Sangharakszita

Trzy Klejnoty

Podstawowe ideały buddyzmu

Copyright © Sangharakshita, 2019

Copyright fo Polish Edition © Fundacja Przyjaciele Buddyzmu, 2022

Tytuł oryginału: *The Three Jewels.*
The Central Ideals of Buddhism.

Przekład:
Tomasz Nasiłowski

Korekta i redakcja:
Bianka Dziadkiewicz
Nityabandhu

ISBN: 978-83-65395-15-3

www.buddyzm.info.pl

Dziękujemy Wydawnictwu *Windhorse Publications* z Anglii za możliwość bezpłatnego udostępnienie polskiego tłumaczenia tej książki w internecie.

This translation of *The Three Jewels*
is published by arrangement with Windhorse Publications.

Podziękowania redakcji polskiej

Ogromnie dziękujemy funduszowi Future Dharma Fund (wspierającemu finansowo działania Triratny na całym świecie) za darowiznę, dzięki której mogliśmy przetłumaczyć tę książkę na język polski.

The publication of this book was possible through a generous grant from the Future Dharma Fund.

Słowo wstępu

Trzy Klejnoty zostały poczęte jako artykuł z serii o spuściźnie buddyzmu, zamówionej przez *Oriya Encyclopaedia*, jedną z około tuzina regionalnych encyklopedii sponsorowanych przez rząd Indii. Redaktorem *Oriya Encyclopaedia* był dr Mansinha, dyrektor college'u dla chłopców, którego Sangharakszita znał osobiście.

Pierwszym z zamówionych artykułów miało być wprowadzenie do Trzech Klejnotów Buddyzmu: Buddy, Dharmy i Sanghi. Powstało ono w drugiej połowie roku 1961, gdy Sangharakszita przebywał w swej wiharze w Kalimpong we wschodnich Himalajach. W trakcie pisania tekst rozrósł się na tyle, że przekroczył ramy wyznaczone przez zamówienie, i dr Mansinha zmuszony był drastycznie go skrócić, by włączyć do encyklopedii.

Pełen rękopis towarzyszył Sangharakszicie w podróży do Anglii w 1964 r. Tam, w Buddyjskiej Wiharze Hampstead, londyńskiej siedzibie English Sangha Trust, gdzie Sangharakszita zamieszkiwał przez kilka lat, dodał przedmowę i poszukał możliwości wydania tekstu jako książki. Idąc za wskazówką swego starego przyjaciela, Lamy Govindy, zwrócił się do Geralda Yorke'a, recenzenta Rider and Co., największego brytyjskiego wydawcy książek o buddyzmie. *Trzy Klejnoty* przyjęto do druku i opublikowano w 1967 r. z podtytułem „wprowadzenie do buddyzmu". (Gerald Yorke stał się bliskim przyjacielem – ale to inna historia). Amerykańskie wydanie opublikował Anchor Books w 1970 r. Do podtytułu dodano tam słowo „nowoczesny", co dało „wprowadzenie do nowoczesnego buddyzmu" (zmiany tej autor raczej nie popierał, jako że buddyzm, do którego uzyskujemy wprowadzenie, to *akaliko Dhamma*, ponadczasowe nauczanie – ani starożytne, ani nowoczesne). Wydania drugie i trzecie, opublikowane w Wielkiej Brytanii w latach 1977 i 1991, tym razem przez Windhorse Publications, mają pierwotny podtytuł. W 1998 r. Windhorse Publications przygotowało czwarte wydanie z nową przedmową Sangharakszity, i tę właśnie przedmowę tutaj zamieszczamy. Inna zmiana dotyczy podtytułu: „Podstawowe ideały buddyzmu" lepiej chyba przekazują zasadniczą treść książki.

Sangharakszita relacjonuje pisanie i publikację *Trzech Klejnotów* w książce *Płynąc pod prąd* (*Moving Against the Stream*), roz. 31, oraz w *Historii mojego pójścia po Schronienie* (*The History of My Going for Refuge*), roz. 12 – obie książki wydane przez Windhorse Publications.

Nota od polskiego wydawcy

Aby ułatwić polskiemu czytelnikowi lekturę tekstu, w którym występuje wiele terminów z języków sanskryckiego oraz palijskiego, wprowadzono transkrypcję polską. W porównaniu z Międzynarodowym Alfabetem Transkrypcji Sanskrytu (IAST):

– zarówno krótkie, jak i długie samogłoski zapisuje się bez znaków diakrytycznych (*māra – mara*, *sadhūmatī – sadhumati*);
– *v*, *y* transkrybuje się jako *w*, *j* (*bhava – bhawa*, *yāna – jana*);
– *c* i *j* transkrybuje się jako *cz* i *dż* (*citta – czitta*, *jātaka – dżataka*);
– *ś*, *ñ* przed spółgłoskami transkrybuje się jako *ś*, *ń* (*śrāvaka – śrawaka*, *pañca – pańcza*);
– *ś*, *ñ* przed samogłoskami transkrybuje się jako *si*, *ni* (*Śāriputra – Siariputra*, *ñāṇa – niana*). Wyjątkiem jest *ś* przed *i*: przyjęto tu zapis *śi*, aby odróżnić wymowę takich wyrazów jak *Siddhartha* i *śila*;
– *ṣ* transkrybuje się jako *sz* (*kṣānti – kszanti*);
– *ṭ*, *ḍ*, *ṇ*, *ṅ*, *ḥ* transkrybuje się jako *t*, *d*, *n*, *n*, *h* (*piṭaka – pitaka*, *kuṇḍalinī – kundalini*, *dūraṅgama – durangama*, *duḥkha – duhkha*);
– *ṁ* transkrybuje się jako *m* (*saṁvara – samwara*). Wyjątkiem jest *ṁ* przed sybilantami, np. *s*, *dż*, które transkrybuje się jako *n* (*saṁsāra – sansara*, *saṁjñā – sandżnia*);
– *ṛ* samogłoskowe transkrybuje się jako *ry* (*dṛṣṭi – dryszti*).

Również dla wygody czytelnika terminy będące złożeniem kilku wyrazów rozdzielono dywizami, np. *naivasaṁjñānāsaṁjñāyatana* transkrybuje się jako *na-iwa-sandżnia-na-asandżnia-ajatana*.

Wyjątek od transkrypcji polskiej uczyniono dla tytułów sutt i innych części Tipitaki. Obecnie teksty niektórych sutt można znaleźć w polskim tłumaczeniu na stronach http://sasana.pl oraz http://suttacentral.net, a z czasem, miejmy nadzieję, będzie ich coraz więcej. Ponieważ tytuły sutt na tych stronach są podane w transkrypcji IAST, zachowano ją w przypisach, aby ułatwić odszukanie danej sutty. Lokalizację sutty podano, stosując powszechnie przyjęte skróty:

Vin	Vinaya Piṭaka (Winaja Pitaka)
DN	Dīgha Nikāya (Digha Nikaja)
MN	Majjhima Nikāya (Madżdżhima Nikaja)
SN	Saṁyutta Nikāya (Samjutta Nikaja)
AN	Aṇguttara Nikāya (Anguttara Nikaja)
Dhp	Dhammapada
Ud	Udāna
Iti	Itivuttaka (Itiwuttaka)
Snp	Sutta Nipāta
Jat	Jātaka (Dżataka)

We współczesnych imionach i nazwiskach, a także współczesnych nazwach geograficznych (jeśli nie istnieją tradycyjnie przyjęte polskie nazwy) zachowano transkrypcję angielską, ponieważ jest to jeden z języków urzędowych Indii. Zachowano również oryginalną transkrypcję w tytułach publikacji anglojęzycznych.

Według podobnych zasad transkrypcję polską zastosowano w zapisie wyrazów tybetańskich. W tym przypadku dodatkowo *ts* transkrybuje się jako *c* (*Tsongkhapa – Congkhapa*), a *w* jako *ł* (*wangkur – łangkur*).

W przypadku języka japońskiego zastosowano przyjętą powszechnie w Polsce transkrypcję Hepburne'a, bez oznaczania znakami diakrytycznymi długości samogłosek.

W przypadku języka chińskiego zachowano tradycyjną pisownię zgodnie z tekstem angielskim.

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 Adhisthana 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.]

Przyjmuję Schronienie w Buddzie, modląc się o to, by wspólnie ze wszystkimi istotami pojąć Wielką Drogę, gdzie posiew Buddy kwitnie na wieki.

Przyjmuję Schronienie w Dharmie, modląc się o to, by wspólnie ze wszystkimi istotami przeniknąć głęboko skarby *sutr*, gdzie nasza mądrość staje się rozległa niczym ocean.

Przyjmuję Schronienie w Sandze, modląc się o to, by wspólnie ze wszystkimi istotami panować w ogromnej mnogości, gdzie nic nie zdusi niepowstrzymanych postępów Prawdy.

Awatamsaka Sutra, roz. 11

Przedmowa do wydania czwartego

W ostatnich pięciu dziesięcioleciach zainteresowanie buddyzmem na Zachodzie znacznie wzrosło. Z początku była to wąska domena zawodowych orientalistów, dla których na pierwszym planie były kwestie lingwistyczne i historyczne, a buddyzm znaczył niewiele więcej niż doskonale zachowana mumia w muzeum religioznawczym. Jednak nauczanie Buddy – mądre, żywotne, pełne współczucia – zaczęło przyciągać uwagę coraz większej liczby wrażliwych i myślących ludzi, którzy, choć wyrośli z wszelkich autorytarnych dogmatów, dalej poszukują psychologicznych i duchowych ram odniesienia na tyle obszernych i elastycznych, by ich aspiracje w nich się zmieściły, ale nie zostały ograniczone. Niezależnie od tego, czy nazywają siebie buddystami, czy nie, ludzie, którzy czują się w buddyzmie „jak w domu", którzy niejako w nim się „osiedlają", w istocie angażują się w realizację pewnego ideału przez podążanie określoną ścieżką życia w towarzystwie innych ludzi, nastawionych podobnie. To właśnie znane jest w tradycji jako „Pójście po Schronienie" do Trzech Klejnotów, wydarzenie, które może mieć swój wyraz ceremonialny, stanowi jednak przede wszystkim głębokie wewnętrzne przeżycie, duchowe odrodzenie lub „nawrócenie", dzięki któremu całe życie ulega transformacji i przekierowaniu.

Trzy Klejnoty to Budda, Dharma i Sangha. Budda lub Oświecony to nie tylko historyczny Siakjamuni, ale też sam ideał Oświecenia w swym aspekcie uniwersalnym i swej ostatecznej realności. Dharma lub Doktryna to nie tylko suma nauk Buddy, ale też ogół praw moralnych i duchowych przezeń odkrywanych i ujawnianych – praw, które nauczanie doktrynalne przekazuje w ujęciu konceptualnym, jak również w praktycznych przykładach. Natomiast Sangha lub Zgromadzenie to duchowa społeczność tych, którzy podążając za Dharmą, osiągnęli podobny poziom doświadczenia duchowego lub przestrzegają tych samych reguł dyscypliny monastycznej, albo po prostu są wiernymi, którzy poszli po Schronienie do Trzech Klejnotów – bez względu na to, czy są oświeceni, czy nie, czy są mnichami, czy osobami świeckimi, czy praktykują prawdziwie, czy tylko nominalnie.

Trzy Klejnoty mają zatem dla buddyzmu decydujące znaczenie. W istocie Trzy Klejnoty są buddyzmem.

W tej sytuacji może zdumiewać, że chociaż w druku pojawiały się liczne opisy życia i nauczania Buddy, zarówno naukowe, jak przeznaczone dla szerszej publiczności, ani jedna ważna praca nie została poświęcona Trzem Klejnotom jako takim, mimo że stanowią one potrójne centrum podstawowego dla buddyjskiej ścieżki wydarzenia, z którego wszystkie inne wydarzenia czerpią swój sens i bez którego buddyzm byłby niezrozumiały.

Niniejsza praca ma uzupełnić ten brak. Pisana pierwotnie jako seria artykułów dla *Oriya Encyclopaedia*, dotarła potem do znacznie szerszego grona czytelników, wydana w formie książkowej. Niech to świeże wydanie Windhorse pomoże licznym nowym czytelnikom otworzyć się na wielowymiarowy blask Trzech Klejnotów.

Sangharakszita
Madhyamaloka
Birmingham
26.01.1998 r.

Część I

Budda

Rozdział 1

Życie i świadectwa

Charakterystykę buddyzmu otwiera oczywiście Budda. Mimo że wyznawcy nie uważają go ani za proroka, ani za wcielenie Boga, to od niego właśnie, jako istoty doskonale Oświeconej i nauczyciela bezgranicznie współczującego, pochodzi wyjątkowy przekaz o Ścieżce do Oświecenia, i dlatego to jego postać, czy to w pierwotnym ludzkim kształcie, czy w licznych wyidealizowanych hipostazach, dominuje w całej historii buddyzmu. Jego duch, aktywny nie tylko w czasie osiemdziesięciu lat swej ziemskiej wędrówki, ale teraz i na zawsze, przenika cały późniejszy rozwój Nauczania, będąc przewodnikiem w rozterce i niezdecydowaniu, wspierając w czasie kryzysów i dając bodziec w momentach stagnacji i marazmu. Podobnie jak orzeł czerpiący w starożytnej legendzie siłę z patrzenia prosto w słońce, indywidualni buddyści i cały ogromny ruch społeczny, kulturowy i duchowy zwany buddyzmem – wszyscy bezustannie czerpią inspirację z rozważania przykładnego życia człowieka w najwyższym stopniu niezmąconego, dostojnego, mądrego i kochającego. „Jakże miły mi jest twój cień, o Śramano!”[2] – wykrzyknął Rahula, dziecko jego ludzkiej postaci, i cała ludzkość mogłaby niczym echo powtórzyć ten okrzyk.

Nawet jeśli rozpatrywać Buddę wyłącznie z historycznego punktu widzenia, jego wpływ nie ma sobie równych. Będąc założycielem buddyzmu, nauczania, które koniec końców zostało przyjęte przez jedną czwartą ludzkości, wpłynął na kształt hinduizmu i doprowadził do głębokiej modyfikacji taoizmu, konfucjanizmu i szintoizmu. Poprzez neoplatonizm i sufizm także chrześcijaństwo i islam otrzymały od niego duchowe bodźce, które przez stulecia przyczyniały się do utemperowania dogmatycznej surowości właściwej obu tym religiom. Dzisiaj cały zachodni świat zaczyna ulegać wpływom jego nauk. Biorąc pod uwagę te przesłanki, Gautama Budda to najbardziej wyróżniająca się postać w całej historii ludzkości.

Co jednak wiadomo o jego życiu? Garść twardych faktów, barwny splot legend, a także zbiór niejasnych wywodów o jego prawdziwej naturze – to właściwie wszystko, co mamy. Tak bardzo oddalił się w czasie, tak wysoko sięgają jego osiągnięcia, że jest jak wielki szczyt górski, od którego dzielą nas masy atmosfery potęgujące piękno duchowych kolorów, ale rozmywające ostrość konturów biograficznych. W porównaniu z obfitością materiałów doktrynalnych i dotyczących reguły monastycznej świadectwa biograficzne o Buddzie są stosunkowo nieliczne, wiemy jednak o nim sporo więcej niż o Jezusie i Mahomecie, jego historyczność zaś nie ulega wątpliwości.

Żadnej pełnej biografii nie znajdziemy w Tripitace (czyli „trzech zbiorach” świętych tradycji rozpowszechnionych w społecznościach monastycznych wczesnego buddyzmu), jednakże zawiera ona pewne powiązane ze sobą opisy osiągnięcia przez Buddę Oświecenia w Bodh Gai oraz jego *parinirwany* w Kuśinarze, a także różnych zajść bezpośrednio poprzedzających te dwa wielkie wydarzenia i następujących po nich. Nie brakuje też zdarzeń i anegdot z okresu czterdziestu pięciu lat pomiędzy jednym i drugim, lecz bardzo trudno odtworzyć dokładną ich sekwencję. Tym niemniej starożytni autorzy buddyjscy byli w stanie ułożyć lub skompilować pięć biografii Buddy, opierając się przy porządkowaniu tego ogromnego materiału na różnych zasadach estetycznych i dydaktycznych, a także naukowych.

Najbardziej systematyczną z nich jest napisana mieszanym sanskrytem *Lalitawistara*, czyli „Rozbudowane [opisy] zajęć [Buddy]” – dzieło prawdopodobnie sarwastiwadyjskie, które przeszło mahajanistyczną redakcję. Jak mówi dr Nalinaksha Dutt:

2 Cyt. za: R.W. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, George Routlegde and Sons, London, s. 226, tłumaczenie *Nidanakathy*, wprowadzenia do *Dżatakatthakathy*, komentarzu do historii *dżatak*, który przypisuje się Buddhaghoszy.

jego dźwięczne gathy, obfitując w śmiałe obrazy i wyczerpujące opisy prozą i wierszem, mają na celu to, by za pomocą fantastyczności wywołać wiarę i oddanie Wielkiej Istocie[3].

Nieco wcześniejsza jest *Mahawastu*, czyli „Wielka Relacja", opasłe i dosyć chaotyczne dzieło także pisane mieszanym sanskrytem, zestawione z wcześniejszych materiałów zapewne trzysta lat po *parinirwanie* i mające podobno przynależeć do późnej Winaja Pitaki lokottarawadyjskiej, szkoły będącej częścią mahasamghiki. Oba te dzieła przedstawiają Buddę zasadniczo jako istotę transcendentalną, która osiągnęła doskonałość w poprzednich życiach i ze współczucia pojawia się znowu pośród ludzi. Bliższa perspektywie czysto ludzkiej, i posiadająca większą chyba wartość literacką, jest *Buddhaczarita*, „Czyny Buddy" autorstwa Aświaghoszy, jednego z największych poetów i dramatopisarzy Indii, tworzącego w końcu I w. n.e. Niestety piętnaście ostatnich rozdziałów tej książki, napisane czystym sanskrytem, zaginęło w oryginale i istnieją jedynie w tłumaczeniu. Ten sam los spotkał *Abhiniszkramana Sutrę*, czyli „Rozprawę o Wielkim Wyrzeczeniu się", tekst ułożony najpewniej w mieszanym sanskrycie, a przynależący do dharmaguptiki, jednej z osiemnastu wczesnych szkół. Wreszcie jest *Nidanakatha*, „Powiązany opis", spisany czystym palijskim jako wprowadzenie do komentarzy do ksiąg *Dżataka*, a przypisywany Buddhaghoszy, znakomitemu therawadyjskiemu uczonemu z V w. n.e.

Z pomocą tych biografii, a także palijskiej Tipitaki oraz fragmentów jej sanskryckich odpowiedników, które istnieją do dziś w oryginale lub tłumaczeniach, wydaje się możliwe zarysowanie przebiegu życia Buddy, który byłby do przyjęcia nawet dla zawodowego historyka. Konieczne będzie też zastanowienie się nad sensem legendarnych i mitologicznych elementów, jakich pełno w tradycyjnych biografiach, oraz wzięcie pod uwagę metafizycznych rozważań nad naturą Oświeconego, podejmowanych przez uczonych buddyjskich. Zanim jednak zajmiemy się jego ostatnim życiem, kiedy stał się Buddą, skierujmy naszą uwagę na liczne życia wcześniejsze, w których Wielka Istota dążyła zawzięcie do celu, jeszcze jako bodhisattwa.

3 N. Dutt, *Survey of Important Books in Pali Buddhist Sanskrit*, w: P.V. Bapat (red.), *2500 Years of Buddhism,* Publications Division*,* New Delhi 1956, s. 144.

Rozdział 2

Wędrówka bodhisattwy

Buddyzm mówi o odradzaniu się. Nie jest to jednak odradzanie się w sensie przechodzenia niezmiennego, niematerialnego bytu (*atman*) z jednego ciała fizycznego do drugiego; chodzi o coś głębszego i subtelniejszego. Podobnie jak w teraźniejszej egzystencji poprzedni stan umysłu warunkuje stany następne, tak w powiązaniu z ostatnim momentem myślowym jednego życia powstaje pierwszy moment myślowy kolejnego. Związek między dwoma życiami polega na ciągłości przyczynowej, tak jak związek między dwoma stanami umysłu w tym życiu. Odpowiednio ilustruje to nie człowiek zmieniający komplet ubrań, sam pozostający bez zmian, lecz płomień, który spala coraz to nowe obiekty, przechodząc z jednego na drugi.

Popularne prezentacje Dharmy, łącznie z mowami przypisywanymi Buddzie, czasami używają wprawdzie takich terminów, jak *atman* i *punardżanman*[4], ale używa się ich jedynie dla dostosowania się do konwencjonalnych ram pojęciowych; stanowczo nie należy tego traktować dosłownie i czynić podstawą daleko idących wniosków na temat buddyzmu. Zaawansowane prezentacje wykorzystują bardziej precyzyjną terminologię. Zamiast *atmana* mówią o *czittasantanie*, czyli kontinuum psychicznym (czasem po prostu *santanie*), *punarbhawa* zaś, „ponowne stawanie się", używane jest zamiast *punardżanmana*, „odrodzenia".

Stwierdzenie, że po śmierci życie psychiczne przestaje istnieć wraz z ciałem, to jeden skrajny pogląd; stwierdzenie, że jakikolwiek element psychiki, na przykład nieśmiertelna dusza, przechodzi przez śmierć w stanie niezmienionym, to drugi skrajny pogląd. Tutaj, jak gdzie indziej, buddyzm podąża drogą środka, nauczając, że „istota" w jednym życiu nigdy nie jest ani dokładnie taka sama, ani całkowicie różna od „istoty" w drugim życiu. Godząc się na mówienie w kategoriach odradzania się, unika jednocześnie nieporozumień przez podkreślanie, że nie istnieje nikt, kto się odradza.

Jeśli nie rozumiemy tego jasno, łatwo damy się wywieść w pole ludziom, którzy na podstawie bardzo powierzchownej znajomości buddyzmu utrzymują, że Budda sam sobie przeczył, ucząc doktryny *anatmana* **oraz** odradzania się, albo twierdząc, że uczył jednej z nich, ale nie drugiej. Istnieje też niebezpieczeństwo powątpiewania, czy aby opisy kolejnych żywotów Buddy jako bodhisattwy nie są apokryficzne!

Nie oznacza to, że mamy popaść w przeciwną skrajność i bezrefleksyjnie akceptować całą zawartość ksiąg *Dżataka*. Jak wskazuje Rhys Davids, jedynie wersy palijskiej *Dżataki* należą do Tipitaki. Pięćset pięćdziesiąt „historii o narodzinach"[5] znajduje się w komentarzach i nie są one kanoniczne. Kanoniczne historie o narodzinach rozrzucone są po różnych *Nikajach* Sutta Pitaki. Budda (czy bodhisattwa, którym wówczas był) jest w nich przedstawiony nie jako ptak lub inne zwierzę, jak to bywa w komentarzach do *dżatak*, lecz niezmiennie jako słynny mędrzec lub nauczyciel z dawnych czasów – czyli tak, jak byśmy oczekiwali. Nie trzeba jednak odbierać wartości niekanonicznym opowieściom z komentarzy do ksiąg *Dżataka*, które zachwycały i inspirowały dziesiątki pokoleń buddystów. Niezależnie od tego, czy odnoszą się do psychicznego kontinuum samego Gautamy Buddy, często w bardzo poruszający sposób ukazują one, że pragnienie Oświecenia przynależne jest wszystkim formom i sferom życia, od najskromniejszych

4 Sanskrycki *atman* (palijski: *attan*) generalnie tłumaczy się jako „ja", i jest to jedna z podstawowych kategorii myśli hinduistycznej, gdzie *atmana* postrzega się jako prawdziwe ja, wieczną tożsamość wszystkich istot. (Jest to główny temat np. Upaniszad). W zupełnym przeciwieństwie do tego stoi centralna w nauczaniu Buddy idea *anatmana*, czyli braku stałego, niezmiennego „ja". *Punardżanman* oznacza reinkarnację i wiąże się z hinduistyczną ideą reinkarnacji duszy.

5 T.W. Rhys Davids, *Buddhist India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1971, roz. 11.

do najwyższych, i dochodzi do głosu zawsze, ilekroć podejmuje się działania życzliwe i inteligentne.

Możemy powątpiewać w autentyczność tej czy innej opowieści, nie powinniśmy wszakże zapominać, że Budda zyskał zdolność przypominania sobie poprzednich żywotów, tak odległych w czasie, jak sobie życzył. Zdolność ta, zwana technicznie *purwaniwasa-anusmryti*, „przypominanie sobie poprzednich siedzib", to jedna z *abhidżni*, „superwiedz" osiągniętych przezeń w noc najwyższego Oświecenia[6]. Inne istoty także mogą je osiągnąć, choć nie w tym samym stopniu. W naszych czasach podejmowane są interesujące próby eksperymentalnej weryfikacji odradzania się. Próby te mają znaczenie raczej naukowe niż duchowe, ponieważ w buddyzmie zdolność przypominania sobie poprzednich odrodzeń, chociaż rozwija się w wyższych stanach skupienia umysłu, nie jest sama w sobie czynnikiem sprzyjającym osiągnięciu Oświecenia[7].

Wszystkie *dżataki*, kanoniczne i niekanoniczne, w teorii przedstawiają bodhisattwę przygotowującego się do osiągnięcia stanu buddy przez praktykowanie pewnych określonych cnót nazwanych potem *paramitami*, czyli „doskonałościami". W najwcześniejszych tekstach na ten temat, pisanych sanskrytem, wymienia się ich sześć: szczodrość (*dana*), moralność (*śila*), cierpliwość (*kszanti*), energię (*wirja*), koncentrację (*samadhi*) i mądrość (*pradżnia*). Później dodano do tej listy cztery następne: zręczne środki (*upaja-kausialja*), zdecydowanie (*pranidhana*), moc (*bala*) i wiedzę (*dżniana*). Późniejsza i mniej systematyczna lista, najwyraźniej wzorowana na wcześniejszej, znajduje się w palijskiej literaturze therawadinów.

Każda historia o narodzinach zbudowana jest tak, by ukazywać praktykowanie przez bodhisattwę konkretnej doskonałości. Na przykład w znanej historii życia, w której był Kszantiwadinem („Rzecznikiem Cierpliwości"), głosi on tę cnotę przed grupą pałacowych dam, które dla wysłuchania jego mowy pozostawiają bez opieki swego śpiącego pana i władcę. Król, kiedy się budzi i stwierdza, że jest sam, popada w taką wściekłość, że odcina kończyny kaznodziei jedną po drugiej, i za każdym cięciem miecza zadaje mu pytanie, czy w dalszym ciągu tak chętnie opowiada się za cierpliwością. Kszantiwadin za każdym razem odpowiada, że tak[8]. W jeszcze popularniejszej opowieści o królu Śibów bodhisattwa, by wykupić życie ptaka, poświęca fragment swego ciała o tej samej wadze, praktykując w taki sposób doskonałość szczodrości[9].

Większość tekstów dzieli wędrówkę Gautamy oraz wszystkich bodhisattwów na trzy okresy, z których każdy ma 10^{59} lat. W czasie pierwszego okresu spotyka on Oświeconego (buddyzm naucza nie tylko o mnogości żyć, ale też o mnogości zamieszkanych światów), i zainspirowany przykładem, rozwija w jego obecności wolę Oświecenia (*bodhiczittę*), postanawia osiągnąć najwyższy stan buddy dla dobra wszystkich, i otrzymuje od niego zapewnienie (*wjakaranę*) o ostatecznym powodzeniu. Dzięki praktyce doskonałości dawania osiąga „radosny etap" (*pramudita bhumi*), jeden z dziesięciu etapów postępu duchowego, przez jakie przejść musi bodhisattwa. W drugim okresie praktykuje doskonałość moralności, cierpliwości, energii, koncentracji, mądrości, zręcznych środków i zdecydowania, przechodząc w tym czasie sześć kolejnych *bhumi* i docierając do siódmego. Są to *bhumi*: „nieskalane" (*wimala*), „świetliste" (*prabhakari*), „płomienne" (*arcziszmati*), „bardzo trudne do opanowania" (*sudurdżaja*), „twarzą-w-twarz" (*abhimukhi*), „daleko idące" (*durangama*) i „niezachwiane" (*aczala*). W trzecim i ostatnim okresie praktykuje doskonałości mocy i wiedzy, przechodzi dwa ostatnie *bhumi*, „dobrej myśli" (*sadhumati*) i „chmury dharmy" (*dharmamegha*), i staje się najwyższym Buddą dla dobra wszystkich czujących istot[10].

Choć tych i tym podobnych szczegółów wędrówki bodhisattwy nie trzeba traktować zbyt dosłownie ani brać w całości na wiarę, to po przyjęciu podstawowej przesłanki „ponownego

6 Zob. *Bhayabherava Sutta,* MN 4 (I.22).

7 Zob. F. Story, *The Case for Rebirth*, Buddhist Publication Society, Kandy 1959; F. Story, *Rebirth as Doctrine and Experience*, Buddhist Publication Society, Kandy 1975. Od czasu tych wczesnych zachodnich książek powstało już wiele innych publikacji dokumentujących zjawisko odrodzenia.

8 *Khāntivādi Jātaka*, Ja 313.

9 *Sivi Jātaka*, Ja 499.

10 Szczegółowy opis zob. Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*, roz. 4 (*Complete Works*, t. 1) [wydane po polsku jako *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wyd. A, Kraków, 2002 – przyp. red.].

stawania się" nie wydadzą się już one fantastyczne i nieprawdopodobne, i przynajmniej w ogólnych zrębach przestaną być trudne do zaakceptowania. Stan buddy jest wszak na tyle trudny do osiągnięcia, że potrzeba wiele czasu i energicznego praktykowania cnót w rodzaju *paramit*, aby powstały moralne, intelektualne i duchowe warunki niezbędne dla stworzenia dobrych fundamentów jego pełnej realizacji i skutecznej manifestacji. Może to trwać nie jedno, lecz wiele żyć.

Jeśli chodzi o „naszego" Buddę, jak się go nazywa, tradycja powiada nam, że niezliczone wieki temu, w innym świecie i okresie, był on brahminem imieniem Sumedha, którego problemy egzystencji tak głęboko przejmowały, że postanowił znaleźć drogę wyjścia z nich, porzucił swe bogactwa i został leśnym pustelnikiem:

> W owym czasie Budda Dipankara pojawił się na świecie i osiągnął Oświecenie. Pewnego dnia zdarzyło się, że Budda Dipankara miał przechodzić tą drogą i ludzie przygotowywali dla niego trakt. Sumedha poprosił o pozwolenie dołączenia do prac i otrzymał je, i nie tylko to zrobił, ale też, gdy Dipankara przechodził, Sumedha położył się w błocie, by Budda mógł przejść po jego ciele bez brudzenia stóp. Wówczas Dipankara zwrócił uwagę na Sumedhę, pojął jego intencję stania się buddą, i wejrzawszy niezliczone wieki w przyszłość, ujrzał, że stanie się on Buddą pod imieniem Gautamy, co też przepowiedział. Na to Sumedha wielką radość okazał, i odrzucając bliską perspektywę stania się arhantem jako uczeń Dipankary, rzekł: „Obym raczej, jak Dipankara, wzniósłszy się do najwyższego poznania prawdy, umożliwił wszystkim ludziom wejście na statek prawdy, przeprowadził ich w nim przez Morze Egzystencji, i wówczas dopiero niech sam spełnię Nibbanę"[11].

Po ćwiczeniu się w *paramitach* i przejściu *bhumi* w sposób wyżej opisany, Wielka Istota, znajdując się już u progu Najwyższego Stanu Buddy, rodzi się w boskiej sferze zwanej „Zadowoloną" (*tuszita dewaloka*), po czym, schodząc do łona Majadewi i rodząc się w ogrodzie w Lumbini, pojawia się po raz ostatni w świecie ludzi i staje się uchwytna dla relacji historycznych.

11 A. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Asia Publishing House, Bombaj 1956, s. 6 (według *Nidanakathy*).

Rozdział 3

Życie

Wedle przekazów rozpowszechnionych w czasach Asioki, który wstąpił na tron Magadhy w 274 r. p.n.e., przyszły Budda urodził się w miejscu położonym w połowie drogi między Kapilawastu a Dewadahą. Daty tego wydarzenia znacząco różnią się w przekazach buddyjskich, jednakże współcześni uczeni z reguły są skłonni podawać 563 r. p.n.e., bazując na odliczaniu od czasów Asioki[12]. Siakjowie, plemię czy klan, z którego się wywodził, byli to dumni, niezależni ludzie, w liczbie być może miliona, zamieszkujący obszar ok. 5000 km^2 u stóp centralnego rejonu Himalajów; jego część północna należy obecnie do Nepalu, południowa leży na terenie Indii. Ekonomicznie Siakjowie byli przede wszystkim społecznością rolniczą, natomiast politycznie tworzyli republikę, podobnie jak wiele innych północnoindyjskich ludów tamtych czasów. W okresie narodzin Buddy lub nieco później jego ojciec Siuddhodana, zamożny arystokrata i właściciel ziemski, został wybrany przewodniczącym zgromadzenia ludowego, które zajmowało się administracyjnymi i sądowymi sprawami klanu.

Jako że jego matka umarła krótko po narodzinach, Siddharthę – „Dokonanego”[13], jak bywał określany – wychowała ciotka ze strony matki, Mahapradżapati, bowiem Siuddhodana ożenił się z obiema siostrami. Wedle ówczesnych standardów jego edukacja była dobra, składając się głównie z wprowadzenia w etykę i tradycje klanu, ćwiczenia męskich sportów i rycerskich umiejętności oraz podstaw tradycji braminicznej w formie, która obecna była wówczas na ziemiach Siakjów. Nie ma dowodów, że umiał czytać i pisać, a w społecznościach „prymitywnych” należało uczyć się na pamięć takich rzeczy, jak genealogia czy runy ochronne. Najważniejsze zdarzenie jego dzieciństwa miało posmak mistyczny. Siedząc pewnego dnia pod drzewem jabłoni różanej[14], gdy jego ojciec orał ziemię, spontanicznie odczuł stan czystości, błogości i spokoju, na tyle silny, że wiele lat później, w momencie największego kryzysu, wspomnienie to wywarło decydujący wpływ na koleje jego losu[15]. Tymczasem dorastał, ciesząc się wszelkim komfortem i luksusami, przyjemnościami i rozrywkami, które odpowiadały jego wiekowi i klasie społecznej. Wedle jego własnych późniejszych relacji był młodzieńcem delikatnym aż do zniewieścienia, chronił się przed słońcem białymi parasolami, nosił kosztowne stroje i używał wieńców, perfum i kosmetyków. Każdą porę roku spędzał w innym miejscu – Siuddhodana oddał do jego dyspozycji trzy posiadłości, jedną na lato, jedną na zimę i jedną na czas deszczu. Wszędzie sadzono dla niego lotosowe pola, gdzie kwitły niebieskie, białe lub czerwone lotosy. Pora deszczowa, spędzana w towarzystwie muzykujących dam, była szczególnie poświęcona przyjemnościom – przez cztery miesiące ani razu nie wychylał nosa za drzwi[16]. Wreszcie ożenił się, zapewne z więcej niż jedną kobietą, i doczekał się syna. Jednakże mimo że w tak dużym stopniu cieszył się doczesnym szczęściem, nie czuł się spełniony. Męczył go problem egzystencji, zwłaszcza nędza ludzkiego położenia. Czyż nie istniało żadne wyjście dla istot podległych nieszczęściom narodzin, starzenia się, choroby i śmierci? Siuddhodana, z którym dyskutował na te tematy, nie potrafił mu odpowiedzieć. Dlatego zdecydował się na uświęcony tradycją krok porzucenia rodziny, wyrzeczenia się własności i

12 Data narodzin Buddy jest w dalszym ciągu przedmiotem debaty, uczeni lokują je między 563 a 480 r. p.n.e. Jego śmierć miała nastąpić między 480 a 400 r. p.n.e.

13 W oryg. „The Accomplished One”, co może oznaczać zarówno „dokonany”, „zrealizowany”, jak i „znakomity”, „wybitny” [przyp. tłum.].

14 Ang. *rose-apple tree*, w polskim używa się także nazwy czapetka [przyp. red.]

15 To wspomnienie przekazuje Aggiwessana lub Saczczaka, wyznawca dżinizmu. Zob. *Mahāsaccaka Sutta,* MN 36 (I.246–7).

16 AN 3.38 (I.145–6).

odejścia, stając się bezdomnym żebrakiem wędrującym w poszukiwaniu Prawdy. Na próżno ojciec i przybrana matka starali się go przekonać, by został. Pewnego dnia, mimo ich łez i błagań, zgolił włosy i brodę, przywdział żółte szaty i odszedł z domu w bezdomne życie[17].

