to domagać się praktyki, w której nasze nastawienie nie ma znaczenia, praktyki, która zawsze daje gwarancję, że postępujemy właściwie. Ale to niemożliwe. Nastawienie zawsze się liczy. Tam, gdzie istnieje możliwość postępowania zręcznie, zawsze istnieje też możliwość postępowania niezręcznie, do czasu, gdy wejdziemy w strumień. Można wykonywać pudzę, znajdując się w niezręcznym stanie umysłu lub z niezręcznych powodów. Można udać się na odosobnienie z niewłaściwych powodów. Można czytać książki buddyjskie z niewłaściwych powodów. Można odbyć pielgrzymkę z niewłaściwych powodów. Można wreszcie przyjąć niewłaściwy stosunek do praktyki medytacji, uważając, że dzięki niej staniemy się lepsi od innych. Krótko mówiąc, można być buddystą z zupełnie niewłaściwych powodów. Nie ma praktyki, która sama w sobie jest całkowicie bezpieczna z duchowego punktu widzenia.

Podobno jeśli zerwiemy jeden z łańcuchów, inne również pękają. Zatem, kiedy w pełni wykraczamy poza wiarę we własne 'ja', tak jak je obecnie postrzegamy, jako coś niezmiennego i danego raz na zawsze; albo kiedy pokonujemy wątpliwości; albo kiedy jesteśmy w stanie przestrzegać

zasad moralnych i praktyk religijnych bez przywiązania; to jest moment, w którym wchodzimy w strumień.

Nawet jeśli zerwiemy łańcuch wiary w 'ja' i wejdziemy w strumień, subtelne odczucie 'ja' jednak pozostanie, w przeciwnym razie bylibyśmy całkowicie Oświeceni. To subtelne poczucie 'ja' reprezentowane jest przez łańcuch pychy (ósmym łańcuchem), który według kanonu palijskiego pęka dopiero, gdy zostaje się arhantem. Jasno więc widać, że możliwe jest istnienie subtelnego duchowego indywidualizmu nawet po wejściu w strumień. Być może bardziej zaawansowane nauki dotyczące siunjaty pomagają właśnie w jego przełamaniu, jednak powinny one być oznaczone etykietą „Tylko Dla Wchodzących w Strumień”.

W mahajanie oczywiście istnieje dalszy „punkt bez powrotu”, wykraczający poza therawadyjską koncepcję wstąpienia w strumień. Jeżeli jesteśmy bodhisattwą, przekroczyliśmy już punkt bez powrotu reprezentowany przez wejście w strumień, ale zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że odejdziemy od ideału bodhisattwy przed ósmym bhumi. Dopiero tam stajemy się „nieodwracalnym” bodhisattwą. Zatem droga do przebycia jest długa. Do tego momentu ciągle grozi nam niebezpieczeństwo, nie tyle odejścia od życia duchowego (to niebezpieczeństwo zostało pokonane dawno temu), co powrotu do duchowego indywidualizmu. Istnieje niebezpieczeństwo, że zaniechamy prób osiągnięcia Oświecenia dla dobra wszystkich istot, a będziemy starali się je osiągnąć wyłącznie dla siebie.

Jeśli potraktować to wszystko poważnie, to trzeba przyznać, że urzeczywistnienie ideału bodhisattwy jest nie lada wyzwaniem. Dążymy do osiągnięcia Oświecenia dla dobra wszystkich żywych istot, do odczuwania współczucia wobec wszystkich żywych istot – oto nasze ślubowanie bodhisattwy. Jednocześnie mamy rzecz jasna kontakt z zaledwie maleńkim ułamkiem tej rzeszy istot, a odczuwanie współczucia nawet względem napotkanych ludzi jest wystarczająco trudne. Ludzie, przyznajmy, potrafią być bardzo męczący, głupi, słabi i nierozważni.

Zatem nawet bodhisattwę ścieżki aż do ósmego bhumi może czasem w rozpacz kusić, by dać sobie spokój z ludźmi. Może pomyśleć: „Po prostu nic nie da się dla nich zrobić. No nic, nieważne, zajmę się swoim własnym wyzwoleniem. A oni niech robią, co im się podoba”. I porzuciwszy cel powszechnego Oświecenia, może nawet osiągnąć indywidualne wyzwolenie, stan arhanta, Nirwanę. Ale odejście od swego pierwotnego celu, względem tego celu poniesie porażkę. Dla bodhisattwy, można powiedzieć, Nirwana jest porażką – co tylko dowodzi, jak wzniosły jest ten ideał.

Zatem w jaki sposób bodhisattwa staje się nieodwracalną? Prawdopodobnie przez długi czas nie będzie to dotyczyć nas osobiście, ale zobaczmy przynajmniej, co na ten temat mają do powiedzenia teksty. Ogólnie rzecz biorąc, bodhisattwa staje się nieodwracalną poprzez uświadomienie sobie Wielkiej Pustki. Jak widzieliśmy, jest to w zasadzie uświadomienie sobie pustki rozróżnienia na uwarunkowane i Nieuwarunkowane. Gdy nadchodzi doświadczenie Wielkiej Pustki, widzimy wyraźnie, że choć rozróżnienie to może być przydatne w celach praktycznych, nie jest ostatecznie ważne. Kiedy wkraczamy głęboko w to, co uwarunkowane napotykamy Nieuwarunkowane; a kiedy wkraczamy głęboko w to, co Nieuwarunkowane napotykamy uwarunkowane.

Duchowy indywidualizm oparty jest na myśleniu dualistycznym, na założeniu, że istnieje Nieuwarunkowane „gdzieś tam wysoko” albo „gdzieś tam na zewnątrz”, do którego można dążyć na zasadzie ucieczki od tego, co uwarunkowane. Ale kiedy uświadamiamy sobie Wielką Pustkę, widzimy, że tak nie jest. Widzimy, że mówienie o uwarunkowanym i Nieuwarunkowanym, o przemieszczaniu się z „stąd tam”, jest nierzeczywiste. Podobnie, decyzja czy dążyć samemu czy z innymi, czy wrócić czy zostać, to gra, sen, pozory. Budzimy się ze snu dualistycznego myślenia do światła, do rzeczywistości, do jednego umysłu, do umysłu niedualnego, do niedualnej rzeczywistości, jakkolwiek chcemy to nazwać. Widzimy, że w swojej ostatecznej głębi uwarunkowane jest Nieuwarunkowanym. Posługując się słowami *Sutry serca*: rupa jest siunją, a siunja jest rupą. Nie ma od czego ani dokąd uciekać. Dostrzegamy również zupełny absurd samej idei indywidualnego wyzwolenia. Właśnie uświadomienie sobie tego wszystkiego, czyni bodhisattwę nieodwracalną. Nie może on już powrócić do indywidualnego wyzwolenia, ponieważ nie ma indywidualnego wyzwolenia, do którego mógłby powrócić.

Jeśli ktoś jest ciekaw, czy osiągnął punkt nieodwracalności, *Sutry doskonałości mądrości* podpowiadają różne sposoby stwierdzenia tego. Podobno, jeśli ktoś jest nieodwracalnym bodhisattwą, gdy spytamy go o naturę ostatecznego celu, będzie mówił nie tylko o Nirwanie lub indywidualnym wyzwoleniu, lecz zawsze odniesie się w swojej odpowiedzi do aspektu współczucia w życiu

duchowym. W ten sposób poznamy, że jest on nieodwracalny, niezależnie od tego, czy zgłębiał *Sutry doskonałości mądrości*. Ponadto miewa on rozmaite archetypowe sny. W tych snach może zobaczyć siebie jako Buddę głoszącego Dhaarmę, otoczonego bodhisattwami lub praktykującego paramity. W szczególności może zobaczyć siebie poświęcającego własne życie, może zobaczyć jak odcinają mu głowę i jak czuje się z tego powodu zupełnie zadowolony. Takie właśnie są inne oznaki tego, że bodhisattwa stał się nieodwracalny. I wreszcie, wymownym znakiem nieodwracalności jest to, że jeśli bodhisattwa jest nieodwracalny, nigdy nie przyjdzie mu do głowy, żeby zastanawiać się, czy jest nieodwracalny czy nie.¹⁹⁷

Na czwartym i najwyższym poziomie hierarchii, na poziomie **bodhisattwów dharmakai**, wchodzimy na zupełnie transcendentalną płaszczyznę, wykraczającą poza myśl i, można by pomyśleć, wykraczającą również poza słowa. Paradoksalnie jednak buddyzm jest bardzo bogaty w słowa na określenie ostatecznej rzeczywistości. W naszym języku mamy „rzeczywistość”, „prawdę”, „absolut” – i to w zasadzie tyle. Natomiast w języku palijskim i w sanskrycie istnieje mnóstwo określeń, każde mające własny szczególny posmak i własny odcień znaczeniowy.

Słowo *dharmakaja* jest jednym z takich określeń. Ludzie zwykle tłumaczą je jako „ciało prawdy” i na tym mniej więcej poprzestają. Ale określenie „ciało prawdy” nie mówi nic o prawdziwej naturze dharmakai. Dharmakaja oznacza, o ile można to wyrazić w kilku słowach, ostateczną rzeczywistość jako stanowiącą istotę stanu buddy i stanu bodhisattwy, jako źródło istot oświeconych i oświeconej osobowości, z którego niewyczerpanie tryskają formy buddów i bodhisattwów. W następnym rozdziale przyjrzymy się dharmakai w kontekście mahajanistycznej doktryny *trikaja*.

Bodhisattwowie dharmakai są dwojakiego rodzaju (pamiętajmy tu, że na tym transcendentalnym poziomie tak naprawdę w ogóle nie można mówić w kategoriach różnic lub rodzajów). Bodhisattwowie pierwszego rodzaju to ci, którzy po osiągnięciu stanu buddy zachowują formę bodhisattwy, by móc dalej dokonywać swojego dzieła w świecie. Przynajmniej tak to wygląda, gdy spojrzymy na sprawę pod dość ezoterycznym kątem. Na przykład według tradycji tybetańskiej Awalokiteśwara jest formą, w jakiej sam Śakjamuni nadal kontynuuje swoje dzieło w świecie. Nie dlatego, że Awalokiteśwara pojawia się w chwili śmierci Buddy; to, co w Buddzie określimy Awalokiteśwarą, istnieje w nim od momentu, gdy osiąga Oświecenie. W chwili parinirwany fizyczne ciało odchodzi i pozostaje tylko element Awalokiteśwary, że tak powiem. Taki jest ogólnie rzecz biorąc pogląd mahajany.