Przemieszczając się na południowy wschód od Kapilawastu, idąc przez dżunglę dzisiejszej prowincji Biharu, natrafił na pustelnię Arady Kalamy, uznanego mędrca, który zgodził się przyjąć go na ucznia. Nie mówi się, czego Siddhartha się odeń nauczył, jednakże z faktu, że od strony praktycznej jego nauczanie kulminowało w rozwinięciu nadświadomego stanu *akińczanja-ajatany* (czyli sfery „nie-rzeczowości" lub „nie-przedmiotowości"), możemy wnosić, że była to teozofia typu Upaniszad. Nie poprzestając na czysto teoretycznym pojmowaniu nauk, Siddhartha oddał się ich realizacji i w krótkim czasie udało mu się osiągnąć wszystko, co osiągnął Arada Kalama. Wielkoduszny nauczyciel, widząc jego zdolności, od razu zaproponował mu wspólne przewodzenie całej społeczności. Siddhartha nie przyjął jednak tej wspaniałomyślnej oferty, czuł bowiem, że ponad sferą „nie-przedmiotowości" leży wyższy stan. Opuścił więc pustelnię Arady Kalamy na rzecz pustelni Udraki Ramaputry. Z pomocą tegoż mędrca osiągnął wyższy stan, zwany *na-iwa-sandżnia-na-asandżnia-ajatana*, czyli „sfera ani percepcji, ani nie-percepcji". W dalszym ciągu czuł jednak, że to także nie jest ostateczne, i mimo takiej samej propozycji ze strony nowego nauczyciela, postanowił kontynuować swe poszukiwania samodzielnie. Ponowiwszy wędrówkę, przeszedł przez królestwo Magadhy i dotarł do miejscowości o nazwie Uruwela, na której przedmieściach zdecydował się osiąść. Potem nastąpiło sześć lat strasznych umartwień. Jak mawiał w późniejszym czasie, żaden asceta nie prześcignął go w samoumartwieniu, a nawet nie zbliżył się do tego poziomu. Nagość, systematyczna redukcja jedzenia, wystawianie się na skrajny upał i skrajne zimno, wstrzymywanie oddechu aż do momentu, gdy ciało wydawało się stawać w ogniu, a także wszelkie inne wstrętne i obrzydliwe praktyki, które wymyśliła perwersyjna wyobraźnia ówczesnych ascetów – do tego wszystkiego zmuszał się on w pragnieniu najwyższego Oświecenia[18]. Jednak ów ogromny wysiłek zawiódł. W końcu, gdy prawie już umierał z wyczerpania, przypomniał sobie dziecięce doświadczenie pod drzewem jabłoni różanej. Zaczął się zastanawiać: czy to właśnie nie jest droga do najwyższego Oświecenia? Doszedłszy do takiego wniosku, porzucił ascezę i zaczął znowu normalnie się odżywiać. Pięciu towarzyszących mu ascetów, którzy zebrali się przy nim w nadziei uczestnictwa w Prawdzie, którą osiągnie, teraz opuściło go z odrazą, uznając, że zrezygnował z poszukiwań i wrócił do łatwego życia. Niezrażony ich odejściem, w przypływie nowych sił Bodhisattwa usiadł na trawie pod drzewem figowca, z twardym przekonaniem, że nic nie poderwie go z tego miejsca, póki nie osiągnie najwyższego Oświecenia. Zapadła noc. Podczas pierwszego czuwania, przeszedłszy cztery *dhjany*, skłonił swój oczyszczony i giętki umysł do przypomnienia sobie poprzednich narodzin, co zaowocowało przypomnieniem sobie najpierw setek, potem tysięcy, wreszcie setek tysięcy przeszłych żywotów. Podczas drugiego czuwania ujrzał swym nadnaturalnym, boskim wzrokiem istoty znikające z jednego stanu egzystencji i pojawiające się w innym stanie, wedle ich złych i dobrych uczynków. Podczas trzeciego czuwania, zwróciwszy swój umysł na zniszczenie „złych skłonności" (*aśraw*) dotyczących doświadczenia zmysłowego (*kamy*), uwarunkowanej egzystencji (*bhawy*) i spekulatywnych opinii (*dryszti*), zrealizował niewysłowioną Prawdę i ujrzał w jej świetle przypadkowy i uwarunkowany charakter wszystkich rzeczy ziemskich. W stanie wolności i oswobodzenia pojawiła się świadomość, że odrodzenie zostało zniszczone, a wyższe życie dopełniło się[19]. Gdy nadszedł świt, pod drzewem siedział najwyższy Budda.

Kolejnych kilka tygodni, spędzonych u stóp kilku innych drzew w tej samej okolicy, poświęcił pełnemu przyswojeniu Prawdy, jaką odkrył. W tym okresie miał trzech gości, butnego brahmina, który w drugim tygodniu przyszedł zapytać o cechy przynależne brahminowi, oraz

17 W *Ariyapariyesanā Sutta*, MN 26 (I.163), Budda tak opisał swe własne odejście: „
Będąc wciąż młodym, czarnowłosym mężczyzną u szczytu życia, mimo odmiennych pragnień matki i ojca, ich twarzy zalanych łzami, zgoliłem włosy i brodę, włożyłem żółte szaty i odszedłem z domu w bezdomność" (na podst. tłum. ang. Bhikkhu Ñāṇamoli i Bhikkhu Bodhi w: *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 256).

18 *Mahāsaccaka Sutta,* MN 36 (I.242–7).

19 Opis tego zdarzenia znajduje sie w wielu *suttach*, np. *Bhayabherava Sutta*, MN 4 (I.21–3).

dwóch podróżujących kupców, Trapuszę (palijski: Tapussę) i Bhallikę, którzy zboczyli z drogi, by okazać mu szacunek, co miało miejsce w czwartym tygodniu; podarowali oni ciasteczka ryżowe i plaster miodu, po czym przyjęli Schronienie w nim i jego Dharmie, stając się tym samym pierwszymi świeckimi uczniami[20]. W piątym tygodniu, po pierwotnym wahaniu, czy przekazywać ludziom Prawdę tak nadzwyczajnie zawiłą i niedostępną, ze współczucia zdecydował się mimo wszystko podjąć wysiłek zapoznania ludzkości z owocem swych poszukiwań[21]. Ponieważ jego dwaj byli nauczyciele niedawno zmarli, postanowił odszukać pięciu towarzyszy swej ascezy i głosić Prawdę najpierw przed nimi. Wyruszył pieszo do miejsca, gdzie wówczas przebywali, Jeleniego Parku w pobliżu starożytnego miasta Benares, oddalonego o ponad 150 km. Po drodze spotkał sceptycznie nastawionego adżiwakę[22] imieniem Upaka, któremu w odpowiedzi na pytania wyjawił, że własnym wysiłkiem doszedł do wiedzy, dlatego nie posiada nauczyciela, sam w istocie będąc najwyższym nauczycielem, ostatecznie Oświeconym, któremu nie ma równych w świecie ludzi i bogów. Upaka nie został przekonany i odszedł[23]. Tydzień później Budda dotarł do Jeleniego Parku. W dalszym ciągu uważając go za odstępcę od ascetyzmu, pięciu ascetów umówiło się, by przy powitaniu nie oddawać mu zwyczajowych oznak szacunku. Ale jego postać budziła taki respekt, że wszyscy mimowolnie wstali z siedzisk, kiedy podszedł. Jednakże przekonać ich, że nie jest upadłym ascetą, a wręcz przeciwnie, jest teraz ostatecznie Oświecony, udało mu się z wielką trudnością. Wreszcie, zachęceni, zgodzili się wysłuchać jego nauczania. Wygłosił wówczas swoją pierwszą mowę, *Dharma-czakra-prawartanę*, „Rozprawę wprawiającą w ruch koło Prawdy", która wedle zgodnego świadectwa najdawniejszych źródeł składała się z krótkiego ujęcia Drogi Środka, Czterech Szlachetnych Prawd i Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. Jeden po drugim, począwszy od Adżniaty Kaundinii, pięciu ascetów zdało sobie sprawę z wagi tego nauczania i otrzymało ordynację od Mistrza, stając się tym samym pierwszymi *bhikszu*[24]. Za tym poszły dalsze nawrócenia. Jasia, bogaty młody człowiek z Benares, po nocnej rozmowie z Buddą został mnichem, jego rodzice zaś – świeckimi uczniami. Nie upłynęło wiele czasu, a za przykładem Jaśi poszło pięćdziesięciu czterech jego znajomych, wywodzących się z czołowych kupieckich rodzin miasta. Łącznie z Buddą było już teraz na świecie sześćdziesięciu jeden arhantów, istot Oświeconych[25].

Mistrz podjął następnie krok o nadzwyczajnym i dalekosiężnym znaczeniu. Mowiąc do owych sześćdziesięciu oświeconych uczniów, zadeklarował:

> O mnisi, jestem wybawiony od wszelkich więzów, ludzkich i boskich. Wy, mnisi, także jesteście wybawieni od wszelkich więzów, ludzkich i boskich. Idźcie teraz, mnisi, i wędrujcie dla dobra wielu, dla korzyści wielu, ze współczucia dla świata, idźcie dla dobra, korzyści i szczęścia bogów i ludzi. Niech żaden z was nie idzie tą samą drogą. Głoście, mnisi, Dharmę piękną na początku, piękną w środku i piękną na końcu w duchu i literze; głoście doskonałe i czyste życie w spełnieniu. Są istoty, których mentalnych oczu nie pokrywa żaden prawie pył, ale jeśli nie głosi im się Dharmy, nie mogą osiągnąć wybawienia[26].

On sam, jak oznajmił, pójdzie nauczać do Uruweli. Trzydziestu hedonistycznych młodzieńców, których spotkał po drodze, nawróciło się na jego naukę i weszło w skład Wspólnoty[27]. Uruwela była wówczas ważnym ośrodkiem Dżatilów, ascetów czczących ogień, których tysiąc znajdowało się w okolicy pod przywództwem trzech braci Kaśjapów. Mimo że

20 Historia z zadufanym brahminem: *Huṁhuṅka Sutta*, Ud 1.4; a także razem z historią Tapussy i Bhaliki: Vin I.2 i I.4 (*Mahāvagga* I.2 i I.4).

21 Opowieść o tym, że Budda na początku był skłonny zrezygnować z nauczania, ale został przekonany przez Brahmę Sahampatiego: Vin I.4–I.7. Zob. również *Ariyapariyesanā Sutta*, MN 26 (I.167–170).

22 Przedstawiciel jednej ze szkół filozofii indyjskiej w czasach Buddy, patrz: https://en.wikipedia.org/wiki/Ajivika [przyp. red.]

23 Historia Upaki znajduje się w: Vin I.8 (*Mahāvagga* 1.6).

24 Spotkanie Buddy z pięcioma ascetami: Vin I.8–12.

25 Nawrócenie Jaśi i jego rodziny: Vin I.15 (*Mahāvagga* I.6–10).

26 Vin I.20–21 (*Mahāvagga* I.11); tekst na podstawie tłum. ang. I.B. Horner, *The Book of the Discipline*, cz. 4, Pali Text Society, Oxford 1996, s. 28.

27 Historia z trzydziestoma hedonistycznymi młodzieńcami: Vin I.23 (*Mahāvagga* I.13).

Budda pozostawał przez dłuższy czas z Uruwelą Kaśjapą, najstarszym bratem, i dla jego dobra dokonywał niezwykłych pokazów nadnaturalnych mocy, uparty czciciel ognia nie chciał się nawrócić. Mimo cudów, jakich był świadkiem, trwał w przekonaniu, że jest świętszy od Buddy. W końcu Budda musiał powiedzieć otwarcie, że nie jest on ani święty, ani na drodze do świętości. Wreszcie Uruwela Kaśjapa nawrócił się, a wraz z nim pięciuset jego wyznawców; wszyscy zostali przyjęci do zakonnej Wspólnoty. Za nimi podążyli Nadi Kaśjapa z trzystoma zwolennikami oraz Gaja Kaśjapa z dwustoma. Prowadząc tysiąc byłych czcicieli ognia na Głowę Gai, pobliskie wzniesienie, Budda wygłosił jedną z najsłynniejszych i najwspanialszych swoich przemów, „Kazanie o ogniu”[28]. W mieście Radżagryha, stolicy królestwa Magadhy, dokąd podążył w otoczeniu swych nowych zwolenników, król Bimbisara, brahmini i inni mieszkańcy mieli wątpliwości, czy to Uruwela Kaśjapa nawrócił Buddę, czy też Budda – Uruwelę Kaśjapę. Wprowadzeni lepiej w szczegóły sprawy, przyjęli Schronienie w Buddzie, Dharmie i Sandze. Król Bimbisara zaprosił Buddę i jego uczniów na posiłek, po którym ofiarował im Weluwanę, czyli „Bambusowy Zagajnik”, królewski park położony poza murami miasta. Była to pierwsza posiadłość ziemska podarowana zakonnej Wspólnocie[29]. W międzyczasie jeden z pięciu początkowych ascetów, Aświadżit, nawrócił Siariputrę (ucznia Sańdżai Belatthiputty), który z kolei nawrócił swego przyjaciela Maudgaljajanę. Wspólnie z dwustu pięćdziesięcioma towarzyszami, uczniami tego samego nauczyciela, przybyli do Bambusowego Zagajnika po ordynację. Kiedy Budda ujrzał z daleka obu przyjaciół, przewidział, że będą to jego najważniejsi uczniowie[30]. Do tego czasu szeregi Sanghi zasiliło tak wielu nawróconych, że wśród ludzi zaczęły pojawiać się głosy skargi, wedle których Budda miał powodować rozkład rodzin, czyniąc rodziców bezdzietnymi, a małżonki wdowami. Powstała nawet popularna piosenka pokpiwająca sobie z tego. Przekonując mnichów, że ów zamęt minie po siedmiu dniach, Budda dał im strofę do śpiewania w odpowiedzi. Ostatecznie wszystko przebiegło tak, jak przewidział, a krąg jego zwolenników w dalszym ciągu się powiększał[31].

W tym punkcie biografia Buddy, dotychczas przechodząca z epicką dostojnością przez kolejne momenty kulminacyjne, zaczyna ulegać fragmentacji na różne epizody i zdarzenia, których porządku czasowego nie sposób ustalić. Nie byłoby właściwie dużą trudnością ułożenie wiarygodnej sekwencji ważniejszych wydarzeń notowanych w najstarszych zapisach, jednakże rezultat tych wysiłków dotyczyłby raczej legendy niż faktycznego życia Mistrza. Dopiero zbliżając się do samego końca jego posłannictwa, znajdujemy się, chronologicznie rzecz biorąc, na twardym gruncie. I chociaż z narracyjnego punktu widzenia dostępny nam materiał może się wydawać niezadowalający, owe w dużej mierze niepowiązane anegdoty i epizody przekazują wrażenie zdecydowanie jednolite. Nawet biorąc poprawkę na swego rodzaju pobożną przesadę, zakres i głębia wpływu Buddy za jego życia pozwalają bez wahania uznać go za najlepszego propagatora religii, jakiego widział świat, a z całej tej układanki wyłania się jednoznaczny obraz żywiołowego ruchu duchowego w procesie stałej ekspansji, adaptacji i konsolidacji. Gdyby przedstawić zdarzenia do osiągnięcia Oświecenia i bezpośrednio po nim, powstałaby jedna linia narracyjna pnąca się niczym wykres od jednego szczytu do następnego, natomiast pozostałe czterdzieści pięć lat nasuwa na myśl wiele linii promieniujących z jednego, wspólnego dla nich ośrodka energii. Choć narracja prozą i wierszem wystarcza przy tym pierwszym, dopiero obraz, z jego możliwością przedstawienia wielu epizodów jednocześnie, oddaje rzeczywistość przy tym drugim. Geograficznie, sfera osobistych wpływów Buddy tworzyła mniej więcej trójkąt na mapie północno-wschodnich Indii: wschodnim wierzchołkiem była Czampa, zachodnim – Kausiambi, a górnym – Kapilawastu. Politycznie w jej skład wchodziły królestwa Kosiali, Magadhy i Angi – w ich stolicach Wspólnota była dobrze zakorzeniona, oraz republiki, takie jak Siakjowie, Kalamowie, Mallowie i Liczczhawi. W kategoriach współczesnej geografii politycznej obszar ten ciągnął się około 700 km z zachodu na

28 Nawrócenie braci Kaśjapów: Vin I.24–34 (*Mahāvagga* I.15–20); Kazanie o ogniu: Vin I.34–35 (*Mahāvagga* I.21).

29 Opowieść o królu Bimbisarze i podarowaniu przezeń Bambusowego Zagajnika: Vin I.35–39 (*Mahāvagga* I.22).

30 Opowieść o nawróceniu Siariputry (palijski: Sariputty) i Maudgaljajany (palijski: Moggallany): Vin I.39–43 (*Mahāvagga* I.23–24).

31 Vin I.43 (*Mahāvagga* 1.24).

wschód i 300 km z południa na północ; od zachodnich okolic Allahabadu w indyjskim stanie Uttar Pradesh do wschodnich okolic Bhagalpur w Biharze. Wewnątrz tego trójkąta, o powierzchni ok. 130 tys. km^2, wszechobecny był społeczny i kulturowy wpływ Buddy, nie mówiąc o jego wpływie duchowym. Bimbisara i Prasenadżit, władcy Magadhy i Kosiali, byli jego sympatykami, podobnie jak większość możnych rodzin republikańskich. Członkowie bogatej klasy kupieckiej, jak Anathapindada i Wisiakha, którzy wybudowali w Śrawasti domy gościnne dla zakonnej Wspólnoty, uznawali się za jego uczniów i szczodrze łożyli na wspólną sprawę[32]. Uczeni brahmini, zarówno rytualiści, jak i wolnomyśliciele, regularnie podejmowali z nim dialog, i mimo że nie zawsze nawracali się na Nauczanie, byli bez wątpienia świadomi jego prestiżu i popularności[33]. W czasie swych podróży, trwających dziewięć miesięcy w roku, Budda nawiązywał bliski, osobisty kontakt nie tylko z różnymi wędrownymi ascetami, ale też z chłopami, rzemieślnikami, sklepikarzami i rabusiami, ze starymi i młodymi, mężczyznami i kobietami, bogatymi i biednymi, uczonymi i niewykształconymi. Ludzie wszystkich kast, od pańskich *kszatrijów* po skromnych *siudrów*, wchodzili do Sanghi, gdzie tracili swoją określoną pozycję, uznawani odtąd po prostu za „mnichów, którzy są synami Siakji" (*siakja-putra-śramanów*). Wpływ Mistrza był tak nadzwyczajny, że inni nauczyciele, skonsternowani jego sukcesem, zarzucali mu posługiwanie się czarami i zaklęciami, by przyciągnąć do siebie ludzi[34].

W pewnym sensie mieli rację. Atrakcyjność osobowości Buddy nie miała sobie równych. Zatwardziali zwolennicy tego czy innego sekciarskiego nauczyciela zachowywali się jak nawiedzeni po spotkaniu Buddy. Mimo godnej i wzniosłej postawy był wyjątkowo przystępny, łącząc arystokratyczną powściągliwość z demokratyczną serdecznością, swobodę z rezerwą. Jego obecność wzbudzała taki respekt, że królowie czuli niepokój przed spotkaniem, a z drugiej strony taką ufność, że ludzie zrozpaczeni przychodzili doń po schronienie jakby instynktownie. Nieustraszoność, głęboki spokój, pewność siebie i energia należały do jego najmocniej rzucających się w oczy cech. Miał niezachwianą cierpliwość, czy to przy tłumaczeniu Nauczania mniej lotnym adeptom, czy to przy radzeniu sobie z krnąbrnymi uczniami. Praktyczne trudności związane z organizacją i zarządzaniem Sanghą pokonywał w sposób sugerujący, że Oświecenie nie wyklucza zdrowego rozsądku. Co więcej, jak pokazuje wiele wydarzeń, nie był pozbawiony poczucia humoru. Pomimo jednak tych i wielu innych ludzkich cech był on też tak bardzo kimś ponadludzkim, że nawet najbliżsi i najbardziej rozwinięci uczniowie czuli, że jego prawdziwa natura przekracza ich pojmowanie. Tathagata był niezgłębiony jak wielki ocean.

Na szczęście relatywna chronologia tego, co historycznie rzecz biorąc stanowi trzy najbardziej wyróżniające się epizody publicznego życia Mistrza, jest klarowna dzięki wewnętrznym przesłankom, i na tym musimy polegać, odtwarzając przebieg wydarzeń między końcem początku a początkiem końca jego ziemskiego posłannictwa. Pierwszy epizod skupia się na jego powrocie do Kapilawastu. Siuddhodana, z początku niezadowolony z jego zwyczajowego żebrania, w końcu wysłuchał nauk syna i nawrócił się[35]. Ananda i Dewadatta, kuzyni Buddy, przyłączyli się do zakonnej Wspólnoty, podobnie jak szereg innych młodych Siakjów[36]. Rahula, przysłany przez

32 Historia nawrócenia Anathapindiki (sans. Anathapindady) i ofiarowania Dżetawany, Gaju Dżeta w Sawatthi: Vin II.154–159 (*Cūḷavagga* 6.4). Hojność (ale nie kupno klasztoru) Wisiakhi, świeckiej kobiety zwanej matką Migary (Migara był w istocie jej ojcem, którego nawróciła na nauki Buddy): Vin I.290–294 (*Mahāvagga* 8.15). O kupnie klasztoru mówi zaś *Komentarz do Dhammapady* (*Dhammapada Atthakatha* I.413).

33 Zob. np. *sutty Pūraḷāsa* i *Māgha* (Snp 3.4 i 3.5). W tej pierwszej brahmin Sundarika-Bharadwadża po rozmowie z Buddą wyrzeka się świata i zostaje mnichem, osiągając w końcu Oświecenie. W drugiej młody brahmin, Magha, staje się świeckim uczniem. Uderzającym przykładem młodego brahmina, który spotyka Buddę, jest Assalajana. Pięciuset starszych brahminów wysyła go, by przeciwstawił się nauce Buddy o „oczyszczeniu wszystkich czterech kast". Assalajana robi, co może, lecz luki w jego koncepcji zostają wydobyte i *sutta* kończy się tak: „Od dziś niech Mistrz Gotama pamięta o mnie jako swym świeckim uczniu, który poszedł doń po schronienie na całe życie". *Assalāyana Sutta*, MN 93.

34 *Upāli Sutta*, MN 56 (I.375).

35 Nawrócenie Siuddhodany relacjonuje *Nidanakatha*; zob.: T.W. Rhys Davids (tłum.), *Buddhist Birth Stories*, George Routledge and Sons, Londyn b.d., ss. 215–224.

36 O przyłączeniu się Anandy, Dewadatty i innych Siakjów do mnichów mówi Aświaghosza w *Buddhaczaricie* XIX.39. Zob. E.H. Johnston, *The Buddhacarita,* wydanie rozszerzone, Motilal Banarsidass, Delhi 1984, s. 46.

matkę dla potwierdzenia swego dziedzictwa, zamiast ziemskiej ojcowizny otrzymuje dar Dharmy, zostając jako nowicjusz przyjęty do Wspólnoty przez Siariputrę i Maudgaljajanę. W pismach przetrwało kilka przestróg Buddy dla Rahuli[37]. Sceną drugiego wydarzenia, które miało miejsce dwadzieścia lat później, było Waisiali, stolica państwa Liczczhawów. Budda podczas poprzedniej wizyty w Kapilawastu najwyraźniej odrzucił prośbę swej przybranej matki, Mahapradżapati, by kobiety także mogły podjąć bezdomne życie. Ścięła więc włosy, przywdziała szafranowe szaty i, stawiając go niejako przed faktem dokonanym, przymaszerowała z innymi siakjańskimi kobietami do Waisiali. Mimo wielu łez Budda odmówił jednak przyjęcia jej do Wspólnoty. Uległ dopiero za wstawiennictwem Anandy, który stał się już wówczas jego osobistym towarzyszem[38]. To na ten epizod powoływali się komentatorzy buddyzmu, wedle których Budda miał twierdzić, że dopuszczenie kobiet do Wspólnoty sprawi, że jej całość i czystość potrwa pięćset lat zamiast tysiąca[39]. Przy bliższej analizie tekstu nie da się utrzymać takiej interpretacji. Budda w rzeczywistości powiedział, że osiem specjalnych warunków, jakie narzucił Mahapradżapati, ma zapobiec takiemu podupadaniu, które bez tego siłą rzeczy musiałoby nastąpić. Niezależnie od tego, jakie obniżenie standardów nastąpiło potem wewnątrz Sanghi, nie ma przesłanek, że miało to jakikolwiek związek z obecnością w niej kobiet. Ostatnie zdarzenie, czy raczej seria zdarzeń, miało miejsce w miejscowości Radżagryha i jej okolicy w ostatnich dekadach ziemskiego życia Buddy. Dewadatta, który wcześniej podżegał Adżatasiatru do przejęcia tronu Magadhy z rąk swego ojca Bimbisary, zasugerował, że Budda z racji podeszłego wieku powinien przekazać mu kierowanie Sanghą i żyć na uboczu. Propozycję tę Budda stanowczo odrzucił. Wyzyskując swe oddziaływanie na Adżatasiatru, Dewadatta próbował następnie zawiązać intrygę, by zgładzić Mistrza. Najpierw wynajął zabójców, by się nań zaczaili, potem sam stoczył w jego kierunku duży głaz, którego odłamek zranił go w stopę, a wreszcie wypuścił nań rozszalałego słonia. Wszystkie te podejścia nie powiodły się. Gdy zawiodły próby przejęcia przywództwa nad Sanghą i usunięcia Buddy, Dewadatta usiłował wytworzyć rozłam i przeciągnąć przynajmniej część Wspólnoty na swoją stronę. A kiedy i to nie przyniosło rezultatów, umarł w rozpaczy. Po jego śmierci Budda stwierdził, że Dewadatta poniósł porażkę z powodu złych pragnień i złych przyjaciół, a także dlatego, że zatrzymał się na Drodze, osiągnąwszy niższe zdolności parapsychiczne[40].

W ostatnim półroczu życia Budda zatrzymywał się w czternastu różnych miejscach, począwszy od Grydhrakuty, „Sępiego Wzgórza" w Radżagrysze, a skończywszy na Gaju Damarzykowym klanu Mallów w Kuśinarze, gdzie dostąpił *parinirwany*. Świadom, że jest to jego ostatnia podróż, nie pomijał żadnej okazji, by udzielić uczniom pouczeń i napomnień. W jedenastu z czternastu miejsc wygłosił „wyczerpującą mowę religijną", która może być uznana za trzon jego nauki, ponieważ pojawia się tak wiele razy i w takich, a nie innych okolicznościach. Teksty krótko relacjonują jego słowa:

> Takie oto jest właściwe prowadzenie się (*śila*), taka oto jest medytacja (*samadhi*), taka oto jest mądrość (*pradżnia*). Wielki staje się owoc, wielkie – zalety medytacji, kiedy wspiera się ona na prawym postępowaniu. Wielki staje się owoc, wielkie – zalety mądrości, kiedy wspiera się ona na medytacji. Umysł wsparty mądrością całkiem wyzwala się z preferencji (*aśraw*), mianowicie preferencji w kierunku doświadczeń zmysłowych (*kamy*), w kierunku uwarunkowanej egzystencji (*bhawy*), w kierunku spekulatywnych opinii (*dryszti*) i w kierunku ignorancji (*awidii*)[41].

37 Wstąpienie Rahuli do wspólnoty pod kierownictwem Siariputry: Vin I.82 (*Mahāvagga* I.54). Przestrogi Buddy dla syna można znaleźć np. w *Ambalaṭṭhikārāhulovāda Sutta*, MN 61; oraz *Mahārāhulovāda Sutta,* MN 62.

38 Ang. *attendant* może oznaczać sługę, opiekuna, towarzysza lub asystenta [przyp. tłum.].

39 Historia Mahapradżapati (palijski: Mahapadżapati) i ośmiu *garudhamm*, czyli warunków specjalnych: Vin II.254–255 (*Cūḷavagga* 10.1).

40 Odniesienia do Dewadatty są porozrzucane po różnych *Nikajach*; opis wykorzystania przezeń mocy parapsychicznych do przeprowadzenia swych planów: Vin II.184–203 (*Cūḷavagga* 7.2–4).

41 *Mahāparinibbāna Sutta,* DN 16 (II.81); tekst na podst. tłum. ang. T.W. i C.A.F. Rhys Davids, w: *Dialogues of the Buddha*, cz. 2, Pali Text Society, London 1971, ss. 85–86.

Nim Budda opuścił Radżagryhę, Adżatasiatru, planując atak na Wadżdżiów, wysłał posłańca, by dowiedział się, czy przedsięwzięcie się powiedzie. Przypominając o siedmiu warunkach powodzenia, których niegdyś ich uczył, Mistrz zadeklarował, że póki Wadżdżiowie będą ich przestrzegać, nie grozi im upadek i będą cieszyć się pomyślnością. Po odejściu posłańca wezwał wszystkich *bhikszu* z okolicy i pouczył ich o „siedem razy siedmiu warunkach powodzenia, odjąć jeden", których zachowywanie uchroni Sanghę od upadku i przyczyni się do wzrostu[42]. Mistrz poczuł się źle już podczas ostatniego odosobnienia w porze deszczowej, które spędził w Beluwie, wsi w pobliżu Waisiali; sądząc jednak, że nie byłoby właściwe odejść bez nawiązania kontaktu z uczniami i pożegnania się ze Wspólnotą, stłumił chorobę samą siłą woli. Krótko potem Ananda zasugerował, że pożądane byłoby pozostawienie końcowych instrukcji odnośnie Wspólnoty. Tę sugestię Budda odrzucił stanowczo[43]. Wystarczy, że przekazał Dharmę; nie uważał, że kieruje Sanghą lub że jest ona od niego zależna. Niech Ananda i reszta będą dla samych siebie lampami, niech odnajdą schronienie w sobie; niech Dharma będzie ich lampą, niech Dharma będzie ich schronieniem[44]. Tacy prawdziwi uczniowie, praktykujący uważność w odniesieniu do ciała, doznań, nastrojów i wyobrażeń, mogą osiągać najwyższe wysokości, czy to teraz, czy po jego śmierci. Muszą jednak pilnie podchodzić do nauki! W Waisiali, zebrawszy znowu mnichów razem, nawoływał ich językiem przypominającym przekaz dla pierwszych sześćdziesięciu arhantów, by uczynili siebie mistrzami prawd, których nauczał, by je praktykowali, medytowali nad nimi i szerzyli je w innych krainach,

> by czysta religia przetrwała długo i została utrwalona, by mogła trwać dla dobra i szczęścia nieprzebranych zastępów istot, ze współczucia dla świata, dla dobra, korzyści i pomyślności bogów i ludzi![45]

Żegnając się z przyjemnymi sadami i kapliczkami Waisiali, Budda w otoczeniu wielkiej liczby mnichów wyruszył niespiesznie do Pawy; pokonanie tej trasy zajęło mu dwa-trzy miesiące, podczas których wygłaszał także kazania.

W Pawie, u kowala Czundy, spożył swój ostatni posiłek, zapewne przed południem. Niestety część grzybów, które mu podano, okazała się trująca i posiłek spowodował poważny atak dyzenterii. Mimo to Budda dalej zmierzał do Kuśinary, zatrzymując się dwukrotnie na odpoczynek. Fizyczna słabość nie powstrzymała go jednak od przemawiania. Pukkusa, młody Malla, widząc Buddę odpoczywającego pod drzewem, podszedł doń i został nawrócony w następstwie krótkiej rozmowy, po czym posłał do domu po dwa kawałki złotogłowiu i oblókł nimi Buddę i Anandę. Mistrz znalazł też czas, by pomyśleć o Czundzie kowalu, przestrzegając Anandę, że nie należy dopuścić, by odczuwał on winę i wyrzuty sumienia z powodu tego ostatniego posiłku[46]. W końcu Budda i jego towarzysze dotarli do Damarzykowego Gaju Mallów w Kuśinarze. Tutaj między dwoma damarzykami znajdowało się kamienne siedzisko z wezgłowiem zwróconym na północ. Na nim położył się Budda. Wtedy spłynęło nań z drzew kwiecie, którego nie powinno być o tej porze roku. Ananda w swym oddaniu potraktował to jako objaw czci i był zachwycony. Ale nawet w takim momencie Budda nie tolerował sentymentalizmu, i stanowczo przypomniał, że prawdziwa cześć dla Tathagaty polega na wypełnianiu jego nauk. Potem Ananda zapytał, co mają zrobić z jego doczesnymi szczątkami. Mistrz jednak tym bardziej stanowczo i wyraziście upomniał go, że mnisi winni poświęcić się swemu duchowemu rozwojowi, zostawiając świeckim wyznawcom oddanie honorów jego martwemu ciału. Mimo tych upomnień Ananda był tak poruszony zbliżaniem się śmierci ukochanego mistrza, że odszedł na ubocze i zapłakał. Widząc to, Budda posłał po niego, pocieszył go i przepowiedział mu szybkie Oświecenie, a także chwalił go przed zgromadzoną bracią. Następnie wysłał Anandę do Kuśinary, by oznajmił on Mallom, że *parinirwana* nastąpi o

42 AN IV.15–21.
43 *Mahāparinibbāna Sutta,* DN 16 (II.99–100).
44 Tamże II.100–102.
45 Tamże II.119; tekst na podst. tłum. ang. T.W. i C.A.F. Rhys Davids, w: *Dialogues of the Buddha*, cz. 2, Pali Text Society, London 1971, s. 127.
46 Tamże II.126–128 oraz 135–136.

trzecim czuwaniu w nocy. Czas pierwszego czuwania był przeznaczony na wizyty przedstawicieli tego republikańskiego ludu, którzy przybyli licznie, by oddać ostatni hołd. Ananda, żeby nie przedłużać nadmiernie spotkania, przedstawiał ich całymi rodzinami, a nie każdego z osobna. W czasie drugiego czuwania przybył Subhadra, wędrowny asceta, który usłyszawszy o zbliżającym się końcu Buddy, usilnie prosił o rozmowę. Ananda nie chciał się zgodzić, by niepokojono Tathagatę w takiej chwili; ale Budda dosłyszał ich wymianę zdań i nakazał, by dopuścić doń przybysza. Po krótkiej dyskusji, w trakcie której Mistrz jednoznacznie stwierdził, że święci znajdują się tylko na Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce i nigdzie indziej, Subhadra także nawrócił się i został przyjęty do Wspólnoty. Trzecie czuwanie nocy było poświęcone braciom. Powiedziawszy Anandzie, że po jego śmierci mają uważać Dharmę i Winaję za swego nauczyciela, polecił im wyznać wszelkie wątpliwości i obawy, jakie żywią w umyśle względem Buddy, Dharmy, Sanghi lub Ścieżki, lub też Metody. Nikt jednak wątpliwości nie żywił, a Budda oświadczył, że nawet najbardziej zapóźnieni z nich mogą być pewni Oświecenia[47]. Wówczas zwrócił się do nich, mówiąc:

> Słuchajcie teraz, bracia, przypominam wam: „Nietrwałe są wszystkie rzeczy złożone. Zachowując uważność – praktykujcie”[48].
>
> Były to jego ostatnie słowa.

47 Tamże II.137–156.

48 Tamże II.156; tekst na podst. tłum. ang. M. Walshe’a, w: *The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 270.

Rozdział 4

Legendy

Współcześni autorzy piszący o buddyzmie przyjmują na ogół, że tradycyjne opisy życia Buddy składają się z substratu faktów historycznych, na których nabudowane są kolejne „warstwy" materiału legendarnego, a ich zadaniem jest oddzielenie jednych od drugich – przy czym za oczywiste uważa się, że „legendarne" to synonim „fikcyjnego". Stosując tę procedurę, mają rację jedynie częściowo. Choć poszliśmy za ich przykładem w tym sensie, że w naszym zarysie dziejów Buddy podaliśmy tylko te fakty, które generalnie przeszły przez ich sita, ustępstwo to należy przypisać raczej wygodzie niż zasadniczym kwestiom. Elementy tradycyjnych biografii, które odrzuca się jako legendarne, nie są bynajmniej jednolite. Przeciwnie, przy bliższej analizie można wyszczególnić trzy odmienne kategorie tego materiału. Do pierwszej kategorii należą epizody legendarne w powszechnym rozumieniu tego słowa, czyli takie, które w rzeczywistości nie miały miejsca, choć przedstawia się je jako historyczne; do drugiej – epizody traktowane jako nieprawdziwe, ponieważ naruszają pewne naukowe pojęcia o tym, co możliwe i niemożliwe; do trzeciej – epizody, które, mimo że prezentowane w formie zewnętrznych, historycznych zdarzeń, w istocie symbolizują duchowe prawdy i doświadczenia. Kilka przykładów każdej z tych kategorii (a możliwy jest też dalszy ich podział) pomoże rozjaśnić to rozróżnienie, i pokaże, że „życie" Buddy nie zawsze należy oddzielać od „legend" tak ostro, jak uczeni zwykli to zakładać.

Do pierwszej kategorii należą legendy lub legendarne elementy, które sprowadzają się do prostej przesady, celowego zmyślenia lub błędnego przypisania. Przesada jest z tego najbardziej niewinna i najłatwiejsza do wykrycia. W przeciwieństwie do greckiego, umysł antycznych Hindusów był naturalnie skłonny do ekstrawagancji i przesady, zwłaszcza rozpalony uniesieniem religijnym. W przypadku buddyzmu doprowadziło to np. do silnej tendencji powiększania liczby osób towarzyszących Buddzie lub nawróconych wskutek jego przemów. Dlatego jeśli wczesny tekst wymienia 1.250 mnichów, późniejsze dotyczące tego samego zdarzenia na pewno podniosą tę liczbę do co najmniej 12 500. Dodawanie zer stało się do tego stopnia nawykiem redaktorów pism kanonicznych, że w jednym z tekstów „Doskonałości mądrości" Buddę przedstawia się jako podającego taki przykład:

> matka, która ma wiele dzieci – pięcioro, dziesięcioro, dwadzieścioro, trzydzieścioro, czterdzieścioro, pięćdziesięcioro, sto lub tysiąc[49].

Tendencja do liczbowej przesady, podobnie jak różnego rodzaju dłużyzny i dygresje – wszystkim tym przesiąknięta jest ogromna część kanonicznej literatury buddyjskiej, do tego stopnia, że wybaczyć można studentom mylenie tych cech z samym buddyzmem. Że tak w żadnym razie nie jest, pokazuje historia buddyzmu w Chinach, gdzie szczególnie szkoły *czan*, czyli *dhjany*, reagując nie tyle na sam buddyzm indyjski, ile na charakterystycznie indyjskie środki wyrazu, oferują ich korektę, tworząc za pomocą rodzimych zasobów stylistycznych formę bardziej lapidarną i zwięzłą, by wyrazić te same prawdy duchowe.

Równie łatwe do wykrycia, acz mniej podatne na korekty, są legendy, które należy wyjaśnić celowym zmyśleniem. „Cel" bywa często natury nacjonalistycznej. Do tej kategorii można zaliczyć opisy osobistych wizyt Buddy w Sri Lance i Birmie, tworzone w dużej mierze przez pisarzy pochodzących z tych krajów[50]. Nie istnieje najmniejszy dowód takich wizyt. Uczoność może być

49 Edward Conze (tłum.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary* (*Aṣṭasāhasrikā Prajńāpāramitā*), Four Seasons Foundation, San Francisco 1973, s. 172.

50 *Mahawamsa*, poemat z V w. n.e. napisany w języku palijskim, opowiadający o początkach Sri Lanki, mówi o trzech

jednak do tego stopnia wypaczona narodowymi namiętnościami, że nawet uznani autorzy nalegają, by przyznać tym pobożnym życzeniom status niewątpliwych faktów historycznych. Gdyby przedstawiano je po prostu jako wyraz zrozumiałego pragnienia bliższych związków z osobą Buddy, niż te potwierdzane przez historię, legendy te nie budziłyby takich obiekcji: istnieją wszak ich odpowiedniki w opowieściach, że Jezus odwiedził Brytanię, lub w przekonaniu o czystym arabskim pochodzeniu, które żywi wielu indyjskich muzułmanów. Ale jeśli z pełną powagą czyni się z nich podstawę tezy o duchowym pierwszeństwie w świecie buddyzmu, nie można się na nie zgodzić.

Błędne przypisanie, trzecia i ostatnia odmiana pierwszej kategorii, polega na odniesieniu do Buddy wydarzenia, które w rzeczywistości nie przytrafiło się jemu, lecz jakiejś innej osobie, zazwyczaj jego uczniowi. Jeden z uderzających przykładów tego typu „legendy" znajduje się w Winaja Pitace, w opisie opuszczenia przez Jasię (jednego z najwcześniejszych nawróconych) domu pewnej nocy, gdy widzi swe tancerki śpiące w różnych niestosownych i obrzydliwych pozach[51]. Tę historię *Nidanakatha* opowiada o przyszłym Buddzie! Odniesienie do niej znajduje się też w *Mahawastu*[52], a obszerna jej relacja – w *Buddhaczaricie* Aświaghoszy[53], gdzie stanowi jeden z najbardziej podziwianych fragmentów tego szlachetnego poematu. Można oczywiście dowodzić, że zdarzenie to zostało przeniesione raczej z życia Mistrza do życia ucznia. Przeciw tej możliwości przemawia jednak fakt, iż w najstarszych i najautentyczniejszych zapewne zapisach wyrzeczenia Bodhisattwy nie ma o tym żadnych wzmianek[54].

Druga kategoria materiału legendarnego zawiera wszystkie te zdarzenia, w których Budda przejawia nadnaturalne zdolności, jak jasnowidzenie, jasnosłyszenie, lewitacja lub nawiązywanie kontaktu z istotami innymi niż ludzie: *dewami*, *brahmami*, *marami* itd. Większość przedstawicieli starszych generacji orientalistów była wychowana pod mniejszym lub większym wpływem XVIII-wiecznego racjonalizmu albo XIX-wiecznego materializmu i agnostycyzmu, toteż naturalnie odrzucali te zdarzenia jako zwykłe wymysły, przyjmując za oczywistość, że w świecie rządzonym przez prawa natury nie ma miejsca na takie zajścia. Ich współcześni następcy nie są zazwyczaj tak pochopni. Obecnie myśl naukowa już nie skłania się tak jawnie w kierunku materializmu, i niewielu naukowców byłoby gotowych wygłaszać dogmaty o granicach tego, co możliwe. Niektórzy prowadzą nawet z zachowaniem standardowych procedur poważne badania nad szeroką paletą zjawisk, określanych współcześnie mianem postrzegania pozazmysłowego (ang. ESP – *extrasensory perception*). Dobrze znane są eksperymenty Rhine'a na ten temat[55]. Niestety jednak, częściowo z powodu ciągłej cyrkulacji prac dawnych orientalistów w obiegu naukowym, a częściowo przez działanie swoistego kulturowego opóźnienia, za sprawą którego musi upłynąć przynajmniej pół stulecia, zanim nowe odkrycie lub idea wejdzie do głównego obiegu, w dziełach o Buddzie i buddyzmie cały czas pokutują dawne sposoby myślenia, jednoznacznie zdyskredytowane. Jeszcze w 1948 r. pojawiło się wydanie kanonu palijskiego, gdzie celowo usunięto wszelkie odniesienia do „nadnaturalności"[56]. Nie znaczy to, że niestworzone historie, w rodzaju ducha z Cock Lane[57], nie pojawiają się nigdy w literaturze buddyjskiej; nie każdy cud opisany w Tripitace

---

wizytach Buddy na tej wyspie. *Sasanawamsa* (w birmańskim: *Thathanawin*), historia buddyjskiej wspólnoty w Birmie opracowana przez birmańskiego mnicha Pańniasamiego w 1861 r., przekazuje ustną tradycję wizyt Buddy w Birmie (Mjanmie).

51 Historia Jaśi (palijski: Jasy): Vin I.15–18 (*Mahāvagga* 1.7). Ta sama historia o śpiących tancerkach, ale opowiedziana o Buddzie: *Nidānakathā*, T.W. Rhys Davids (tłum.), *Buddhist Birth Stories,* George Routledge and Sons, London b.d., s. 171.

52 J.J. Jones (tłum.), *The Mahāvastu*, Luzac, London 1952, t. 2, ss. 154–155.

53 Aświaghosza, *Buddhaczarita* V.47–62. Zob. E.H. Johnston, *The Buddhacarita*, wydanie rozszerzone, Motilal Banarsidass, Delhi 1984, ss. 70–71.

54 Zob. np. *Ariyapariyesanā Sutta,* MN 26 (I.163).

55 J.B. Rhine były amerykańskim botanikiem i inicjatorem parapsychologii. Jego książka *Extra Sensory Perception* wyszła w 1934 r. i omawiała jego własne obserwacje ESP.

56 J.G. Jennings, *The Vedantic Buddhism of the Buddha*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1947.

57 Duch z Cock Lane miał nawiedzać londyńską kamienicę w 1761 r., co szeroko opisywano w ówczesnej prasie. Duchem tym miała być Fanny, prawowita żona niejakiego Williama Kenta, rzekomo otruta. Komisja z udziałem Samuela Johnsona wykazała, że cała historia jest oszustwem. Przetrwała ona jednak w pamięci kolejnych pokoleń i

zasługuje na bezwarunkową wiarę. Należy obrać drogę środka między łatwowiernością a sceptycyzmem. Poza tym nie wolno zapominać, że buddyzm, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, nie uważa „cudów" dokonanych przez swego nauczyciela za dowody prawdziwości jego nauczania lub unikalności jego osobistych osiągnięć duchowych. Parapsychiczne zdolności przejawiane przez Buddę[58] są naturalne, a nie nadnaturalne, i może je rozwinąć każdy człowiek, który jest gotowy podjąć odpowiednie ćwiczenia. Nie wiodą one jednak do wyzwolenia i Oświecenia. Tak samo *dewowie* i *brahmowie*, mimo że wyrastający ponad ludzi, w dalszym ciągu należą do naturalnego porządku rzeczy i podlegają jego prawom. Okazywanie im szacunku stanowi wprawdzie element tradycji w większości krajów buddyjskich, rozumie się tam jednak, że ta praktyka nie przyczynia się do osiągnięcia ostatecznego celu Nauczania. Jeśli pamięta się o tym wszystkim, przyjęcie prawdziwie naukowej postawy wobec tej kategorii „legendarnych" podań nie powinno przedstawiać trudności, nie tylko w przypadku samego życiorysu Buddy, ale też wobec literatury buddyjskiej w ogóle. Nie możemy brać za dobrą monetę wszystkich „legendarnych" epizodów tego typu, ale równie bezzasadne jest odrzucanie nawet najbardziej niedorzecznych z nich jedynie na mocy jakichś arbitralnych założeń. Wielkość Buddy miała być może wymiary, których nie są w stanie objąć kompetencje współczesnej nauki.

Tym mocniej dotyczy to trzeciej i ostatniej kategorii, złożonej z tych legend, których znaczenie nie jest w ogóle historyczne, lecz psychologiczne i duchowe. Nie będąc ani porywem nadmiernej dewocji, ani wzlotem poetyckiej fantazji, legendy te są w istocie symboliczną biografią Buddy, nie mniej ważną od narracji historycznej, z którą w tradycyjnych biografiach bezustannie się przeplatają, i z której najważniejszymi epizodami tworzą niezwykle wartościowy komentarz duchowo-metafizyczny. Nie zawsze jednak łatwo jest oddzielić elementy historyczne od symbolicznych. Kompilatorzy dawnych biografii zdawali się nie czynić tak stanowczego rozróżnienia między faktem a symbolem, jak czyni się to dziś; dlatego nie zachowywali rygorystycznej konsekwencji, przez co trudno przypisać niektórym zdarzeniom charakter historyczny lub symboliczny, choć w wielu przypadkach bywa to łatwiejsze. Tymi różnicami nie będziemy się jednak tutaj zajmować. Systematyczne studium symbolicznej biografii Buddy, jedno z bardziej owocnych zadań do podjęcia w tej sferze, wymagałoby obszernych dociekań nad buddyjską myślą i praktykami duchowymi, a także nad współczesną psychologią – nie jest to w ramach tej pracy możliwe. Proponuję zatem zacytowanie kilku reprezentatywnych epizodów, które, mimo że nie są w oczywisty sposób symboliczne, są przynajmniej na tyle proste, że nie wymagają przewlekłych interpretacji, by uzasadnić mój punkt widzenia.

Historia o czterech widokach, kiedy to Siddhartha, wychodząc z pałacu ojca, napotkał po raz pierwszy starca, człowieka chorego, zwłoki i mnicha, pojawia się we wszystkich tradycyjnych biografiach i większości współczesnych prac[59]. Ale mimo że żadne wydarzenie nie jest lepiej znane od tego, niewiele nosi tak nikłe znamiona prawdopodobieństwa. Jego autentyczność istotnie bywała podważana, zwykle na podstawie zdroworozsądkowej niewiarygodności. Jak – brzmi pytanie – byłoby możliwe utrzymanie młodego człowieka w takiej niewiedzy o życiu, jak sugeruje to ta opowieść? Czy można wierzyć, że do wieku dwudziestu dziewięciu lat Siddhartha nie miał pojęcia o starzeniu, chorobie i śmierci? Czy rzeczywiście do tego momentu jego wzrok nigdy nie padł na wędrownego mnicha-jałmużnika, skoro szafranowe szaty i żebracze miseczki dało się spotkać prawie na każdym rogu ulicy? Nie ma odpowiedzi na te obiekcje, i z historycznego życia Buddy istotnie należy wykluczyć ów epizod. Nie znaczy to jednak, że trzeba całkowicie go odrzucić lub strącić do literackiej otchłani, gdzie pokutują już Osjan i Donacja Konstantyna[60]. Należy on nie do

wzmiankowana jest np. w *Nicholasie Nickleby* Dickensa.

58 Przykłady różnych zdolności parapsychicznych Buddy pojawiają się np. w opisach jego spotkań z braćmi Kaśjapami; zob. Vin I.24–34 (*Mahāvagga* 1.15–20).

59 Na przykład w *Buddhaczaricie* Aświaghoszy, III.1–61 i V.16–21. Zob. E.H. Johnston, *The Buddhacarita,* wydanie rozszerzone, Motilal Banarsidass, Delhi 1984, ss. 32–42 (starość, choroba i śmierć) oraz ss. 64–65 (czwarty widok).

60 Osjan miał być domniemanym irlandzkim autorem cyklu poematów epicznych publikowanych od 1760 przez Jamesa McPhersona (1736–1796), szkockiego poetę i polityka, który twierdził, że je odkrył i przetłumaczył z gaelickiego szkockiego. Twierdzenie to zostało podważone przez irlandzkich historyków i Samuela Johnsona. McPherson nie przedstawił oryginałów i powszechnie uważa się, że sam napisał wiersze na podstawie zebranych

historycznej, lecz do symbolicznej biografii Buddy, o czym przekonać się możemy z fragmentu *Anguttara Nikai*, który bez wątpienia dotyczy psychologicznej podstawy opowieści o czterech widokach:

> Wówczas, mnisi, pomyślałem tak oto: nieświadoma, zwykła osoba, podległa starości, niebędąca poza zasięgiem starości, widząc starego człowieka, jest zafrasowana, zawstydzona i przejęta obrzydzeniem, gdy obejmuje tą myślą siebie. Ja także podlegam starości, nie jestem poza zasięgiem starości, i czy ja także, skoro podlegam starości, nie jestem poza zasięgiem starości, mam być zafrasowany, zawstydzony i przejęty obrzydzeniem? Nie wydawało mi się to właściwe. Kiedy tak nad tym rozmyślałem, cała radość [w oryg. *mada*, „upojenie"] młodego wieku zupełnie mnie opuściła[61].

To samo zostaje potem powtórzone o chorobie i śmierci. E.J. Thomas trzeźwo zauważa:

> Łatwiej sobie wyobrazić, że powyższa relacja mogła się rozwinąć w opowieść o jego faktycznym napotkaniu tych ludzi, niż odwrotnie – że historia o rzeczywistym zdarzeniu z biografii przekształciła się w abstrakcyjną postać[62].

Kiedy ma się przed oczyma ten fragment *Anguttara Nikai*, staje się jasne, że kompilatorzy tradycyjnych biografii, lub same ustne przekazy, z których czerpali, zobiektywizowali psychologiczne doświadczenia i przenieśli je w świat zdarzeń zewnętrznych, w barwnej i żywej formie owego doskonale znanego epizodu. I raczej bezowocne jest dociekanie, czy był to zabieg celowy, któremu przyświecały motywy pedagogiczne, czy też umysły wczesnych wyznawców buddyzmu były nastawione na przyswajanie duchowych prawd życia Buddy za pomocą konkretnych obrazów, a nie psychologicznych abstrakcji. W każdym razie powyższy przykład pokazuje, że takie transpozycje się zdarzały.

Innym znanym epizodem, który w istocie stanowi obiektywizację doświadczeń psychologicznych, jest to, co miało zdarzyć się bezpośrednio przed Wielkim Oświeceniem, kiedy Mara wypuścił armię żądz, nienawiści i lęków przeciwko spokojnej postaci siedzącej pod drzewem bodhi. Legendy zawierają długie i żywe opisy tego strasznego wydarzenia. Demoniczne postaci, niektóre okropnie zdeformowane, kłębią się wkoło Buddy w przerażającym hałasie i na próżno usiłują zakłocić jego medytację, machając maczugami, miotając skały i wyrwane drzewa, strzelając z łuków i zionąc ogniem[63]. Wybuch prawdy w podświadomym umyśle Bodhisattwy na pewno wyrzucił z sobą tysiące emocjonalnych wyobrażeń i impulsów. Nie wyklucza to oczywiście, że nie „widział" on przed sobą części swej podświadomości w formie groźnych lub urzekających postaci. Nie należy jedynie wyobrażać sobie, że Mara i jego hordy pojawiły się w tej scenie w rzeczywistych ciałach materialnych, jak zapewne wyobrażało to sobie wielu słabiej wykształconych buddystów przez całe pokolenia. Podstawowa rzeczywistość takich uzewnętrznionych zjawisk mentalnych jest psychologiczna, acz niekiedy można je postrzegać bardzo wyraziście.

Związany z tym okresem po Oświeceniu jest też epizod z Muczalindą, którego symbolika jest bardziej złożona i ukryta. Wedle tradycyjnych biografii w trzecim tygodniu po Wielkim Oświeceniu nastąpiła gwałtowna burza. Padało przez siedem dni i siedem nocy. By chronić Buddę przed opadami, Muczalinda, król węży, owinął swe ciało siedmiokrotnie wokół niego i rozłożył nad nim

---

oryginalnych fragmentów.
Dekret Konstantyna, znany też jako Donacja Konstantyna, to sfałszowany cesarski dekret rzymski, prawdopodobnie z VIII w. n.e., w którym Konstantyn Wielki, cesarz Rzymu w latach 306–337, przekazuje papieżowi polityczną władzę nad Rzymem i zachodnią częścią Cesarstwa. Wykorzystywano go, by uzasadnić polityczne roszczenia papiestwa.

61 AN 3.38 (I.145–146); cyt. za: E.J. Thomas, *The Life of the Buddha as Legend and History*, Routledge and Kegan Paul, London 1949, s. 51.

62 Tamże.

63 Zob. pokonanie Mary w *Lalitawistara Sutrze*. Zob. G. Bays (tłum.), *The Voice of the Buddha*, t. 2, Dharma Publishing, Berkeley 1983, ss. 463–468.

swój kaptur. Gdy burza ustąpiła, pojawił się przed Buddą w postaci pięknego, szesnastoletniego młodzieńca, i z szacunkiem go pozdrowił[64]. Niektórzy, rzecz jasna, tłumaczyli to zdarzenie czysto naturalistycznie, uznając to za przypadek szczególnej władzy nad zwierzętami, jaką często posiadają święci mężowie. Nie wolno jednak zapominać, że legendy mówiące o czterech (w późniejszych opisach – siedmiu) tygodniach spędzonych przez Buddę w pobliżu drzewa bodhi bezpośrednio po Oświeceniu, dotyczą przede wszystkim jego doświadczeń duchowych. Bez wątpienia pojawienie się króla *nagów*, motyw ewidentnie symboliczny, powino budzić nieufność wobec wyjaśnień naturalistycznych. *Nagowie* zamieszkują głębiny oceanu, gdzie żyją we wspaniałych pałacach z mnóstwem nagromadzonych tam bezcennych klejnotów i innych skarbów. Reprezentują oni wznoszące się energie podświadomości, nie w ich aspekcie negatywnym, destrukcyjnym (symbolizowanym przez Marę i jego zastępy), lecz od strony pozytywnej, kreatywnej, dającej świadomemu umysłowi dostęp do skarbów piękna, wglądu i zrozumienia, których posiadania sobie nie wyobrażał. Ogólnie mówiąc, są to siły artystycznego i religijnego natchnienia. Ich król, Muczalinda, to *kundalini*, czyli „skłębiona" moc, ukryta energia duchowa, która według znanego systemu jogi znajduje się w najniższej z siedmiu czakr – psychicznych ośrodków ciała ludzkiego. Jego owinięcie się wokół Buddy w siedmiu fałdach (często przedstawiane w sztuce) ukazuje wznoszenie się tej energii przez wszystkie ośrodki. Burza (trwająca **siedem** dni) to strumień błogości spływający w każdą część ciała, gdy tylko *kundalini* dotrze do najwyższej czakry. Jeśli chodzi o piękną postać młodzieńca, jaką przybrał na końcu Muczalinda, reprezentuje ona czysto duchowe ciało, w które przekształciła się energia ludzkiej osobowości Buddy za sprawą jego ekstatycznego spełnienia; ukłon króla węży przed Buddą oznacza zaś doskonałą służebność tego ciała jako instrumentu oświeconego umysłu. Wszystkie symbole występujące w tej scenie bezustannie powtarzają się w literaturze buddyjskiej, zwłaszcza w dziełach tantrycznych, których cechą charakterystyczną jest systematyczne odwoływanie się do symboliki związanej z duchowymi praktykami i doświadczeniami. Dalsze badania potwierdzą zapewne fakt, że nie tylko epizod z Muczalindą, ale też inne zajścia bezpośrednio po *sambodhi* ilustrują nie wydarzenia historyczne, lecz symboliczne rozwinięcie różnych aspektów Oświecenia Buddy.

By podać prosty przykład zdarzenia „legendarnego" o znaczeniu bardziej metafizycznym niż psychologicznym, musimy cofnąć się do narodzin Buddy. W tradycyjnych biografiach symbolizm rządzi tu niepodzielnie. Obok innych cudów pojawia się tam opis, jak Bodhisattwa zaraz po urodzeniu wykonał siedem kroków, a przy każdym z nich z ziemi wyskoczył lotos, by jego stopa miała się na czym oprzeć[65]. Wiele można oczywiście powiedzieć o samej liczbie kroków, tutaj zajmiemy się jednak samymi lotosami. Dobrze znanym faktem jest, że te piękne kwiaty kwitną w stanie niezabrudzonym przez błoto i wodę, z których wyrastają. Stąd w literaturze buddyjskiej (np. w *Sutta Nipacie* 71), i ogólnie w indyjskich dziełach religijnych, lotos symbolizuje stan życia „w świecie, ale nie ze świata". Toteż zrozumiałe jest, że za symbol swej doktryny obrali go ci, którzy już u zarania buddyzmu, być może nawet za życia samego Buddy, uznawali go nie za człowieka, lecz za istotę czysto transcendentalną, która jedynie z pozoru przeszła wszystkie zwyczajne życiowe doświadczenia. Gdy stawia swe pierwsze kroki, lotosy pojawiają się, by zapobiec jego bezpośredniemu kontaktowi z ziemią, co podkreślić ma jego transcendentalne pochodzenie od samego początku ziemskiego bytowania. W istocie bowiem jest on nie wytworem tego świata, lecz wdzierającą się w niego transcendentalną rzeczywistością w formie wiecznie oświeconej osobowości.

64 *Mucalinda Sutta*, Ud 2.1.

65 W *Lalitawistara Sutrze* przyszły Budda po urodzeniu stawia siedem kroków w każdym z kierunków, za każdym razem wypowiadając słowa mówiące o wielkich zamiarach. Zob. G. Bays (tłum.), *The Voice of the Buddha*, t. 1, Dharma Publishing, Berkeley 1983, s. 131n.

Rozdział 5

Interpretacje filozoficzne

Rozwój buddyjskiej myśli zawsze musi być w toku, jeśli ma ona pozostać w kontakcie z żywym doświadczeniem. Proces ów przypomina bieg wielkiej rzeki, która, zaczynając się wysoko w górach, płynie przez tysiące kilometrów pól, lasów i pustyni, zasilana po drodze setkami dopływów, aż wreszcie dociera do końca długiej podróży i wpływa do morza. Być może żadna z doktryn buddyzmu nie jest na tyle nowatorska, by nie zapowiadały jej, choćby mgliście, wcześniejsze nauki; żadna też nie jest na tyle przestarzała, by nie dało się jej uwspółcześnić i rozwinąć dalej. Uwagi te stosują się szczególnie wyraźnie do naszego obecnego tematu. Przez prawie tysiąc lat po *parinirwanie* wiele pokoleń świętych i mędrców starało się zgłębić prawdziwą naturę Mistrza, czego ukoronowaniem była doktryna *trikai*, czyli „trzech ciał" Buddy. Wiele znaczących indyjskich szkół przyczyniło się do jej kształtowania[66], ale dojrzałą i pełną formę uzyskała dzięki *jogaczarinom*, „praktykom jogi". W ich opracowaniu jest to jeden z najdoskonalszych owoców myśli buddyjskiej, łączący w sobie głęboki sens filozoficzny oraz bogactwo znaczeń duchowych i artystycznych. Jeśli nie rozumie się *trikai* właściwie, niejasne pozostaną fundamenty wielkiej części tego, co najcenniejsze w tradycji buddyjskiej. Nie oznacza to, że aby pojąć tę doktrynę, trzeba prześledzić kolejne fazy jej rozwoju lub przeanalizować każdą z jej licznych implikacji. Kluczowe jest uchwycenie podstawowej zasady; reszta przyjdzie wraz z tym.

Zasadę, na której opiera się doktryna *trikai*, najlepiej można wyjaśnić za pomocą stosunkowo prostej ilustracji. Otóż troje ludzi patrzy na kwiat. Jedno z nich to dziecko, druga osoba jest botanikiem, a trzecia – poetą. Dziecko widzi po prostu przedmiot pewnego kształtu i miłej, jasnej barwy. Botanik, widząc tak samo kształt i kolor, dostrzega też, że kwiat należy do określonego gatunku, rozkwita najlepiej o określonej porze, w określonym miejscu etc. Poeta, choć jego oczy są tak samo zainteresowane jak oczy dziecka, a na roślinach zna się jak botanik, nie skupia się na kolorze kwiatu ani na formacji jego liści i płatków. Widzi, że kwiat jest żywy, radośnie żywy, niemal tak jak on, i że w kruchej perfekcji jego płatków i liści odciska się ten sam duch życia, którego twórcze impulsy czuje w głębi swego bytu. Pomimo ogromnych różnic w postrzeganiu, dziecko, botanik i poeta widzą ten sam kwiat, nie zaś trzy różne kwiaty. Widzenie dziecka to percepcja jedynie wizualna. Jest ona także udziałem botanika, ale wraz z patrzeniem na kwiat wchodzi u niego w grę władza wyższa od percepcji – rozumienie, które umożliwia mu głębsze wejrzenie w rzeczywistość kwiatu. Poeta dysponuje zarówno percepcją, jak rozumieniem, lecz kiedy to on spogląda na kwiat, działać zaczyna władza jeszcze wyższa, mianowicie intuicja, która umożliwia mu widzenie głębsze, i nie tylko widzenie, ale też odczuwanie, a nawet zjednoczenie się z tym, co widzi i czuje.

W podobny sposób zwykły człowiek, jogin i posiadacz *pradżni*, czyli mądrości, patrzą na Buddę. Ten pierwszy, patrząc fizycznym wzrokiem (jeśli był współczesny Buddzie) lub za sprawą doczesnej inteligencji (jeśli słyszy lub czyta o Buddzie), postrzega lub formuje ideę człowieka, historycznej osoby, która – jak on sam – podlega prawom czasu, przestrzeni i przyczynowości. Widzi Buddę, którego życie jest oddzielone od niego tysiącami lat lub kilometrów, Buddę zrodzonego, starzejącego się i umierającego. Innymi słowy widzi *nirmanakaję*, pierwsze z trzech ciał Oświeconego. Pewne teksty kanoniczne używają określenia *rupakaja*, „ciało formy"; ale gdy *jogaczarini* systematyzowali doktrynę *trikai*, spopularyzowali obecny w innych tekstach termin *nirmanakaja*, „ciało stworzone" lub „ciało transformacji", przypuszczalnie dlatego, że

66 Objaśnienie doktryny trikai zob. Sangharakshita, *A Survey of Buddhism,* w: *Complete Works,* t. 1, ss. 250nn [wydane po polsku jako *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wyd. A, Kraków, 2002 – przyp. red.].

odzwierciedlał powszechny wówczas pogląd, że to, co jawiło się jako fizyczne ciało Buddy, było w rzeczywistości czysto duchową obecnością stworzoną przez absolutne współczucie i ucieleśnioną w świecie dla dobra wszystkich czujących istot. W tym kontekście nie ma znaczenia, którego z tych terminów używamy, gdyż nawet zwolennicy poglądu transcendentalistycznego przyznawali, że ludzkie ciało Buddy było postrzegane, **jak gdyby** było materialne pod każdym względem. Większość ludzi, łącznie z samymi buddystami, wykorzystuje jedynie zmysły cielesne i doczesną inteligencję. Dlatego jest całkowicie naturalne, że *nirmanakaja* Buddy jest szerzej znana i bardziej zrozumiała od innych jego ciał.

Kiedy jogin patrzy na Buddę, jego uwaga wycofana jest ze zmysłów, przez co wrażenia zmysłowe są wstrzymane, a świat zewnętrzny przestaje być postrzegany. Niezdrowe emocje, jak chciwość, nienawiść, lęk, znudzenie czy zmieszanie, ulegają stłumieniu, prymitywniejsze formy aktywności umysłu zostają zawieszone, dzięki czemu obecny jest tylko spokój i skupienie. Innymi słowy, postrzeganie jogina zachodzi nie w zwykłym stanie czuwania, lecz w superświadomym stanie *samadhi*. Gdzie przeciętny człowiek widzi *nirmanakaję*, tam on widzi *sambhogakaję*, drugie z trzech ciał Oświeconego. Według jednego z wyjaśnień *sambhogakaja*, „ciało wspólnej radości", zwie się tak dlatego, że jego wizją radują się bodhisattwowie, owe wysoko rozwinięte istoty, które w tym świecie oraz w innych sferach egzystencji praktykują sześć lub dziesięć doskonałości, w tym *dhjana-paramitę*, doskonałość koncentracji. Według innego, jest to ciało, jakim „cieszy się" sam Budda w wyniku wszystkich swoich dobrych czynów i wiedzy zgromadzonej przez niezliczone żywoty bodhisattwy. Oba te wyjaśnienia nie wykluczają się wzajemnie. Jako że dosłowne tłumaczenie nie przekazuje w pełni znaczenia tego słowa, *sambhogakaję* tłumaczy się też jako „ciało błogości"[67] lub „ciało pełne chwały". Ta druga propozycja wydaje się najlepsza. Jogin w swej medytacji wykroczył poza czas i przestrzeń, przynajmniej w postaci nam znanej, albowiem wykroczył poza umysł postrzegający rzeczy w formie tych dwóch wielkich kategorii. Dlatego w momencie doświadczenia medytacyjnego widzi on Buddę jako rzeczywiście obecnego przed nim w owym wyższym, szerszym i bardziej duchowym wymiarze przestrzeni (czy raczej świadomości), który bywa nazywany „wewnętrzną transcendencją". Widzi go w postaci pełnej chwały, która, choć ludzka, jest nieskończenie piękniejsza, wspanialsza i bardziej majestatyczna niż jakakolwiek śmiertelna forma. Postać ta jest przyozdobiona trzydziestoma dwoma większymi i osiemdziesięcioma mniejszymi „znakami" – są to dwa zwyczajowe zestawy odzwierciedlające staroindyjskie pojęcie idealnego piękna, przejęte na wczesnym etapie przez buddystów z tradycji dotyczącej *mahapuruszy*, nadczłowieka, i zaadaptowane dla celów bardziej duchowych. Rzecz jasna, wszyscy jogini nie postrzegają *sambhogakai* Buddy w ten sam sposób. Wspaniałość jego postaci, stworzonej jakby z czystego blasku, może być albo śnieżnobiała, albo przesiąknięta konkretnym kolorem – czerwonym, niebieskim, zielonym lub złotym. Wyraz jego twarzy może być spokojny, czarujący, surowy, a nawet (wedle przekazów tantrycznych) straszny. Istnieje też duża różnorodność *mudr*, układów dłoni, i każda z nich ma odmienne znaczenie. Jedną z najważniejszych form *sambhogakai* jest Amitabha, „Nieskończone światło", zwana również Amitajus, „Nieskończone życie". Nazwy te ukazują uniwersalność *sambhogakai*, której duchowe działanie i wpływ są nieograniczone czasowo i przestrzennie. Wedle niektórych źródeł jego władza rozciąga się na dziesięć miliardów światów, gdzie jest odpowiedzialny za duchowe postępy wszystkich czujących istot[68]. Budda *sambhogakai* nie jest jednak tożsamy z Bogiem religii teistycznych, będąc nie stwórcą wszechświata, lecz nauczycielem jego mieszkańców, uznawanie zaś doktryny *trikai* za swego rodzaju teistyczny nurt w ramach mahajany to jeden z najbardziej zgubnych błędów, w jakie

67 Tłumaczenie „ciało błogości" zaproponował D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Schocken 1970, s. 65. „Ciało radości" to tłumaczenie Conze'a. Używa go także P. Williams w *Mahayana Buddhism*, Routledge, London 1989, ss. 177–178, gdzie mówi o *Chen weishi lun* Hsuan Tsanga (Xuanzanga), które dotyczy dwóch aspektów ciała radości: prywatnego, doznawanego przez samych buddów, oraz ciała radości dla innych, kiedy buddowie przejawiają swoje znaki ku radości i korzyści bodhisattwów. Więcej szczegółów zob. Sangharakshita, *A Survey of Buddhism* [wydane po polsku jako *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wyd. A, Kraków, 2002 – przyp. red.].

68 „Sfera promieniowania Buddy obejmuje miliard systemów światów, z których każdy zawiera miliard światów" – *Sutra wizualizacji buddy Amitajusa (Amitajurdhjana Sutra*), roz. 17. Zob. Ratnaguna i Śraddhāpa, *Great Faith, Great Wisdom,* Windhorse Publications, Cambridge 2016, s. 312.

popaść może adept buddyzmu. Inne postacie *sambhogakai* to Wajroczana, „Rozświetlający" lub „Oświeciciel", Ratnasambhawa, „Zrodzony z Klejnotu", Amoghasiddhi, „Niepowstrzymane Powodzenie", Akszobhja, „Niewzruszony", i Wajdurjaprabha, „Niebieski Blask".

Jogaczarini byli bardziej świadomi istnienia *sambhogakai* od zwolenników innych szkół, które podkreślały wagę dialektyki lub analizy psychologicznej, ponieważ kładli szczególny nacisk na medytację i podkreślali, że wyczerpujący ogląd rzeczywistości wymaga zwracania szczególnej uwagi na naturę świata, jaki postrzega jogin w stanie *samadhi*. Historyczny wkład *jogaczarinów* w doktrynę *trikai* polega przede wszystkim na klarownym odróżnieniu *sambhogakai* od innych *kai* i uznanie jej za odrębne ciało.

Kiedy na Buddę patrzy ktoś, kto posiadł *pradżnię* w jej niepowtarzalnie buddyjskim sensie wglądu w niosącą cierpienie, przemijającą i pozbawioną istoty naturę wszystkich rzeczy uwarunkowanych, widzi go jako nieuwarunkowaną, absolutną rzeczywistość. W miarę rozwoju myśli buddyjskiej prawda lub rzeczywistość zyskiwała szereg określeń, zależnie od perspektywy. Niektóre z nich, jak *siunjata*, „pustka", wskazywały na jej wykraczanie poza świat zjawisk; inne, jak *dharmadhatu*, „sfera prawdy", na jej cechę totalności czy wszechobejmowania. *Tathata*, czyli „takość", obrazowała jej wyjątkową, niedefiniowalną istotowość; *tathagatagarbha* – tajemniczą immanencję. *Alaja-widżniana*, „świadomość magazynująca", rozpoznawała w niej zasadę wszelkiej potencjalności; *nirwanadhatu*, „sfera wygaśnięcia", postrzegała ją jako oparcie dla wyzwolonego umysłu, natomiast *bhutakoti*, „szczyt egzystencji", zwracał uwagę na jej aspekt spełnienia, dokonania. Można też myśleć o rzeczywistości pod kątem jej pełnej realizacji przez Buddę, a zatem jako objawionej w pełni przez niego i w nim. Ten właśnie aspekt zwany jest *dharmakają*, „ciałem prawdy lub rzeczywistości", czy też „ciałem esencjonalnym", trzecim z trzech ciał Oświeconego. Mimo że *trikaja* została systematycznie opracowana długo po *parinirwanie*, od samego początku uznawano fakt, że ponad ludzką osobowością Buddy istnieje nieuwarunkowana, niewysłowiona istota, leżąca u podstaw jego bytu. W jednym z najstarszych fragmentów therawadyjskiego kanonu palijskiego, w *Parajana Wagdze* będącej częścią *Sutta Nipaty*, Mistrz powiada:

> Nie ma miary dla człowieka
> Spełnionego w celu, i jak by nie mówili
> Jego miara taka: to nie dla niego;
> Gdy wszystkie warunki znikają,
> Wszystkie sposoby oceny znikają[69].

Podobnie mówi o sobie w *Samjutta Nikai*:

> Tathagata bowiem, także faktycznie obecny, pozostaje niepojęty, i niewłaściwym jest mówić o nim – o Dokonanej Osobie, Najwyższej Osobie, która osiągnęła Najwyższe – że po śmierci Tathagata jest lub nie jest, lub zarazem jest i nie jest, lub ani jest, ani nie jest[70].