Po drugie, istnieją bodhisattwowie, którzy są aspektami, czy bezpośrednimi emanacjami dharmakai i nie mają wcześniejszej historii jako ludzie. Wszystkie te wielkie i wspaniałe postacie ucieleśniają taki lub inny aspekt stanu buddy, i są ich dosłownie setki. W niektórych rodzajach medytacji wizualizuje się ogromne błękitne niebo bez chmur i wyobraża sobie święte kręgi, tzw. mandale, zawierające setki, a nawet tysiące owych bodhisattwów, wypełniających nieskończony firmament.

Bodhisattwowie dharmakai znajdują się na samym szczycie całej hierarchii bodhisattwów. Większość z nich, zarówno formy męskie, jak i żeńskie, przedstawia się jako długowłose, pełne wdzięku, smukłe postacie, przyozdobione złotem i srebrem, symbolizujące we wszystkich aspektach swojego wyglądu piękno i bogactwo dharmakai, jej nieustannie tryskające przeobfite manifestacje.

Spośród tych postaci najbardziej znaną jest Awalokiteśwara. Jego imię oznacza ‘Pan patrzący w dół’, a nazywany jest tak dlatego, ponieważ spogląda na świat ze współczuciem. Reprezentuje on współczujący aspekt Oświecenia. Wyobraźmy sobie ogrom błękitnego nieba, nieba, które jest zupełnie puste, nic, tylko błękit rozciągający się w nieskończoność. Następnie, na tym niebieskim niebie widzimy – nawet nie twarz, tylko ledwo widoczny zarys pełnego współczucia uśmiechu. To jest współczujący aspekt rzeczywistości; to jest Awalokiteśwara – choć oczywiście tam, gdzie istnieje współczucie, musi istnieć mądrość: jest to Awalokiteśwara, który pojawia się w *Sutrze serca*, serce doskonałości mądrości.

W ikonografii przedstawia się go w czystej białej barwie, trzymającego kwiaty lotosu, symbolizujące duchowe odrodzenie. Twarz ożywia mu słodki, współczujący uśmiech. W niektórych przedstawieniach jedna jego stopa podciągnięta jest w postawie medytacyjnej, co pokazuje, że znajduje się on w głębokim stanie dhjany, podczas gdy druga stopa zwisa luźno, wykazując gotowość

¹⁹⁷ *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines*, op. cit., ss. 226-9.

zstąpienia w dowolnym momencie w wir świata, aby pomóc żywym istotom. Jak widzieliśmy, dla bodhisattwy wewnętrzny spokój i zewnętrzna aktywność nie są ze sobą sprzeczne, ale stanowią różne aspekty tego samego.

Łącznie istnieje 108 form Awalokiteśwary. Jedną z najbardziej znanych jest postać o jedenastu głowach i tysiącu ramion. Może się nam wydawać groteskowa, ale jej symbolika jest niezwykle ciekawa. Mówi się, że pewnego dnia Awalokiteśwara rozważał smutki świata, nędzę czujących istot, ich cierpienia z powodu pożarów, powodzi, głodu, żałoby, rozłąki, wojen, katastrof morskich, itd. Przysłoczony ogromnym współczuciem łkał i łkał tak gwałtownie, że jego głowa rozprysła się na jedenaście fragmentów, z których każdy stał się twarzą. Jest ich jedenaście, ponieważ istnieje jedenaście kierunków przestrzeni (północ, południe, wschód, zachód, cztery punkty pośrednie, góra, dół i środek), a współczucie spogląda we wszystkich kierunkach jednocześnie. To nie wszystko; ma on tysiąc ramion – a przynajmniej w ikonografii tyle ich mieć powinien. W rzeczywistości bodhisattwa współczucia ma miliony ramion, z których każde wyciągnięte jest do jakiejś żywej istoty, by pomóc jej w ten czy inny sposób. Za pomocą tego symbolu buddyzm stara się wyrazić naturę współczucia: że spogląda ono we wszystkich kierunkach i stara się pomóc na wszystkie możliwe sposoby.

Oczywiście archetypowy bodhisattwa tego rodzaju nie jest tym samym, co archetypowy budda. Podczas gdy budda dharmakai reprezentuje ideał urzeczywistniony poza przestrzenią i czasem, bodhisattwa reprezentuje ideał w procesie realizacji w przestrzeni i czasie. Ale tak jak historyczny Budda-człowiek, ze względu na ograniczenia sytuacji historycznej, nie może w pełni wyrazić tego, co do czego doszedł wewnątrz, tak samo osoba, która stara się być bodhisattwą, nie może w pełni wyrazić istoty ideału bodhisattwy, ponieważ ideał ten odnosi się nie tylko do sytuacji tej osoby, ale też do całości przestrzeni i całości czasu.

Postać Awalokiteśwary z tysiącem ramion i jedenastoma głowami w pewien sposób to odzwierciedla. Żaden człowiek w dowolnej sytuacji historycznej nie byłby w stanie zrobić wszystkiego, co konieczne, ale każdy może wchłonąć ducha bodhisattwy i wyrazić go na swój sposób we własnym życiu. Ślubowanie bodhisattwy, by pomagać wszystkim istotom w całym wszechświecie, jest właśnie wyrazem ducha bodhisattwy. Robimy swoją część pomagając tym istotom, które znajdują się w naszej konkretnej strefie wpływu. Możemy dążyć do bycia jednym z tysiąca ramion Awalokiteśwary.

Kolejnym bodhisattwą jest Mañdziughosza, który reprezentuje aspekt mądrości w Oświeceniu. Ma on piękny złoty, pomarańczowy lub płowy kolor – jest złoty mądrością Oświecenia, która rozprasza niewiedzę, jak słońce rozprasza ciemności – i ma przy sobie miecz i księgę. Płonący miecz w jego prawej ręce symbolizuje mądrość; wywija nim nad głową, siekąc na strzępy pęta ignorancji i karmy, wszystkie splątane supły, powodujące nasze potknięcia. A księgę, którą trzyma w drugiej ręce blisko serca, to *Sutry doskonałości mądrości*. Jego nogi są skrzyżowane w pozycji medytacyjnej, ponieważ, jak naucza Dhammapada, źródłem mądrości jest medytacja.¹⁹⁸ Mañdziughosza jest bóstwem patronującym wszystkim naukom i sztukom. Jeśli ktoś zamierza napisać książkę, namalować obraz, lub skomponować utwór muzyczny, tradycyjnie przywołuje Mañdziughoszę, a jego mantrę powtarza się, by zyskać lepszą pamięć, zrozumienie Dharmy, elokwencję, daru mowy itd.

Dalej mamy Wadźrapaniego, który w Oświeceniu reprezentuje aspekt mocy – nie mocy w sensie politycznym, ani w sensie władzy nad innymi ludźmi, ale w znaczeniu mocy duchowej. Mimo, że ma on również łagodną formę, Wadźrapani przedstawiany jest zazwyczaj jako gniewna postać – obraz wścieklej energii mającej zmiażdżyć ciemne siły ignorancji. Gniewny Wadźrapani ma kolor granatowy i nie jest szczupły, smukły ani pełen wdzięku, ale posiada tęgie ciało, wydatny brzuch i grube, krótkie kończyny. Jego oblicze wyraża skrajny gniew, ma też długie białe zęby oraz kły. Jest niemal nagi, przyodziany jedynie w ozdoby z ludzkich kości i skórę tygrysa. W jednej ręce trzyma wadźrę – piorun, którym niszczy moce ignorancji. Ta przerażająca postać nosi koronę z pięciu czaszek, reprezentujących pięć mądrości. Jedna jego noga jest uniesiona, by zgnieść i zdeptać wszystkie siły uwarunkowanej egzystencji, które oddzielają nas od światła prawdy, a całą jego postać otacza aureola płomieni. Tak wygląda bodhisattwa Wadźrapani, niszczący i burzący uwarunko-

¹⁹⁸ Zobacz na przykład: *Dhammapada*, werset 23 w: *Dhammapada. Ścieżka Prawdy Buddy*, op. cit.

waną egzystencję, rozdzierający zasłonę ignorancji i rozpraszający wszystkie siły ciemności mocą swojej duchowej energii.

Następnie dla kontrastu mamy Tarę, która pojawia się w formie żeńskiej. Nie znaczy to, że jest kobietą bodhisattwą (tak, jak nie da się powiedzieć, że Mañdziughosza jest bodhisattwą męską). Bodhisattwowie wykraczają daleko poza rozróżnienie na męskość i żeńskość. Niektórzy występują w męskiej postaci inni w żeńskiej, a jeszcze inni raz w takiej, raz w takiej.

Tara to duchowa córka Awalokiteśwary. Jest zazwyczaj biała lub zielona i według pewnej pięknej legendy narodziła się z łez Awalokiteśwary, gdy ten płakał nad smutkiem egzystencji. Po środku wielkiego jeziora jego łez pojawił się biały lotos. Lotos otworzył się i oto była w nim Tara – esencja, wręcz kwintesencja współczucia.

Często trzyma niebieski lub biały kwiat lotosu, a w swej białej postaci ma siedmioro oczu – dwoje zwykłych oczu i trzecie na czole, oraz dwoje oczu na dłoniach i dwoje na podszewkach stóp. Nie ma nic ślepego, sentymentalnego czy głupiego we współczuciu – jest ono natchnione przez świadomość, uważność i wiedzę. Czasami to, co uchodzi za współczucie, jest w rzeczywistości niczym więcej niż litością, która tylko pogarsza sprawę. Jest takie powiedzenie, że trzeba całej mądrości mędrców by cofnąć szkody wyrządzone przez tych, co są jedynie dobrzy – można by tu dodać szkody wyrządzone przez tych, co jedynie się litują.