A także, w tym samym tonie, w *Madżdżhima Nikai*:

> Ten materialny kształt, to uczucie, ta percepcja, te impulsy, ta świadomość, za sprawą których przy definiowaniu Tathagaty można by go zdefiniować – wszystko to Tathagata usunął, wyciął u korzenia, uczynił niby pniak palmy, z którego nic nie odrośnie. Wolny od osądzenia przez kształt materialny, uczucie, percepcję, impulsy i świadomość jest Tathagata; jest głęboki, bezmierny, niezgłębiony jak wielki ocean. „Powstaje" go nie dotyczy, podobnie jak „nie powstaje", jak „powstaje i nie powstaje", jak „ani powstaje, ani nie powstaje"[71].

69 Snp 5.6, wers 8; tekst na podst. tłum. ang. E.M. Hare'a, w: *Woven Cadences*, Oxford University Press, London 1945, s. 155.

70 *Anurādha Sutta*, SN 22.86 (III.118); tekst na podst. tłum. ang. I.B. Horner, w: E. Conze i in. (red.) *Buddhist Texts Through the Ages,* Harper and Row, New York 1964, s. 106.

71 *Aggivacchagotta Sutta*, MN 72 (I.487–8); tekst na podstawie tłum. ang. I.B. Horner, w: *The Collection of the Middle Length Sayings*, t. 2, Pali Text Society, Oxford 1994 s. 166.

Ta sama myśl została zarysowana w wielkich *sutrach* mahajany, zwłaszcza w tych należących do korpusu *Pradżniaparamity*, „Doskonałości mądrości", gdzie bodhisattwę bezustannie wzywa się do kontemplowania Buddy nie w jego aspekcie uwarunkowanym, lecz nieuwarunkowanym. Fragment *Wadżraczediki* dotyczący tego zagadnienia kończy się znanymi strofami:

Ci, co mnie widzieli przez moją formę,
I ci, co szli za dźwiękiem z mych warg,
W złe wysiłki się wplątali.
Nie ujrzą mnie ci ludzie.

Przez Dharmę powinno się widzieć Buddów,
Przez Ciała Dharmy płynie ich posłanie.
Prawdziwa natura Dharmy nie może być jednak pojęta,
I nikt nie może być jej świadom jako obiektu[72].

W innym ustępie z tego samego korpusu Budda jasno stwierdza, że za przedmiot kontemplacji wystarczy bodhisattwie sama *dharmakaja*, ponieważ stanowi ona jego prawdziwą osobowość:

> Jak bodhisattwa rozwija kontemplację Buddy? Tathagata nie zajmuje go poprzez formę, uczucie, etc. Forma, uczucie, etc,. nie mają bowiem własnej istoty. A co nie ma własnej istoty, to nie istnieje. [...] Nie należy też kontemplować Tathagaty przez trzydzieści dwa znaki nadczłowieka, ani przez olśniewający blask zeń bijący, ani przez osiemdziesiąt pomniejszych cech. A to z tych samych powodów, co poprzednio[73].

Wszystkie te teksty wskazują, że *dharmakaja* jest bezosobowa. Temu jednak zaprzecza dr D.T. Suzuki, który w jednej ze swoich wczesnych prac utrzymuje, że jest ona osobowa[74]. Przekreśla to w efekcie rozróżnienie na *dharmakaję* z jednej strony i dwie pozostałe *kaje* z drugiej. Cytaty z *Gandawjuha Sutry*, na które się on powołuje, istotnie wydają się znaczyć, że cokolwiek można orzec o *nirmanakai* i *sambhogakai*, łącznie z miłością, wolą i inteligencją, można też pośrednio orzec o *dharmakai*, jako że stanowi ona ich ostateczną rzeczywistość. Zajmując się doktryną *trikai*, trzeba jednakże uważać, by nie dać się zwieść słowom. *Dharmakaja* nie jest bezosobowa w sensie całkowitego wykluczania osobowości, bo to oznaczałoby przypisanie jej jednego z dwu przeciwstawnych określeń, podczas gdy sedno sprawy jest takie, że *dharmakaja* wykracza poza wszelkie przeciwieństwa, będąc nieodróżnialna od absolutnej rzeczywistości.

By rzucić światło na *kaje*, dokonaliśmy ich rozdzielenia, teraz zaś potrzeba z powrotem je scalić w żywą jedność. Dziecko, botanik i poeta z naszego porównania nie widzieli wszak trzech różnych kwiatów. Widzieli jeden kwiat. Różnica polega w mniejszym czy większym stopniu na tym, jak głęboko udało im się przeniknąć jego rzeczywistość i zobaczyć, jaki jest naprawdę. Podobnie zwykły człowiek, jogin i ktoś, kto posiadł *pradżnię*, widzą wszyscy tego samego Buddę. Widzą *dharmakaję*. Ale tak płytkie jest postrzeganie zwykłego człowieka, jego umysł tak zaciemniony niezdrowymi emocjami i błędnymi poglądami, że niczym ktoś niemal zupełnie ślepy, kto zamiast słońca widzi tylko mglistą poświatę, nie dostrzega on *dharmakai*, a jedynie *nirmanakaję*. Postrzeganie jogina jest subtelniejsze. Wzięty w ryzy dzięki długotrwałej praktyce i medytacji, jego umysł stał się wolny od grubszych zasłon. Gdy patrzy na Buddę przez subtelniejsze zasłony, *dharmakaja* jawi się mu jako *sambhogakaja*. Ten, kto posiadł *pradżnię*, usunął wszelkie zasłony. Widzi Buddę takiego, jakim naprawdę jest. Widzi nagą dharmakaję. Nie istnieje różnica między nim a samym Buddą. Stał się Buddą. Taka jest poprawna intepretacja doktryny *trikai*, co

72 *Wadżraczczhedika Pradżniaparamita* 26a-b; tekst na podstawie tłum. ang. E. Conze'a, w: *Buddhist Wisdom Books*, Unwin Hyman, London 1988, s. 63.

73 *Pańczawimsiatisahasrika* 505–6; tekst na podstawie tłum. ang. E. Conze'a w: *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, Buddhist Society, London 1955, s.113.

74 D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Schocken, New York 1970, s. 222n.

znajduje potwierdzenie w ważnym fragmencie *Przebudzenia wiary w mahajanie*, chińskim tekście, który ma być tłumaczeniem sanskryckiego oryginału tradycyjnie przypisywanego Aświaghoszy. Stwierdziwszy, że *dharmakaja* posiada dwa aspekty, tekst mówi:

> Pierwszy aspekt zależy od świadomości wyszczególniającej zjawiska, za sprawą której aktywność [*dharmakaja*] jest postrzegana przez umysły zwykłych ludzi (*prythagdżana*), śrawaków oraz pratjekabuddów. Ów aspekt zwie się Ciałem Transformacji (*nirmanakają*). Drugi aspekt Dharmakai zależy od świadomości aktywności (*karma-widżniany*), za sprawą której aktywność jest postrzegana przez umysły bodhisattwów, kiedy przechodzą z pierwszej aspiracji (*czittotpady*) na wyżyny stanu bodhisattwy. Zwie się to Ciałem Błogości (*sambhogakają*)[75].

Nie trzeba dodawać, że nie istnieje żadna sztywna i wyraźna linia podziału między jedną *kają* a drugą – nie bardziej niż między sąsiednimi kolorami tęczy. Między postrzeganiem zwykłego człowieka, jogina i osoby posiadającej *pradżnię* istnieją niezliczone pośrednie poziomy postrzegania. *Nirmanakaja* stapia się z *sambhogakają*, a *sambhogakaja* z *dharmakają* w sposób niezauważalny. Choć jest ich trzy, *kaje* to jedynie punkty wydzielone na skali regularnych odstępów, jak metry oznaczone na metrówce. Powinno nam to ułatwić zapamiętanie, że w doktrynie *trikai* mamy do czynienia nie tyle z abstrakcyjną spekulacją metafizyczną, ile z próbą wytłumaczenia pogłębiających się przeżyć duchowych wyznawcy Buddy na jego drodze do absolutnej rzeczywistości.

75 D.T. Suzuki (tłum.), *Aśvaghoṣa's Discourse on The Awakening of Faith in the Mahayana*, Open Court Publishing, London 1900, s. 100–101.

Część II

Dharma

Rozdział 6

Podejścia do buddyzmu

W *Udanie* Budda opowiada przypowieść o ślepcach i słoniu[76]. Kilku ludzi, ślepych od urodzenia, zostaje poproszonych o dotknięcie słonia i opisanie tego obiektu. Ci, którzy dotknęli głowy, orzekli, że to kocioł; ci, którzy chwycili za ucho, uznali je za kosz do odsiewania plew; ci, którzy złapali kieł, stwierdzili, że mają do czynienia z lemieszem pługa, itd. W końcu, gdy każdy chciał bezpardonowo bronić swej opinii, zaczęła się kłótnia i walka. Przypowieść ta ilustruje nie tylko jednostronność sekciarskich nauczycieli z czasów Buddy, w odniesieniu do których została pierwotnie opowiedziana, ale też szerokie rozbieżności, jakie można zauważyć wśród współczesnych autorów, jeśli chodzi o podejście do buddyzmu.

Do niedawna najpopularniejsze były trzy podejścia. Można je określić jako sekciarskie, fundamentalistyczne i encyklopedyczne. Podstawowym błędem podejścia sekciarskiego jest branie części za całość. Dosyć wcześnie w dziejach buddyzmu, być może już w trakcie pierwszego stulecia po *parinirwanie*, powstały w obrębie społeczności buddystów warunki, które doprowadziły do wykształcenia się różnych szkół. Różniąc się w poszczególnych kwestiach dotyczących doktryny i dyscypliny, szkoły te zachowały wspólną tradycję, która jednoczyła je w stopniu znacznie większym, niż dzieliły owe punkty niezgody. Jednakże w miarę upływu czasu, i w miarę koncentracji wokół odmiennych ośrodków geograficznych w całej Azji, różnice między nimi stawały się coraz bardziej wyraziste. W efekcie zamiast jednej wersji Dharmy buddyzm składa się teraz z wielu różnych wersji, występujących niejako obok siebie i do pewnego stopnia nakładających się na siebie nawzajem. Niedorzecznością jest identyfikować buddyzm z jedną, wybraną wersją, niezależnie od przyczyn. Jak ujmuje to dr Edward Conze (cytowałem już jego słowa gdzie indziej, ale nie zaszkodzi powtórzyć):

> Nauczanie Buddy, pojęte w całej jego głębi i ogromie, majestacie i wielkości, obejmuje wszystkie nauki, które wiążą się z pierwotnym nauczaniem nicią historycznej ciągłości, a które opracowują metody prowadzące do wygaszenia indywidualności przez usunięcie wiary w jej istnienie[77].

Niestety pewne zakątki świata buddyjskiego nie przebudziły się jeszcze do prawdy tych słów. Ciągle tworzy się książki, pamflety i artykuły naiwnie prezentujące pojedynczą gałąź jako całe drzewo. Nie chodzi tutaj o to, że dana gałąź nie jest szlachetną gałęzią, ani o to, że indywidualne charakterystyki różnych szkół buddyjskich są niepotrzebne. Mam na myśli coś zupełnie innego: praktykę prezentowania jako kompletnego opisu buddyzmu czegoś, co w istocie jest tylko wykładem zasad jednej szkoły, opartym na bardzo wybiórczym odczytaniu jednej z odnóg literatury kanonicznej, zwykle palijskiej Tipitaki. Bywają autorzy, którzy posuwają się do skrajności i otwarcie odrzucają wszystkie tradycje buddyjskie oprócz własnej, odmawiając im statusu „czystej Dharmy”[78]. Na szczęście sekciarskie podejście do buddyzmu stopniowo zanika, choć tego rodzaju absurdy wciąż się niekiedy zdarzają. W świecie buddyjskim coraz powszechniejsze jest przekonanie, że w przypadku Dharmy – by powołać się na powiedzenie Hegla – prawda jest całością.

Podejście fundamentalistyczne przykłada wagę do tego, co Budda „naprawdę” powiedział. Miewa ono dwie odmiany. Pierwsza do pewnego stopnia współwystępuje z podejściem

76 *Paṭhamanānātitthiya Sutta*, Ud 6.4.

77 E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Windhorse Publications, Birmingham 2001, s. 16.

78 Na przykład w czasopiśmie „Buddhist World” „czysta, pierwotna Dhamma” była tym samym, co buddyzm therawady.

sekciarskim, które w skrajnej postaci utrzymuje, że palijska Tipitaka składa się w pełni z najdosłowniejszych słów Buddy, nie bacząc na liczne, obecne w samym tekście dowody temu przeczące. Odmiana druga, intelektualnie do przyjęcia, jest produktem współczesnej nauki, w dużej mierze niebuddyjskiej. Posługując się lingwistyczną krytyką tekstu, porównaniami z materiałem archeologicznym, epigraficznym itp., usiłuje oddzielić wcześniejsze warstwy literatury kanonicznej od warstw późniejszych. Ogólnie rzecz biorąc, próby te okazały się częściowo udane. Fundamentalista wymaga jednak większej pewności, niż pozwala na to specyfika tego przedmiotu. Nawet jeśli wyodrębnienie najstarszych tekstów będzie możliwe, pozostanie nierozwiązywalny problem ich związku z tradycją ustną, a tej – z faktycznymi słowami Buddy. Wątpliwe, czy jakikolwiek znany tekst buddyjski zawiera choćby jedno zdanie, które przekazuje Dharmę tym samym językiem lub dialektem, w jakim pierwotnie nauczał jej Budda. Im ściślejsze naukowe metody się stosuje, tym większe prawdopodobieństwo, że fundamentaliście nie zostanie nic poza „szlachetnym milczeniem" Buddy. Niektórzy, przerażeni perspektywą stawienia czoła tej pustce, starali się wypełnić ją własnym arbitralnymi konstruktami, które wyobrażają sobie jako „prawdziwe" nauczanie Buddy. Obie formy fundamentalizmu popełniają ten sam błąd, zakładając, że Nauczanie w konieczny sposób wiąże się z konkretnymi słowami, a jeśli nie są one dokładnie znane, nie można go odpowiednio zrozumieć. Mimo że, jak pokazaliśmy, podejście to jest ostatecznie autodestrukcyjne, przyjął je ostatnio przynajmniej jeden poważny autor piszący o buddyzmie. Zamiast jednak doprowadzić to podejście do jego logicznego finału, milczenia Buddy, zatrzymuje się on na fragmentach palijskiej Tipitaki, które uważa za najstarsze, po czym utwierdza się w naiwnym fundamentalizmie wobec nich.

Podejście encyklopedyczne kładzie większy nacisk na szerokość niż na głębokość wiedzy. Myli **wiedzę o** buddyzmie z **poznaniem** buddyzmu[79]. Zajmuje się bardziej faktami niż zasadami, stara się raczej widzieć z zewnątrz niż czuć od wewnątrz. Przez całe stulecie wyraźnie wpłynęło ono, wręcz zdominowało środowisko buddyjskich uczonych spoza tradycyjnych kręgów przekazu. Nie jest to przypadkowy fenomen, jego korzenie wyrastają bowiem z nowoczesnego światopoglądu naukowego, którego ogólne tendencje uwidaczniają się także na tym szczególnym polu. Dlatego wydaje się prawdopodobne, że podejście to pozostanie istotne jeszcze przez dłuższy czas w przyszłości. Jeśli rozumiemy jego ograniczenia i potrafimy się ustrzec przed możliwymi nadinterpretacjami, nie musi to być zła rzecz dla buddyzmu. Wielu uczonych wykonało kawał dobrej roboty. Co więcej, w ostatniej dekadzie u pojedynczych znanych pisarzy podejście to zostało okraszone i ożywione elementami współczucia i wyrozumiałości, których wcześniej tam brakowało. Tym niemniej nie zmienia to podstawowego faktu, że z racji ogromnego zakresu literatury buddyjskiej (tysięcy tekstów uznawanych za kanoniczne i niezliczonych prac spoza kanonu) nieosiągalny jest jego cel w postaci pełnej wiedzy faktycznej o buddyzmie, by z niej wysnuwać wnioski dotyczące jego natury.

Idealne podejście do buddyzmu łączy w sobie elementy podejścia sekciarskiego, fundamentalistycznego i encyklopedycznego, unikając wszystkich ich niedoskonałości. Jego podstawą jest wgląd w Dharmę, wywiedziony z praktykowania określonego systemu duchowej dyscypliny, która w związku z wyspecjalizowaną naturą takich technik musi pochodzić z konkretnej szkoły – japońskiego zen, tybetańskiej mahamudry czy tajskiej metody *samma araham*. Pomimo to człowiek z takim podejściem głęboko uświadamia sobie i z wdzięcznością docenia bogactwo buddyjskiej tradycji, i choćby twardo trzymał się jednej nici, nigdy nie straci z oczu jej powiązań z całą tkaniną. Trafnie odróżniając wczesne ujęcia Nauczania od późniejszych, a nawet preferując te pierwsze dla celów wprowadzenia, nie popełni błędu fundamentalistów i nie będzie uważać wieku danego ujęcia za jedyne kryterium jego duchowej autentyczności, ani traktować Dharmy jako ograniczonej do werbalnych sformułowań. Głębia nie wyklucza wszakże rozległości. Oprócz zapoznawania się na bieżąco z nowymi opracowaniami uczonych buddologów, idealne podejście do buddyzmu nie tylko przyjmuje jako swoją domenę jego całość, ale także wprowadza w życie konsekwencje tego wyboru, czerpiąc z jak najszerszej gamy źródeł pisemnych. Przede wszystkim zaś stara się dać wyraz żywemu duchowi buddyzmu.

79 Ang. knowledge *about* i knowledge *of* buddhism [przyp. tłum.].

Rozdział 7

Istota Dharmy

Wielu adeptów buddyzmu bywa na początku zdumionych ogromem zagadnienia i oszołomionych obfitością materiału. To naturalne. Podobnie jak chrześcijaństwo czy islam, buddyzm to nie tylko nauczanie, ale też kultura, cywilizacja, nurt w historii, porządek społeczny – świat sam w sobie. Obejmuje systemy filozoficzne, metody medytacji, rytuały, obyczaje i etykietę, ubiory, języki, świętą literaturę, pagody, świątynie, klasztory, kaligrafię, wiersze, obrazy, sztuki, opowieści, gry, układanie kwiatów, garncarstwo i mnóstwo innych spraw. Wszystko to jest buddyjskie, i często da się to stwierdzić na pierwszy rzut oka. Czy będzie to kamień, na którym Budda siedział ze skrzyżowanymi nogami w dżungli Anuradhupury, tybetański święty taniec, filiżanka herbaty wśród przyjaciół w Japonii, czy sposób, w jaki *bhikszu* odpowiada na pytania w Londynie – wszystko to nosi tę samą, niewidzialną i tajemniczą pieczęć. Czasami dryfuje ona wraz z chmurami między niebem a ziemią, lśni w tęczy, a czasami bulgocze nad otoczakami w górskim strumieniu.

Patrzysz i Go nie widzisz, Słuchasz i Go nie słyszysz[80].

Prędzej czy później uczeń próbuje ją jednak uchwycić. Zastanawia się, cóż takiego nadaje jedność wszystkim tym różnorodnym przejawom, że niezależnie od odległości w czasie i przestrzeni, niezależnie od różnicy w nośnikach, doskonale ze sobą współgrają, nie generując dysonansów, jakich można by się spodziewać, lecz „harmonię słodkich dźwięków". W końcu w jego głowie kształtuje się pytanie, które brzmi: „Jaka jest istota Dharmy?".

Najlepszą odpowiedzią byłoby tu „milczenie niczym grom", którym Wimalakirti w *sutrze* mahajany noszącej jego imię odpowiada bodhisattwie Mańdżuśriemu na pytanie o naturę rzeczywistości[81]. Czy da się bowiem opisać choćby kolor róży? Ale ta negacyjna procedura nie byłaby dla ucznia zbyt pomocna. Trzeba pójść na jakieś ustępstwa. Buddyzm to zasadniczo pewne doświadczenie. „Doświadczenie czego?" Zanim odpowiemy na to drugie pytanie, postarajmy się wyjaśnić, czemu ze wszystkich haseł w słowniku to właśnie „doświadczenie" jest tym, do którego się odwołujemy, gdy jesteśmy zmuszeni porzucić „milczenie niczym grom". W przeciwieństwie do myśli, doświadczenie jest bezpośrednie, niezapośredniczone; jest to wiedza przez osobiste przekonanie się. Dlatego towarzyszy jej poczucie absolutnej pewności. Gdy widzimy na czystym niebie promienie słońca, nie wątpimy, że jest ono jasne; gdy zadra dostanie się pod paznokieć, nie spekulujemy, czy to bolesne. Mówiąc, że buddyzm to w pierwszym rzędzie doświadczenie, nie sugerujemy jednak, że przedmiot tego doświadczenia w jakikolwiek sposób przypomina przedmiot doświadczeń zmysłowych, ani nawet, że istnieje tutaj jakiś przedmiot. Zwracamy jedynie uwagę na niepowtarzalną, pozapojęciową bezpośredniość. Związek między doświadczeniem zmysłowym a tym, o którym teraz mowa, jest tylko analogiczny. Z tego powodu należy pójść o krok dalej i uzupełnić naszą definicję, mówiąc, że istota Dharmy, buddyzmu, polega na **duchowym** lub **transcendentalnym** doświadczeniu. W tradycyjnej terminologii nazywa się to doświadczeniem Oświecenia.

---

80 Lao Tse*, Wielka księga Tao*, *Warszawa: Hachette, 2009.*

81 Zob. R.A.F. Thurman (tłum.), *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, Pennsylvania State University Press, University Park and London 1976, s. 77; Sangharakshita, *The Inconceivable Emancipation,* w: *Complete Works* t. 16, s. 549. [Ta ostatnia książka również dostępna po polsku pt. *Niepojęte wyzwolenie*, za darmo w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

Przymiotniki te tworzą wrażenie zniknięcia ich przedmiotu daleko w chmurach, ale oprócz tego ich dodanie niewiele mówi. One same potrzebują dookreślenia. Lecz jeśli będzie się przy tym używać terminów jeszcze bardziej abstrakcyjnych, odległych od konkretnego doświadczenia, takie dookreślanie zainicjuje proces konceptualizacji, w wyniku którego wyobrażenie doświadczenia Oświecenia może ulec w naszych umysłach kompletnemu zniekształceniu, jak odbicie księżyca w stawie pomarszczonym przez podmuchy wiatru. Lepiej zatem traktować pojęcia jak symbole, których wartość leży nie tyle w ich dosłownym znaczeniu, ile w sugestywności. Należy do nich podchodzić w duchu poezji, nie logiki; nie popychać ich wte i wewte z nieubłaganą kalkulacją jak pionki na szachownicy, lecz podrzucać delikatnie i wdzięcznie w górę jak barwne piłeczki żonglera. Podchodząc do sprawy w ten sposób, możemy określić doświadczenie Oświecenia jako „widzenie rzeczy, jakimi są" (*jatha-bhuta-dżniana-darsiana*). Taka jest tradycyjna definicja. Jak zobaczymy, użycie słowa „widzenie" (*darsiana*), w pierwotnym znaczeniu dotyczącego percepcji zmysłowej, podkreśla tutaj nie tylko bezpośredniość doświadczenia, ale też jego noetyczny charakter. Doświadczenie **Oświecenia** to nie tyle ślepe odczuwanie rzeczywistości, ile (na co wskazuje polskie słowo) lśnienie światła, iluminacja, w której światłości rzeczy stają się widzialne jako realność. Te wyrażenia nie powinny prowadzić nas do błędnej myśli, że istnieje jakaś rzeczywista różnica między podmiotem a przedmiotem doświadczenia, między światłem a rzeczami oświecanymi (pozbywamy się tym samym drugiego pytania postawionego powyżej). Gdyby nie fakt, że wszystkie słowa wskazujące na istnienie czegoś mają w buddyzmie przykry posmak istotowości, byłoby nawet lepiej mówić o Oświeceniu nie jako doświadczeniu, lecz jako stanie istnienia. Na szczęście dostępne są inne sposoby przezwyciężenia tej trudności. Na przykład *Awatamsaka Sutra* opisuje świat doświadczenia Oświecenia jako złożony nie z obiektów oświetlonych z zewnątrz, lecz w całości z niezliczonych promieni światła, które się wzajemnie przenikają i z których żaden nie stanowi przeszkody dla przepływu innych[82]. Jako że światło jest w bezustannym ruchu, owo uderzające porównanie ma ten dodatkowy atut, że wyklucza ideę, jakoby Oświecenie było stanem dokonanym, w którym niejako osiada się wygodnie na dobre; a tymczasem to ruch od doskonałości do większej doskonałości w procesie, który nie posiada ostatecznego końca, a stały pozostaje w nim jedynie kierunek ruchu.

Skoro duchowe, transcendentane doświadczenie to stan widzenia rzeczy, jakimi są, jego przeciwieństwo, doświadczenie ziemskie, w którym trwają wszyskie nieoświecone istoty, musi być widzeniem rzeczy, jakimi nie są. Przyczyna tej ślepoty jest dwojaka. Jako stworzenie podlegające pragnieniom, człowiek interesuje się rzeczami tylko do tego stopnia, w jakim można je uczynić służebnymi dla swoich celów. Zajmuje go nie prawda, lecz użyteczność. Rzeczy i ludzie nie istnieją dlań same w sobie, lecz jako faktyczne lub potencjalne środki dla jego własnej satysfakcji. Na tym polega „zasłona namiętności" (*klesiawarana*). Zwykle nie chcemy przyznawać, nawet przed sobą, że nasz stosunek do życia często nie różni się od zachowań świni poszukującej żołędzi. Dlatego racjonalizujemy swoje motywy. Zamiast przyznać, że kogoś nie cierpimy, uznajemy go za złego i zasługującego na karę. Zamiast przyznać, że lubimy jeść mięso, uważamy krowy i owce za stworzone dla wygody człowieka. Bojąc się śmierci, wymyśliliśmy dogmat o nieśmiertelności duszy osobowej. Pragnąc pomocy i ochrony, zaczęliśmy wierzyć w osobowego Boga. Według Buddy wszystkie filozofie i większość nauk religijnych to racjonalizacja pragnień[83]. Na tym polega „zasłona (fałszywych) założeń" (*dżniejawarana*). Wraz z osiągnięciem Oświecenia obie zasłony zostają rozdarte. Z tego powodu towarzyszy temu radosne poczucie uwolnienia. Budda porównuje ówczesny stan umysłu do wyjścia z niebezpiecznej dżungli, uwolnienia się od długu lub wypuszczenia z więzienia[84]. Jakby nieznośne brzemię zostało wreszcie zdjęte z ramion. Uczucie

82 „Ich mądrość była jak pustka przestrzeni, bo niczym wielka sieć światła oświetlały Sferę Dharmy", D. Rounds, https://davidrounds.wordpress.com/buddhism/sudhanas-quest-the-gandavyuha/; a także T. Cleary (tłum.), *The Flower Ornament Sutra (Avatamsaka Sūtra)*, Shambhala Publications, Boston and London 1993, s. 1136: „Ich wiedza była jak przestrzeń, przenikająca wszystkie wszechświaty siecią światła".

83 Budda mówi o sześćdziesięciu dwóch błędnych poglądach, które wynikają z „uczuć tych, którzy nie wiedzą i nie widzą, z trosk i zagubienia tych, którzy zatopieni są we własnych pragnieniach", *Brahmajāla Sutta*, DN 1 (I.40).

84 Te metafory często występują w opisach umysłu wolnego od wszystkich blokad. Zob. np. *Samaññaphala Sutta*, DN 2 (I.71–3).

uwolnienia się od bólu, cierpienia, sprzecznych emocji, umysłowej stagnacji i bezpłodności jest tak silne, że wiele starszych tekstów kanonicznych mówi o doświadczeniu Oświecenia wyłącznie w kategoriach wolności lub oswobodzenia (*wimukti*). Jeden z nich opisuje, jak sam Budda mówi, że podobnie jak cały ocean ma jeden smak, smak soli, tak jego nauczanie ma jeden smak, smak wyzwolenia[85]. Obok aspektu psychologicznego *wimukti* ma też aspekt intelektualny i egzystencjalny. Po pierwsze jest to wolność od wszelkich teorii i spekulacji o rzeczywistości; po drugie, od uwarunkowanej egzystencji w jakiejkolwiek postaci, łącznie z „ponownym stawaniem się" w efekcie działania karmy. Wolność, jaką osiągamy przy Oświeceniu, nie jest ograniczona i częściowa – jest absolutna i nieuwarunkowana.

Wprowadza to aspekt Oświecenia, który nie zawsze bywa właściwie rozumiany. By wolność była naprawdę bezwarunkowa, musi wykraczać poza podział na uwarunkowane i nieuwarunkowane, *sansarę* i *Nirwanę*, niewolę i wyzwolenie, wszystko to bowiem są w istocie konstrukcje umysłu, i jako takie stanowią część „zasłony założeń". Toteż w ostatecznym sensie nie może być mowy o ucieczce z warunkowości w Nieuwarunkowane, jakby były to odrębne byty. Lub też, by ująć to w formie paradoksu – by być prawdziwie wolnym, trzeba uciec nie tylko od niewoli, ale też od wyzwolenia, nie tylko z *sansary* w *Nirwanę*, ale też z *Nirwany* z powrotem w *sansarę*. Na tej „ucieczce" lub zejściu polega *mahakaruna*, „Wielkie Współczucie" Buddy, które w istocie jest jego realizacją niedualności uwarunkowanego i Nieuwarunkowanego, widzianą z perspektywy uwarunkowanego. Doświadczenie Oświecenia to zatem nie tylko iluminacja i wolność, ale też nieskończona i niewyczerpana miłość, która obejmuje wszystkie czujące istoty, i która przejawia się jako niestrudzona działalność na rzecz ich doczesnego i duchowego dobra.

85 *Uposatha Sutta,* Ud 5.5.

Rozdział 8

Formuły doktrynalne

Tak jak można zagubić ducha buddyzmu pośród mnogości jego form, można też go zagubić w przedwczesnym odrzuceniu poszczególnych form. Budda Amitajus, „Nieskończone Życie", trzyma w dłoniach dzban z nektarem nieśmiertelności. Dzban bez nektaru jest bezużyteczny, ale nektar bez dzbana rozleje się i zmarnuje. Po możliwie jasnym ukazaniu ducha buddyzmu potrzeba nam zatem osadzić go w ramach doktrynalnych, a także wskazać pochodzenie, prawdziwą naturę i funkcje owych ram.

Jak pamiętamy, wkrótce po Oświeceniu Czcigodny podjął płynącą ze współczucia decyzję, by przekazać ludzkości Prawdę, której dociekł. Także kilka miesięcy później, gdy wysyłał w drogę sześćdziesięciu oświeconych uczniów, nakazał im wyruszyć i głosić Dharmę „ze współczucia dla świata". Ta miłość czy współczucie, stanowiące, jak mówiliśmy, wspólnie z iluminacją i wolnością istotę buddyzmu, doprowadza oświeconego do porozumienia z umysłem nieoświeconym, a nawet umożliwia ich wspólnotę[86]. Środkiem tego porozumienia jest formuła Dharmy. Składa się ona przede wszystkim ze słów i pojęć. Wszelako fakt, że nie zostały one wynalezione przez Buddę, i można je prześledzić w naukach przedbuddyjskich, nie usprawiedliwia ogólnikowych wniosków, że „na Buddę wpłynęły Upaniszady" albo „buddyzm to jedynie odnoga hinduizmu". Równie dobrze można by twierdzić, że Szekspir „zapożyczył" swoje dzieła od mało znanych, wczesno-Elżbietańskich dramaturgów, ponieważ wykorzystywał te same słowa i ten sam ogólny sztafaż pojęć. Niezależnie od tego, jakie słowa i pojęcia leżą u podstaw danych formuł Dharmy, jest to w istocie środek przekazania ludzkości niepowtarzalnego i niewysłowionego doświadczenia Buddy, iluminacji-wolności-miłości, a także próba skłonienia tych, którzy usłyszeli słowa i zrozumieli pojęcia, by oni także w tym uczestniczyli, stosując energicznie i bez zwłoki metody, które on w swej mądrości opracował. Dlatego Dharma nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem do celu. W *Madżdżhima Nikai* Budda porównuje swoje nauczanie do tratwy potrzebnej do trudnej przeprawy wodnej, stwierdzając niedwuznacznie, że czystą głupotą byłoby objuczać się tą tratwą po przeprawie[87]. Porównanie to jest podwójnie trafne. Wydobywa nie tylko to, o czym powyżej mowa, ale też subtelniejszą kwestię, że Dharma to nie tylko środek do celu, ale też środek niezbędny. Wniosek to ważny. Nader często ludzie, którzy jedynie teoretycznie rozumieją zasadniczą wartość Dharmy, czują się tym samym zwolnieni z konieczności jej rzeczywistego stosowania jako prawdziwego Środka Oświecenia. To tyle, co porzucić tratwę, zanim nawet zaczęło się przeprawę. Należy tu podążać drogą środka. Trzeba pamiętać, że powiązane bale stanowią tratwę tylko wobec istnienia drugiego brzegu, i że tylko za pomocą tratwy drugi brzeg jest osiągalny. Duch i litera zależą od siebie nawzajem. Litera Dharmy, opuszczona przez ducha nauk Mistrza, choćby była przekazywana wiernie, staje się martwa, jest jedynie słowną igraszką pełną pustych pojęć; duch Dharmy, odcięty od konkretnego ucieleśnienia w literze, choćby był wzniosły, bez środka komunikacji przestaje oddziaływać. Pisząc o buddyzmie, należy więc zwracać tę samą uwagę na oba aspekty. Idealny opis pokazywałby krystalizację doświadczeń duchowych w konkretne formy doktrynalne i moralne, które z kolei orientowałyby się na doświadczenia duchowe. Oddawałoby to pełną sprawiedliwość literze i duchowi tradycji.

Co jest prawdziwe o całości, jest nie mniej prawdziwe o częściach. Z powodów przede wszystkim pedagogicznych i mnemotechnicznych wiele zarejestrowanej Dharmy dotarło do nas w postaci stereotypowych formuł i numerycznych list pełnych kategorii doktrynalnych. Mamy więc trzy charakterystyki (*tri-lakszana*), cztery szlachetne prawdy (*czatur-arjasatja*), pięć skupisk

86 W oryg. bliskość słów *communication* i *communion* [przyp. tłum.].

87 *Alagaddūpama Sutta*, MN 22 (I.134–5).

(*pańcza-skandha*), sześć podstaw (*sada-ajatana*), siedem czynników Oświecenia (*sapta-bodhjanga*), Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę (*arja-asztangika-marga*), dziewięć stanów transcendentalnych (*nawa-lokottara-dharma*), dziesięć doskonałości (*dasia-paramita*), dwanaście ogniw (*dwadasia-nidana*), trzydzieści siedem skrzydeł Oświecenia (*bodhipakszja-dharma*) i setki innych. Po *parinirwanie* Buddy opracowywanie takich list, zwłaszcza stanów mentalnych, stało się niemal obsesją u części jego wyznawców, i mimo że w końcu przyszło opamiętanie, buddyzm indyjski praktycznie nigdy nie był wolny od tej tendencji. W efekcie pod opieką takich kompilatorów prawie całość kanonicznej literatury hinajany i duża część mahajany została utrwalona w sztucznej, stereotypowej postaci, która często nie daje się pogodzić z siłą i żywotnością własnego przekazu, co można zauważyć w krótkich fragmentach niepoddających się tego rodzaju próbom katalogizacji. Biorąc pod uwagę warunki przekazywania Dharmy, nie chodzi tu o sugestię, że można by to zrobić w jakikolwiek inny sposób, albo że nie ma potrzeby czuć głębokiej wdzięczności dla kompilatorów i kodyfikatorów, którzy nadali jej tak nieatrakcyjny, choć trwały kształt. Jednakże dla adepta buddyzmu, a jeszcze mocniej dla pisarza, istnienie tylu formuł doktrynalnych stanowi istotny problem. Co należy z tym wszystkim począć? Oczywiście niektórzy pisarze zupełnie to ignorują, przedstawiając arbitralne opracowanie czegoś, co wedle ich wyobrażenia jest nauczaniem Buddy. Inni, jak autor *Attharasarasi Dipani*[88], mającego pomagać w medytacji, przywołują mnóstwo takich formuł, nie zastanawiając się nad tym, co one właściwie znaczą. Pierwszy proceder można usprawiedliwić jedynie, jeśli ktoś, jak Budda, sam dopłynął na Drugi Brzeg, i może się wypowiadać z głębi własnego doświadczenia Oświecenia; drugi zaś, jeśli ktoś zestawia słowniczek terminów buddyjskich. Raz jeszcze należy znaleźć drogę środka. Próby zrozumienia Dharmy bez opanowania przynajmniej ważniejszych kategorii doktrynalnych byłyby jak próby zagrania na fortepianie *Sonaty księżycowej* bez wcześniejszego wprawienia się w graniu gam. Z drugiej strony gamy to nie sonaty, i żaden uczeń buddyzmu nie powinien sądzić, że wyuczenie się formuł doktrynalnych na pamięć jest tym samym, co prawdziwe rozumienie Dharmy. Jeśli ktoś chce pisać o buddyzmie w sposób wyważony, trzyma się podobnego kursu. Nie narzucając się ostentacyjnie czytelnikowi z różnymi formułami doktrynalnymi, nie stara się całkowicie unikać odwołania do nich, kiedy jest to na miejscu. Najważniejsze formuły prezentuje precyzyjnie i klarownie, zwracając uwagę na ich znaczenie w historii myśli buddyjskiej. Jednocześnie unika traktowania ich z taką dosłownością, że stają się niejako do bólu sztywne i nieprzejrzyste; zamiast tego umożliwia im spełnienie swej funkcji, oczyszczając je do tego stopnia przejrzystości, by blask doświadczenia Oświecenia lśnił za ich pośrednictwem możliwie najjaśniej.