Jeśli obok kluczowych postaci opisanych do tej pory mam wymienić jeszcze jednego archetypowego bodhisattwę, niechaj to będzie Wadźrasattwa. Reprezentuje on czystość: nie czystość fizyczną, moralną ani nawet duchową; żadną czystość, którą można by osiągnąć. Wadźrasattwa reprezentuje pierwotną, przedwieczną nieskazitelną czystość umysłu, niezanieczyszczoną i nietkniętą czystość, która nie ma początku. Nie da się oczyścić umysłu poprzez praktykę duchową. Możemy oczyścić niższy umysł, ponieważ niższy umysł może ulec zanieczyszczeniu, ale nigdy nie oczyścimy ostatecznego umysłu, ponieważ ostateczny umysł nigdy nie staje się nieczysty. Oczyszczamy się autentycznie, budząc się do faktu, że nigdy nie byliśmy nieczysti, że przez cały czas byliśmy czysti. Właśnie tę ostateczną, immanentną czystość umysłu, ponad i poza czasem, ponad i poza możliwością zanieczyszczenia, reprezentuje Wadźrasattwa.

Wadźrasattwa jest czysty, oślepiająco biały, niczym światło słoneczne odbite od śniegu. Czasem przedstawiany jest zupełnie nagi, a czasem ma na sobie jedwabie i klejnoty bodhisattwy. Jego licząca sto sylab mantrę recytujemy i kontemplujemy, by oczyścić się z wad, a raczej by oczyścić siebie z nieczystości poglądu, że nie jesteśmy sami w sobie z natury rzeczy czysti.

Istnieje bardzo wielu bodhisattwów dharmakai, ale niech tych kilku wystarczy nam za ilustrację. Wszyscy oni są w ostatecznym rozrachunku po prostu różnymi aspektami naszego oświeconego umysłu, naszego immanentnego umysłu buddy. Można powiedzieć, że wszyscy bodhisattwowie są jednym bodhisattwą. Mówimy o Awalokiteśwarze, Mañdziughoszy itd., ale nie myślimy o nich dosłownie jako o różnych nadprzyrodzonych istotach znajdujących się „gdzieś wysoko” lub w jakimś innym świecie. Wszystko to różne sposoby patrzenia na jednego i tego samego bodhisattwę, na jedną i tę samą duchową moc działającą we wszechświecie.

W zasadzie nie ma powodu, dla którego nowe formy bodhisattwów nie miałyby się pojawić w kontekście zachodniego buddyzmu, jak to się działo i nadal dzieje, w innych kulturach buddyjskich. W tradycji wadźrajany, która trwa do dziś, nowe formy bodhisattwów, a przynajmniej nowe formy *dharmapal* i *dakiń*, pojawiły się stosunkowo późno i zazwyczaj uznaje się je za nowe formy istniejącego bodhisattwy.

W Japonii na przykład, bodhisattwowie wyłonili się spośród miejscowych bóstw i przyjęli ich cechy charakterystyczne. Jednym z takich bóstw włączonych do japońskiego panteonu buddyjskiego był Hachiman¹⁹⁹, który pierwotnie miał wymowę falliczną, ale zaczęto go traktować jako formę Awalokiteśwary. Jednak to schludne przypisanie Hachimana do istniejącego panteonu nie maskuje faktu, że reprezentuje on pojawienie się w japońskim buddyzmie mahajany bardzo charakterystycznej formy bodhisattwy, mającej swe korzenie w japońskiej psychice.

Podobnie było z Aćalą, postacią męską pochodzenia indyjskiego, która przybrała wyraźnie japońską formę: ubrany jest tylko w przepaskę na biodrach, silnie umięśniony, ma pukiel włosów zwisającym nad czołem, tak jak nosili japońscy zapaśnicy, oraz gniewne wytrzeszczone oczy. Ma przy sobie pętlę i towarzyszy mu dwóch małych chłopców, których znaczenie jest niejasne, ale któ-

¹⁹⁹ Czyt. hasziman [przyp. red.]

rzy wydają się być swego rodzaju pomocnikami. Achala związany jest z górami i wodospadami, z naturalnym otoczeniem, w jakim niektórzy z jego wielbicieli żyją jako pustelnicy, praktykując wyrzeczenia. Jego wygląd sprawia dość ponure wrażenie, ale podobno on sam jest bardzo życzliwy. Ogólnie rzecz biorąc, jest on wyraźnie japońskim bodhisattwą, specyficznym wytworem japońskiej psychiki lub nieświadomości zbiorowej.

Należy się spodziewać, że na Zachodzie bodhisattwowie również przybierać będą różne formy, ponieważ ludzie będą odmiennie ich postrzegać i doświadczać. Prawdopodobnie będziemy musieli zacząć od tradycyjnej ikonografii wschodniej, ale jednocześnie powinniśmy zdawać sobie sprawę, że formy te mogą w najmniejszym stopniu nie przypominać bodhisattwów, których imiona będą nosić.

Omawiając przedstawienia Apolla w greckiej i współczesnej sztuce neoklasycystycznej, Ruskin, krytyk sztuki z XIX wieku, zauważa, że ponieważ ludzie znają na przykład formę Apolla Belwederskiego, myślą, że wiedzą, jak wygląda Apollo. Jednak, jak mówi Ruskin, wcale tego nie wiedzą. Wiedzą tylko, jak wygląda **posąg** Apolla – a to zupełnie coś innego.²⁰⁰ Podobnie, może nam się wydawać, że wiemy, jak wyglądają archetypowe postacie buddyjskie, takie jak Mañdziughosza czy Tara, ale tak naprawdę wiemy tylko, jak te postacie przedstawiała średniowieczna sztuka indyjska i tybetańska. Ich wizerunki mogą dawać pewną wskazówkę co do tego, jacy ci bodhisattwowie są, ale niekoniecznie. Wcześniej czy później musimy wypracować sobie drogę od tradycyjnego wizerunku bodhisattwy do tego, co ten wizerunek ma reprezentować. Na przykład, co piękny złoty kolor Mañdziughoszy, jego podniesiony ognisty miecz, itd., mają wspólnego z Mañdziughoszą jako istotą duchową? Czy mamy przyjąć, że Mañdziughosza dosłownie tak wygląda? Z jednej strony tak, ale z innej strony z pewnością nie.

Trzeba odłożyć na bok tradycyjną ikonografię i zadać sobie pytanie: „Czym jest Mañdziughosza? Jaka rzeczywistość kryje się za określeniem Mañdziughosza? Czego doświadczam, gdy go widzę? Co pojawia się przede mną, kiedy wymawiam imię Mañdziughosza?”. Możliwe, że w ogóle nic się nie pojawia. Możemy znać formę ikonograficzną, ale nie odczuwać rzeczywistości, którą ona reprezentuje. Możemy wiedzieć, jak wygląda posąg Apolla, ale to nie znaczy, że od razu będziemy mieć jakieś pojęcie, co Apollo oznacza dla wrażliwego Greka. Tak samo można przeczytać wszystko o Mañdziughoszy i wiedzieć, jak jest przedstawiany, a jednocześnie nie mieć pojęcia, co on reprezentuje dla wrażliwego tybetańskiego buddysty.

Osiągnąwszy określone uczucie względem tego, co można jedynie nazwać „zasadą” Mañdziughoszy (w odróżnieniu od jakiegś jego konkretnej tradycyjnej formy), zapytajmy siebie, jak ta zasada by wyglądała, gdyby przyjęła formę. Potrzebujemy zbudować lub stworzyć tę formę z własnego doświadczenia lub z uświadomienia sobie owej zasady. Jeśli spróbujemy to zrobić, osiągniemy znacznie prawdziwszą wizję tego jak, by się tak wyrazić, Mañdziughosza wygląda.

Tradycyjna ikonografia jest w końcu tylko pomostem. I może być bardzo daleka od naszego rzeczywistego doświadczenia. Artysta może wprawdzie przedstawić Mañdziughoszę zgodnie z tradycją, ale nie musi w żaden sposób odczuwać, co ta forma rzeczywiście reprezentuje. Być może trzeba byłoby się cofnąć o piętnaście czy dwadzieścia pokoleń artystów, by spotkać kogoś, kto widział Mañdziughoszę w autentycznej wizji lub miał względem niego prawdziwe odczucia.

Jeśli wykorzystujemy te postacie jako element praktyki buddyjskiej, prędzej czy później będziemy musieli spróbować stworzyć lub postrzegać je samodzielnie, posługując się własną wyobraźnią. Przypomina to różnicę, jaka istnieje pomiędzy spotkaniem kogoś, a oglądaniem go na fotografii. Fotografia rzeczywiście daje nam pewne pojęcie, jak ta osoba wygląda, ale spotkanie to zupełnie inne przeżycie.

Zresztą może być też tak, że tradycyjna buddyjska ikonografia nie robi na nas żadnego wrażenia – w takim przypadku trzeba będzie znaleźć inny sposób skontaktowania się z tym, co ona symbolizuje, być może poprzez symbolikę sztuki zachodniej. Jest to kwestia stopniowego włączania własnych uczuć w proces poznawania tych symboli i znajdowania powiązań tam, gdzie możemy. Nie jest to proces racjonalny. Nawet jeśli odkryjemy, że mamy silne uczucia dla Apolla (żeby posłużyć się tym przykładem), nie możemy po prostu powiedzieć: „Mam silne uczucia dla Apolla, a teraz staram się przenieść je na Mañdziughoszę”. Trzeba zobaczyć jakiś przeblysłk Mañdziughoszy w Apollu; musimy mieć poczucie prawdziwego związku.

²⁰⁰ Odnośnik nieustalony w chwili oddania do druku [wersji angielskiej – przyp. red.]

Dobrym pomysłem może być próba nawiązania kontaktu z mitycznym aspektem życia w ogólności. Na początek być może przydatne będzie poważniejsze zgłębienie literatury i sztuki, zwłaszcza jeśli wcześniej nie przywiązywaliśmy wagi do tej sfery życia. Zgłębiając je, zapewne stopniowo odkryjemy, że pewne obrazy, symbole i mity oddziałują na nas silniej i bardziej pozytywnie, niż inne.

Przykładowo odkrywamy, że fascynuje nas, choć nie rozumiemy dlaczego, postać jednorożca. Czytamy zatem o jednorożcach, zbieramy reprodukcje przedstawiających je obrazów i gobelinów. Uważając, by nie zdusić swojego zainteresowania czysto akademickim podejściem, staramy się zrozumieć, dlaczego jednorożec tak nas pociąga, a jednocześnie próbujemy zintensyfikować to uczucie. Tego rodzaju kontakt może być ścieżką wiodącą nas do królestwa archetypowych form, których bodhisattwowie są szczególnie wzniosłymi przedstawicielami.

Ze względu na swoją idealną naturę, bodhisattwowie dharmakai stanowią dla nas odległy cel. Jedyne, co możemy zrobić, to powziąć stanowczy zamiar, by przemierzyć tę niezmierzoną odległość, dzielącą nas od owych wspaniałych obrazów. Zamiar ten stawia nas w pozycji początkującego bodhisattwy i możemy go ogłosić publicznie oraz celebrować w formie ceremonii ordynacji bodhisattwy.

Ordynacja ma dwa elementy: złożenie ślubowania Bodhisattwy, zwykle w postaci czterech wielkich ślubów, oraz zaakceptowanie wskazań bodhisattwy. Różne wykazy tych wskazań znajdziemy w pismach mahajany, wyrażają one bardziej konkretne, bardziej szczegółowe zastosowanie wielkich ślubów. Złożenie ślubowania bodhisattwy w ramach ordynacji bodhisattwy odpowiada (na wyższym poziomie) Pójściu po Schronienie. Natomiast akceptacja wskazań bodhisattwy odpowiada podjęciu się przestrzegania pięciu lub dziesięciu zwykłych wskazań etycznych.

Ordynacja bodhisattwy nie jest tylko ceremonią. Jest naturalnym wyrazem pojawienia się woli Oświecenia, i jako taka powinna mieć miejsce w pierwszym bhumi. Ale w formie ceremonii może ją przyjąć również początkujący bodhisattwa, przyjmuje ją wtedy niejako w oczekiwaniu na rozwinięcie się bodhicitty. Przyjęcie ordynacji bodhisattwy można w związku z tym zaliczyć do warunków, w zależności od których powstaje bodhicitta.

W każdym razie tak postrzega się to w buddyzmie tybetańskim: zazwyczaj przyjmujemy wskazania bodhisattwy w podobny sposób, w jaki wykonujemy Siedmioczęściową Pudżę, mianowicie jako środek wspierający pojawienie się bodhicitty. Ordynacja bodhisattwy oznacza publiczne zaakceptowanie ideału bodhisattwy, niezależnie od tego, czy bodhicitta już się pojawiła, czy nie. Odzwierciedla to sytuację, kiedy ktoś spotykał Buddę. Słyszał jego nauki i otwierało się w nim oko Dharmy²⁰¹, lub mówiąc inaczej, pojawiała się bodhicitta i człowiek ten spontanicznie wypowiadał słowa: „Idę po Schronienie do Buddy!”. Składanie ślubowania jest w pewnym sensie ponownym odegraniem tej sceny tak, by wesprzeć powstanie bodhicitty. Zatem możemy mówić o „efektywnym” Pójściu po Schronienie jako środku stymulującym „prawdziwe” Pójście po Schronienie; w ten sam sposób w krajach praktykujących buddyzm mahajany złożenie ślubowania bodhisattwy i przyjęcie innych ślubów odbywa się na poziomie prowizorycznym czy efektywnym, właśnie jako środek stymulujący prawdziwe powstanie bodhicitty.

W czasie mojej własnej ordynacji bodhisattwy przyjąłem wskazania bodhisattwy, ale nie złożyłem żadnych ślubowań. Uważałem, że wzięłem na siebie wystarczająco dużo przyjmując same wskazania. Mój nauczyciel Yogi Chen²⁰² stanowczo podkreślał, iż przyjmując ordynację Bodhisattwy, należy sformułować własne śluby i on sam sformułował ich cały szereg, ale ja nigdy nie czułem, że mogę się o coś takiego pokusić. Wydawało mi się, że przyjmując wskazania wraz z ogólnym stwierdzeniem „zobowiązuję się osiągnąć Oświecenie dla dobra wszystkich istot”, będę miał wystarczająco do roboty.

Należy podkreślić, że ordynacja bodhisattwy nie nadaje nam żadnego duchowego statusu. W rzeczywistości statusu duchowego nie można nadać. Nie pociąga nawet za sobą **uznania** [jakiegoś istniejącego] statusu duchowego. Przyjęcie ordynacji bodhisattwy oznacza publiczne złożenie oso-

²⁰¹ Tradycja palijska mówi o pięciorgu „oczu”: oku fizycznym, oku boskim, oku prawdy, oku mądrości i oku uniwersalnym. Oko boskie odnosi się do zdolności jasnowidzenia, która podobno rozwija się czasem w wyniku medytacji. Oko prawdy to oko Dharmy, czyli to, o którym tutaj mówimy, jego otwarcie jest synonimem wejścia w strumień. Oko mądrości otwiera się, gdy ktoś staje się arhantem, a oko uniwersalne należy wyłącznie do Buddy.

²⁰² Yogi Chen [wym. Jogi Czen] był mistrzem zen i nauczycielem, u którego Sangharakszita pobierał nauki w czasie pobytu w himalajskim mieście Kalimpong (1949-64).

bistej obietnicy, że zrobimy wszystko co w naszej mocy, by żyć zgodnie z ideałem bodhisattwy („publicznie” oznacza tu w obecności członków buddyjskiej wspólnoty duchowej). Niewatpliwie nie daje to żadnej gwarancji, że w trakcie ordynacji pojawi się w nas bodhicitta; w ogóle trudno mieć pewność, czy w konkretnej osobie bodhicitta się już pojawiła czy też nie. Jednak niezależnie od tego, czy pojawiła się w nas bodhicitta czy nie, czy jesteśmy gotowi przyjąć ordynację bodhisattwy czy nie jesteśmy, czy uważamy się za początkujących bodhisattwów czy też nie, wszyscy możemy odnosić się z podziwem, przynajmniej z daleka, wobec wspaniałej hierarchii bodhisattwów.

ROZDZIAŁ ÓSMY

Budda i bodhisattwa: wieczność i czas

Bodhicitta, wola Oświecenia, wola, by osiągnąć wyzwolenie wszystkich istot – pozostaje nadal naszym tematem. Do tej pory jednak, choć dokonaliśmy rozróżnienia na bodhicittę absolutną i bodhicittę względną, omawialiśmy jedynie tę drugą. Teraz wreszcie przyjrzymy się bodhiciccie absolutnej – lub przynajmniej spróbujemy mieć jakiś jej przeblýsk, czy też przeblýsk przeblýsku.

Wszystko, czemu przyjrzelismy się do tej pory, z pewnością sprawia wrażenie, że bodhisattwa wybiera pewien określony sposób życia. Mówiliśmy o bodhisattwie lub aspirującym bodhisattwie wykonującym Siedmioczęściową Pudżę, rozwijającym bodhicittę, składającym cztery wielkie śluby, praktykującym paramity, itd. – żyjącym, pracującym i rozwijającym w ten sposób coraz bardziej pozytywne cechy. Innymi słowy, mówiliśmy o bodhisattwie jako o kroczącym pewną ścieżką i dążącym do pewnego celu, którym jest osiągnięcie Oświecenia dla dobra wszystkich czujących istot.

To wrażenie, choć ogólnikowe, jest całkowicie poprawne. Jednak mimo swojej poprawności stwarza ono pewne niebezpieczeństwo. Podobnie jak wiele naszych myśli i wyrażen, określenia takie, jak: kroczyć ścieżką, dążyć do celu – są metaforyczne. A metafor nie należy rozumieć dosłownie; są wieloznaczne, mają nas pobudzać i inspirować, a nie wyrażać coś w sposób jednoznaczny i naukowy. Istnieje niebezpieczeństwo, że o tym zapomnimy i spróbujemy wpasować je w logiczne wnioski.

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

Używając innej metafory, której również nie należy traktować dosłownie, znajdujemy się w zasadzie na skraju przepaści. Ścieżka prowadziła nas ładnie, krok po kroku, etap po etapie, mila po mili. Liczyliśmy te wszystkie kamienie milowe i spodziewaliśmy się dotrzeć komfortowo do drzwi wielkiego domu. Ale nie – okazuje się, że ścieżka urywa się na skraju przepaści. Oto jesteśmy, stoimy na krawędzi, a urwisko zdaje się ciągnąć w dół nie kilka stóp, lecz całe mile. Domyślamy się, że jest bez dna, nieskończone. I co teraz?

Wyznawcy zen ujmują to jeszcze inaczej. Mówią, że życie duchowe jest jak wspinaczka na wysoki i śliski maszt.²⁰³ Kiedy dokonawszy wielkiego wysiłku, docieramy na jego szczyt, okazuje się, że nie ma dokąd pójść. Oczywiście, nie możemy pójść dalej w górę – i nie możemy też zejść, bo na dole czeka mistrz zen z wielkim drągiem. Nie ma też wygodnej platformy na szczycie masztu, gdzie moglibyśmy usiąść niczym święty Szymon Słupnik²⁰⁴. Nie ma tam nic, poza pustą przestrzenią. I jest za wysoko, żeby skoczyć. Nie możemy pójść wyżej, nie możemy zejść na dół, nie możemy zostać i nie możemy zeskoczyć. Co zrobić? Cóż, nie da się powiedzieć.

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

²⁰³ Odnosi się do tego 46. przypadek w klasycznym zbiorze koanów zen „Bezbramna brama”. Zobacz: Katsuki Sekida (tłum.), *Two Zen Classics*, Weatherhill, Nowy Jork 1996, ss. 128-31.

²⁰⁴ Święty Szymon Słupnik (Symeon Stylita) (387-459) spędził ostatnie czterdzieści lat swojego życia w Telanissus, w pobliżu Antiochii, na szczycie słupa mającego około dwudziestu metrów wysokości, z którego nauczał tłumy odwiedzających. Jego przydomek pochodzi od greckiego słowa „stylos”, oznaczającego kolumnę lub słup.

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

Istnieją dwa sposoby patrzenia na rozwój duchowy. Możemy go postrzegać w kategoriach przechodzenia z etapu do etapu, ale również w kategoriach pogłębiania własnego doświadczenia tego, co już jest. Potrzebujemy obu tych perspektyw. Jeśli jednostronnie postrzegamy życie duchowe jako przechodzenie z etapu do etapu ryzykujemy, że zbyt nastawimy się na osiąganie celów. Ale gdy myślimy tylko w kategoriach pogłębiania własnego obecnego doświadczenia, rozwijania się z głębi własnego wnętrza, łatwo popaść w bierność. Najlepiej działać w obu tych trybach jednocześnie lub stosować je na przemian w różnych okresach życia.