88 *Atthārasarāsī Dīpanī,* published in Bangkok, Buddhist Era 2500 (i.e. 1957). No further information available.

Rozdział 9

Kosmologia

Jedno z najważniejszych ujęć doktrynalnych dzieli wszystkie *dharmy* (tak adbhidharma określa ostateczne elementy istnienia, których wedle różnych szkół jest 172, 75, 85 lub 100) na dwie podstawowe grupy: *sanskryta-dharmy*, złożone lub uwarunkowane elementy istnienia, oraz *asanskryta-dharmy*, elementy niezłożone lub nieuwarunkowane. Pierwsza z nich, obejmująca znacznie więcej elementów, zawiera cały świat zjawisk, czyli kosmos buddyjski. Ponieważ tworzy on tło, na którym zbudowana jest cała konceptualna Dharma, spróbujemy naszkicować ogólną jego mapę, nim przejdziemy w kolejnym rozdziale do rozważań nad „oznakami", które się z nim wiążą i które wyrażają jego właściwą naturę. Druga grupa, nieuwarunkowanych *dharm*, dotyczy Nirwany. Tym tematem również się zajmiemy.

W najszerszych zarysach najbardziej uderzający w kosmologii buddyjskiej jest stopień, w jakim przyćmiewa ona religie semickie, jeśli chodzi o podobieństwo jej wizji wszechświata do tego, co odkryły nowoczesne teleskopy. Do niedawna świat chrześcijański wierzył, że wszechświat składa się z siedmiu koncentrycznych sfer, jedna umieszczona w drugiej jak matrioszki, gdzie Ziemia jest w centrum, a sfera gwiazd na obwodzie; ponadto ów wszechświat, stworzony wolą Najwyższego ok. czterech tysięcy lat p.n.e. (niektórym udało się obliczyć dokładną datę), rozciągał się w przestrzeni na jakieś 10 000 mil. Dla kontrastu poglądy buddyjskie na ten temat są nadzwyczajnie wysublimowane. Zacznijmy od tego, że zjawiskowy wszechświat ma nie posiadać obserwowalnej granicy w przestrzeni i obserwowalnego początku w czasie. **Obserwowalny** to tutaj słowo-klucz. Jak tłumaczy lista czternastu niewyrażalności (*awjakrytawastu*), jedna z najstarszych formuł doktrynalnych, fakt, że wszechświat nie jest skończony w czasie i przestrzeni, nie oznacza, że jest nieskończony, ani nawet, że jest taki i taki, lub nie jest ani taki, ani taki[89]. Analiza ujawnia, że wszystkie te możliwości są sprzeczne wewnętrznie, lub też, jak zobaczymy wkrótce, przestrzeń i czas nie są obiektywną rzeczywistością, zewnętrzną wobec świadomości, lecz stanowią część uwarunkowań wpływających na to, jak postrzega ona świat. Jakkolwiek daleko w przestrzeni można by się wybrać, zawsze istnieje możliwość wybrania się dalej w dowolnym kierunku, bo tam, gdzie ktoś się udaje, udaje się też umysł.

Pisma starają się dać pewne pojęcie o niewyczerpanym ogromie wszechświata za pomocą wyobraźni, a nie obliczeń. Wedle jednej z metafor, gdyby wziąć wszystkie ziarnka piasku z rzeki Ganges, to podróżując na północ, południe, wschód czy zachód i rzucając jedno ziarnko piasku na końcu każdego okresu mającego tyle lat, ile jest wszystkich ziaren w Gangesie, po wyczerpaniu się ziaren nie byłoby się ani trochę bliżej końca przestrzeni, niż było się na początku[90]. Zapewne nawet najsłabiej obdarzeni wyobraźnią czytelnicy współczesnych tekstów astronomicznych mogą odczuć, że kontemplacja takich wizji nie pozostaje bez wpływu na umysł. Wzrastając w poczuciu transcendentnego bezkresu przestrzeni, Dharma i jej wyznawcy w sposób naturalny rozwinęli przez wieki szeroki i swobodny ogląd rzeczywistości, który był niedostępny w dusznym zamknięciu dogmatycznego, chrześcijańskiego spojrzenia na świat.

Świadomość tych wymiarów nie wiązała się jednak z przymknięciem oka na to, co wobec niezmierzonego ogromu zdawało się detalem. Kosmos przedstawiony w Pismach wypełniony jest bowiem milionami systemów światów, z których każdy zawiera dziesięć tysięcy światów. Owe systemy światów, mające kształt dysków, rozciągają się w przestrzeni na niewyobrażalnie dużych odległościach. Przypominają one to, co współczesna astronomia określa mianem galaktyk,

89 Zob. np. *Mahāmāluṅkya Sutta*, MN 64.

90 W rozdziale *Anamataggasaṁjutta* (SN 15) Budda używa wielu metafor, by pokazać ogrom nieskończonej przestrzeni. Metafora ziaren piasku z Gangesu znajduje się w SN 15.8 (II.182).

złożonych z tysięcy milionów gwiazd krążących wokół wspólnego centrum. System światów zwany przez buddystów *sahaloką*, „światem cierpienia", odpowiada częściowo Drodze Mlecznej, na której zewnętrznych krańcach istnieje układ słoneczny, gdzie nasza Ziemia „kręci się jak niespokojny owad" wśród siostrzanych planet[91]. W Pismach pojawiają się też inne szczegóły. Wiele światów jest zamieszkanych przez inteligentne istoty, które wedle *sutr* mahajany mają swoich własnych buddów, od których słyszą taką samą Dharmę, jaką głosił Budda Siakjamuni istotom *sahaloki*. Można sądzić, że między różnymi systemami światów istnieje wzmożony ruch buddów i bodhisattwów[92]. Szczegóły te mogą być prawdziwe nawet w sensie dosłownym, a bez wątpienia wskazują na uniwersalność Oświeconego umysłu, objawiającego się w każdych dogodnych warunkach, oraz Dharmy, którą można praktykować wszędzie tam, gdzie znajdują się istoty obdarzone inteligencją.

Przestrzeń jest podzielona na systemy światów, czas zaś mierzy się w *kalpach*. *Kalpa* to okres odpowiadający czasowi trwania systemu światów, od początkowego zgęszczenia do ostatecznego zniszczenia przez wodę, ogień lub wiatr. Scholastycy z zamiłowaniem do matematyki starali się później obliczyć ów potężny szmat czasu, i mimo że ich rezultaty często się różniły, zgadzali się, że musi chodzić o tysiące milionów lat. Budda, zapewne roztropniej, zadowolił się porównaniem. Załóżmy – mówił – że mamy bryłę litej skały o rozmiarach 10 mil w każdą stronę, i u schyłku każdego stulecia podchodzi człowiek, by przeciągnąć po skale najdelikatniejszym muślinem z Benares; wówczas przed upływem jednej *kalpy* skała zostałaby starta[93]. Każda *kalpa* dzieli się na cztery „niepoliczalne" *kalpy*, odpowiadające różnym fazom ewolucji systemu światów, a także fazom rozwoju i uwstecznania się ludzkości; każda niepoliczalna *kalpa* dzieli się z kolei na dwadzieścia „pośrednich" *kalp*, a każda pośrednia *kalpa* – na osiem *jug*, czyli „epok".

Zmniejszając skalę zdarzeń, zbliżamy się, geologicznie rzecz biorąc, do naszych czasów, i tu zaczynają się pojawiać pewne rozbieżności między tradycją buddyjską a obecnymi poglądami naukowymi. Ale bardzo rzadko sprowadza się to do otwartej sprzeczności. Jako że buddyzm bierze pod uwagę nie tylko istnienie materialnego wszechświata, ale też jego subtelnego, duchowego odpowiednika, z którego ten pierwszy wypłynął w procesie analogicznym do materialnego zagęszczania, przeplatają się w nim fakty naukowe z faktami duchowymi odkrytymi niezależnie. Nie zaprzeczając więc w żadnym razie zwierzęcemu pochodzeniu człowieka jako organizmu fizycznego, stwierdza się wyraźnie, że pojawienie się *homo sapiens* nastąpiło w wyniku zstąpienia porządku duchowego, porządku osobowej egzystencji, we wstępujący porządek biologiczny. (Takie jest prawdziwe znaczenie popularnego tybetańskiego wierzenia, że ludzie pochodzą od bodhisattwy Awalokiteśwary i samicy małpy).

Z drugiej strony nie można ignorować faktu, że Pisma zawierają wiele bezdyskusyjnie błędnych zdań na temat geografii, anatomii, fizjologii i innych dziedzin nauki. Buddzie, a także wszelkim kompilatorom i redaktorom jego słów bardziej zależało na duchowej stronie przekazu niż faktograficznej prawdzie naukowych odniesień, głęboko zakorzenionych w języku i kulturze, za pomocą których się oni komunikowali. Zdanie „Król Karol został ścięty dwie godziny po wschodzie słońca" nie staje się fałszywe z tej racji, że to Ziemia się porusza, a nie Słońce. Niektórzy współcześni czytelnicy są zirytowani opisami Buddhaghoszy dotyczącymi procesów trawiennych i organów wewnętrznych[94]. A jednak, mimo błędnej wiedzy na ten temat w V w., duchowe ćwiczenia opisane przez wielkiego therawadyjskiego komentatora mogą równie dobrze być praktykowane pod auspicjami najnowszej wiedzy o ludzkiej fizjologii. W każdym razie w

91 Z wiersza D.G. Rosettiego „*The Blessed Damozel*" (1850).

92 Np. *Wimalakirti nirdesia*. Zob. R.A.F. Thurman (tłum.), *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, Pennsylvania State University, New York 1990, roz. 10. Zob. też Sangharakszita, *Niepojęte wyzwolenie*, https://www.buddyzm.info.pl/wp-content/uploads/2021/04/Niepojete-wyzwolenie_Sangharakszita-Sutra-Wimalakirti-Nirdesa-2021.pdf.

93 *Pabbata Sutta*, SN 15.5 (II.181).

94 Buddhaghosza, *Wisuddhimagga* 258–259 (VIII.121). Zob. Bhikkhu Ñāṇamoli (tłum.), *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Buddhist Publication Society, Kandy 1991, s. 252. / Jedną z takich zirytowanych osób był doktor, którego Sangharakszita poznał w Kalimpong w Indiach, o czym wspomniał podczas seminarium na temat *sutty* Satipatthana, w Toskanii w 1982 roku (nieopublikowane).

buddyzmie nie istnieje nic takiego, co przeszkadzałoby nam odrzucać wszelką nieaktualną wiedzę zawartą w Pismach. Wszystkie szkoły uznawały nieomylność Buddy w sprawach Ścieżki i Celu, ale Tripitaka, w przeciwieństwie do Biblii czy Koranu, nigdy nie była czczona jako mająca boskie pochodzenie, jako natchniona i dlatego nieomylna w każdej sferze.

Zanim postawimy diagnozę, że dany tekst jest nienaukowy, powinniśmy się jednak upewnić, czy zdajemy sobie sprawę, jakiego porządku istnienia on dotyczy. Często wyśmiewano buddyjską geografię z jej „wyspami", „oceanami" i wieloma poziomami góry Sumeru, siedziby bogów wznoszącej się w centrum mapy. Ale niezależnie od prób zidentyfikowania Sumeru jako jednego ze szczytów w masywie Himalajów, nie ulega wątpliwości, że ów najwyraźniej fantastyczny obraz ma być opisem nie tylko tej Ziemi, ale też wielu przecinających się płaszczyzn egzystencji, których wspólną oś symbolizuje góra Sumeru, i gdzie Ziemia, reprezentowana przez Dżambudwipę, „Wyspę Jabłoni Różanej"[95], stanowi jedną z płaszczyzn.

Wszechświat nauki istnieje tylko w czasie i przestrzeni, natomiast wszechświat buddyjski posiada też wymiar głębi. Jest to głębia nie tyle fizyczna, ile duchowa. W starożytnych przekazach, leżących u podstaw wszystkich szkół, wszechświat zjawisk składa się, w odróżnieniu od ograniczonego wszechświata fizycznego, z trzech płaszczyzn lub sfer egzystencji (*lok*), z których każda jest „wyższa", subtelniejsza od poprzedniej. Najpierw jest *kamaloka*, „płaszczyzna pragnień", do której obok wszechświata znanego nauce zaliczają się światy zamieszkane przez duchy, istoty piekielne oraz niższe, ziemskie rodzaje bóstw. Następnie jest *rupaloka*, „płaszczyzna (subtelnej) formy", zamieszkana przez wyższe rodzaje bóstw niewidzialnych dla zwykłych ludzkich zmysłów; ich świadomość, mimo że oddzielona od „materii", ciągle jest związana z jedną lub wieloma duchowymi formami. Owe bóstwa mają różne stopnie świetlistości. Wreszcie *arupalokę*, „płaszczyznę bezforemną", zamieszkują bóstwa najwyższych rodzajów, wolne także od duchowej formy, reprezentujące różne wymiary czystej, ale wciąż doczesnej świadomości. Oczywiście ich świetlistość jest jeszcze większa. Podobnie jak pierwsza, dwie wyższe płaszczyzny dzielą się na szereg mniejszych płaszczyzn, których mieszkańcy mają różne nazwy. Niektóre nazwy wskazują na typ lub stopień blasku promieniującego z danej klasy bóstw. Mimo szczegółowych klasyfikacji obecnych w pewnych pismach, im wyżej jesteśmy w hierarchii bóstw, tym ostrożniej powinniśmy podchodzić do tych grup i klas, nie traktując ich zbyt dosłownie. Tutaj bowiem, bardziej niż przy niższych formach egzystencji, wznoszenie się stanowi kontinuum, a nie wyraźnie odrębne schodki, i niższy sposób bycia przekształca się w wyższy bez postrzegalnej granicy[96].

Jednak klasyfikacja, czy raczej zasada podziału, zbyt jest istotna, by ją pominąć. Jak wiadomo, poprzez praktykę koncentracji jogin osiąga pewne nadświadome stany zwane *dhjanami* (sanskryt) lub *dżhanami* (palijski). Dzielą się one na dwie grupy, niższą i wyższą. Każda z nich zawiera cztery klasy, przy czym kolejne stopnie składające się na pierwszą grupę rozróżnia się według czynników psychologicznych obecnych w różnym natężeniu, natomiast klasy drugiej grupy (których psychologiczne czynniki są te same, co w czwartej niższej *dhjanie*) rozróżnia się według ich obiektów. Tutaj interesuje nas to, że *dhjany* tworzące pierwszą grupę znane są pod wspólną nazwą *rupa-dhjan*, a te tworzące drugą – *arupa-dhjan*. Istnieje zatem odpowiedniość między *dhjanami* a *lokami* – te pierwsze reprezentują psychologiczny, te drugie kosmologiczny aspekt egzystencji. *Loka* zostaje osiągnięta, kiedy joginowi udaje się wejść w odpowiadającą jej *dhjanę*, a mieszkańcy danej *loki* stają się wówczas widzialni. Egzystencjalnie rzecz biorąc, znaczy to, że *dhjana* jest pierwotna wobec *loki*, lub też, jak naucza pierwszy wers palijskiej *Dhammapady*, świadomość poprzedza i określa istnienie. (Odniesienie do tej idei może się ukrywać w podwójnym znaczeniu słowa *sanskara*, które może oznaczać zarówno formatywne czynniki psychologiczne, jak i rzeczy podlegające formacji – w tym drugim przypadku równoważnym określeniem są *sanskryta-dharmy*). Ponieważ czas i przestrzeń są skorelowane, po osiągnięciu odpowiedniej *loki* jogin

95 Zob. przyp. 13.

96 Buddyjska kosmologia, łącznie z listą trzech *lok* i trzydziestu jeden płaszczyzn, wyłożona jest we wstępie do *The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1995, ss. 37–42. Wasubhandu opisuje dość szczegółowo płaszczyzny egzystencji i ich mieszkańców w swojej Abhidharmakosiabhasji, zob. Leo M. Pruden, (tłum.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu translated into French by Louis de La Vallée Poussin,* Asian Humanities Press, Berkeley 1991, roz. 6, cz. 5, ss. 451nn.

zaczyna także doświadczać nowej skali czasu. Tradycja abhidharmy tłumaczy to za pomocą tabeli, w której okres życia w *loce* bóstw zwanych „czterema wielkimi królami" wynosi dziewięć milionów lat, a jeden dzień i noc odpowiada pięćdziesięciu latom życia ludzkiego, i tak dalej przez poszczególne *loki* aż do płaszczyzny bóstw górujących nad wszystkimi, najwyższych Brahmów, których czas życia to szesnaście tysięcy *kalp*[97]. Ostatecznie to świadomość determinuje percepcję czasu i przestrzeni, a jako że cały fenomenalny wszechświat istnieje w czasie i przestrzeni, jest jasne, że świadomość nie tylko określa byt, ale też w swej istocie byt jest świadomością. W języku pierwszego wersu *Dhammapady* elementy egzystencji są nie tylko poprzedzane przez umysł (*manopubbangama*) i określane przez umysł (*manosettha*), ale również złożone lub zbudowane z umysłu *(manomaja*). Stąd wyrasta zaródź doktryny wyłożonej w *sutrach* mahajany, takich jak *Lankawatara* i *Sandhinirmoczana*, i usystematyzowanej przez szkołę *jogaczary*, a mówiącej, że wszystkie rzeczy uwarunkowane – systemy światów, sfery egzystencji, bóstwa, a nawet buddowie (jak naucza wprost np. *Tybetańska księga umarłych*)[98] – to tak naprawdę jedynie zjawiska wiecznie promieniejącej rzeczywistości umysłu absolutnego. Tantry wyrażają tę samą myśl, kiedy, odwołując się do symbolizmu geograficznego, utożsamiają górę Sumeru z kręgosłupem ludzkiego ciała[99].

97 Nārada Thera, *A Manual of Abhidhamma (Abhidhammattha Sangaha)*, t. 1, Vājirārāma, Colombo 1956, ss. 265–6.

98 „Ten twój umysł – pusta jasność, nieutworzona z jakiejkolwiek substancji, a także ten twój umysł trwający w stanie rozedrganej świetlistości – tworzą nierozerwalną istność; niezróżnicowana jasność i pustka trwająca w wielkim snopie światła, nieznająca narodzin ni śmierci – to Budda Niezmienny Blask. Rozpoznanie go wystarczy ci [do wyzwolenia]. Gdy rozpoznasz jasną istotę własnego umysłu jako Buddę, to spoglądanie w głąb umysłu będzie kontemplacją Buddy.". [tłum. Ireneusz Kania]

99 M. Eliade, *Nieśmiertelność i wolność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

Rozdział 10

Koło Życia

Prawa, wedle których zindywidualizowana świadomość określa uwarunkowany byt, są zawarte w bardzo pojemnym słowie *karma*, natomiast przebieg tych procesów ilustrują złożone nauki, przedstawione obrazowo w buddyjskiej sztuce jako „koło życia" (*bhawaczakra*).

W powiązaniu z buddyzmem słowo „karma" bywa często używane w sposób głęboko błędny. Niektórzy autorzy poza literalnym „działaniem" rozumieją przez karmę także rezultaty działania, dla których literatura buddyjska rezerwuje osobny termin *karma-wipaki* lub *karma-phali*. Inni używają go w znaczeniu „losu" lub „przeznaczenia", posuwając się nawet do twierdzenia, że wedle buddyzmu wszystko, co nam się przytrafia, przyjemne czy przykre, następuje w wyniku przeszłej karmy. Zanim wyliczymy poszczególne typy karmy, należy uporządkować to zamieszanie.

Dosłowne znaczenie *karmy* to „działanie", ale w tym kontekście niezmiennie oznacza ona akt woli. Prowadzi to do ważnego równania *karma* = *czetana* (wola) = *sanskary* („formatywne", wywołujące odrodzenie czynniki psychologiczne). W przeciwieństwie do dżinizmu buddyzm utrzymuje, że niezamierzone działania ciała, mowy i umysłu nie tworzą karmy, toteż nie mogą prowadzić do żadnych skutków gromadzenia się karmy. Nie znaczy to, że takie działania nie wywołują żadnych skutków: niezamierzone upuszczenie cegły na palce boli nie mniej od zamierzonego, może nawet bardziej. Znaczy to tylko, że zachowania bez udziału woli nie modyfikują charakteru. Zamieszanie bierze się stąd, że istnienie w buddyzmie związku „przyczyny" i „skutku" między karmą, czyli aktem woli, a *karma-wipaką*, owocem tego aktu w postaci przyjemnego lub przykrego doświadczenia, doprowadziło pewnych nieroztropnych uczniów do wniosku, że prawo karmy i prawo przyczyny i skutku to synonimy. Karma (lub poprawniej: karma wraz z *karma-wipaką*) to tylko jeden z rodzajów związku przyczynowo-skutkowego. Rozprawy w *Nikajach* i *Agamach* mówią, że Budda wielokrotnie potępiał doktrynę fatalizmu i twierdził, że w jego nauczaniu każde działanie z udziałem woli wywiera wpływ na doświadczenie, ale nie jest tak, że wszystkie doświadczenia są wynikiem karmy, jakiegoś działania z udziałem woli[100].

To ważne rozróżnienie zawarte jest w formule pięciu *nijam*, czyli różnych porządków przyczyny i skutku działających we wszechświecie. Są to: *utu-nijama*, porządek fizyczny nieorganiczny; *bidża-nijama*, fizyczny porządek organiczny, biologiczny; *czitta-nijama*[101], (niewolicjonalny) porządek mentalny, *karma-nijama*, porządek wolicjonalny; oraz *dharma-nijama*, porządek transcendentalny. Nie zawsze łatwo odróżnić efekty wywoływane przez poszczególne *nijamy*. Pewne zjawiska mogą w istocie wiązać się z każdą *nijamą*. Przypuśćmy, że ktoś cierpi na gorączkę. Dolegliwość ta może wynikać z nagłej zmiany temperatury (*utu-nijama*), z obecności zarazków (*bidża-nijama*), z mentalnego stresu albo zmartwienia, lub też napięć wywołanych doświadczeniami w *dhjanach* (*czitta-nijama*), z faktu skrzywdzenia kogoś w przeszłym życiu (*karma-nijama*), albo ze zmian chemicznych i komórkowych powstałych w ciele wskutek transcendentalnej realizacji (*dharma-nijama*)[102].

Doktryna ta ma istotne praktyczne znaczenie. Krytycy Dharmy czynią niekiedy zarzut, jakoby buddyści byli obojętni na ludzkie cierpienie i zaniedbywali możliwe środki zaradcze, ponieważ ich religia ma pouczać, że są to skutki przeszłej karmy. Dotyczy to poniekąd hinduizmu, generalnie

---

100 Junjiro Takakusu, *Essentials of Buddhist Philosophy*, Asia Publishing House, Bombay 1956, s. 37.

101 Zwany niekiedy także *mano-nijamą* [przyp. red.]

102 Pięć porządków warunkowości jest wymienionych przez Buddaghoszę w jego komentarzu do *Dhammasaṅghaṇi*, pierwszej księgi Abhidamma Pitaki. Zob. Pe Maung Tin (tłum.), *The Expositor*, t. 2, Pali Text Society, London 1921, s. 360. Sangharakszita korzystał z opracowania C.A.F. Rhys Davids, *Buddhism: a Study of the Buddhist Norm*, Williams and Norgate, London 1912, ss. 118–9.

skłaniającego się ku fatalistycznej wizji karmy, a nawet niektórych słabiej wykształconych buddystów z krajów azjatyckich, jednakże takie oskarżenie na pewno nie pasuje do Buddy i jego nauk. Buddystów nawołuje się do podejmowania wszelkich wysiłków, by zaradzić chorobie, niedostatkom i potrzebom w każdej ich niegodziwej, niszczącej życie i zatruwającej duszę postaci, albowiem nie będąc oświeconym, nie można wiedzieć, z której *nijamy* się one wzięły. Dopiero po podjęciu wszelkich prób usunięcia danej przypadłości i stwierdzeniu, że wszystkie okoliczności stały się sprzyjające, a mimo to nieznany czynnik dalej udaremnia nasz trud, możemy ze spokojnym sumieniem zastosować metodę reszt[103] i zakonkludować, że dany stan wynika z karmy. W każdym razie błędem byłoby uważać *karma-nijamę* lub dowolną inną *nijamę* za system samowystarczalny. Choć współcześni autorzy therawadyjscy czasem przekazują inny obraz, pięć *nijam* nie tylko oddziałuje wzajemnie na siebie, ale też wspólnie pozostaje pod wpływem wyższej i szerszej rzeczywistości Uniwersalnej Świadomości (*alaja-widżniany*)[104]. Jeśli się o tym zapomni, to z suchych, analitycznych tabel i diagramów, w jakie autorzy ci ujmują działanie karmy, można wynieść wrażenie, że mamy do czynienia nie z pulsowaniem żywego ludzkiego umysłu i charakteru, lecz z pracą złożonego, acz martwego mechanizmu.

Abhidharma opisuje różne typy karmy z bogactwem plastycznych detali[105]. Tutaj pokrótce zajmiemy się jedynie ogólnymi zasadami podziału. Istnieje ich siedem. Karmy można podzielić według ich statusu etycznego, „drzwi" przez które działają, odpowiedniości wynikłych doświadczeń, ich czasu, relatywnego pierwszeństwa skutku, natury ich funkcji, oraz płaszczyzny egzystencji, na której dojrzewają. Pierwsza z tych zasad jest najważniejsza, gdyż stanowi podstawę dla reszty. Z punktu widzenia statusu lub jakości etycznej akty woli (łącznie z towarzyszącymi im czynnikami mentalnymi) mogą być zdrowe (*kusiala*) lub niezdrowe (*akusiala*). Niezdrowe akty woli to te wywodzące się z chciwości (*lobha*), nienawiści (*dwesza*) i złudzenia (*moha*) – kolejna pierwotna formuła – zdrowe zaś to te wywodzące się z uczuć przeciwnych, czyli z zadowolenia, miłości i jasności umysłu. Każdy z tych dwóch rodzajów aktów woli może operować bądź to bezpośrednio przez „drzwi" umysłu (nie należy zbyt dosłownie traktować tej terminologii), bądź też pośrednio, przez drzwi ciała i drzwi mowy.

Opierają się na tym dwa ważne spostrzeżenia etyczne buddyzmu. Po pierwsze, zbieramy owoce nie tylko tego, co intencjonalnie powiedzieliśmy lub zrobiliśmy, ale też tego, co z przekonaniem pomyśleliśmy lub pozwoliliśmy sobie pomyśleć, nie wyrażając tego otwarcie w słowach i czynach. Mówiąc plastycznym językiem Nowego Testamentu, kto pożądliwie patrzy na kobietę, nie tylko już się w sercu swoim dopuścił z nią cudzołóstwa[106], lecz także, w wyniku działania *karma-nijamy*, pewnego dnia zazna konsekwencji swego cudzołóstwa. Nie znaczy to, że za dopuszczanie do siebie złych myśli jesteśmy w tym samym stopniu odpowiedzialni, co za każdy faktyczny niezdrowy postępek. Akty woli mają różne stopnie intensywności. Z reguły akty woli dochodzące do skutku w słowach lub czynach są silniejsze, a silna chęć prowadzi do obfitszych rezultatów niż słaby akt woli. Zdrowe czy nie, umysłowe akty woli na tyle intensywne, że zazwyczaj prowadzi to do wprowadzenia ich w czyn, bez wątpienia wiążą się z podobnymi przyjemnymi albo przykrymi doświadczeniami, nawet jeśli nie dochodzi do ich otwartego wyrażenia się w słowach lub czynach. Ilustrują to liczne, urocze tradycyjne anegdoty, jak opowieść chińskiego pielgrzyma o staruszce, która otoczyła czcią psi ząb, wierząc, że to autentyczny ząb Buddy, lub historia o mnichu zen, który przeniósł przez potok ładną dziewczynę, a potem o niej zapomniał, i jego bardziej purytańskim towarzyszu, który „niósł ją" w umyśle przez całą drogę powrotną do klasztoru[107]. Tego typu opowieści, więcej mówiące pokoleniom buddystów od całych

---

103 Jest to odniesienie do jednego ze schematów wnioskowania indukcyjnego J.S. Milla, wedle którego po wyznaczeniu możliwych przyczyn zjawiska i wykluczeniu wszystkich prócz jednej można wnioskować, że przyczyną jest jedyna pozostała możliwość [przyp. tłum.].

104 Bardziej szczegółowy opis zob. Junjiro Takakusu, *Essentials of Buddhist Philosophy*, Asia Publishing House, Bombay 1956.

105 *Dhammasaṅgaṇi,* Abhidhamma Pitaka. Zob. C.A.F. Rhys Davids (tłum.), *A Buddhist Manual of Psychological Ethics* (*Dhamma-saṅgaṇi*), third edition, Pali Text Society, London 1974.

106 Mt 5,28.

107 Historia dwóch mnichów i dziewczyny – zob. P. Reps, *Zen Flesh, Zen Bones,* Penguin, Middlesex 1971, s. 28.

stron analiz psychologicznych, łączą w sobie pierwsze i drugie ważne etyczne spostrzeżenie, bazujące na związku między aktami woli a „drzwiami".

Z powodu tego drugiego spostrzeżenia etykę buddyjską zwykło się określać mianem etyki intencji. Słowa i czyny w jej ujęciu są zdrowe lub niezdrowe nie same w sobie, ale jako wyraz zdrowych lub niezdrowych aktów woli. Dlatego, mimo wielu drobiazgowych zasad, etyka buddyjska u samych podstaw polega na pielęgnowaniu moralnie zdrowego nastawienia umysłu do życia. Zasady, czy to przeznaczone dla mnichów, czy dla ludzi świeckich, reprezentują po prostu normalny wzorzec zachowania kogoś, u kogo takie nastawienie dominuje.

Zarówno status etyczny, jak „drzwi" wiążą się z trzecią zasadą podziału, mówiącą o odpowiedniości doświadczeń wynikłych z wcześniejszych aktów woli. W *suttach Czula-* i *Maha-kammawibhanga*, czyli Mniejszej i Większej Rozprawie o Analizie Woli, Budda mówi jasno, że ci, którzy nurzają się w odbieraniu życia, okrucieństwie, złości, zazdrości, pazerności i pysze, odrodzą się w stanach cierpienia, a jeśli odrodzą się jako ludzie, będą krótkowieczni, chorzy, brzydcy, pogardzani, biedni i niskiego pochodzenia. Z kolei ludzie, których działania ciała, mowy i umysłu są przeciwne, zakorzenione w zdrowym nastawieniu, odrodzą się w błogich, wyższych płaszczyznach egzystencji, a jeśli odrodzą się jako ludzie, będą długowieczni, zdrowi, ładni, szanowani, zamożni i z dobrej rodziny[108]. Inne teksty podają dalsze przykłady takiej adekwatności. Jeden z nich oznajmia, że głupota to efekt umysłowego lenistwa, inteligencja zaś – pragnienia zdobywania wiedzy[109]. W przypadku tej zasady podziału trzeba uważać, by nie przeinaczyć nauk Buddy, twierdząc np., że bieda stanowi w nieunikniony sposób karę za „złe", a bogactwo – nagrodę za „dobre" karmy dokonane w poprzednich życiach, popada się bowiem wówczas w ten właśnie błąd, jaki staraliśmy się pokazać na początku rozdziału.

Jeśli chodzi o czas i relatywne pierwszeństwo skutku, zasadę czwartą i piątą, w obu przypadkach klasyfikacja wyróżnia cztery podkategorie. Karma może dojrzeć w tym samym życiu, w którym została zasiana, w życiu następnym, w którymś z kolejnych lub, wskutek własnej nikłości albo przewagi karmy „przeciwdziałającej", może nie dojrzeć nigdy. Pierwszeństwo skutku dotyczy nie skutków karmy w ogóle, lecz skutków jednego rodzaju, mianowicie tego, co nazywamy odrodzeniem albo, mówiąc poprawniej, ponownym staniem się. Z tej perspektywy karmy dzielą się na „silne", „bliskie śmierci", „nawykowe" i „szczątkowe". Wszystkie *dhjany* uznaje się za zdrowe i silne akty woli. Matkobójstwo, ojcobójstwo, zabicie *arhanta*, zranienie buddy, doprowadzenie do podziałów wewnątrz Sanghi, a także błędne poglądy negujące samą możliwość życia oddanego osiągnięciu Oświecenia – wszystko to są niezdrowe i silne akty woli. Karma bliska śmierci to zdrowe lub niezdrowe akty woli pojawiające się bezpośrednio przed śmiercią, co może być odbiciem jakiejś wcześniejszej zdrowej lub niezdrowej karmy, lub czegoś z nią związanego, lub może to być znak wskazujący na przyszłą płaszczyznę egzystencji. Karma nawykowa (powszednia) to zdrowe lub niezdrowe akty woli powtarzające się wielokrotnie bądź też pojawiające się raz, a potem będące przedmiotem nawracających myśli. Autorytety z kręgu abhidharmy zgadzają się, że jako czynnik determinujący naturę następnego odrodzenia silna karma, zdrowa lub niezdrowa, zawsze jest nadrzędna wobec karm bliskich śmierci i nawykowych. Jeśli nie ma silnej karmy, czynnikiem determinującym jest albo karma bliska śmierci, albo nawykowa, a ich nadrzędność pozostaje kwestią sporną. Karma szczątkowa to zaś zdrowa lub niezdrowa karma, która nie zalicza się do żadnej z powyższych kategorii, pojawiła się raz i może determinować odrodzenie jedynie, gdy stała się przedmiotem nawracających myśli.

Rodzaje karmy są cztery także pod względem funkcji, czyli szóstej zasady podziału. Z tego punktu widzenia mogą być one „reproduktywne", „wspierające", „przeciwdziałające" oraz „destruktywne". Pierwsza funkcja polega na wytworzeniu psychofizycznej „osobowości"

Historia psiego zęba – zob. E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Windhorse Publications, Birmingham 2001, s. 63.

108 *Cūḷakammavibhaṅga* oraz *Mahākammavibhaṅga Sutta*, MN 135 i 136 (III.202–215).

109 W *Wisuddhimagdze* 103 Buddhaghosza pisze, że „ten, kto ma temperament skłonny do ignorancji, pił kiedyś wiele alkoholu i zaniedbywał naukę i dociekliwość"; (na podst. tłum. ang. Bhikkhu Ñānamoli, *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Buddhist Publication Society, Kandy 1991, s. 102).

następnego odrodzenia i utrzymaniu jej przez czas jego trwania; druga nie tworzy własnych skutków, lecz wspiera i wzmacnia działanie karmy reproduktywnej; trzecia przeciwnie, osłabia je; czwarta je niszczy i generuje własne skutki. Reproduktywną karmę porównuje się do zasiania ziarna, wspierającą – do nawożenia i nawadniania pola, przeciwdziałającą – do burzy gradowej, która niszczy zbiory, natomiast destruktywną – do ognia, który trawi pole i pozostawia jedynie popioły.

Dotychczas opisane trzydzieści dwa typy karmy, choć wymienione jedna po drugiej, nie wykluczają się wzajemnie, ponieważ nie mamy tu do czynienia z machiną złożoną z ograniczonej liczby trybików i kół zębatych, z których każde ma odrębną funkcję, lecz tylko z grą zdrowych i niezdrowych aktów woli, na które można spoglądać z różnych perspektyw, zależnie od danej zasady podziału.

Pod względem płaszczyzny egzystencji, na której dojrzewają (czyli siódmej i ostatniej kategorii), wyróżniamy cztery rodzaje karmy: niezdrowe akty woli, dojrzewające na czterech najniższych, podludzkich płaszczyznach *kamaloki*, mianowicie w sferach antybogów (*asurów*), [głodnych] duchów (*pretów*), zwierząt i istot piekielnych, gdzie panuje cierpienie; zdrowe akty woli dojrzewające w jednej z siedmiu wyższych płaszczyzn *kamaloki*, czyli w sferze ludzkiej, gdzie „radość i żałość splatają się ściśle”[110], oraz sześciu najniższych sferach niebiańskich, gdzie panuje jedynie radość; zdrowe akty woli (konkretnie cztery *rupa-dhjany*), zależnie od swych dwunastu stopni intensywności dojrzewające w jednej z dwunastu wyższych, boskich płaszczyznach *rupaloki*, gdzie począwszy od czwartej płaszczyzny wykracza się nawet poza radość; oraz zdrowe akty woli (cztery *arupa-dhjany*) dojrzewające w czterech sferach *arupaloki*. Licząc oddzielnie płaszczyznę ludzką i trzy najniższe płaszczyzny *kamaloki* (pomijając *asurów*), i traktując wszystkie płaszczyzny boskie, wyższe i niższe, jako jedną sferę, otrzymujemy *pańcza-gati*, pięć „miejsc docelowych” czujących istot wedle ich karmy, jak przedstawiono to w pięciu podstawowych segmentach koła życia. Często tworzy się szósty segment, dzieląc na dwa segment bogów i przydzielając *asurom* drugą połowę.

Według *Diwjawadany*, „Boskich heroicznych czynów [Buddy i jego uczniów]”, jednej z najlepiej znanych *awadan* sarwastiwadinów, pierwotny model koła życia namalowano nad bramą Weluwana Wihary w Radżagrysze wedle osobistych wskazań Mistrza, który miał dokładnie opisać, jak dzieło należy wykonać[111]. Trudno stwierdzić, czy jego początki są aż tak dawne, ale bez wątpienia widnieje ono na ścianie jednego z wykutych w skale klasztorów Adżanty, i ciągle jest doskonale znane w Tybecie, gdzie często pojawia się w przedsionkach świątyń dla umoralniania wiernych.

Koło składa się z czterech koncentrycznych kręgów. Patrząc od środka ku obrzeżom, pierwszy krąg, będący osią Koła, zawiera trójkę zwierząt symbolizujących trzy trucizny: gołębia (lub koguta) jako pragnienie (*lobha*), węża jako nienawiść (*dwesza*) i świnię jako złudzenie (*moha*); każde z nich gryzie ogon tego z przodu. Reprezentują różne aspekty egocentrycznych aktów woli, które utrzymują trwanie całego procesu uwarunkowanej egzystencji, tak w zdrowych i subtelnych, jak w prymitywnych i niezdrowych przejawach. Drugi krąg dzieli się na dwa równe segmenty, jeden biały, drugi czarny. W tym pierwszym ludzie, których akty woli były zdrowe, radośnie wznoszą się do sfery bogów; w drugiej ci, których akty woli były niezdrowe, spadają przerażeni głową w dół do piekła. Trzeci krąg składa się z sześciu segmentów, każdy należy do jednej z sześciu wyżej wymienionych klas czujących istot. Na górze znajduje się sfera bogów, dalej (zgodnie z ruchem wskazówek zegara) *asurowie*, królestwo zwierząt, na dole – rejony piekielne, potem płaszczyzna *pretów*, a wreszcie świat ludzki[112]. W każdej sferze egzystencji pojawia się, jako symbol wszechobecności absolutnego współczucia, bodhisattwa Awalokiteśwara w różnobarwnych

110 W. Blake, *Wróżby niewinności*, napisany ok. 1803. [tłum. własne]

111 (1) Wstępne akapity *Sahasodgata Awadana* (*Awadana* 21) opisują wskazówki Buddy co do wyglądu *bhawaczakry*, koła życia. Zob. artykuł C.A. Foley (czyli później C.A.F. Rhys Davids), „Journal of the Royal Asiatic Society” 1984, s. 389. (2) W *Rudrajanie Awadanie* (*Awadana* 37) mówi się, że Budda przekazał pierwsze instrukcje, jak narysować koło życia, królowi Bimbisarze, aby ten przesłał wizerunek w prezencie królowi Rudrajanie, który dzięki jego zgłębianiu osiągnął realizację.

112 Czasami światy *asurów* i *pretów* zamienia się miejscami.

formach buddy, dzierżącego atrybuty adekwatne do potrzeb mieszkańców danej sfery. Jako biały budda gra na lutni melodię nietrwałości długowiecznym bogom; jako zielony – wymachuje przed wojowniczymi *asurami* ognistym mieczem wiedzy, która wystarczy do odniesienia całkowitego zwycięstwa; jako niebieski pokazuje zwierzętom książkę; jako budda koloru dymu polewa istoty piekielne ambrozją; jako budda czerwony obdarza *pretów* jedzeniem i piciem; jako żółty – niesie między ludźmi laskę i miskę jałmużniczą, co symbolizuje święte życie, które ludzie jako jedyni wśród różnych typów czujących istot są w pełni zdolni prowadzić.

Czwarty, zewnętrzny krąg koła dzieli się na dwanaście segmentów, z których każdy reprezentuje jedną z dwunastu *nidan*, czyli „ogniw" procesu *pratitja-samutpady*, „uwarunkowanego współpowstawania" tzw. osobowego strumienia świadomości i woli, który obraca się w wirze uwarunkowanej egzystencji to w tej, to w innej z sześciu jej sfer. Pierwsze dwa segmenty (znowu licząc od góry zgodnie z ruchem wskazówem zegara) przedstawiają ślepca z laską i garncarza z kołem garncarskim i dzbankami. Symbolizuje to *awidję* i *sanskary* („ignorancję" i „formatywne" czynniki psychologiczne), które wspólnie leżą u podstaw procesu karmy w poprzednim życiu, wyznaczając proces przyczynowy obecnego życia. Ów proces przyczynowy jest ujęty w pięciu kolejnych segmentach, które przedstawiają odpowiednio: małpę wspinającą się po kwitnącym drzewie; łódź z czterema pasażerami, z których jeden jest u steru; pusty dom z sześcioma otworami; kobietę i mężczyznę w objęciach; oraz człowieka ze strzałą tkwiącą w oku. Małpa to *widżniana*, świadomość, nie w sensie najszerzej przyjętym, lecz w węższym rozumieniu jako początkowy rozbłysk świadomości w łonie matki, powstający w chwili poczęcia we współzależności z ostatnimi błyskami świadomości poprzedniego życia. Technicznie zwana *patisandhi*, „świadomość łącząca na nowo", nie jest ani taka sama, ani różna od *czuti-czitty*, „świadomości w chwili śmierci", przez którą jest warunkowana. Dlatego nie stanowi niezmiennego, wcielającego się bytu. Bez udziału świadomości ponownie łączącej nie może dojść do poczęcia, nawet jeśli spełnione są wszystkie niezbędne czynniki fizyczne. Łódź i czterech pasażerów to *skandhy*, pięć „grup" lub „nagromadzeń", na które buddyzm dzieli osobowość psychofizyczną. Są to: *rupa* (ciało, którego symbolem jest łódź), *wedana* (doznanie), *sandżnia* (percepcja), *sanskary* (wolitywne zjawiska mentalne)[113], oraz *widżniana* (świadomość, wśród pasażerów ona steruje). Zajmiemy się nimi w rozdziale 12. Pusty dom z sześcioma otworami reprezentuje organy zmysłów (*sadajatany*), przy czym umysł liczony jest jako szósty zmysł, natomiast kobieta i mężczyzna w objęciach oznaczają kontakt (*sparsię*) w sensie wzajemnego oddziaływania organów zmysłów i świata zewnętrznego. Człowiek ze strzałą w oku przedstawia doznanie (*wedanę*) – przyjemne, przykre lub neutralne. W ósmym, dziewiątym i dziesiątym segmencie kręgu widnieją: kobieta dająca pić siedzącemu mężczyźnie, człowiek zbierający owoce z drzewa i kobieta w ciąży. Są to symbole procesu karmy w obecnym życiu. Kobieta dająca pić siedzącemu mężczyźnie symbolizuje pragnienie (*tryszn*ę), człowiek zbierający owoce z drzewa – chwytanie, chciwość (*upadanę*), a kobieta w ciąży – „stawanie się" (*bhawę*), poczęcie. Mimo że therawadini wliczają ostatnie z tych trzech ogniw w proces karmy obecnego życia, właściwie należałoby je uważać za pierwsze ogniwo łańcucha skutków w kolejnym życiu. Zdaniem sarwastiwadinów, którzy odmiennie interpretują tutaj słowo *bhawa*, odnosi się ono do *antarabhawy*, czyli okresu „przejściowej egzystencji" między dwoma życiami, jakże plastycznie opisanego w *Bardo Thodol*, tekście znanym na Zachodzie jako „Tybetańska księga umarłych". Segmenty jedenasty i dwunasty, zawierające dwa ostatnie ogniwa o dotyczące dojrzewania skutków w następnym życiu, ukazują kobietę w połogu oraz człowieka niosącego na plecach zwłoki w kierunku cmentarza. To pierwsze obrazuje oczywiście narodziny, to drugie (starość, chorobę oraz) śmierć.

Dzieląc się na procesy karmy i procesy jej skutków, dwanaście *nidan pratitja-samutpady* rozkłada się zatem na życie przeszłe, obecne i przyszłe. Trzeba tu zwrócić uwagę, że ignorancja i formatywne czynniki psychologiczne, procesy karmy z przeszłości, są zbieżne z pragnieniem, chciwością i stawaniem się, procesami karmy z teraźniejszości. Podobnie świadomość, nazwa i forma, sześć organów zmysłowych, kontakt i doznanie, procesy skutków w teraźniejszości,

113 Słowo *sandżnia* tłumaczy się też na polski jako „interpretacja" lub „rozpoznanie", a *sanskara* (w tym kontekście) jako „impuls woli" [przyp. red.]

odpowiadają narodzinom i śmierci, procesom skutków w przyszłości. W każdym życiu proces karmy i proces przyczynowo-skutkowy zachodzą jednocześnie, a proces skutków poprzedniego życia współistnieje z procesem karmy życia następnego. Proces karmy przypomina w pewien sposób *Wille* [wolę], proces skutków zaś – *Vorstellung* [wyobrażenie] w filozofii Schopenhauera[114]. Podsumowując przekaz dwunastu segmentów: egzystencja istoty czującej składa się z aktów mających zalążek w duchowej ignorancji; w efekcie istoty odradzają się jako organizmy psychofizyczne wyposażone w zmysły, za pomocą których wchodzą w kontakt ze światem zewnętrznym i mają przyjemne, przykre lub neutralne doznania; rozwinąwszy w sobie pragnienie doznań przyjemnych, lgną do obiektów z nimi związanych, co prowadzi (wedle therawadinów) do nowego poczęcia w łonie lub (wedle sarwastiwadinów) do sfery egzystencji pośredniej; w rezultacie ponownie muszą przechodzić przez narodziny, starość, chorobę i śmierć.

Zza obręczy koła wyłania się badawczy wzrok strasznego potwora. Jego głowę zdobią czaszki, a zębami, rękami i nogami mocno ściska koło ze wszystkimi jego kręgami i segmentami. To Śmierć lub Nietrwałość. Poza kołem, po prawej nad głową potwora unosi się na chmurze Budda, wskazując ze współczuciem istotom czującym drogę oswobodzenia się z uwarunkowanej egzystencji.

Szczegóły abhidharmicznego omówienia karmy i *pratitja-samutpady*, których część podałem, nie powinny przysłaniać ogólnej prawdy, jakiej są wyrazem, mianowicie tego, że na poziomie indywidualności świadomość poprzedza i określa byt, zatem byt jest u swych podstaw świadomością. Świadomość-wola może być dwojaka: indywidualna i kolektywna. Takasusu, używając nieco innej terminologii, ujmuje to tak:

> Indywidualne działanie-wpływ tworzy indywidualny byt. Powszechne działanie-wpływ tworzy wszechświat sam w sobie[115].

Koło życia to obiektywizacja pożądania, nienawiści i złudzenia w umyśle człowieka. Współczesny pisarz, Ben Shahn, wydaje się to rozumieć jaśniej od wielu specjalistów od buddyzmu.

> W klasztorze blisko granicy Tybetu – gdzie się udałem w nadziei, że znajdę go za jego murami – znalazłem swój autoportret. Ktoś w szafranowych szatach powiedział, że zwie się to Kołem Życia, Kołem Egzystencji, ale to byłem ja, nie ulegało wątpliwości. Były tam wszystkie aspekty mnie samego oddane w całej jaskrawości: świnia, lew, wąż, kogut, wszystkie te zwierzęta, anioły, demony, tytani, bogowie i ludzie, całe niebo i piekło, przyjemności i cierpienia składały się na mnie, i wszystkie tkwiły jakby wewnątrz kręgu, wewnątrz muru mej osobowości. Wszystko, czym mogłem być, tkwiło w zaklętym kręgu mnie, wszystko, co mogłem zrobić, było tylko bezustannym obracaniem Koła. Nie było jak się wydostać. Mogłem tak bez końca, raz na wozie, raz pod wozem, bez ustanku i bez zmian. Mechanizm był doskonały. Osiągnąłem wieczny ruch: nieśmiertelność[116].

Wiele stuleci wcześniej Huineng (Wei Lang), szósty patriarcha chińskiej szkoły *czan*, czyli *dhjany*, dał głębszy i treściwszy wyraz tej samej myśli:

> Idea Ja (*atma*) lub istoty to góra Meru. Zepsuty umysł to ocean. *Klesia* (skalanie) to jego fale. Niegodziwość to zły smok. Fałszywość to diabeł. Nużące obiekty zmysłów to zwierzęta morskie. Chciwość i nienawiść to piekła. Ignorancja i zaślepienie to dzikie bestie[117].

---

114 Filozof A. Schopenhauer (1788–1860) opublikował *Świat jako wolę i wyobrażenie* w roku 1818. Wersja rozszerzona pojawiła się w 1844 r.

115 Junjiro Takakusu, *Essentials of Buddhist Philosophy*, Motilal Banarsidass, Bombaj 1956, s. 30.

116 B. Shahn, *A Matter of Life and Death*, Ark Press, Marazion, Cornwall 1959, ss. 17–18.

117 A.F. Price i Wong Mou-lam (tłum.), *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*, Shambhala Publications, Boston 1990, s. 91. [tłum. własne]

Wszechświat, do którego odnosi się ten cytat, i który jest przedstawiony w kole życia, zwany jest nieczystym polem buddy. Jak mówiliśmy wcześniej, budda *sambhogakai* sprawuje władzę nad jednym systemem światów, trzymając pieczę nad rozwojem duchowym jego mieszkańców, toteż ów świat zwie się polem tego buddy. Takie pola działania (*kszetry*) mogą być dwojakiego rodzaju: czyste i nieczyste. Nieczyste pole buddy, jak to, do jakiego należy nasza Ziemia, zamieszkują istoty ze wszystkich sześciu klas egzystencji. Czyste pole buddy zawiera jedynie dwie klasy, bogów i ludzi, a warunki ich życia są nieporównanie bardziej sprzyjające osiągnięciu Oświecenia od tych panujących w nieczystym polu buddy. Niektóre czyste pola buddy zostają powołane do istnienia dzięki kolektywnej karmie istot boskich i ludzkich o ponadprzeciętnej duchowości; niektóre powołuje do istnienia wola bodhisattwy, który ze współczucia dla istot czujących przysięga urządzić dla nich Czystą Krainę, której po swym Oświeceniu będzie przewodzić jako budda. Oba rodzaje czystego pola buddy powstają na mocy indywidualnych lub kolektywnych aktów świadomości, które są nie tylko zdrowe, ale też duchowo czyste, i z tego powodu nie zalicza się ich do żadnej z trzech wielkich płaszczyzn egzystencji, *kamaloki*, *rupaloki* i *arupaloki*; znajdują się niejako z boku i poza nimi. Jak powiada *Wimalakirti-nirdesia*:

> Kto chce dotrzeć do Czystej Krainy, musi oczyścić swój umysł. W zgodzie z czystością jego umysłu, pole buddy pozostanie czyste[118].

Nieczysty umysł, zdrowy i niezdrowy, tworzy nieczyste pola buddy, czysty umysł zaś tworzy czyste pola buddy. Mówiąc słowami *Sutry Awatamsaka*:

> Wszystkie krainy buddy powstają z czyjegoś umysłu i mają niezliczone formy,
> Czasem czyste, czasem skalane, w różnych są stadiach radości i cierpienia[119].

Nie należy jednak sądzić, że sześć sfer egzystencji przedstawionych w kole życia oraz różne Czyste Krainy scharakteryzowane w Pismach to jedynie metaforyczne wyobrażenia czysto subiektywnych stanów umysłu. Postrzegany przez nas świat „obiektywny", ze wszystkimi jego górami i morzami, drzewami, domami i ludźmi, to w rzeczywistości stan umysłu. Z kolei to, co w rzeczywistości jest stanem umysłu, może wydawać się obiektywnie istniejącym światem dla tych, którzy go zamieszkują, lub mówiąc dokładniej, dla tych, którzy byli bądź są w odpowiednim stanie umysłu, by go doświadczać i postrzegać.

118 C. Luk (tłum.), *The Vimalakirti Nirdeśa Sutra*, Shambhala Publications, Berkeley 1972, s.13.
119 Cyt. za: E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Windhorse Publications, Birmingham 2001, s. 131.

Rozdział 11

Natura egzystencji

Skoro zobaczyliśmy już wszechświat buddyzmu w jego czasie, przestrzeni i głębi duchowej, a także sposób, w jaki świadomość uczestniczy w procesie bezustannej obiektywizacji siebie w siebie jako jedną z modalności czujących istot, możemy przejść do rozważenia „cech charakterystycznych" związanych z całą uwarunkowaną egzystencją i wyrażających jej prawdziwą naturę.

Oprócz podstawowego rozróżnienia na *sanskryta-* i *asanskryta-dharmy*, uwarunkowane i Nieuwarunkowane, buddyzm, podobnie jak wielkie metafizyczne idealizmy Zachodu, odróżnia także rzeczywistą postać uwarunkowanego bytu od tego, jak się on jawi, czyli jak przedstawia się zmysłom i jak jest interpretowany przez umysł nieoświecony. W rzeczywistości uwarunkowana egzystencja jest bolesna (*dukha*), nietrwała (*anitja*), pozbawiona istoty (*anatman*) i brzydka (*asiubha*). Z powodu naszego nawykowego zorientowania na siebie i głęboko zakorzenionych przywiązań wyobrażamy sobie jednak, że jest ona przyjemna (*sukha*), trwała (*nitja*), posiadająca istotę[120] (*atman*) i piękna (*siubha*), padając ofiarą czegoś, co znane jest jako cztery *wiparijasy*, „(mentalne) wypaczenia"[121]. Rzecz jasna, większość ludzi religijnych, łącznie z wieloma nominalnymi buddystami, deklaruje, że uważa świat za padół łez, przybytek cierpienia, „zaniedbany karawanseraj"[122], w którym zatrzymujemy się na jedną noc i zdążamy dalej; obserwując ich jednak w zamęcie dnia codziennego, trudno będzie dostrzec jakiekolwiek różnice między nimi a ich braćmi bez ogródek skupionymi na sprawach ziemskich, i prędko wyjdzie na jaw, że zasady, na jakich opierają swe działania, i jakie stanowią realny, choć ukryty trzon ich osobowości, są zazwyczaj dokładnym przeciwieństwem ich deklaracji. W nie mniejszym stopniu od innych żyją oni tak, jakby świat był na ogół miejscem całkiem przyjemnym, jakby wszystko, co zdobyli, nigdy nie miało zostać im odebrane, i jakby mieli żyć co najmniej przez kilka stuleci, jeśli nie na zawsze. Każdy uśmiechnie się na ten obraz i może nawet się w nim rozpozna; i każdy dalej będzie się zachowywać tak, jak wcześniej. A to dlatego, że mentalne wypaczenia to nie tylko kwestia błędnych wiadomości, jak przekonanie, że Budda urodził się w Chinach, ale też postaw zakorzenionych niemal tak głęboko, jak sama odczuwająca egzystencja. Według Buddy można je wyeliminować tylko za sprawą długich, systematycznych medytacji nad faktem, że świat w znanej nam formie jest nierzeczywisty. Starożytny, słynny wiersz włączony do *Sutry Wadżraczediki* nawołuje nas:

> Jak gwiazdy, przywidzenie, jak lampę,
> Sztuczkę kuglarza, krople rosy lub mydlaną bańkę,
> Sen, błysk pioruna lub chmurę,
> Tak należy widzieć uwarunkowane[123].

By wspomagać taką medytację, *sutry* w rodzaju *Lankawatary* oraz *aczarjowie* tacy, jak

120 Ang. *substantial* może znaczyć istotny, rzeczywisty, namacalny, tu jednak chodzi o sens filozoficzny: łacińska *substantia* to podstawa, istota rzeczy [przyp. tłum.].

121 Lub cztery zmącone poglądy [przyp. red.]

122 Określenie „padół łez" pochodzi z Biblii Leopolity, z Psalmu 84,7 i często wykorzystywano je w tradycji chrześcijańskiej, by opisać życie śmiertelników na ziemi. W Kościele rzymskokatolickim popularna modlitwa maryjna *Salve Regina*, pochodząca ze średniowiecza, mówi o „jęczeniu i płakaniu na tym łez padole". „Zaniedbany karawanseraj", wers 17 *Rubaijat* Omara Chajjama.

123 *Wadżraczczhedika Pradżniaparamita* 26a-b. Cyt. za E. Conze (tłum.), *Buddhist Wisdom Books*, Unwin Hyman, London 1988, s. 68.

Asanga i Wasubandhu, mnożą te porównania i wyjaśniają je drobiazgowo. Na przykład uwarunkowane zjawiska są jak gwiazdy, bo nie istnieją realnie, toteż nie można do nich zmierzać i ich posiąść; bo są nic nieznaczące w porównaniu z absolutną rzeczywistością, podobnie jak gwiazdy w porównaniu z ogromem przestrzeni; bo kiedy zrealizowana zostaje Prawda, nie można już ich rozróżnić, podobnie jak nie można zobaczyć gwiazd, kiedy wstało słońce[124]. W zapale wykorzeniania *wiparijas sutry* i *aczarjowie* posuwali się czasem do skrajności, mówiąc, że świat nie tylko jest nierealny, ale w ogóle nie istnieje. Wszelako w starszej, szerzej przyjętej tradycji systematyczna medytacja nierealności świata nie wymaga kwestionowania jego istnienia, lecz polega po prostu na postrzeganiu go jako przykrego, przemijającego i pozbawionego istoty. Są to trzy „oznaki" lub „charakterystyki" (*lakszany*) uwarunkowanej egzystencji, którymi się obecnie zajmiemy. Odpowiadają one pierwszemu, drugiemu i trzeciemu z czterech wypaczeń mentalnych (*wiparijas*). Klasyczną ilustracją tej niezwykle istotnej formuły doktrynalnej są wersy 277–279 *Dhammapady*, wedle których widzenie – za sprawą mądrości (*pradżni*) – że wszystkie *sanskary* są *anitja*, wszystkie *sanskary* są *duhkha*, i wszystkie *dharmy* są *anatman*, leży u podstaw drogi czystości (*wisiuddhi-margi*). Jako że ta trzecia cecha dotyczy nie tylko uwarunkowanego, ale też Nieuwarunkowanego, w tym przypadku zamiast *sanskar*, które odnoszą się jedynie do tego, co uwarunkowane, stosuje się szersze określenie *dharm*. Czasem do pierwotnego zestawu trzech *lakszan* dodaje się czwartą, „Jedynie Nirwana jest pokojem"[125]. Dotyczy to oczywiście tylko tego, co Nieuwarunkowane. Dla wygody prezentacji oznaki związane z uwarunkowaną egzystencją i odpowiadające im wypaczenia mentalne opiszemy nie w porządku tradycyjnym, lecz począwszy od brzydoty, przez nietrwałość, niesubstancjalność i cierpienie.

Najlepiej zrozumieć *asiubhę*, co obok „brzydkiego" znaczy też „paskudny, wstrętny, odpychający" lub „nieczysty", przez odniesienie do słowa źródłowego, do którego dodany jest negatywny prefiks. *Siubha*, dosłownie „czystość", rzeczywiście oznacza piękno, ale nie tyle w porządku zmysłowym, ile duchowym. Jest to czyste piękno w sensie platońskim lub neoplatońskim, coś, co jaśnieje w swoim własnym świecie ponad i poza konkretnymi obiektami, które określa się mianem pięknych jedynie dlatego, że uczestniczą w tej doskonałości w większym lub mniejszym stopniu. Gdy buddyzm podkreśla, że wszystkie uwarunkowane rzeczy są *asiubha*, nie znaczy to, że mamy uważać np. kwiaty za brzydkie, lecz raczej, że w porównaniu z pięknem wyższej płaszczyzny rzeczywistości to z niższej jest błahe. Piękno i brzydota to pojęcia relatywne. W istocie nie jesteśmy w stanie rozpoznać tego, co uwarunkowane, jako *asiubhy*, póki nie zobaczymy Nieuwarunkowanego w pełnej krasie *siubhy*. Podobnie w ramach samego uwarunkowanego świata trzeba wznieść się w medytacji na wyższą płaszczyznę, by dostrzec brzydotę i nieczystość obiektów należących do niższej. Takie znaczenie ma znany epizod z kuzynem Buddy, Nandą, i niebiańskimi nimfami:

> Czcigodny spytał czcigodnego Nandę: „Nando, czy to prawda, jak się wydaje, że brak ci zapału do Świętego Życia, że nie potrafisz utrzymać Świętego Życia, i że zrezygnujesz z treningu i powrócisz do tego co zaniechałeś? Czemu tak jest?"
> „Czcigodny panie, kiedy odchodziłem, wyrzekając się świeckiego życia, siakjańska piękność z włosami częściowo zaczesanymi do tyłu spojrzała na mnie i powiedziała: «Wracaj szybko, książę». Ciągle o tym pamiętam i brak mi zapału do Świętego Życia, nie potrafię go utrzymać i powrócę do tego, co zaniechałem".
> Wtedy Czcigodny wziął czcigodnego Nandę za ramię i tak szybko, jak silny człowiek mógłby wyciągnąć swe zgięte ramię lub zgiąć swe wyciągnięte ramię, zniknęli z Gaju Dżeta i pojawili się wśród bogów królestwa Trzydziestu Trzech. Przy tej okazji pięćset nimf o różowych stopach usługiwało władcy bogów o imieniu Sakka. Czcigodny spytał Nandę: „Nando, czy widzisz te pięćset nimf o różowych stopach?". „Tak, czcigodny panie". „Jak ci

124 Zob. np. wers 412 sutry w: D.T. Suzuki (tłum.), *The Lańkāvatāra Sūtra*, George Routledge, London 1932, s. 257, gdzie zarówno uwarunkowane (*sanskryta*), jak nieuwarunkowane (*asanskryta*) *dharmy* porównane są do gwiazd, echa, rzeczy widzianych we śnie.

125 Zob. *Dhp* 368 i 381, gdzie Nirwanę przyrównuje się do ostatecznego spokoju.

się wydaje, Nando, co jest milsze, piękniejsze, bardziej nęcące, siakjańska piękność czy te pięćset nimf o różowych stopach?"
„Czcigodny panie, siakjańska piękność jest jak okaleczona małpa z odciętymi uszami i nosem w porównaniu do tych pięciuset nimf, nie ma tu żadnego porównania. Te pięćset nimf o różowych stopach jest milsze, piękniejsze, bardziej nęcące"[126].

Niebo Trzydziestu Trzech znajduje się zaledwie dwie płaszczyzny *kamaloki* ponad światem ludzi; ale nawet z tego poziomu najpiękniejsza ludzka twarz wydaje się odpychająca. Płaszczyzny *rupaloki*, odpowiadające czterem *rupa-dhjanom*, znajdują się wyżej. Z tych poziomów pięćset nimf o różowych stopach jest brzydkie. Dlatego obiekty mogą być *siubha* w odniesieniu do rzeczy z niższej płaszczyzny, i *asiubha* w odniesieniu do tych z wyższej.

Typy medytacji, które pomogą zdać sobie z tego sprawę osobiście dzięki wstąpieniu w *dhjany* i zobaczeniu niższych płaszczyzn uwarunkowanej egzystencji jako *asiubha*, różnią się zależnie od temperamentów. Dla *lobhaczaritry*, czyli „temperamentu namiętnego"[127], który ma skłonność do skupiania się na jasnej stronie życia i ignorowania strony ciemnej, i dominuje w nim chciwość i przywiązanie, pomocna będzie *asiubhabhawana*. Metoda ta polega na kontemplowaniu dziesięciu kolejnych stadiów rozkładu zwłok. Z kolei *dweszaczaritrze*, „temperamentowi niechętnemu", który widzi we wszystkim złe strony, w którym dominuje awersja, pomoże koncentracja na dyskach o jasnych, czystych, pięknych barwach, jak barwy kwiatów. Ktoś z namiętnym temperamentem nigdy nie powinien zaczynać od koncentracji na atrakcyjnych obiektach, które w jego przypadku stymulują chciwość, natomiast ktoś z temperamentem niechętnym powinien stronić od obiektów odpychających, które obudzą w nim nienawiść, a chciwość i nienawiść to przeszkody w medytacji. Osiągnąwszy *rupa-dhjany,* oboje jednak widzą piękno *rupaloki* i relatywną brzydotę *kamaloki*.

Niestety, specyficzny charakter tych praktyk, gdzie skupia się uwagę na ohydnych i paskudnych aspektach egzystencji, a także ich szczególny związek z danym rodzajem temperamentu, nie zawsze są właściwie rozumiane nawet przez autorów buddyjskich, których część zdaje się sądzić, że w buddyzmie brzydota jest realna, piękno nierealne, a postęp w duchowym życiu polega na tym, że widzi się coraz więcej brzydoty i coraz mniej piękna wszędzie, na każdym poziomie egzystencji. Kiedy pewien pisarz pokazał znanemu Therze ze Sri Lanki album tybetańskich malowideł religijnych, ów odrzekł: „Obawiam się, że jako mnichowi nie wolno mi doceniać piękna". Takie dziwne nieporozumienia, mimo że rozpowszechnione w pewnych współczesnych kręgach therawady, łatwo odrzucić nawet za pomocą cytatów z pism palijskich. Budda, zwracając się do niebuddyjskiego pustelnika, mówi:

Otóż, Bhaggawo, pewni pustelnicy i brahmini obrzucali mnie bezpodstawnymi, pustymi kłamstwami bez cienia prawdy, twierdząc: „Pustelnik Gotama i jego bractwo pobłądzili. Pustelnik Gotama uczy bowiem:«Gdy ktoś osiąga Oswobodzenie, zwane Pięknym, i osiągnąwszy je, trwa w nim, uważa Całość (Wszechświat) za szpetną»".
Nigdy tak jednak nie mówiłem, Bhaggawo. Oto, co mówię:
„Gdy ktoś osiąga Oswobodzenie, zwane Pięknym, poznaje wówczas naprawdę, czym jest Piękno"[128].

Choć negatywne podejście może być początkowo niezbędne dla osób z namiętnym temperamentem, powyższy istotny fragment pokazuje, że w buddyjskim życiu duchowym świadomość piękna, czynnik pozytywny, zasadniczo dominuje nad świadomością brzydoty, czynnikiem negatywnym. Bez świadomości „piękna" tego, co Nieuwarunkowane, i bez zachwytu nad tym, bezowocne będą wszelkie wysiłki racjonalnego dowodzenia sobie, że uwarunkowana egzystencja jest *asiubha*, przez co dalej będziemy nurzać się w *kamaloce* mimo wątłych prób

126 *Nanda Sutta*, Ud 2.2, tłum. Varanayo, sasana.wikidot.com/uda-22-var, z korektami.
127 Lub w innym tłumaczeniu: typ pożądliwy lub chciwy oraz typ niechętny lub nienawistny [przyp. red.]
128 *Pāṭika Sutta*, DN 24 (III.34–5); tekst na podst. tłum. ang. F.L. Woodwarda, w: *Some Sayings of the Buddha*, Buddhist Society, London 1973, s. 139.

przeciwdziałania temu. Niezdolność uzmysłowienia sobie tego faktu to jeden z powodów opłakanego stanu duchowego, w którym trwa obecnie większa część therawadyjskiego buddyzmu.

„*Sabbe sankhara aniczcza*". Cechą wszelkich uwarunkowanych zjawisk jest nietrwałość; wedle tradycyjnego porządku pierwsza *lakszana*, a druga *wiparijasa*, zajmuje pozycję niejako pośrednią między *anatmanem* i *duhkhą*, jako że ta pierwsza cecha dotyczy wyższego, druga – niższego poziomu ogólności tej samej prawdy. Z tej racji potwór dzierżący koło życia w morderczych zębach i szponach jest personifikacją Nietrwałości, nie zaś Niesubstancjalności czy Cierpienia. Ta idea wyrażona w ten konkretny sposób nie jest oczywiście właściwa jedynie buddyzmowi: w tej lub innej formie występuje ona we wszystkich wyżej rozwiniętych systemach myśli religijnej i filozoficznej, stanowi też powracający motyw poetów i mistyków każdej epoki i strefy kulturowej. Buddyjskie podejście wyróżnia się wśród innych nauk nieugiętą konsekwencją, z jaką rozwija i wyczerpuje ów temat. W tradycyjnym chrześcijaństwie brano pod uwagę jedynie najbardziej znaczące i katastroficzne zmiany w ludzkim życiu, w historii i naturze. Pod koniec średniowiecza powszechną wyobraźnię nawiedzała surowa, makabryczna wizja tańca śmierci, ukazująca przemijanie radości śmiertelników. Choć jednak istoty ziemskie były koniec końców pokarmem dla robaków, w średniowiecznej myśli to, co leżało ponad sferą księżyca, trwało w niezmiennej doskonałości. Ciała mogły zgnić, ale wtedy, jak i teraz, dusza była prostą, niezniszczalną i nieśmiertelną substancją.

Buddyzm nigdy nie znał takich wyjątków od reguły nietrwałości wszelkich uwarunkowanych zjawisk, ponieważ widzi on jasno, że co ma początek, musi mieć i koniec. Czy to w fizycznym świecie na zewnątrz, czy w psychicznym wewnątrz, nic nie jest tak wielkie ani tak małe, by wyzwolić się z uchwytu demona Nietrwałości. Widzieliśmy już kosmologiczne zaplecze buddyzmu, gdzie w nieskończonej przestrzeni i nieskończonym czasie powstają, trwają i znikają niezliczone wszechświaty, a czas istnienia każdego wynosi tysiące milionów lat. Na przeciwległym krańcu skali kosmicznej buddyzm daje przenikliwą perspektywę najmniejszych możliwych jednostek „materii", tak zwanych atomów, widząc w nich nie mikroskopijne kulki bilardowe, statyczne, jednorodne i wieczne, a igraszkę ciągle zmieniających się sił zorientowanych wokół centralnego punktu. Zatapiając się zaś w duchowe głębie wszechświata, zamiast niezmiennych sfer wiecznie zbawionych i wiecznie umęczonych duchów, dostrzega stany umysłu zobiektywizowane jako obserwowalne światy, które, choć mogą trwać tysiące eonów, kiedyś się jednak kończą, podobnie jak zdrowe i niezdrowe akty woli, które powołały je do życia. Niebo, ostateczny cel tak wielu wierzeń, jest rodzajem przygodnej i dlatego przemijającej egzystencji, toteż stanowi jedynie przyjemne interludium w pielgrzymce o fundamentalnie poważniejszym znaczeniu.

Takie wglądy w nietrwałość uwarunkowanej rzeczywistości mogą być głębokie, mogą kłaść kres starannie hołubionym złudzeniom, ale jeden z nich przebija się szczególnie głęboko i niszczy to, co za sprawą naturalnego oporu ludzkiego umysłu jest największym złudzeniem. Zwracając się ze świata zewnętrznego do wewnętrznego, skupiając uwagę na psychice, oko Oświecenia przeszywa głębiny osobowości. Tam, gdzie zdrowy rozsądek podpowiada istnienie „Ja", idealistyczni filozofowie postulują istotową jaźń, a teologowie nieśmiertelną duszę, niewzruszone oko nie dostrzega żadnego niezmiennego bytu, widząc jedynie nieprzerwany nurt zdarzeń mentalnych, które powstając w określonych warunkach, same z kolei współtworzą warunki powstania następnych stanów.

Z punktu widzenia buddyzmu, podobnie jak we współczesnej fizyce i psychologii, wszystkie pozornie stabilne i stałe substancje i obiekty umysłu to w rzeczywistości tymczasowe skupiska energii. Toteż mimo tego, jak niektórzy rozumieli znaczenie terminów „stany" i „elementy", postrzeganie uwarunkowanych rzeczy jako nietrwałych nie zakłada pojmowania ich jako podzielonych na kawałki (co rodziłoby sztuczny problem, jak te kawałki mają być ponownie złączone), a raczej postrzeganie ich jako wielu faz jednego z dwóch czystych, w pełni ciągłych, wzajemnie od siebie zależnych strumieni energii, która w jednym przypadku może być zamknięta w atomie, a w drugim – uwięziona w pojedynczym umyśle. Buddyzm na tym etapie analizy nie docieka, czy energia będąca rzeczywistością „materii" i energia będąca rzeczywistością „umysłu" to ostatecznie jedna i ta sama energia. Natomiast według później rozwiniętych w buddyzmie

koncepcji, materia jest redukowalna do energii mentalnej, jedno i drugie zaś – do transcendentalnych wylewów niewysławialnej Pustki.