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

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

Wszystko co można zrobić, to powiedzieć: „To jestem ja, a to jest Budda – lub przynajmniej mamy rzekome świadectwa istnienia tego rodzaju istoty. Kiedy rozważam te świadectwa, widzę, że mam pewne cechy wspólne z Buddą i choć u niego były one na znacznie wyższym poziomie niż u mnie, pisma sugerują, że mogę je rozwijać. Przyjmę więc tymczasowo, że być może coś w tych naukach jest i sprawdzę, czy rzeczywiście mogę te cechy rozwinąć. Na przykład, ten tekst mówi, iż Budda był niezwykle życzliwy. Bywam życzliwy od czasu do czasu, ale widzę, że mógłbym być o wiele życzliwszy. Czy potrafię rozwinąć większą życzliwość?”. Zatem staram się i odkrywam, że owszem, jest to możliwe. Wtedy stwierdzam: „No cóż, jeśli mogę rozwinąć odrobinę więcej życzliwości, to z pewnością mogę też rozwinąć ją o wiele bardziej”. I tak dalej.

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

Czasami czujemy, jakbyśmy się rozwijali niczym kwiat; w innych okresach życie duchowe

może raczej przypominać górską wspinaczkę. Oba te tryby odpowiadają naturze bodhicitty. Bodhicitta absolutna jest samym Oświeceniem, podczas gdy bodhicitta względna jest bodhicittą wiecznie w procesie osiągnięcia Oświecenia. Obie razem są ostatecznym urzeczywistnieniem. Zatem w życiu duchowym staramy się cały czas osiągnąć to, co już mamy. Musimy zrobić jedno i drugie: uświadomić sobie, że już to mamy i jednocześnie robić wszystko, by to osiągnąć. Jedno bez drugiego pozabawia nas równowagi.

Nasze sny mogą dać nam owo poczucie możliwości połączenia jednego i drugiego. Załóżmy na przykład, że budzimy się pamiętając sen o podróży po Indiach. Jednocześnie mamy świadomość, iż ten sen był naprawdę o malowaniu obrazu przedstawiającego kwiat. Jakoś musimy zaakceptować, że ten sam sen był o obu tych rzeczach na raz. Naszej przebudzonej świadomości wydaje się, iż są to dwie alternatywy, ale we śnie doświadczyliśmy obu jednocześnie, w tajemniczy sposób, którego przebudzona świadomość nie może pojąć. Życie duchowe takie właśnie jest. Powinniśmy mieć poczucie, że cały czas przemyślamy do przodu, przechodzimy z etapu do etapu, wspinamy się pod górę. A jednocześnie powinniśmy pozostawać w absolutnym bezruchu, po prostu coraz głębiej uświadamiając sobie, gdzie jesteśmy teraz.

Gdy dotrzemy do punktu niejako poza czasem, uświadomimy sobie, że byliśmy w nim zawsze. Zatem kiedy osiągamy Oświecenie, zdajemy sobie sprawę, że zawsze byliśmy oświeceni. Podobno niektórzy mistrzowie zen, osiągając Oświecenie, po prostu zaczęli się śmiać, dostrzegając, jak absurdalne jest to, że kiedykolwiek mogli myśleć, iż są **czymś innym** niż istotami oświeconymi. Cóż za głupi błąd! – i to błąd, z powodu którego zupełnie niepotrzebnie wiele wycierpieć. Nawet w zwykłym życiu zdarza się nam ogromnie czymś zamartwiać, po czym otrzymujemy jakąś nową informację i okazuje się, iż wcale nie mieliśmy się czym martwić. Wtedy wydaje nam się śmieszne, że martwiliśmy się tak niepotrzebnie. Doświadczenie Oświecenia jest tego skrajną wersją. Dostrzegamy, jakimi byliśmy głupcami, cierpiąc i zmagając się z wyobrażonymi problemami, myśląc, że jesteśmy tym czy tamtym... a teraz możemy pozwolić sobie na śmiech. Ach, jakimiż głupimi buddami byliśmy!

Siedemnastowieczny holenderski filozof Spinoza mówi: „Przez Boga rozumiem byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancję, składającą się z nieskończonej wielu atrybutów”²⁰⁵ i dodaje, że spośród tych nieskończonych atrybutów, tylko dwa są nam znane: przestrzeń i czas. Według buddyzmu, ponieważ postrzegamy rzeczywistość przez pryzmat tych dwóch podstawowych trybów doświadczenia, nieuchronnie dochodzimy do przestrzennego lub czasowego modelu rzeczywistości. Wszystko co możemy zrobić, to zredukować jeden do drugiego – brak trzeciego trybu, który umożliwiłby nam pogodzenie tych dwóch. Wygląda na to, że pogodzenie ich jest możliwe jedynie w doświadczeniu duchowym, ponad i poza poziomem, na którym ta sprzeczność (jeśli jest to sprzeczność) istnieje. W tym sensie owa wielka sprzeczność lub niewspółmierność pomiędzy modelem rzeczywistości opartym na przestrzeni a modelem opartym na czasie stanowi swego rodzaju koan, który można rozwiązać, tylko dokonując intuicyjnego skoku.

Kiedy używam określenia wieczność, myślę o ostatecznej rzeczywistości jako o **wykraczającej poza** czas (a nie jako o nieskończonym przedłużaniu czasu). W pewnym sensie jest to nadal mylące, ponieważ słowo „wykraczać” po prostu zaprasza nas do wyobrażenia sobie czasu i wieczności jako istniejących w przestrzeni. Natomiast mówienie o czymś jako o będącym „poza” czasem jest również traktowaniem czasu jako formy przestrzeni. W ten sposób nieustannie stajemy przed ograniczeniami języka. Zatem tych wyrażen nie możemy brać dosłownie; powinniśmy spróbować dostrzec ich istotę poprzez medytację lub w jakiś inny sposób. Nawet najbardziej udana konceptualizacja nie jest adekwatna do rzeczywistości, trzeba jeszcze zrobić intuicyjny skok, choć łatwiej dokonać go, kiedy postaramy się sformułować jak najdokładniejsze pojęciowe wyobrażenie prawdy o rzeczach.

Zazwyczaj uważamy – co do pewnego stopnia jest całkiem słuszne i prawidłowe – Buddę za postać historyczną, a jego osiągnięcie Oświecenia za wydarzenie historyczne. Patrzenie na Oświecenie Buddy jak na zdarzenie w wymiarze czasowym nie jest całkowitym błędem, dopóki mamy jasność, że mówimy o tym w sposób konwencjonalny. Zbyt często jednak postrzegamy sam stan buddy jako istniejący w czasie, a to już gruby błąd.

²⁰⁵ Spinoza, *Etyka*, cz.1, twierdzenie 6 (tłum. Ignacy Myślicki, PIW, Warszawa 1954).

Chociaż Budda jako postać historyczna mógł istnieć w wymiarze czasu, sam stan buddy istnieje poza czasem, w wymiarze wieczności. Możemy bowiem postrzegać Buddę jako istniejącego jednocześnie na dwóch poziomach: na poziomie czasu – jako człowiek, postać historyczna, oraz na poziomie wieczności – jako rzeczywistość sama w sobie. Wtedy dodatkowo możemy myśleć o nim, jako o istniejącym na poziomie pośrednim, niejako w sferze archetypowej.

Tutaj dochodzimy do doktryny znanej w buddyzmie jako *trikaja*, czyli „trzy ciała Buddy”, jak lubią ją nazwać niektórzy uczeni. Doktryna ta, centralna dla myśli i praktyki mahajany, często bywa źle rozumiana. *Trikaja* dosłownie oznacza „trzy ciała”, „trzy osobowości” lub „trzy indywidualności”, ale doktryna ta nie odnosi się do trzech ciał, a tym bardziej do trzech buddów. W rzeczywistości opisuje jednego Buddę, lub jedną naturę buddy, funkcjonującą na trzech różnych poziomach. W tradycyjnym porównaniu *dharmakaja* jest czystym niebem bez chmur. *Sambhogakaja* jest chmurą pojawiającą się na środku tego błękitnego nieba, otoczoną tęczami. A *nirmanakaja* jest deszczem, który pada z tej chmury. Albo, w sztuce buddyjskiej wadżrajany mamy trzy *kaje*, przedstawiane jako postacie Buddy, jedna nad drugą. *Dharmakaja* to zupełnie naga postać Buddy, czasem z małżonką, czasem pojedyncza. *Sambhogakaja* to bogato odziana postać Buddy w koronie i przyozdobiona klejnotami. A *nirmanakaja* to nasz znajomy Budda Śakjamuni, z ogoloną głową, laską i w połatanej szacie.

Nirmanakaja, „stworzone ciało” lub „ciało transformacji”, reprezentuje Buddę funkcjonującego na poziomie ludzkim, historycznym, podlegającego narodzinom, starości i śmierci. Dla wielu buddystów stanowiło to problem: dlaczego Budda miałby podlegać starości i śmierci? Jeszcze bardziej problematyczne jest pytanie: jeśli Budda miał tyle współczucia dla świata, to czy nie chciałby odrodzić się w świecie? Mahajana odpowie na to pytanie tak: skąd wiemy, że się nie odrodził? Buddowie istnieją podobno w całym kosmosie. Skąd wiemy, że Śakjamuni nie odrodził się w jakimś innym świecie, który potrzebował jego uwagi? Takiej odpowiedzi udzieli mahajana, oczywiście niezbyt satysfakcjonującej, ale być może samo pytanie też nie jest zbyt satysfakcjonujące.

Na swój sposób, pytanie to wymaga pogodzenia różnic w podejściach therawady i mahajany. Therawada wyraźnie mówi (i wydaje się to być pogląd samego Buddy), że z chwilą zgaśnięcia fizycznego ciała nie da się orzec, jaki jest status istnienia Buddy. Jest to jedno z *awjakrytawastuni* – pytań bez odpowiedzi.²⁰⁶ Pytanie zakłada, że po śmierci ciała fizycznego Buddy on albo istnieje, ale jest obojętny na dobro świata, albo nie istnieje. Jednak therawada wyklucza obie te możliwości, stwierdzając, że Budda ani istnieje ani nie istnieje. Mądrze pozostawia bez odpowiedzi pytanie, na które sam Budda nie odpowiedział.

Mahajana, zdobywając się na śmiałość, próbuje odpowiadać na takie pytania, choć czyni to wyłącznie w terminologii zręcznych środków. Należy pamiętać, że jest to sposób funkcjonowania mahajany: zbyt dosłowne czytanie tekstów mahajanistycznych może nastroić nam filozoficznych trudności. Mimo to, jeśli przyjmiemy pogląd mahajany, że bodhisattwa nie chce osiągnąć Oświecenia dla osobistego wyzwolenia, ale będzie się odradzał ponownie i ponownie, aby pomagać innym, to Budda przypuszczalnie będzie miał taką samą postawę?

No tak, oczywiście. Mahajana, na przykład w *Sutrze białego lotosu*, mówi, że Budda tylko **udawał** wycofanie się do parinirwany. Według tego tekstu Budda uznał, iż jeśli nadal będzie żyć wśród swoich uczniów, oni staną się od niego zależni, więc świadomie pozwolił, aby jego ciało fizyczne zginęło.²⁰⁷ Ale czy możemy sobie wyobrazić, że Budda nie byłby nadal aktywny w jakiś inny sposób, kierowany współczuciem? Nie – może i zrezygnował z fizycznej obecności, ale z pewnością musi funkcjonować w inny sposób, na innych poziomach. I rzeczywiście, zgodnie z samą sutrą, istnieje pewna wzniosła płaszczyzna istnienia, gdzie Budda cały czas naucza *Sutry białego lotosu*.

Budda powiedział, że nawet za jego życia jego natury nie da się zgłębić; z pewnością jego natura po śmierci fizycznego ciała jest jeszcze bardziej niepojęta. Jeśli potraktujemy różne tradycje dosłownie znajdziemy wszelkiego rodzaju intelektualne sprzeczności, ale trzeba je rozpatrywać w znacznie szerszym, ponad-intelektualnym, duchowym kontekście. Nie można powiedzieć, choć robi to, zaprzeczając własnym pismom, wielu wyznawców therawady, że Budda nie żyje. Ale nie można

²⁰⁶ Zobacz: sutra 72 (*Sutta Aggiwaścagotta / Aggivacchagotta Sutta*) w: *The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima-Nikaya)*, op. cit., ss. 590-4.

²⁰⁷ W sutrze Budda robi taką uwagę, opowiadając przypowieść o dobrym lekarzu. Zobacz: *The Threefold Lotus Sutra*, op. cit., ss. 252-3.

też powtórzyć za niektórymi mahajanistami, że Budda żyje. Obydwa stwierdzenia popadają w skrajność.

Określenie **sambhogakaja**, dosłownie „ciało wspólnej przyjemności”, tłumaczy się niekiedy – co prawda bardziej poetycko i dlatego mniej dokładnie, ale chyba prawdziwiej – jako „wspañale ciało” Buddy. Jest to archetypowa forma Buddy, forma, w jakiej postrzegają go wysoko rozwinięci bodhisattwowie rezydujący na znacznie wyższych poziomach świadomości niż te, na których my zwykle funkcjonujemy. Owa archetypowa forma Buddy to postać, w jakiej bodhisattwowie „cieszą się” wizją Buddy, na przykład postać, w której jak widzieliśmy, Budda wiecznie głosi *Sutrę białego lotosu*.

Sambhogakaja reprezentuje archetypowego buddę, obdarzonego zdolnościami wykraczającymi poza ograniczenia jakiejkolwiek rzeczywistej sytuacji historycznej. W tym sensie archetypowy budda jest buddą poza przestrzenią i czasem, poza historią, ale obdarzonym wszystkimi doskonałościami wszystkich historycznych buddów i więcej. Jeśli chcielibyśmy narysować człowieka idealnego, najpiękniejszego człowieka jakiego można pomyśleć, prawdopodobnie nie rysowalibyśmy z natury. Narysowalibyśmy oczy jednej osoby, włosy innej, ręce jeszcze innej i stworzylibyśmy człowieka „archetypowo doskonałego”. Archetypowy budda, budda sambhogakai, jest podobnie archetypowo doskonały, choć na znacznie wyższym poziomie.

Sambhogakaja ma szereg aspektów. Pięć najistotniejszych jest znanych jako **Pięciu Dżinów** lub Pięciu Zdobywców lub po prostu jako Pięciu Buddów, którzy, jak widzieliśmy, ucieleśniają pięć mądrości oświeconego umysłu. Należy pamiętać, że nie reprezentują one historycznego Buddy-człowieka, ale pięć oblicz wyidealizowanego, archetypowego buddy, istniejącego na owej archetypowej płaszczyźnie, pomiędzy płaszczyzną naszego zwykłego doświadczenia a płaszczyzną absolutnej rzeczywistości.

Pierwszy dżina to **Wajroczana**. Jego imię znaczy „Rozświetlający”, i jak widzieliśmy jest on czasem nazywany również Wielkim Słońcem, ponieważ rozświecła cały duchowy kosmos, tak jak słońce rozświecła fizyczny układ słoneczny. Jest olśniewająco białego koloru, a jego ręce ułożone są w geście nauczania, w mudrze *dharmā-śakra-prawartana*, czyli mudrze obracania koła prawdy. Trzyma w dłoniach ośmio-szprychowe koło, będące w oczywisty sposób symbolem solarnym, jak również tradycyjnym symbolem nauk Buddy. Gdy Wajroczanę przedstawia się w mandali, czyli okręgu owych archetypowych form, zazwyczaj umiejscawia się go w centrum.

Następnie mamy **Akszobhję**, „Nieporuszonego”, którego przedstawia się w kolorze ciemnoniebieskim, jak niebo o północy w pogodną tropikalną noc. Jego prawa ręka ułożona jest w mudrze *bhūmisparśa*, dotyka nią ziemi, wzywając ją na świadka. Jego atrybutem jest wadźra (po tybetańsku *dordze*), diamentowy piorun, symbol niezniszczalnej siły i mocy. Wadźra reprezentuje mądrość, która przebija się przez niewiedzę, by zniszczyć wszystkie błędy i złudzenia. Akszobhję utożsamia się z kierunkiem wschodnim.

Trzeci dżina to **Ratnasambhawa**, „Zrodzony z Klejnotu”, lub „Płodzący Klejnoty”. Jest złoto-żółtego koloru, a jego prawa ręka ułożona jest w mudrze *varadamudra*, geście dawania, zwłaszcza dawania daru Dharmy. Jego atrybutem jest klejnot i utożsamia się go z kierunkiem południowym.

Czwarty to **Amitabha**, „Nieograniczone Światło”. Amitabhę przedstawia się w pięknej, głębokiej czerwieni – kolorze zachodzącego słońca. Jego ręce ułożone są w mudrze medytacji, jedna ręka po prostu złożona na drugiej. Jego atrybutem jest lotos, symbol duchowego odrodzenia i jest on związany z kierunkiem zachodnim.

Wreszcie piątym dżiną jest **Amoghasiddhi**, „Niezawodny Sukces” lub „Niezakłócone Powodzenie”. Amoghasiddhi przedstawiany jest w kolorze ciemnozielonym, a jego prawa dłoń ułożona jest w geście nieustraszoneści. Jego atrybutem jest podwójne dordże, dwa pioruny czy dwie wadźry skrzyżowane ze sobą i jest on związany z północą.

To pięć głównych aspektów sambhogakai; istnieje też setki innych. Wszystkie są archetypowe, istnieją na owym wyższym poziomie pośrednim pomiędzy zwykłą ziemską świadomością człowieka, a ostateczną, absolutną rzeczywistością. Zatem wszystkie istnieją poza czasem takim, jak go zwykle doświadczamy, a jednocześnie nie znajdują się poza czasem w ogóle. Znajdują się niejako na skali czasu odmiennej od tej, której doświadczamy za pośrednictwem naszej normalnej świadomości na jawie. Czasem udaje nam się nawiązać kontakt z archetypowym światem sambhogakai.

Czasem dotykamy jego obrzeży w głębokiej medytacji, w archetypowych snach, lub w doświadczeniu estetycznym mającym wizjonerski charakter.

Mówiłem o archetypowych bodhisattwach jako bodhisattwach dharmakai, ale możemy ich również traktować jako bodhisattwów sambhogakai. Nie da się rozróżnić formy i braku formy. W swej istocie bodhisattwowie ci są niejako jednością z dharmakają, ale jednocześnie manifestują się na poziomie sambhogakai. Są dharmakają i sambhogakają, podobnie jak sam Budda w czasie swojego ziemskiego życia jest dharmakają, sambhogakają i nirmanakają. Bodhisattwowie dharmakai to te istoty, które urzeczywistniły dharmakaję, ale które w pewnym sensie nadal zachowują formę sambhogakai. Fakt, że mają określoną tożsamość jako bodhisattwowie, oznacza ich przynależność do sfery sambhogakai, ale to, że są bodhisattwami dharmakai, wskazuje, że manifestując tę formę nie odchodzą ze sfery dharmakai. Jeśli bodhisattwa oprócz swojej formy sambhogakai przybiera formę nirmanakai, staje się bodhisattwą wcielonym, lub jak nazywają to Tybetańczycy – tulku. Ale jeśli jest tulku w pełnym znaczeniu, zachowuje przynajmniej pewne doświadczenie swojego statusu sambhogakai a nawet dharmakai.²⁰⁸

Jak widzieliśmy, określenie ‘dharmakaja’ tłumaczy się zwykle jako „ciało prawdy”, ale precyzyjniej oddaje je przekład „aspekt absolutnej rzeczywistości”. Dharmakaja reprezentuje stan buddy taki, jaki jest sam w sobie, albo buddę takiego, jaki jest sam w sobie. W związku z tym dharmakaja reprezentuje nie człowieka, historycznego Buddę ani nawet buddę archetypowego, ale rzeczywistego, prawdziwego, autentycznego, najwyższego Buddę. W dwóch słynnych wersetach *Sutry diamentowej* Budda mówi:

*Ci, którzy ujrzeli mnie poprzez formę materialną,
ci, którzy poznali mnie poprzez dźwięk słów, znaleźli się na fałszywej drodze —
ci ludzie nie ujrzą mnie.
Buddowie są widziani dzięki Dharmie,
albowiem Przewodnicy są ciałem Dharmy.
Natura Dharmy jest niepoznawalna,
i nie można jej poznać...²⁰⁹*

Zatem Budda nie jest tak naprawdę swoim fizycznym ciałem, ani nawet swoją archetypową formą. Budda jest dharmakają. **Budda jest rzeczywistością.** Przesłanie *Sutry białego lotosu* brzmi podobnie, a nawet bardziej dobitnie. Widzieliśmy, że istnieją dwa sposoby komunikacji – jeden jest pojęciowy i abstrakcyjny, drugi to język przypowieści i mitu. *Sutra białego lotosu* mówi głównie w kategoriach niepojęciowych i znajduje się niej epizod, który wyraźnie pokazuje charakter dharmakai.