„*Sabbe dhamma anatta*". Od nietrwałości do niesubstancjalności tego, co uwarunkowane, tylko jeden niewielki krok; do tego stopnia, że dostatecznie głęboko przeniknąć to pierwsze znaczy znaleźć się od razu pośrodku drugiego. Właściwym rozumieniem formuły trzech oznak, podobnie jak innych formuł doktrynalnych, nie jest rozumienie dosłowne, dlatego należy pamiętać, że nie mamy tu do czynienia z trzema odrębnymi właściwościami uwarunkowanej rzeczywistości, a raczej ze sposobami wniknięcia w jej prawdziwą naturę. Jedną z najwygodniejszych metod przechodzenia od *anitji* do *anatmana* jest rozważenie pojęcia zmiany. Powiadamy „liść zmienia się z zielonego na czerwony". W kategoriach tradycyjnej analizy gramatycznej i logicznej jest to zdanie/twierdzenie orzekające o pewnym podmiocie/substancji, że jedna właściwość zastępuje w nim inną. Taki rozbiór zakłada, że **w pewnym sensie** jest możliwe, by substancja istniała bez żadnych właściwości – że liść może wisieć na drzewie, nie będąc zielony, żółty, niebieski i jakiejkolwiek innej barwy. Nie zawsze jest jednak jasne, **w jakim sensie** jest to możliwe. Całkiem sporo filozofów widziało realną różnicę między rzeczami w czymś, co ewidentnie jest konwencją czysto lingwistyczną, dosyć zresztą użyteczną w dosyć zresztą użyteczną, jako że pozwala ona zdobyć umiejętność mówienia. Na tym błędzie logicznym opiera się w istocie nadzwyczaj dużo doktryn filozoficznych i religijnych, np. koncepcja Boga jako istoty absolutnej (czyli oddzielonej od wszelkich poszczególnie istniejących rzeczy), koncepcja jednostki jako posiadającej nieśmiertelną duszę lub niezmienne ja, niezależne od sumy stanów psychofizycznych, dogmat o Trójcy (jedności osób boskich, czyli substancji różnej od mnogości osób), a także dogmat o transsubstancjacji (zmianie substancji chleba i wina w ciało i krew Chrystusa, mimo że widoczne cechy pozostają niezmienne). Inni filozofowie starają się ominąć oczywiste trudności realizmu za pomocą twierdzenia, że różnica między substancją i jej właściwościami jest jedynie pojęciowa; że istnieje ona, ale tylko w umyśle.

Buddyzm natomiast utrafia w sedno sprawy, uznając, że zjawisko postrzegane dynamicznie to całość „jego" **uwarunkowań**, a postrzegane statycznie to całość jego **elementów**, i nie istnieje żadne zjawisko ponad i poza tymi warunkami i elementami; do podobnych zresztą wniosków dochodzą współczesne badania naukowe. Oddzielony od zieleni i czerwieni liść nie jest niezależnym bytem, jest tylko nazwą. Kiedy zmienia się jego barwa, to ujmując rzecz w tradycyjnej formule, zależnie od zielonego liścia powstaje liść czerwony. Nie oznacza to, że zielony i czerwony liść są odrębne, a tym bardziej, że jeden jest „przyczyną" drugiego, przejście od zieleni do czerwieni to bowiem proces ciągły. W istocie znaczy to, że podczas gdy pierwsza *lakszana* stwierdza jedynie, że wszystkie uwarunkowane rzeczy się zmieniają, druga *lakszana*, idąc znacznie głębiej, stwierdza, że nie istnieje nic, co się zmienia. Błędem jest oddzielać „rzecz" podlegającą zmianie od samego procesu zmiany i uznawać ją za niezależny byt, na którym zmiana niejako się odciska z zewnątrz. Różnicę między *anitją* i *anatmanem* można również wyrazić tak, że z punktu widzenia *anitji* świat uwarunkowany podlega zmianie, natomiast z punktu widzenia *anatmana* **jest** zmianą, a domyślna różnica między podmiotem i orzeczeniem, substancją i właściwością jest jedynie werbalna. Ponadto, jako że zmiana jest ciągła, nie powinniśmy myśleć o uwarunkowanych *dharmach* jako bytach leżących jakby w rzędzie obok siebie. W rzeczywistości są to tylko wydzielone fragmenty kontinuum uwarunkowanej egzystencji. Można powiedzieć, że istnienie *dharm*, na które buddyzm rozkłada tak zwaną osobowość, jest w ostatecznym rachunku tak samo umowne, jak istnienie samej osobowości. Świadomość tego zyskała słowne opracowanie w doktrynie podwójnej *nairatmji – pudgali* i *dharm*[129]. Została ona rozwinięta przez mahajanę, by przeciwstawić się pluralistycznemu realizmowi sarwastiwady, wpływowej wczesnej szkoły hinajany, która zgadzała się wprawdzie co do tego, że osobowość, jako skupisko *dharm*, istnieje jedynie nominalnie, ale utrzymywała przy tym, że substancja owych *dharm* nie ulega zmianom przez trzy okresy[130]. Stanowisko to, jak zarzucali jego krytycy (i jak czuli sami sarwastiwadini, co

129 Zob. np. fragment z Lankawatara Sutry zamieszczony pod tytułem *Twofold Egolessness and Emptiness* (Dwojaka bezjaźniowość i pustka), w: E. Conze i in. (red.), *Buddhist Texts Through the Ages*, Shambhala Publications, Boston and Shaftesbury 1990, ss. 211–212.

130 Sarwastiwada oznacza „doktrynę (*wada*), że wszystko (*sarwa*) istnieje (*asti*)". Klasycznym tekstem tej doktryny jest *Abhidharmakosia* Wasubandhu oraz jego komentarze zawarte w *Abhidharmakosia-bhasji*, gdzie stwierdza się,

można wnosić po stanowczości ich zaprzeczeń), logicznie prowadzi do swoistego substancjalizmu. Nie licząc okazjonalnych odstępstw tego rodzaju, myśl buddyjska przez cały długi okres swego rozwoju na ogół wiernie trzymała się ścisłego nominalizmu, którego zalążek obecny jest w doktrynie niesubstancjalności, i z tego powodu była w stanie nie tylko wykorzenić u swych szczerych wyznawców ostatnie ślady przywiązania do ja, ale też uniknąć swoistego zamieszania, które powstaje z bezkrytycznego założenia, że struktura świata musi zgadzać się ze strukturą języka.

Znaczenie *anatmana* nie zostało tutaj jeszcze w żadnym razie wyczerpane. Jak już mówiliśmy, pozbawione istoty jest zarówno to, co uwarunkowane, jak i to, co Nieuwarunkowane. Na czym jednak polega ów brak istoty? Uwarunkowane rzeczy są *anatman* dlatego, że nie są niczym więcej, jak całością swych uwarunkowanych części lub funkcji, oraz dlatego, że kiedy się zmieniają, poza samym procesem zmiany nie istnieje nic, co się zmienia. Ale Nieuwarunkowane, *asanskryta,* niezłożone, z definicji jest niepodzielne i niezmienne. Na jakiej więc zasadzie można to także określić mianem *anatman*? Na pierwszy rzut oka to słowo nie może być użyte w tym samym sensie w obu przypadkach. Nieuwarunkowane jest *anatman* w sensie *nihswabhawy*, czyli braku natury możliwej do określenia. Nie można o niej powiedzieć, że jest taka lub inna. Wszelkie charakterystyki, np. że jest wieczna lub błoga, są prawdziwe jedynie w konwencjonalnym sensie. W istocie Nieuwarunkowane jest niewysławialne. Co za tym idzie, nie można go określić ani jako istniejącego, ani nieistniejącego, ani też przypisać obu tych orzeczeń razem, ani też żadnego z dwojga. Doprowadzając to do logicznego końca, Nieuwarunkowane nie może nawet być określone jako Nieuwarunkowane, ponieważ taka definicja ogranicza je do bycia czymś innym niż uwarunkowane. Jak wolność, by być prawdziwie wolna, musi się wiązać z wyzwoleniem od wolności przeciwstawionej kajdanom, tak Nieuwarunkowane, by stać się, czym jest, musi wykroczyć poza przeciwstawienie na to, co jest uwarunkowane, i na to, co nie jest.

W tym punkcie niesubstancjalność uwarunkowanego i niesubstancjalność Nieuwarunkowanego pokrywają się. Widzieliśmy już, że *dharmy*, na które w analizie rozkłada się tak zwaną *pudgalę*, same istnieją ostatecznie tylko nominalnie, nie realnie. Uwarunkowana egzystencja to w rzeczywistości czyste kontinuum. Im głębiej się w to wnika, tym łatwiej zdać sobie sprawę, że jego prawdziwa natura także jest niewysławialna, i że zagłębiając się w *anitję*, koniec końców wypłyniemy pośrodku *anatmana*, znając więc uwarunkowane w całej jego głębi, zna się również Nieuwarunkowane. I choć na poziomie, gdzie oba porządki widzi się jako różne, *anatman* dotyczy w odmiennym sensie uwarunkowanego i Nieuwarunkowanego, to na poziomie, gdzie tę różnicę postrzega się jako nominalną, oba rodzaje bezistotowości przechodzą, przy dostatecznie głębokiej analizie, w rodzaj trzeci, głębszy. Dla *anatmana* w tym szerszym i głębszym sensie nieopisanej „takości" (*tathaty*), która stanowi ostateczną rzeczywistość zarówno uwarunkowanych, jak nieuwarunkowanych *dharm*, myśl mahajany stosuje termin *siunjata*, dosłownie „pustość". Nirwana, czwarta, dodatkowa *lakszana*, zbiega się z Nieuwarunkowanym jako wygaszenie uwarunkowanego, a zatem jako cel aspiracji tych, którym powierzchnia uwarunkowanej egzystencji wciąż jawi się jako trwała, przyjemna i rzeczywista.

„*Sabbe sankhara dukkha*". Wszystkie te cechy stwarzają trudności ludziom chcącym zrozumieć buddyzm z pozabuddyjskiego punktu widzenia, ale twierdzenie, że to, co uwarunkowane, jest cierpieniem – odpowiadające drugiej *wiparijasie* i pierwszej Szlachetnej Prawdzie – dociera do nich z właściwą przenikliwością. Na podstawie tego twierdzenia malkontenci narzekają, że buddyzm jest niezdrowy, pesymistyczny, cyniczny, że widzi tylko pustą połowę szklanki, jest wrogi nieszkodliwym uciechom życia, nieczule gardzi drobnymi, niewinnymi przyjemnostkami. Jednocześnie wprawia ich w zakłopotanie niepodważalny fakt, że mieszkańcy

---

że „ten, kto uznaje istnienie *dharm* w trzech okresach, może być nazwany sarwastiwadinem". Zob. *Abhidharmakosia* 5.25 w: Leo M. Pruden, (tłum.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu translated into French by Louis de La Vallée Poussin,* Asian Humanities Press, Berkeley 1991, t. 3, s. 808. Doktryna *dharm* istniejących w trzech okresach została w dużej mierze rozwinięta po to, by radzić sobie z pewnymi filozoficznymi trudnościami, dotyczącymi teorii karmy. Sangharakszita odnosi się do pluralistycznego realizmu sarwastiwady w *A Survey of Buddhism*, Complete Works, t. 1, s. 103 i 222n [wydane po polsku jako *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wyd. A, Kraków, 2002 – przyp. red.].

krajów buddyjskich wydają się szczęśliwi; i często im ktoś jest bardziej buddystą, tym bardziej jest szczęśliwy. Niektórzy starają się tłumaczyć tę anomalię dalekowschodnią przyrodzoną pogodą ducha, która bierze górę nad indyjskim mrokiem buddyzmu; inni lekceważą to z irytacją jako zwykłe dziwactwo. W obu przypadkach krytycy pozostają boleśnie świadomi jawnej sprzeczności między tym, co ich zdaniem stanowi pesymistyczne podstawy buddyzmu, a jego optymistyczną praktyką. Wyznawcy buddyzmu powinni najwyraźniej w ich mniemaniu wyglądać na ciągle smutnych, skoro buddyzm ma być pesymistyczną doktryną.

W rzeczywistości buddyzm nie jest ani pesymistyczny, ani optymistyczny. Gdyby już posiłkować się takimi etykietami, należałoby zapożyczyć słowo od George Eliot i nazwać go meliorystycznym[131], ponieważ obok twierdzenia, że uwarunkowana egzystencja jest cierpieniem, utrzymuje też, że to cierpienie można przezwyciężyć, jak głosi trzecia szlachetna prawda. Błąd krytyków polega na tym, że ich zdaniem w buddyzmie uwarunkowanie jest cierpieniem **w każdych warunkach i z każdej perspektywy**. Przy całej wzniosłości myśli buddyjskiej, nie jest ona jednak tak absurdalnie odległa od zwykłego ludzkiego życia, by zaprzeczać, że dla przeciętnego człowieka przyjemny będzie kufel piwa, wieczór z partnerem lub nowy samochód. Chodzi raczej o podkreślenie faktu, że życie zawiera również wiele rzeczy bezsprzecznie przykrych, co do których nikt nie udaje, że są radosne – jak starość, choroba i śmierć, od których chcemy się odseparować i których nie chcemy przeżywać. Wszystko to leży po ciemnej, bolesnej stronie egzystencji, o której usilnie staramy się zapomnieć. Dlatego właśnie, że zachowujemy się jak strusie chowające głowę w piasek, a nie dlatego, że ból ma rzekomo być wedle buddyzmu bardziej realny od przyjemności, zaleca się różne duchowe ćwiczenia, mające mocniej wydobyć tę ciemną stronę życia i stworzyć dzięki temu mniej jednostronny jego obraz. Dokonawszy tego, buddyzm idzie o krok dalej i wskazuje, że rzeczy przyjemne i przykre, słodkie i gorzkie doświadczenia są ściśle ze sobą powiązane, i nie sposób cieszyć się jednymi bez znoszenia drugich.

Nie należy tego odczytywać tak, że kufel piwa może wywołać kaca, partner może się okazać niewierny, a przejażdżka nowym samochodem może się skończyć w szpitalu, choć to wszystko jest oczywiście możliwe. Przyjemność i przykrość są powiązane w sposób znacznie subtelniejszy. Tłumiona świadomość, że jest nam przyjemnie czyimś kosztem (jak bywa prawie zawsze), generuje podświadome poczucie winy, które kładzie się cieniem na przyjemności. Rzeczy niosące radość wiążą się ze zmartwieniem i lękiem, bo obawiamy się ich utraty. Przyjemne doświadczenia ciała i umysłu wzmacniają przywiązanie do własnej osobowości psychofizycznej, które leży u podstaw zarówno przyjemności, jak cierpienia. Ponadto przyjemności różnią się nie tylko rodzajem, ale też natężeniem, i to, co kiedyś było przyjemne, może stracić moc, wyblaknąć lub nawet uprzykrzyć się w porównaniu z czymś przyjemniejszym lub w szerszym kontekście doświadczeń. Tradycja wadżrajany wyróżnia cztery etapy błogości: powstałą ze zmysłów (*ananda*), z *dhjan* (*paramananda*), z osiągnięcia Nirwany (*wiramananda*) i z realizacji niedualności uwarunkowanego i Nieuwarunkowanego (*sahadżananda*) – dosłownie „przyrodzona", czyli wrodzona lub naturalna błogość[132]. Doświadczywszy błogości wyższego stopnia, traci się w sposób naturalny zainteresowanie błogością stopnia niższego. Nie wysuwając zatem absurdalnej tezy, że wszystkie uwarunkowane rzeczy są przykre w każdych warunkach i z każdego punktu widzenia, buddyzm bez wątpienia stwierdza bardzo stanowczo, że nic, co uwarunkowane, nie może być przyjemne w każdych okolicznościach i z każdego punktu widzenia.

Posuwa się nawet dalej. Utrzymuje, że gdyby móc oddzielić na różnobarwnej tkaninie życia części jasne od ciemnych, wyciąć te pierwsze i stworzyć z nich feerię całkowitej jasności, końcowy efekt nie byłby nieskalaną radością. W głębi serca pozostałaby pustka, której nie wypełni żadna uwarunkowana rzecz – może ją wypełnić jedynie Nieuwarunkowane. Ta głęboka prawda znajduje odzwierciedlenie na niższym, teistycznym poziomie w słynnym apostrofie św. Augustyna:

131 Słowo „meliorystyczny" można zdefiniować jako „przekonanie, że położenie człowieka można poprawić dzięki zorganizowanemu wysiłkowi". Uważa się, że słowo pojawiło się po raz pierwszy w jednym z listów Eliot z 1877 r.

132 D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, Oxford University Press, London 1959, t. 1, s. 134.

Stworzyłeś nas bowiem dla Siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie[133].

Ilustruje to wielki i złożony poemat filozoficzny *Faust* Goethego, gdzie bohater obiecuje swą duszę Mefistofelesowi, jeśliby ten dał mu jedno permanentnie zadowalające doświadczenie:

Jeżelibym zawołał kiedy:
Trwaj chwilo, jakże jesteś piękna!
To spętaj mnie i porwij wtedy,
Niech nić mojego życia pęka[134].

Testu nie przechodzą wiedza, miłość, bogactwo, władza. Jak Mara w Pismach, Mefistofeles ma do dyspozycji jedynie rzeczy uwarunkowane. Nieuwarunkowane, które jako jedyne może zaspokoić najgłębsze pragnienia ludzkiego serca, pozostaje poza jego zasięgiem, toteż Faust nigdy nie wypowiada słów, które by przypieczętowały jego zgubę[135]. Trzecia *lakszana* znaczy w istocie, że jedynie Nirwana jest spokojem, a mówiąc inaczej – uwarunkowane rzeczy są bolesne, bo szukamy w nich tej absolutnej błogości, którą zapewnić może nam jedynie Nieuwarunkowane, przez co nie umiemy uniknąć rozczarowań i frustracji.

Nie od razu, rzecz jasna, nauczymy się widzieć uwarunkowane jako brzydkie, nietrwałe, pozbawione istoty i przykre. Takie widzenie możliwe jest jedynie za sprawą *pradżni*, mądrości, czysto transcendentalnej zdolności, która nie pojawia się z dnia na dzień i przypadkowo, ale musi być systematycznie, wspierana, pielęgnowana i rozwijana na dwóch fundamentach – etycznym życiu świadczącym o zdrowych skłonnościach umysłu, oraz oczyszczonej, skupionej, medytacyjnej świadomości. Owe kategorie, z których pierwsza i druga znane są odpowiednio jako *sila* i *samadhi*, stanowią wspólnie trzy wielkie etapy leżące u podstaw wszystkich bardziej szczegółowych podziałów Ścieżki do Oświecenia. Nim przejdziemy do omówienia ścieżki w ogólności i składających się na nią etapów, niezbędne będzie zapoznanie się z samym pielgrzymem.

133 Św. Augustyn z Hippony (354–430), jeden z najwybitniejszych ojców Kościoła; jego autobiografia *Wyznania*, spisana po łacinie między 397 a 400 r., składa się z trzynastu ksiąg. Niniejszy cytat pochodzi z pierwszego wersu pierwszego rozdziału pierwszej księgi w tłum. Zygmunta Kubiaka.

134 J.W. Goethe, *Faust*, cz. I, w. 1699–1702, w tłum. Jacka Stanisława Burasa.

135 Pakt zawarty przez Fausta z diabłem mówi, że Mefistofeles może zabrać jego duszę tylko, jeśli ten wyrzeknie: „chwilo trwaj, jesteś piękna!" (*Faust* I, sc. IV). W pierwszej części *Fausta* tytułowy bohater jest do końca nieugięty i diabeł nie ma szans pochwycić jego duszy. Jednakże w *Fauście* II Faust doświadcza momentu błogości, kiedy poświęca się pomaganiu innym. Co dzieje się dalej, musicie zobaczyć sami...

Rozdział 12

Ludzka sytuacja

Wyjąwszy sens, w którym wszystkie rzeczy są wyjątkowe, buddyzm, w przeciwieństwie do religii semickich, nie uważa człowieka za istotę absolutnie wyjątkową, powołaną do życia specjalnym twórczym aktem i wyposażoną przez swego boskiego stwórcę w nieśmiertelną duszę, której posiadanie tworzy nieprzekraczalną granicę między nim a wszystkimi innymi stworzeniami, a także daje prawo do wykorzystywania i męczenia ich dla własnej korzyści i uciechy. Przeciwnie, uznaje go za manifestację wielkiego nurtu energii psychofizycznej, która objawia się raz jako bóg, raz jako zwierzę, głodny duch, istota piekielna, tytan (asura), a znowuż innym razem jako człowiek, zależnie od tego, czy konstytuujące go akty woli są zdrowe, niezdrowe, czy pomieszane. Albowiem buddyzm nie podchodzi do czujących istot w kategoriach odrębnych form życia, zupełnie oddzielonych od siebie nawzajem; myśli o nich raczej jako oddzielnych prądach psychicznej energii, które mogą się związać z dowolną formą. Energia jest pierwotna, forma – wtórna. To nie tyle człowiek chce, ile chcenie „człowieczeje". Postawienie sprawy w ten sposób powinno wystarczyć dla załagodzenia obiekcji wnoszonych przez tych, wedle których buddyzm tak naprawdę nie naucza, że człowiek może się odrodzić jako zwierzę, a jedynie jako człowiek niższej kondycji, zdominowany przez określoną cechę, za której symbol uznaje się generalnie dane zwierzę, np. lisa kojarząc z cwaniactwem lub wróbla z niezaspokojeniem. Takie nieporozumienia stawiają sprawę na głowie, i ziarnko prawdy w nich zawarte być może przyczynia się jeszcze do zamieszania. Ściśle rzecz biorąc, w buddyzmie człowiek nie odradza się jako zwierzę; nie odradza się też jako człowiek czy bóg. Tym, co się „odradza", w sensie tymczasowego związania się z odpowiednią formą, jest bezustannie zmieniający się strumień energii psychicznej. Jeśli w trakcie życia człowieka strumień ów składał się głównie z zachceń związanych z jedzeniem i seksem, lub też myśli pojawiające się tuż przed śmiercią były tego niskiego rodzaju, świadomość rodząca się zależnie od nich w chwili odrodzenia (lub, dokładniej, w chwili ponownego poczęcia) będzie świadomością zwierzęcą, powstanie więc w łonie b zwierzęcia. Idea uwięzienia ludzkiej czy też uduchowionej świadomości w ciele zwierzęcym jest obca nauczaniu Buddy, nie licząc wyjątkowych przypadków joginów, którzy opanowali sztukę przeniesienia świadomości, oraz bodhisattwów, którzy ze współczucia decydują się na odrodzenie na płaszczyźnie podludzkiej. Nie biorąc pod uwagę zasady, że istoty czujące istnieją przede wszystkim jako energia, a dopiero w drugiej kolejności jako forma, zwolennicy takich interpretacji doktryny karmy i ponownego stawania się motywowani są być może nieświadomą chęcią swoistego zabezpieczenia unikalności człowieka. Nie trzeba właściwie dowodzić, że gdy judaizm, chrześcijaństwo i islam, ze swym dogmatem nieprzekraczalnej różnicy między człowiekiem i innymi istotami żywymi, godzą się na okrucieństwo wobec zwierząt lub wręcz do niego ośmielają, buddyzm z uwagi na doktrynę o psychicznej ciągłości zawsze nauczał, że należy zwierzęta traktować delikatnie i ze współczuciem.

Człowiek co prawda nie jest wyjątkowy w sensie bycia odrębnym od innych istot żywych na każdym poziomie swego istnienia, ale życie ludzkie posiada zdaniem buddyzmu wyróżniającą się wagę. Po pierwsze, jest stosunkowo rzadkie. Na każdego człowieka przypadać może tysiące ssaków, miliony owadów i miliardy mikrobów – nie wspominając o niezliczonych bogach, tytanach, głodnych duchach i istotach piekielnych. Dzieła pisane ku pokrzepieniu często każą zastanowić się nad tym faktem, zdać sobie sprawę z zalet urodzenia się w ludzkim ciele, i podjąć wysiłki, by jak najlepiej wykorzystać tę szansę[136]. Powaga tej rady bierze się stąd, że oprócz

136 Na przykład wezwanie Congkhapy z *Pieśni o etapach ścieżki do wyzwolenia* (tyb. *Lamrim Njamgur*), w. 13–14, w: Tsongkhapa, *The Principal Teachings of Buddhism,* tłum. Geshe Lobsang Tharchin, Classics of Middle Asia, New Jersey 1998, s. 74. Inny znany tekst, którego źródła nie umiałem zidentyfikować, brzmi tak:

stosunkowej rzadkości ludzkie życie zajmuje pozycję centralną wobec innych odmian czującej egzystencji. Niepowtarzalne znaczenie ludzkiego życia opiera się w istocie na tej właśnie centralnej pozycji. Miejsce przyznane sferze ludzkiej w trzecim kręgu koła życia nie odzwierciedla tego faktu, być może dlatego, że trudno jest przedstawić wszystkie aspekty prawdy za jednym zamachem. Z naszego obecnego punktu widzenia obraz bliższy prawdzie przedstawiałby człowieka w centrum, bogów i tytanów na północy, istoty piekielne na południu, zwierzęta na zachodzie, a głodne duchy na wschodzie.

Taki zmieniony układ ilustruje centralność w dwojakim sensie. Po pierwsze, ludzka kondycja jest centralna pod kątem przyjemności i cierpienia. Umęczone duchy doświadczają cierpienia bez przyjemności, bogowie zaś – przyjemności bez cierpienia. Człowiek doświadcza jednego i drugiego. W efekcie nie jest na tyle odurzony jednym ani ogłupiony drugim, żeby utracić zdolność kierowania swej uwagi z uwarunkowanego na Nieuwarunkowane. Przeżywa cierpienia, przez które nie zadowala się tym pierwszym, i radości, które wzniecają w nim pragnienie drugiego. Po drugie, ludzka kondycja jest centralna, jeśli chodzi o karmę i *karma-wipakę*. Karma, jak pamiętamy, oznacza zdrowe lub niezdrowe akty woli, a *karma-wipaka* to ich rezultaty w formie przyjemnych i przykrych doświadczeń. Jedynie w przypadku człowieka równowaga między nimi jest mniej więcej zachowana; zbiera on, co posiał w poprzednich życiach, i sieje teraz to, co zbierze w przyszłych. Wszystkie inne formy czującej egzystencji to stany pasywnego doświadczania; zbierają, ale nie sieją. Bogowie cieszą się szczęściem, które odpowiada *dhjanom*, jakie osiągnęli w ziemskim życiu jako ludzie; tytani cierpią skutki zazdrości, zwierzęta – gnuśności umysłu, istoty piekielne – gwałtownej nienawiści, głodne duchy – nadmiernej chciwości. Akty woli nie są jednak u nich całkowicie nieobecne. W przypadku bogów nieprzerwane przeżywanie przyjemności może doprowadzić do przywiązania tak silnego, że jeśli brakuje równowagi reproduktywnej karmy dotyczącej świata ludzkiego i ciągle utrzymującej się z poprzednich ludzkich narodzin, następne „ponowne połączenie" (*pratisandhi*, palijski: *patisandhi*) strumienia świadomości może nastąpić na adekwatnej do tego płaszczyźnie podludzkiej. W przypadku *asurów*, zwierząt i głodnych duchów bolesne doświadczenia frustracji, opresji i deprywacji, które u nich odpowiednio dominują, mają skłonność do przechodzenia od czasu do czasu w nienawiść tak silną, że prowadzi to albo do odrodzenia w niższych rejonach tej samej płaszczyzny, albo pośród umęczonych duchów. Jeśli zaś chodzi o te ostatnie, mogą one tylko tonąć coraz głębiej w odmętach piekielnych. Innymi słowy, na innych niż ludzkie płaszczyznach egzystencji warunki są takie, że powstawanie niezdrowych aktów woli jest znacznie bardziej prawdopodobne od powstawania zdrowych. Wpadając w ich wir, strumień świadomości tylko z wielkim trudem może zatrzymać nabierający rozpędu proces pogarszania się, zepsucia i upadku. Zwierzętom i głodnym duchom pomóc może kontakt z ludźmi, zwłaszcza rozwiniętymi duchowo; natomiast jedyną nadzieją umęczonych duchów jest zejście na ich płaszczyznę bodhisattwy, który szerzeniem Dharmy może stworzyć podstawy dla zdrowych aktów woli, jakie po wygaśnięciu życia w piekle być może wspomogą odrodzenie na wyższej płaszczyźnie egzystencji. Ów mroczny ogólny obraz pozwala tym ostrzej uwydatnić większą wolność działania, jaką cieszy się człowiek, mający warunki zarówno dla zdrowych, jak niezdrowych aktów woli, przez co otwierają się przed nim możliwości dostępu do płaszczyzn ponad nim i poniżej niego. Co więcej, ponieważ stan zdrowej, skupionej woli, zwany *samadhi*, może służyć za warunek sprzyjający rozwojowi mądrości (*pradżni*), a *pradżnia* – osiągnięciu *wimukti* (wolności), ma on też dostęp do Nieuwarunkowanego.

Dwojaka centralność pozycji człowieka, ze względu na wymieszanie przyjemności i cierpienia oraz ze względu na karmę i *karma-wipakę*, opiera się zasadniczo na tym, że (wyjąwszy pojedyncze rodzaje sytuacji niejako wyjątkowych) strumień świadomości jedynie wspierany przez ludzkie ciało może rozwinąć się do punktu, w którym jest w stanie funkcjonować jako podstawa objawienia się absolutnej świadomości konstytuującej Oświecenie. Szczególne znaczenie ludzkiego

---

Ludzkie ciało, gdy jest w zgodzie z samym sobą,
Cenniejsze jest od najrzadszego klejnotu.
Wyznacz sobie cel
I wykorzystaj każdy dzień i noc,
By go osiągnąć.

życia zasadza się na tym, że poprzez swą ziemską centralność w stosunku do innych form czującej egzystencji, jest ono analogiczne wobec transcendentalnej centralności stanu buddy. Potwierdzi to ponowny rzut oka na nasz nowy układ trzeciego kręgu koła życia. Tworzy on swego rodzaju mandalę. Snellgrove definiuje mandalę jako:

> Krąg form symbolicznych [...], jeden symbol w centrum, reprezentujący samą absolutną prawdę, oraz inne symbole ułożone w różnych punktach dokoła, reprezentujące przejawiane aspekty tejże prawdy[137].

Istnieje więc nie tylko ogólna odpowiedniość, w sensie hermetycznym[138], między sferami uwarunkowanej i nieuwarunkowanej egzystencji, ale też konkretna, w istocie szczególna odpowiedniość między kondycją ludzką a stanem buddy. Ta odpowiedniość leży u podstaw wszelkich stwierdzeń typu „Ja jestem buddą" lub „jestem wadżrasattwą" – można tu wstawić dowolną postać buddy, która zajmuje centrum mandali. Stwierdzenia takie, pojawiające się w niektórych *sutrach* mahajany, w różnych systemach medytacji wadżrajany albo w powiedzeniach mistrzów zen, mogą być w sposób uprawniony dokonywane tylko w głębokim *samadhi*, w połączeniu z którym mogą prowadzić do stanu współistotowości między joginem a formą transcendentalną, która jest przedmiotem medytacji. Jeśli pojawiają się bez przyczyny i w niewłaściwych warunkach, mogą być szalenie niebezpieczne. Czysto teoretyczne pojęcie stanu buddy może w efekcie zostać sztucznie nadbudowane nad ego, z potencjalnie katastrofalnym skutkiem. Dlatego też buddyzm generalnie preferuje posługiwanie się językiem zmiany i analizy, nie zaś językiem tożsamości.

W ramach tego bezpieczniejszego i w pewnym sensie ściślejszego języka dokonuje się rozbioru tzw. indywidualności na części składowe, lub, dokładniej mówiąc, na składowe zdarzenia. Wedle najstarszego i najlepiej znanego rozbioru istnieje pięć typów tych zdarzeń, technicznie zwanych „skupiskami" albo „nagromadzeniami" (*skandhami*). Są to: 1. forma (*rupa*), 2. doznanie (*wedana*), 3. percepcja (*sandżnia*), 4. zjawiska mentalne (*sanskary*) i 5. świadomość rozróżniająca (*widżniana*). Mówimy tu o nich jako typach zdarzeń, by podkreślić fakt, który tylko niewiele tłumaczeń oddaje właściwie, mianowicie, że każda *skandha* (palijska *khandha*) nie jest odrębną „rzeczą", lecz zbiorem powiązanych ze sobą procesów, a także by zapobiec wrażeniu, że indywidualność można podzielić na pięć *skandh* prawie tak, jakby się dzieliło np. stół na cztery nogi i blat[139].

1. *Rupa*, forma, składa się z czterech wielkich, podstawowych żywiołów (*mahabhuta*) oraz wielu jakości pochodnych lub wtórnych (*upadaja-rupa*). Do tych pierwszych zalicza się ziemię, wodę, ogień i powietrze, przez które rozumie się nie popularne żywioły noszące te nazwy, lecz siły spoistości, falowania, promieniowania i wibracji. Zależnie od szkoły różne są opinie na temat dokładnej liczby owych jakości wtórnych: therawadini wyliczają dwadzieścia trzy lub dwadzieścia cztery, a sarwastiwadini i widżnianawadini – tylko jednaście, ale ogólnie można o nich powiedzieć, że zawierają:

> obiektywne składowe sytuacji percepcyjnej (np. kolory, dźwięki, etc.) i „wrażliwość" (*rupa-prasada*) poszczególnych organów zmysłowych, która objawia się danej osobie jako zbiór cielesnych odczuć oraz innym poprzez zmysły wzroku i dotyku[140].

Wśród wtórnych jakości *rupy* znajdują się takie cechy, jak męskość (*puruszendrija*), kobiecość

137 D. Snellgrove w: E. Conze i in. (red.), *Buddhist Texts Through the Ages*, Harper and Row, New York 1964, s. 46–48.

138 Odniesienie do filozofii hermetyzmu, dostrzegającej w świecie tajemne powiązania, będącej podstawą np. Alchemii. [przyp. tłum.]

139 Bardziej szczegółowy opis tych kategorii: Sangharakszita, *Poznaj swój umysł*, www.buddyzm.info.pl/wp-content/uploads/2021/03/Poznaj-swoj-umysl-Sangharakszita_Know-Your-Mind.pdf.

140 H.V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Shambhala Publications, Berkeley 1976, s. 152.

(*strindrija*) i gest (*kajawidżniapti*), dlatego powinniśmy wystrzegać się myślenia o nich w kategoriach „materii", do czego zachęca zarówno popularne, jak i filozoficzne rozumienie tego terminu.

2. *Wedana*, doznanie w sensie afektywnego zabarwienia, które nasyca daną treść świadomości, ma pięć rodzajów, może być przyjemna (*sukha*), przykra (*duhkha*) i neutralna (*upeksza*), przy czym pierwsza i druga bywa cielesna (*kajika*) i umysłowa (*czaitasika*), ta trzecia zaś – tylko umysłowa. Obejmuje to więc nie tylko doznania czy odczucia hedoniczne, ale też emocje, które mogą być nie tylko hedoniczne, ale też etyczne, a nawet duchowe. Przyjemne odczucia umysłowe zwie się *saumanasją* (radością), a nieprzyjemne – *daurmanasją* (smutkiem). Warto zauważyć, że to drugie może być jedynie hedoniczne, to pierwsze natomiast posiada pozytywną wartość etyczną i może być nie tylko zdrowe w sensie technicznym, ale też karmicznie neutralne. *Upeksza* ma jeszcze szerszy zakres znaczeniowy. Może znaczyć nie tylko obojętność na skali przyjemności i przykrości, zmysłową lub emocjonalną, ale również pozytywny stan duchowej równowagi i opanowania względem spraw ziemskich, co ma ogromne znaczenie dla osiągnięcia Najwyższego Oświecenia, i zalicza się w tym wyższym sensie do siedmiu *bodhjang*, czyli „Czynników Oświecenia".

3. *Sandżnia* (palijska *sańnia*), percepcja, której istnieje sześć rodzajów – dla każdego z pięciu zmysłów plus umysłu. Jej funkcja jest dwojaka, polega po pierwsze na odniesieniu danego doznania do odpowiedniej podstawy, czyli do jednego z pięciu fizycznych zmysłów lub do umysłu, po drugie zaś na świadomości cech, rzeczywistych bądź wyobrażonych, za pomocą których dany obiekt zmysłów lub myśli jest (lub może odtąd być) rozpoznawany. Może też być ogólna i szczegółowa – to drugie oznacza, że pewna wyrazista jakość percepcji staje się jedyną, a przynajmniej główną treścią świadomości.

4. *Sanskary* (*sankhary* w palijskim) oznaczają w tym kontekście nie rzeczy uwarunkowane w ogólności, nie formatywne czynniki psychologiczne, lecz wszystkie zjawiska mentalne z wyjątkiem *wedany*, *sandżni* i *widżniany*. W tym rozumieniu słowo to odpowiada temu, co abhidharmiczna klasyfikacja nazywa *czaitta-dharmami* (*czetasika-dhammy* w palijskim), tj. „umysłowymi czynikami towarzyszącymi" (w ich skład wchodzą też *wedana* i *sandżnia*, wyliczone osobno w zestawieniu pięciu *skandh*), które aktywizują się wraz z powstaniem konkretnego typu świadomości. Owych mentalnych czynników towarzyszących jest 46 wedle sarwastiwady, 51 wedle widżnianawady i 52 wedle therawady. Nie licząc drobnych różnic, lista jest zasadniczo ta sama we wszystkich trzech szkołach. Każda ze szkół rozkłada je na osobne kategorie zależnie od tego, czy powstają w połączeniu ze wszystkimi stanami świadomości, tj. zdrowym, niezdrowym i neutralnym; czy w połączeniu tylko ze zdrowym lub neutralnym; czy też tylko z niezdrowym. Sarwastiwadini i wadżniawadini wyróżniają dodatkową kategorię czynników towarzyszących, które ich zdaniem nie zaliczają się do żadnej z powyższych.