Scena jest typowa dla sutry mahajany. Zgromadziły się tysiące uczniów Buddy: mnisi i mniszki, ludzie świeccy, arhanci i bodhisattwowie, a wraz z nimi istoty nie będące ludźmi: smoki, niebiańscy muzycy, bogowie i duchy – czyli ci, co zwykle [w sutrze mahajany]. Miały już miejsce wszelkiego rodzaju wspaniałe zjawiska, lecz nagle dzieje się coś, co całkowicie zaskakuje to zgromadzenie, nawykłe przecież do cudów. Z ziemi wyłaniają się nagle miliony bodhisattwów.

Jednak gdy Budda widzi owe miliony bodhisattwów, wyłaniających się ze szczelin ziemi, zwraca się do swoich uczniów w ludzkiej postaci: „Ach tak, to wszystko moi uczniowie. Uczyłem i trenowałem ich wszystkich”. Według sutry (co można sobie wyobrazić) zwykli uczniowie okazują jeszcze większe zdumienie. Jak Budda może twierdzić, że uczył i szkolił całe te zastępy bodhisattwów, które pojawiły się w tak cudowny sposób? Mówią: „Ale popatrz, zostałeś oświecony zaledwie czterdzieści lat temu. Zdajemy sobie sprawę, że pracowałeś bardzo ciężko, ucząc rozmaite istoty, nie zmarnowałeś ani chwili, ale chyba zbyt wiele wymagasz, chcąc, żebyśmy uwierzyli, iż wyszkoliłeś wszystkich tych bodhisattwów. Niektórzy z nich nie są zwykłymi początkującymi bodhisattwami, podążali ścieżką bodhisattwy przez setki żywotów, tysiące lat. Jakże mogą być twoimi uczniami? To jakby dwudziestopięciolatek wskazał zgromadzenie stulatków mówiąc: ‘Oni wszyscy są moimi synami’. To niemożliwe”.

²⁰⁸ Na przykład Dalajlamę uważa się za tulku bodhisattwy współczucia Awalokiteśwary, odradzającego się wciąż w ludzkiej postaci dla dobra wszystkich istot.

²⁰⁹ *Diamentowa Sutra*, tłum. Marek Mejer, Książnica Pomorska im. Stanisława Staszica, Szczecin 2004.

W tym momencie Budda dokonuje wielkiego objawienia, ku któremu zmierzała cała sutra. Przemawia: „Nie myślcie, że zostałem oświecony czterdzieści lat temu. To tylko wasz sposób patrzenia na to. Jestem wiecznie oświecony.”²¹⁰ Jest jasne, że nie przemawia tu nirmanakaja ani sambhogakaja. To dharmakaja, prawdziwy Budda, wieczny Budda, sam stan buddy, a nie żadna konkretna osoba, nawet najwspanialsza.

Kiedy *Sutra białego lotosu* mówi o wiecznym Buddzie, nie należy rozumieć określenia ‘wieczny’ w znaczeniu przedłużanego w nieskończoność czasu, tylko w znaczeniu bycia zupełnie „poza” czasem (oczywiście posługuję się tym przestrzennym wyrażeniem metaforycznie). W *Sutrze białego lotosu*, tak jak w *Sutrze diamentowej* Budda symbolizuje wymiar wieczności, rzeczywistość jako istniejącą poza czasem. A bodhisattwa reprezentuje rzeczywistość, nawet stan buddy, jako objawiającą się „w” czasie.

Jak widzieliśmy, bodhisattwa podąża ścieżką, angażuje się w pewne działania, nadaje początek rozwijającemu się ciągowi myśli, słów i czynów. Inaczej mówiąc, przejawia względną bodhicittę w coraz większym stopniu, a proces ten odbywa się w czasie. Ale możemy spojrzeć na to z szerszej perspektywy i przyjąć, że bodhisattwa symbolizuje cały proces życia ewoluującego w coraz wyższe formy. Symbolizuje zarówno ewolucję niższego rzędu, od najprostszych form życia aż po istoty ludzkie w ich stanie nieoświeconym, jak i ewolucję wyższego rzędu, czyli ewolucję człowieka w kierunku Oświecenia. Wszystko to jest procesem ciągłym; a przynajmniej proces ewolucji wyższego rzędu przebiega w zależności od ewolucji niższego rzędu.

Tego rodzaju rozwój widoczny jest w dżatakach. Jak już mówiłem, dżataki są szczególnym rodzajem kanonicznej literatury buddyjskiej (choć istnieje również wiele dżatak niekanonicznych), opowiadającym historii z poprzednich wcieleń Buddy i pokazującym, jak z życia na życie przyszły Budda rozwijał się w kierunku Oświecenia. Uczeń odkrył, że wiele z tych historii to stare hinduskie opowieści ludowe, które przekształcono w dżataki poprzez proste utożsamienie Buddy z głównym bohaterem. To tak, jakbyśmy wzięli Bajki Ezopa i utożsamili Jezusa z główną postacią w każdej bajce.

Wywołało to wiele dyskusji, zwłaszcza że niektóre z tych opowieści ludowych są bajkami o zwierzętach. Czy buddyści biorą to wszystko dosłownie? Czy mamy myśleć, że bohater, czy to zając, jeleń, lew czy koza, naprawdę reprezentuje Buddę w poprzednim życiu? W niektórych miejscach buddyjskiego Wschodu rzeczywiście uznaje się, że dżataki przedstawiają wcześniejsze życia Buddy. Ale nie trzeba traktować wszystkiego tak dosłownie. Dżataki wyraźnie obrazują proces ewolucyjny. W każdej opowieści mamy bohatera, człowieka lub zwierzę, który wyróżnia się jako bardziej rozwinięty niż reszta i o którym można w związku z tym powiedzieć, że reprezentuje bardziej zaawansowane stadium ewolucji. Znamienne jest, że bohater ten identyfikowany jest z Buddą. Sugeruje to, iż owa postać reprezentuje ten sam ewolucyjny pęd do rozwoju, który ostatecznie doprowadza do „stworzenia” buddy.

Ale podczas gdy końcowy rezultat symbolizuje Budda, sam ewolucyjny pęd symbolizuje bodhisattwa. Mamy więc dwie zasady: zasadę stanu buddy w wymiarze wieczności i zasadę stanu bodhisattwy w wymiarze czasu. Jedna jest transcendentna, druga immanentna. Jedna reprezentuje doskonałość wiecznie kompletną, wiecznie osiągniętą; druga reprezentuje doskonałość wiecznie w procesie urzeczywistniania. I jedna nie prowadzi do drugiej; nie ma między nimi ciągłości.

Czy to jest zatem ostatnie słowo, które można powiedzieć na ten temat? Z pewnością nie według mahajany, a zwłaszcza nie według tantr. Nie istnieje oczywiście łatwe rozwiązanie. Nie wystarczy po prostu powiedzieć: „Czas jest iluzją, włączmy go do wieczności”, albo: „Wieczność jest iluzją, włączmy ją w czas”. I wieczność i czas istnieją w sposób, nie dający się uprościć. Według tantr, powinniśmy zdać sobie sprawę z obu jednocześnie; zobaczyć wszystko jako wiecznie osiągnięte i jednocześnie wiecznie w procesie realizacji. Budda siedzi wiecznie pod drzewem bodhi; zawsze tam siedział i zawsze będzie. W tym samym czasie, że tak powiem, bodhisattwa wiecznie praktykuje doskonałości, życie po życiu, w nieskończoność. Budda i bodhisattwa reprezentują różne aspekty jednej i tej samej rzeczywistości. Właśnie ta świadomość stanowi podstawę powstania bodhicitty absolutnej (nie, żeby istniała kwestia jej „powstania”).

Istotę bodhicitty absolutnej pięknie wyrażają pewne tybetańskie wersety, będące częścią praktyki znanej jako „Unicestwiający Piekło”. („Unicestwiający Piekło” jest jednym z przydomków

²¹⁰ Zobacz: *The Threefold Lotus Sutra*, op. cit., ss. 245-6.

Wadźrasattwy, a ta konkretna praktyka jest formą jogi Wadźrasattwy.) Te wersety dają całkiem dobre pojęcie (na ile w ogóle można mieć na ten temat jakieś pojęcie) o charakterze absolutnej bodhicitty.

Wykrzyknik przypominający mantrę – „E MA O!” – od którego rozpoczynają się owe wersy czasami, wypowiadany jest szybko, jako jedno słowo, i często pojawia się na początku recytacji w tradycji tybetańskiej, jako wyraz skrajnego zachwytu. Platon powiedział, że początkiem filozofii jest zdziwienie i tak samo jest z życiem duchowym. Kiedy stykamy się z czegoś transcendentnym, przytłaczającym, obezwładniającym, jedyną możliwą reakcją jest tylko podziw i zdumienie. Każdy z wersów zaczyna się od tego okrzyku zdumienia niejako wobec wizji absolutnej bodhicitty, która właśnie ma się pojawić.

E MA O!

Dharma cudownie dziwna!

Najgłębsza tajemnica Doskonałych!

Z niezrodzoności wszystko się rodzi,

Jednak w zrodzonym nie ma narodzin.

E MA O!

Dharma cudownie dziwna!

Najgłębsza tajemnica Doskonałych!

W nieustawianiu wszystko ustaje,

Jednak w tym ustawianiu nie ustaje nic.

E MA O!

Dharma cudownie dziwna!

Najgłębsza tajemnica Doskonałych!

W nieprzebywaniu wszystko przebywa,

Jednak w przebywaniu nie przebywa nic.

E MA O!

Dharma cudownie dziwna!

Najgłębsza tajemnica Doskonałych!

W niepostrzeganiu postrzegane jest wszystko,

Jednak to postrzeganie jest bez postrzegania.

E MA O!

Dharma cudownie dziwna!

Najgłębsza tajemnica Doskonałych!

W nieruchomości wszystko przychodzi i odchodzi,

Jednak w ruchu nic się nie porusza.²¹¹

Jest to wyraz (na ile da się ją w ogóle wyrazić) samej istoty bodhicitty absolutnej. Mamy tutaj zestawione w jednej wizji, połączone bez pogmatwania, rzeczywistość jako istniejącą poza czasem, w wieczności oraz rzeczywistość jako stopniowo ujawniającą się w czasie.

Trudno jest wyjść poza ten punkt, lub choćby do niego dotrzeć, nawet w wyobraźni. Ale to nie znaczy, że bodhicitta absolutna jest dla nas zbyt subtelna i odległa, byśmy nie mogli wprowadzić jej do swojej praktyki, przynajmniej do pewnego stopnia. Po pierwsze, potrzebujemy zdać sobie sprawę, że niezależnie od tego, jak długo będzie płynąć czas, nigdy nie osiągnie wieczności. Czas nie wykracza poza czas; po prostu płynie. W związku z tym nie ma mowy o przybliżaniu się do absolutu, do stanu buddy, który istnieje w wymiarze wieczności. Nawet za milion lat nie będziemy bliżej wieczności czy Oświecenia, niż teraz.

Nie jest to tak pozbawione nadziei, jak może zabrzmieć. Możemy odwrócić powyższe stwierdzenie i powiedzieć, że w tej chwili jesteśmy tak blisko Oświecenia, jak zawsze będziemy.

²¹¹ Przekład na podstawie angielskiego tłumaczenia mahajanistycznej sadhany, znajdującej się w posiadaniu Sangharaksity.

Nawet bodhisattwa na samym progu Oświecenia nie jest bliżej niego niż my teraz. Każda chwila to ostatnia chwila – czy to chwila bieżąca, czy następna, czy też chwila za milion lat. A poza tą ostatnią chwilą istnieje tylko stan buddy. Zatem w każdym momencie, choć tego nie wiemy (a gdybyśmy wiedzieli, jaka straszna wiązałaby się z tym reakcja!), znajdujemy się na szczycie masztu, i wszystko, co musimy zrobić, to... – no właśnie, co?

Przeszliśmy długą drogę. Przynajmniej w wyobraźni zakończyliśmy naszą podróż ścieżką bodhisattwy. A jednocześnie nigdzie nie dotarliśmy. Analogicznie, cel tej podróży jest wiecznie osiągnięty i wiecznie w procesie osiągania. Budda i bodhisattwa, wieczność i czas, są jednym – lub też, nie są dwoma. Z tą refleksją docieramy do końca (a może do początku?) wspólnego zgłębiania ideału bodhisattwy.

LEKTURY UZUPEŁNIAJĄCE²¹²

ZAGADNIENIA OGÓLNE

- Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi 1970.
- Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, Windhorse, Birmingham 2000, rozdział 4, „The Bodhisattva Ideal”. [Książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl/biblioteka jako *Wprowadzenie do buddyzmu* – przyp. red.]
- Andrew Skilton, *A Concise History of Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1997.
- Vessantara, *A Guide to the Buddhas; A Guide to the Bodhisattvas*; oraz *A Guide to the Deities of the Tantra*, Windhorse, Cambridge 2008.
- Paul Williams, *Buddyzm Mahajana*, Wydawnictwo A, Kraków 2000.

ZWIĄZEK MAHAJANY Z WCZESNĄ TRADYCJĄ BUDDYJSKĄ

- Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*, tłum. Paul Groner, University of Hawaii Press, 1990.
- N. Dutt, *Aspects of Mahayana Buddhism in its Relation to Hinayana*, Luzac, Londyn 1930.
- David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, University of Hawaii Press, 1992.
- Nathan Katz, *Buddhist Images of Human Perfection: The Arahant of the Sutta Pitaka Compared with the Bodhisattva and the Mahasiddha*, Motilal Banarsidass, Delhi 1989.
- Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford University Press, Oksford i Nowy Jork 1994.

SUTRY MAHAJANY I KOMENTARZE DO NICH

- Garma C.C. Chang (tłum.), *A Treasury of Mahayana Sutras: Selections from the Maharatnakuta Sutra*, Pennsylvania State University Press, 1983.
- Thomas Cleary (tłum.), *The Flower Ornament Scripture*, Shambhala, Boston i Londyn 1993.
- R.E. Emmerick (tłum.), *The Sutra of Golden Light*, Pali Text Society, Oksford 1996.
- Gampopa, *Ozdoba drogocennego wyzwolenia*, tłum. z tybetańskiego: Khenpo Konciog Gjaltzen, tłum. z angielskiego: Łukasz Szpunar, Wydawnictwo Norbu, 2010.
- Bunno Kato i wsp. (tłum.), *The Threefold Lotus Sutra*, Kosei, Tokio 1995.
- Nagardżuna, *The Precious Garland*, tłum. Jeffrey Hopkins, Snow Lion, Nowy Jork 1988.
- Sangharakszita, *The Drama of Cosmic Enlightenment: Parables, Myths, and Symbols of the White Lotus Sutra*, Windhorse, Glasgow 1993. [Książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl/biblioteka jako *Dramat kosmicznego Oświecenia* – przyp. red.]
- Sangharakszita, *The Eternal Legacy: An Introduction to the Canonical Literature of Buddhism*, Tharpa, Londyn 1985.
- Sangharakszita, *The Inconceivable Emancipation: Themes from the Vimalakirti-nirdesa*, Windhorse, Birmingham 1995. [Książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl/biblioteka jako *Niepojęte wyzwolenie* – przyp. red.]
- Sangharakszita, *Transforming Self and World: Themes from the Sutra of Golden Light*, Windhorse, Cambridge 2008. [Książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl/biblioteka jako *Odmieniaj siebie i świat* – przyp. red.]
- Śāntidewa, *Przewodnik na Ścieżce Bodhisattwy*, tłum. Joanna Janiszewska-Rain, Wydawnictwo Norbu, Warszawa 2008.

²¹² Do wydania angielskiego. Dodatkowo w przypadku książek Sangharakszity dostępnych po polsku za darmo na stronie www.buddyzm.info.pl, podaliśmy ich polskie tytuły – przyp. red.

- Robert A.E Thurman (tłum.), *The Holy Teaching of Vimalakirti*, Pennsylvania State University, 1976.

DOSKONAŁOŚCI

Etyka

- Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Macmillan, Londyn 1992.
- Sangharakszita, *Know Your Mind: The Psychological Dimension of Ethics in Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1998. [Książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl/biblioteka jako *Poznaj swój umysł* – przyp. red.]
- Sangharakszita, *The Ten Pillars of Buddhism*, Windhorse, Birmingham 1996. [Książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl/biblioteka jako *Dziesięć filarów buddyzmu* – przyp. red.]

Medytacja

- Kamalashila, *Meditation: The Buddhist Way of Tranquillity and Insight*, Windhorse, Birmingham 1996.

Mądrość

- Edward Conze (tłum.), *Perfect Wisdom: The Short Prajnaparamita Texts*, Buddhist Publishing Group, Totnes 1993.
- Sangharakszita, *Wisdom beyond Words: Sense and Non-sense in the Buddhist Prajnaparamita Tradition*, Windhorse, Glasgow 1993. [Książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl/biblioteka jako *Mądrość poza słowami* – przyp. red.]

Kontakt, wsparcie i informacje o Triratnie

Droga Czytelnicy,

Mamy nadzieję, że książka Was zainspirowała, może też przyczyniła się do pogłębienia Waszej praktyki buddyjskiej (w jakiegokolwiek tradycji), albo nawet zapoczątkowała Waszą przygodę z buddyzmem. Gdybyście chcieli nam nadesłać swoje wrażenia lub komentarze związane z lekturą tej książki (lub dowiedzieć się o możliwość uczestniczenia w zajęciach Wspólnoty Buddyjskiej Triratna w Polsce itp.), możecie się z nami skontaktować np. poprzez adres mejlowy: kontakt@buddyzm.info.pl. Więcej informacji o nas znajdziecie na stronie www.buddyzm.info.pl lub na naszym facebookowym fanpage'u 'Sanghaloka'.

Jednocześnie, jeśli chcecie nas wspomóc, wyrazić wdzięczność lub mieć wkład w tłumaczenie i wydanie kolejnych książek Sangharakszity lub innych autorów z Triratny, możecie to zrobić, przelewając datek na konto naszej Fundacji.

Numer konta: 86 1140 2004 0000 3002 7834 5456

Fundacja Przyjaciele Buddyzmu – (Mbank) – z dopiskiem: DAROWIZNA NA KSIĄŻKI

Jako fundacja, książki takie, jak ta, tłumaczymy i publikujemy wyłącznie dzięki darowiznom. Żadna suma nie jest zbyt mała ani zbyt duża. W przyszłości planujemy wydanie wszystkich naszych książek także w formie papierowej.

Dziękujemy i może do zobaczenia!

Spis treści

O autorze	3
Przedmowa redaktora (wydania angielskiego)	4
Rozdział pierwszy	
Pochodzenie i rozwój ideału bodhisattwy	7
Rozdział drugi	
Przebudzenie Serca Bodhi	22
Rozdział trzeci	
Ślubowanie bodhisattwy	39
Rozdział czwarty	
Altruizm i indywidualizm w życiu duchowym	57
Rozdział piąty	
„Męskość” i „żeńskość” w życiu duchowym	77
Rozdział szósty	
Na progu Oświecenia	92
Rozdział siódmy	
Hierarchia bodhisattwów	106
Rozdział ósmy	
Budda i bodhisattwa: wieczność i czas	124
Kontakt, wsparcie i informacje o Triratnie	135
Spis treści	136