5. *Widżniana* (*wińniana* w palijskim), czyli świadomość rozróżniająca, jest wedle sarwastiwadinów sama w sobie tylko jedna, ma jednak sześć funkcji zależnie od organów zmysłowych (łącznie z umysłem), w oparciu o które powstaje, i odpowiadających tym zmysłom obiektów percepcji. Therawadini wyliczają zaś z etycznego punktu widzenia 89 typów świadomości, z czego 21 jest karmicznie zdrowych, 11 karmicznie niezdrowych, a 55 karmicznie neutralnych. Widżnianawadini, którzy kontynuowali i rozwijali abhidharmiczną tradycję sarwastiwady, rozróżniali osiem *widżnian*. Dwie dodatkowe to *kliszta-mano-widżniana*, „zanieczyszczona świadomość umysłu", oraz *alaja-widżniana*, „świadomość magazynująca", która zajmuje ważne miejsce w filozofii tej szkoły. Wszystkie trzy szkoły zgadzają się co do tego, że każda „jednostka" świadomości jest ulotna (*kszanika*) i powstaje w zależności od określonego splotu uwarunkowań[141].

Z tego pięciopunktowego rozbioru indywidualności, który został tutaj jedynie zarysowany,

141 Więcej nt. osiemdziesięciu ośmiu *czitt* therawadyjskiej abhidammy zob. Bhikkhu Bodhi (tłum.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: the Abhidhammattha Sangaha of Acariya Anuruddha*, BPS Pariyatti, Onalaska 2000, roz. 1. Co do ośmiu *widżnian jogaczary* zob. *Jogaczarabhumi* Asangi, jak również *Trimśikę* Wasubandhu.

widać wyraźnie, że nie istnieje żadna niezmienna substancja odpowiadająca słowu „człowiek” (*pudgala*), lub takim określeniom, jak „istota” (*sattwa*), „istota żywa” (*dżiwa*) czy „jaźń” (*atman*), istnieje zaś ciągle się zmieniający strumień fizycznych i psychicznych (w tym także umysłowych i duchowych) zdarzeń, w których nie sposób wyróżnić niezmiennego rdzenia. Zatem nie może też istnieć nic takiego, jak „natura ludzka” w sensie stałej lub określonej właściwości lub uwarunkowania, która pasowałaby do tego rdzenia w każdym czasie i miejscu, w każdych możliwych okolicznościach. Natura ludzka to w rzeczywistości brak natury. Mimo że człowiek zdolny jest do niebywałych okrucieństw, nie czyni go to nieodwołalnie i z samej definicji nędznym grzesznikiem, jak niektórzy wierzą; nie jest on też „w istocie” nieskazitelnym, wiecznym duchem, jak uważają inni. Człowiek jest tak naprawdę niedefiniowalny.

Do takiej właśnie konkluzji doszedł z podobnych przesłanek francuski egzystencjalista Jean-Paul Sartre. Tłumacząc, że egzystencjalizm zakłada rozumienie człowieka jako bytu, którego istnienie poprzedza istotę, Sartre mówi:

> Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można definiować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł. Człowiek po prostu jest. Człowiek jest poza tym nie tylko taki, jakim sam siebie pojmuje, lecz również taki, jakim chce być, jakim się pojął po zaistnieniu i jakim zapragnął być po tym skoku w istnienie. Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni. Taka jest pierwsza zasada egzystencjalizmu[142].

Taka jest również pierwsza zasada buddyzmu. Jednakże w buddyzmie zakres możliwości dostępnych dla człowieka z racji jego „centralnej” pozycji we wszechświecie jest nieporównywalnie szerszy od tego, co wyobraża sobie egzystencjalizm. Ponadto w buddyzmie ta zasada ma nieskończenie większą głębię. Jak wspominaliśmy, doczesna centralność ludzkiego życia wobec innych form czującej egzystencji jest analogiczna do transcendentalnej centralności stanu buddy. Znaczy to, że człowiek nie tylko może uczynić z siebie kogoś, kim chce być, ale też całkowicie zerwać z czynieniem z siebie kogokolwiek. Egzystencjalizm posuwa się do stwierdzenia, że naturą człowieka jest brak natury. Buddyzm zaś głosi, że owym brakiem natury jest natura buddy. Człowiek realizuje „swoją” naturę buddy, kiedy energia, która się w „nim” wyraża, nie pragnie już przejawiać się w żadnej formie uwarunkowanej egzystencji[143]. Jako że nie dzieje się to ani automatycznie, ani natychmiastowo, lecz wymaga energicznego, pełnego determinacji podążania regularną sekwencją kroków przez określony czas, raz jeszcze wracamy do Ścieżki.

142 Sartre, J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Wyd. Muza S.A., Warszawa 1998, s. 26–27.

143 Zob. np. *Paramaṭṭhakasutta*, Snp 4.5, wers 6; *Puṇṇakamāṇavapucchā*, Snp 5.4, wers 12; i *Mettagūmāṇavapucchā*, Snp 5.5, wers 8.

Rozdział 13

Etapy Ścieżki

Ta część Dharmy, jako podstawowa i najcenniejsza od strony praktycznej, powinna być najprostsza i najbardziej klarowna. W rzeczywistości jednak bywa najbardziej złożona, by nie rzec – zagmatwana. Ów stan rzeczy ukształtował się zasadniczo z dwóch powodów. Po pierwsze, opracowania Ścieżki jako złożonej z konkretnego zestawu właściwości moralnych i duchowych, lub z określonej sekwencji kroków i etapów, są tak liczne, tak różnorodne, a ponadto na pierwszy rzut oka tak rozbieżne, że łatwo stracić z oczu to, czym Ścieżka jest **w istocie**, podobnie jak łatwo zgubić centralny pień banianu w ogromnym gąszczu jego pędów podporowych. Po drugie, każda szkoła buddyzmu proponowała własne interpretacje Ścieżki, nie tylko w duchu wspólnej tradycji doktrynalnej, ale też po linii wyróżniających ją akcentów. W tym opisie skupimy się na tym, czym Ścieżka jest w istocie, i na formule, która wydaje się ją prezentować w sposób najbardziej wyrazisty.

Powtórzmy – człowiek z natury jest niedefiniowalny. Ludzkie życie polega na transformacji energii, na bazie której może dojść do dowolnej następnej transformacji energii, ziemskiej czy transcendentalnej. Nie znaczy to, że każda taka transformacja zachodzi w bezpośredniej zależności od innej. Jak nasiono wytwarza w końcu kwiat, a z rudy wytapia się złoto, z którego potem wykonuje się ozdobę, tak między początkiem a końcem procesu istnieje szereg pośrednich kroków. W wypadku uwarunkowanej, czującej egzystencji transformacje następują w wyniku działania praw, wedle których zindywidualizowana świadomość określa bycie, czyli za sprawą karmy i *karma-wipaki*, natomiast pośrednie kroki to dwanaście *nidan* przedstawionych na zewnętrznych kręgu koła życia. Jeśli chodzi o wyższą ewolucję od ziemskiej do transcendentalnej świadomości, prawa rządzące tym procesem są zawarte w technicznych terminach *marga* i *phala*, „ścieżka" i „owoc", a pośrednie kroki – w pozytywnych i negatywnych odpowiednikach dwunastu *nidan*.

Te dwie pary terminów, karma i *karma-wipaka* oraz *marga* i *phala*, odpowiadają dwóm parom czterech szlachetnych prawd – pierwszej i drugiej oraz trzeciej i czwartej. W formule czterech prawd porządek nie jest jednak dedukcyjny – od przyczyny do skutku, lecz indukcyjny – od skutku do przyczyny. Dlatego karma odpowiada drugiej szlachetnej prawdzie, o przyczynie cierpienia (*duhkha-samudaja*), w tym wypadku pragnieniu (*trysznie*), *karma-wipaka* zaś – pierwszej szlachetnej prawdzie, o cierpieniu (*duhkce*); podobnie *marga* odpowiada czwartej szlachetnej prawdzie, o drodze (*mardze*) prowadzącej do wygaszenia cierpienia, czyli do Nirwany. Ujmując to bardziej filozoficznie, karma i *karma-wipaka*, pierwsze dwie szlachetne prawdy, i powstawanie dwunastu *nidan* od ignorancji do starości, choroby i śmierci, wszystko to reprezentuje proces reakcji w porządku cyklicznym między dwoma przeciwieństwami, jak przyjemność i cierpienie, cnota i występek, zdrowe i niezdrowe stany umysłu, w których rodzi się to, co powszechnie nazywamy „światem", *sansarą*. Natomiast *marga* i *phala*, dwie ostatnie szlachetne prawdy, i niepowstawanie dwunastu *nidan* od ignorancji do starości, choroby i śmierci, reprezentują nie tylko przeciwny proces wygaszenia, w którym „świat", *sansara* przestaje istnieć, znika, ulega zniszczeniu, ale także proces reakcji w porządku progresywnym między dwoma rzeczami tego samego rodzaju, kiedy to czynnik poprzedzający potęguje działanie następnego; w trakcie takiego procesu i za jego sprawą prymitywne, wzburzone i wzajemnie skonfliktowane energie, właściwe *sansarze*, ulegają oczyszczeniu, przeobrażeniu i transformacji w stan harmonijnego i dobroczynnego funkcjonowania popularnie nazywany Nirwaną[144].

Ów proces reakcji **w porządku progresywnym** stanowi podstawową zasadę Ścieżki

144 Więcej szczegółów: Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*, w: *Complete Works*, t. 1, s. 120, [wydane po polsku jako *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wyd. A, Kraków, 2002 – przyp. red.].

nauczanej przez Buddę, w odróżnieniu od wielu sformułowań, które dla celów pedagogicznych nadają tej zasadzie konkretny wyraz. Głównym określeniem Ścieżki jest Droga (lub Ścieżka) Środka (*madhjama-marga*), dlatego właśnie, że wprowadza ona w życie tę „spiralną" zasadę, a nie dlatego, że reprezentuje „złoty środek" w sensie arystotelejskim lub w sensie niezdecydowanego ducha kompromisu. W *Nidana-wagdze*, części *Samjutta Nikai*, liczba pośrednich kroków łączących początek w sansarze z „końcem" w Nirwanie, kiedy to umysł doczesny przekształca się w transcendentalny, jest ukazana jako seria pozytywnych odpowiedników procesu wygaszenia dwunastu nidan, opisanego przez negacje. W tym kanonicznym fragmencie mowa jest o dwunastu czynnikach składających się na to, co można by nazwać pozytywnym, progresywnym aspektem *pratitja-samutpady*. Wylicza się je tam trzykrotnie, raz w porządku wznoszącym, a dwa razy – opadającym. Drugi sposób wyliczenia podkreśla związek przyczynowy *saddhy* z *dukkhą*, *pamodżdży* z *saddhą*, *piti* z *pamodżdżą*, *passaddhi* z *piti*, *sukhi* z *passaddhi*, *samadhi* z *sukhą*, *jatha-bhuta-niana-dassany* z *samadhi*, *nibbidy* z *jatha-bhuta-niana-dassaną*, *wiragi* z *nibbidą*, *wimutti* z *wiragą* oraz *khaja niany* z *wimutti*[145].

1) *Dukkha* (w sanskrycie *duhkha*), cierpienie. Jest to pierwszy element ciągu nirwanicznego, a według omawianego tekstu – również ostatni element ciągu sansarycznego, zastępujący częściej pojawiającą się w tym kontekście *dżara-maranę*, czyli starość i śmierć. Jako druga z dwóch *nidan*, jakie składają się na proces przyczynowy przyszłego życia, odpowiada ona *wedanie* (doznaniu), ostatniej z pięciu *nidan* składających się na proces przyczynowy obecnego życia. Odpowiada też pierwszej szlachetnej prawdzie, lub ogólniej, „światu" odzwierciedlanemu w zmysłach i umyśle. Nasz przyszły los zależy od postawy, jaką przyjmiemy wobec niej. Jeśli reagujemy pragnieniem (*tryszną*), pierwszą *nidaną* procesu działania w obecnym życiu, raz jeszcze wpadamy w tryby procesu reakcji w porządku cyklicznym między przeciwieństwami, i koło życia obraca się dalej. Jeśli zaś przestaniemy reagować w ten sposób i zaczniemy funkcjonować ze zdrową postawą umysłu, wznosimy się ponad *sansarę* i zaczynamy proces reakcji w porządku progresywnym pomiędzy dwoma odpowiednikami lub czynnikami wzajemnie się dopełniającymi, na którego „końcu" znajduje się Nirwana. *Wedana* w ogólności, a *dukkha* w szczególności wyznaczają zatem punkt przecięcia się dwóch różnych porządków reakcji. Jest to punkt wyboru i decyzji, wyboru, który w dodatku stoi przed nami w każdej chwili życia, nie tylko w kilku przelotnych sytuacjach.

Teoretycznie, rzecz jasna, całkowite wykorzenienie pragnienia, a co za tym idzie, natychmiastowe osiągnięcie Nirwany, możliwe są w dowolnym czasie. W praktyce jednak jest to niemożliwe. Jeśli bliżej przyjrzeć się takim przypadkom, okazuje się, że były one rezultatem długotrwałych przygotowań. Nie są też wskazane próby natychmiastowego i całkowitego wykorzenienia pragnień, nawet gdyby było to możliwe. Nagłe naciśnięcie do końca hamulców, kiedy pociąg jedzie z pełną prędkością, skutkowałoby zapewne wykolejeniem. Potrzeba tu płynnego i stopniowego zastosowania hamulców. Niezależnie od tego, czy odbędzie się to wolno, czy w sposób przyśpieszony, mechaniczny proces hamowania składa się z pewnej liczby etapów. W niniejszym wyliczeniu pierwszy z tych etapów jest przedstawiony w drugiej *nidanie*. W zależności przyczynowej od *dukkhi* powstaje:

2) *Saddha* (sans. *śraddha*), wiara. Indyjskie słowo w żadnym razie nie współgra z „wiarą" w chrześcijańskim sensie akceptowania dosłownej prawdy twierdzeń o Bogu, upadku człowieka, niepokalanym poczęciu etc., dla których nie ma żadnych dowodów, tym niemniej tłumaczymy je także jako „wiarę", by podkreślić jego wyraziście emocjonalny charakter. *Saddha* to w istocie zdrowy odpowiednik *tanhy* (sans. *tryszny*), lgnięcia lub pragnienia. Rozwija się ona, gdy w efekcie doświadczania bolesnej, niezadowalającej i frustrującej natury sansarycznej egzystencji, zaczynamy „wkładać serce" (dosłowne znaczenie czasownika, z którym wiąże się *saddha*) mniej w sprawy uwarunkowane, a bardziej w Nieuwarunkowane. Zrazu nie wykracza to poza sporadyczne poruszenia emocji, niepewne i zagubione. Z czasem, gdy rośnie w siłę, a jej obiekt zyskuje wyraźniejsze kontury, zamienia się we właściwą *saddhę,* czyli w wiarę w Buddę, Dharmę i Sanghę, przy czym ta pierwsza jest pierwotna, dwie pozostałe – pochodne. W sensie bardziej określonym można zdefiniować *saddhę* jako płynące z głębi serca uznanie faktu, że historyczna postać Gautamy

145 *Upanisa Sutta*, SN 12.23 (II.30).

jest Buddą, Oświeconym, co opiera się po pierwsze na intuicyjnej reakcji, która rodzi się w głębi serca za sprawą nici pokrewieństwa między jego faktycznym a naszym potencjalnym stanem buddy, a po drugie na rozsądnych i racjonalnych dowodach jego Oświecenia, jakich dostarczają zapisy jego życia i nauczania. Kiedy podążanie za Dharmą pozwala na własnej skórze doświadczyć kolejnych etapów Ścieżki, wiara konsoliduje się w pewność, nie tracąc przy tym charakteru emocjonalnego. Na etapie, o którym teraz mowa, *saddha* przejawia się jako szczodrość (*dana*) i zachowanie etyczne (*sila*), co, jak później zobaczymy, składa się na dwie pierwsze *paramity*. Praktykując te cnoty, umysł oczyszcza się z uczuć winy, skruchy i żalu, dzięki czemu tworzy się zdrowa postawa mentalna. W zależności przyczynowej z *saddhą* powstaje:

3) *Pamodżdża* (sans. *pramodja*), zadowolenie i przyjemność. Negacyjnie rzecz ujmując, jest to uczucie płynące ze świadomości, że nie mamy sobie nic do zarzucenia, jeśli chodzi o moralność, i jako takie jest odpowiednikiem czystego sumienia. Pozytywnie zaś to pogoda ducha i zadowolenie powstające w umyśle, gdy uświadamiamy sobie, że podążamy ścieżką cnoty. W buddyzmie przywiązuje się wielką wagę do tego stanu. Umysł niepokojony rozpamiętywaniem własnych naruszeń kodeksu moralnego jest niezdolny do koncentracji, co blokuje jego dalsze postępy. Dlatego mistrzowie miedytacji, tacy jak Zhiyi, założyciel chińskiej szkoły tiantai, zalecali każdemu, kto był winien jakichś uchybień, by przed rozpoczęciem praktyki *dhjany* odbył różne obrzędy, jak wyznanie przewin i skruchy, rytualne oddanie czci Buddzie oraz ceremonialna recytacja *sutr* przez określoną liczbę dni, tygodni lub miesięcy, póki jego umysł nie poczuje się uwolniony od brzemienia winy, póki znowu nie poczuje się świeży, jasny i lekki[146]. Niezależnie od tego, czy przyczyny *pamodżdży* są pierwszego, czy drugiego rodzaju, stanowi ona mieszankę (*modanę*) różnych emocjonalnych elementów czy aspektów koncentracji, ponieważ brak lub zażegnanie konfliktów wewnętrznych, które rodzą się, gdy zachowanie nie zgadza się z własnymi ideałami etycznymi, w nieunikniony sposób wzmacnia poczucie jedności, harmonii i integracji. W miarę rozwoju i wzrostu tego poczucia, w zależności przyczynowej z *pamodżdżą* powstaje:

4) *Piti* (sans. *priti*), zainteresowanie, entuzjazm, radość, zachwyt, ekstaza. Owa *nidana*, której rozwój wyznacza przejście z *kamaloki* do *rupaloki*, czyli do poziomu świadomości wyższego niż „normalny" stan czuwania, tworzy się naturalnie i spontanicznie, kiedy metodyczna koncentracja na wybranym obiekcie nabiera intensywności. Jak w przypadku poprzedniej *nidany* nieobecność konfliktów między ideałami etycznymi a zachowaniem rodzi poczucie zadowolenia i komfortu, tak *piti* wiąże się ze znacznie większym odczuciem ulgi i swobody, które rozwija się dzięki wyzwoleniu emocjonalnych energii uwięzionych dotychczas przez głęboko zakorzenione konflikty nieświadomego umysłu. Guenther całkiem słusznie mówi tu o „niepohamowanych, wręcz przytłaczających emocjach"[147]. W swego rodzaju psychologicznej reakcji łańcuchowej wyzwalają się coraz większe ilości energii, a *piti* staje się coraz dynamiczniejsza. Dlatego tradycja wyróżnia wiele jej stopni. Cytując *Atthasalini*:

> Istnieje pięć rodzajów zachwytu: umiarkowana ekscytacja, chwilowy zachwyt, zalewający zachwyt, wszechogarniający zachwyt oraz zachwyt niepohamowany. Umiarkowana ekscytacja wywołuje tylko gęsią skórkę; chwilowy zachwyt jest jak rozbłyski piorunów chwila po chwili; jak rozbijanie się fal o brzeg morski, zalewający zachwyt zstępuje na ciało i odpływa; niepohamowany zachwyt jest silny i unosi ciało w górę aż do wystrzelenia go w powietrze [...]; gdy pojawia się zachwyt wszechogarniający, całe ciało jest nim całkowicie wypełnione, jak balon pełen powietrza lub górska pieczara, z której wylewa się potężny strumień wody[148].

Widać w tych opisach, że *piti* nie jest czysto umysłowa, towarzyszą jej różne doznania fizyczne. Odróżnia ją to od *sukhi*, kolejnej *nidany*. Nim jednak może powstać *sukha*, w związku przyczynowym z *piti* powstaje:

---

146 *Dhyana For Beginner*s, roz. 1, w: *A Buddhist Bible*, D. Goddard (red.), Beacon Press, Boston 1970, s. 442–3.
147 H.V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Shambhala Publications, Berkeley 1976, s. 51.
148 Pe Maung Tin (tłum.), *The Expositor* (*Aṭṭhasālinī*), Pali Text Society, London 1920, t. 1, s. 153–154.

5) *Passaddhi* (sans. *praśrabdhi*), spokój, wyciszenie, pogoda ducha. Gdy energia doświadczana w procesie jej wyzwalania jako *piti* ulega niejako wyczerpaniu, towarzyszące temu doznania fizyczne ustępują i pojawia się nastrój zrelaksowania, w którym uwaga wpierw się odłącza, a potem zupełnie wycofuje z ciała i jego spraw. W efekcie ustępują też uczucia, w sensie przyjemnych doznań, oraz percepcja i motywacja z nimi związane. Mówi się więc o dwóch rodzajach *passaddhi*, umysłowej (*czitta*) i cielesnej (*kaja*) – tutaj dotyczy to nie ciała fizycznego, lecz zbiorczo czynników mentalnych doznania (*wedany*), percepcji (*sańni*) i motywacji (*sankhary*). Byłoby jednak błędem uznawać *passaddhi* za stan wyłącznie pasywny. Nie tylko wycisza ono świadomość i czynniki mentalne, ale też, zmniejszając napięcie i stres, wydobywa z nich funkcjonalną lekkość, plastyczność, elastyczność, gotowość i bezpośredniość. Dlatego też *passaddhi* to stan niezwykłej subtelności i delikatności odczuć, w zależności od którego powstaje:

6) *Sukha*, błogość. Słowo to ma bardzo szeroki zakres znaczeniowy, łącznie z przyjemnymi doznaniami cielesnymi, jednakże w tym kontekście oznacza ono pozornie bezprzyczynowe uczucie wzmożonego szczęścia, które narasta gdzieś z głębi, kiedy zniknęły już fizyczne doznania związane z *piti*, a medytujący przestał być świadom swego ciała fizycznego. Omawiając *wedanę* (uczucie), zauważyliśmy, że słowo to dotyczy nie tylko doznań, czyli odczuć hedonicznych, ale też emocji, które mogą być zarówno hedoniczne, jak moralne i duchowe. W tym świetle *sukha* jawi się jako niehedoniczne, duchowe uczucie szczęścia. Autor *Atthasalini*, zdaniem którego *piti* przynależy do *sankhara-khandhy*, a *sukha* – do *wedana-khandhy*, stara się przedstawić istotne znaczenie *sukhi*, kontrastując ją z *piti* za pomocą przemyślnego porównania:

> Człowiek, który podróżując przez wielką pustynię, zmożony żarem i spragniony wody, jeśli by spotkał innego człeka na drodze, spytałby: „Gdzie jest woda?". Tamten odpowie: „Za tym laskiem jest gęsta knieja z naturalnym jeziorem. Pójdź tam". Usłyszawszy to, cieszyłby się i weselił, a po drodze zobaczyłby liście lotosu itp. opadłe na ziemię. Idąc dalej, widziałby ludzi w mokrych ubraniach, słyszał dzikie ptactwo, pawie itp., podziwiał gęsty las porastający brzegi naturalnego jeziora, tkany zielenią jak sieć klejnotów, widział lilie wodne, lotosy, białe lilie itp. rosnące w jeziorze, czystą i przejrzystą wodę, tym mocniej cieszyłby się i weselił, zszedłby do jeziora, wziął kąpiel i napił się ku swej przyjemności, jego kłopot byłby zażegnany, jadłby włókna i łodygi lilii, przyozdobił się niebieskim lotosem, uniósł na ramionach pędy mandalaki, wyszedłby z jeziora, włożył ubranie, wysuszył w słońcu odzienie kąpielowe, a w chłodnym cieniu, gdzie wiałaby delikatna bryza, ułożyłby się i rzekł: „O jakże błogo!". Obraz ten tak trzeba rozumieć: Czas radości i wesela, kiedy usłyszał o naturalnym jeziorze i gęstym lesie, póki nie ujrzał wody, jest jak zachwyt [*piti*] mający na względzie obiekt radości i wesela. Czas, kiedy po kąpieli i ugaszeniu pragnienia ułożył się w chłodnym cieniu, mówiąc: „O jakże błogo!" itd., to rosnące poczucie ukojenia [*sukha*], utrwalone w napawaniu się smakiem tegoż obiektu[149].

Jak sugeruje ta metafora, *sukha* w tym rozumieniu nie jest czymś, co przychodzi i odchodzi w okamgnieniu, czymś, co dotyka człowieka powierzchownie. Przeciwnie, jest to przeżycie tak urzekające i przemożne, że medytujący jest nim zajęty i pochłonięty, wręcz zatopiony, niekiedy przez całe dnie, a inne sprawy schodzą na dalszy plan lub wręcz znikają z pola widzenia.

Mistycy niebuddyjscy, którzy osiągają ten etap, zwłaszcza wywodzący się z takich szkół jak wedanta, definiujących rzeczywistość przez pryzmat błogości (*anandy*), skłonni są wyobrażać sobie, że osiągnięcie tego poziomu wystarczy, by stwierdzić, że urzeczywistnili Boga, Brahmana, bądź inny byt będący dla nich ostatecznym celem życia. Dla buddysty przeżycie medytacyjnej błogości jest jednak tylko kamieniem milowym na ścieżce, i nawet w nagłębszym pochłonięciu stara się on zadbać o postawę dystansu wobec tego przeżycia, uniknąć błędu zadomowienia się w nim, jakby było stałym i końcowym osiągnięciem. Pisma kilkakrotnie przedstawiają Buddę mówiącego o swojej wczesnej praktyce *dhjan*:

149 Tamże, s. 155–156.

Szczęście tak oto we mnie zrodzone nie mogło jednak opętać mego umysłu[150].

Z drugiej strony ani Budda, ani jego wyznawcy nigdy nie usiłowali podważyć roli szczęścia w duchowym życiu. We fragmencie o uderzającej sile i urodzie Lama Anagarika Gowinda pisze:

> Spośród 121 klas świadomości omawianych w [therawadyjskiej] psychologii buddyjskiej 63 towarzyszy radość, zaledwie 3 są przykre, a pozostałe 55 klas jest obojętne. Trudno wyobrazić sobie bardziej wyraziste odrzucenie pesymizmu. Jak mocno podlegać ułudzie musi człowiek, skoro lgnie do tych trzech przykrych stanów świadomości, mimo że istnieje tak przytłaczająca przewaga możliwości szczęścia! Ale jaką perspektywę otwiera ta wiedza dla tych, których usiłowania są żarliwe, jakiż to bodziec nawet dla słabych! Im pełniej człowiek się rozwinie, tym jaśniejsza i radośniejsza będzie jego świadomość. Doprawdy, szczęście można nazwać oznaką postępów. W miarę rozwoju staje się ono coraz subtelniejsze, aż osiąga poziom niewzruszonej pogody ducha, jaka promienieje z twarzy Oświeconego z jej delikatnym uśmiechem, w którym mieszają się mądrość, współczucie i wszechobejmująca miłość[151].

Tradycja buddyjska wszelkich odłamów stara się podkreślać, że nie bacząc na to, jak naturalne, zdrowe i intensywne może być doświadczenie medytacyjnej błogości, praktykujący nie powinien pozwolić, by przytłoczyło to jego uważność w stopniu zamykającym drogę do dalszych postępów. Naturę najbliższego kroku na drodze postępów charakteryzuje szereg aforyzmów obecnych w pismach, np. „Umysł szczęśliwego staje się skupiony”[152]. Dlatego w zależności przyczynowej od *sukhi* rodzi się:

7) *Samadhi*, „koncentracja”. Jak w przypadku kilku innych terminów tego wyliczenia, znaczenie *samadhi* może się różnić zależnie od kontekstu. Najprościej mówiąc, jest to jednokierunkowość umysłu, skupienie uwagi na jednym obiekcie. Taka jednokierunkowość może się wiązać ze świadomością moralnie zdrową, niezdrową lub neutralną. Umysły cudzołożnika i mordercy są bez wątpienia silnie skoncentrowane na swoich obiektach, ale koncentracja za przyczyną żądzy lub nienawiści jest niezdrowa. Ściśle rzecz biorąc, *samadhi* to zatem nie jednokierunkowość umysłu w ogóle, lecz zdrowa jednokierunkowość, *kausialja-ekagrata-czitta* (w palijskim *kusala-ekaggata-czitta*).

W związku z systematycznym rozwijaniem tej *nidany* w określonych duchowych ćwiczeniach, wyróżnia się trzy stopnie głębokości i intensywności *samadhi*: koncentracja wstępna – gdy umysł skupia się na wyraźnie odróżnialnym obiekcie zewnętrznym właściwym dla danej praktyki, np. na poszczególnych elementach procesu oddychania, na obrazie buddy lub bodhisattwy, na głośno potwarzanym dźwięku mantry; koncentracja pośrednia – gdy umysł skupia się na subtelnym i często świetlistym odpowiedniku, który powstaje, kiedy uwaga była skierowana na dany obiekt zewnętrzny przez dostatecznie długi czas; oraz pełna koncentracja – osiąga się ją, kiedy umysł jest do tego stopnia pochłonięty subtelnym odpowiednikiem, że staje się z nim jakby jednością, nie doświadcza go już jako czegoś obiektywnego i zewnętrznego. Pełna koncentracja odpowiada *dhjanie*, która z kolei składa się z ośmiu poziomów, z których cztery należą do płaszczyzny „form” (*rupa*), cztery do płaszczyzny „bezforemnej” (*arupa*), a każdy poziom jest subtelniejszy od poprzedniego.

W pierwszej *rupa-dhjanie* obok doświadczenia *piti* i *sukhi* obecne są jeszcze resztki aktywności mentalnej; w drugiej ustępuje ona całkowicie, zostają *piti* i *sukha* powiązane z przeżywaniem *samadhi*; w trzeciej *dhjanie* znika także *piti*, czynnik stosunkowo mniej subtelny; w czwartej zaś *sukha* zostaje zastąpiona przez *upekszę*. Mimo suchej, analitycznej maniery, w której niektóre starsze teksty uszeregowują te doświadczenia, nie należy zakładać, że treść umysłu faktycznie można tak podzielić na komponenty, które dosłownie pojawiają się i znikają w miarę

150 Np. w *Mahāsaccaka Sutta*, MN 36 (I.247); tekst na podst. tłum. ang. Bhikkhu Ñāṇamoli i Bhikkhu Bodhi, w: *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 341.

151 Lama Anagarika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, Rider, London 1961, s. 63.

152 *Vatthūpama Sutta*, MN 7 (I.37).

pogłębiania się koncentracji. Ów ciąg *rupa-dhjan* reprezentuje w istocie postępującą unifikację świadomości, zwłaszcza jej aspektów poznawczych i emocjonalnych, na fundamencie stabilności, który sam jest dzięki postępom w unifikacji stale wzmacniany i pogłębiany.

Cztery *arupa-dhjany* zdają się nie tyle pogłębiać ów proces unifikacji, co czynić w pełni skoncentrowany umysł subtelniejszym i niejako bardziej przejrzystym, a także szerszym i bardziej uniwersalnym, konfrontując go z coraz bardziej wysublimowanymi obiektami kosmicznymi. Owe *dhjany* to: *dhjana* sfery nieskończonej przestrzeni (*akasia-anantja-ajatana*, palijski: *akasa-anańcza-ajatana*), nieskończonej świadomości (*widżniana-anantja-ajatana*, palijski: *wińniana-anańcza-ajatana*), nie-przedmiotowości (*akińczania-ajatana*, palijski: *akińczańnia-ajatana*) oraz ani-percepcji-ani-niepercepcji (*na-iwa-sandżnia-na-asandżnia-ajatana*, palijski: *newa-sańnia-na-asańnia-ajatana*). Niektórzy uczeni są zdania, że drugi zestaw czterech *dhjan*, choć znany Buddzie, został złączony z pierwszym w jeden wspólny ciąg dopiero po *parinirwanie*. Tak czy inaczej, trzeba tu na pewno wyjaśnić pewien problem związany z doświadczaniem przez Mistrza *dhjan*. Jego omówienie, nawet bez ostatecznych konkluzji, pomoże naświetlić właściwe znaczenie *samadhi* w obecnym kontekście.

W *sutcie Mahasaczczaka*, jednym z wielkich autobiograficznych tekstów kanonu palijskiego, Budda relacjonuje dżinijskiemu ascecie Saczczace, którego nazywa jego imieniem klanowym Aggiwessana, przebieg strasznej ascezy, której się poddał przed osiągnięciem Oświecenia. Opowiedziawszy, jak próba zawiodła, mówił dalej:

> Przyszło mi na myśl, Aggiwessano: „Wiem, że gdy mój ojciec, Siakja, orał, ja siedziałem w chłodnym cieniu różanej jabłoni z dala od przyjemności zmysłów, z dala od niezręcznych stanów umysłu, wstępując w pierwszą medytację, której towarzyszy myśl inicjująca i myśl dyskursywna, zdystansowanie, zachwyt i radość, i trwając w niej, pomyślałem: «Czyżby to była droga do przebudzenia?». Wówczas, o Aggiwessano, w mej uważności zrodziła się świadomość: «To właśnie jest Droga do przebudzenia»”[153].

Potem opisał, jak po osiągnięciu pozostałych trzech *rupa-dhjan* rozwinął w sobie trzy superwiedze (*abhidżnie*), wykorzenił trzy złe skłonności (*aśrawy*), by wreszcie osiągnąć *sambodhi*. Z przytoczonego fragmentu jasne jest, że w całym swym „szlachetnym poszukiwaniu”, od opuszczenia ojcowskiego dworu do porzucenia ścieżki skrajnej ascezy, Budda nie doświadczył nawet pierwszej *rupa-dhjany*. Jednakże wcześniej w tym samym tekście, a także w *sutcie Arijaparijesana*, Budda opisuje osiągnięcie sfer „nie-przedmiotowości” oraz „ani-percepcji-ani-niepercepcji”, ostatnich dwóch *arupa-dhjan*[154]. Jeśli oba te zestawy *dhjan* faktycznie stanowią jeden spójny ciąg osiągnięć medytacyjnych, jak to możliwe, że Budda doświadczył siódmego i ósmego elementu, zanim doświadczył pierwszego? Nie można co prawda wykluczyć możliwości, że dla samego Buddy oba zestawy *dhjan* nie układały się w jeden ciąg, i zostały tak uporządkowane dopiero później, ale pewne rozważania o naturze *samadhi* mogą pomóc wytłumaczyć tę niespójność.

Charakterystyczną cechą *samadhi* doświadczonego przez Buddę w dzieciństwie była spontaniczność, samorzutność: przyszło samo z siebie, naturalnie i bez wysiłku. Jego późniejsze doświadczenie *dhjan*, w tym sfery nie-przedmiotowości i ani-percepcji-ani-niepercepcji, zdaje się być poprzedzone wielkim wysiłkiem, nadzwyczajnym ćwiczeniem siły woli, które polegało na świadomym i rozmyślnym kierowaniu wszystkich energii w jeden wąski kanał. Nagły przebłysk chłopięcego przeżycia uzmysłowił zapewne Buddzie, że Droga nie wymaga dążenia z ponurą determinacją do celów wyznaczonych sobie przez świadomy umysł bez zakotwiczenia w ogólnych ramach psychiki, lecz opiera się na harmonijnym rozwoju swego najgłębszego potencjału z pomocą uważności. Droga do Oświecenia jest drogą środka między zupełnym brakiem wysiłku a wysiłkiem kierowanym intelektualnie. Inaczej mówiąc, Budda odkrył, że osiągnięcie *samjak-samadhi*,

153 *Mahāsaccaka Sutta*, MN 36 (I.246–7); tekst na podst. tłum. ang. Bhikkhu Ñāṇamoli i Bhikkhu Bodhi, w: *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 340

154 *Ariyapariyesanā Sutta*, MN 26 (I.164–7).

ostatniego etapu Ośmiorakiej Ścieżki, w odróżnieniu od wymuszonej fiksacji umysłu na dowolnym obiekcie, nawet zdrowym i nawet przez długi czas, wymaga nie tylko wysiłku rozumu i woli, ale również transformacji i integracji całości psychiki z jej subtelnymi wyżynami i przepastnymi głębinami.

Z tego powodu nigdy nie można zredukować praktyki *samadhi* do zbioru określonych ćwiczeń koncentracji ani do specjalnych technik, nie mówiąc o traktowaniu jej jako przedmiotu wiedzy specjalistycznej. Świadomość tego właśnie niebezpieczeństwa skłoniła odmianę soto buddyzmu zen do zaakcentowania, że nie siada się do medytacji: siada się, by siedzieć. Nie wszystkim szkołom medytacji, nie wszystkim nawet szkołom buddyjskim, udało się uniknąć tego zagrożenia. Hinduistyczna joga to wyłącznie system technik; dlatego nie posiada ona sama w sobie wartości duchowej, choć może być skuteczna jako metoda utrzymywania higieny cielesnej i umysłowej. Tak zwana Nowa Birmańska Metoda Sattipathany z jej systemem stopni, egzaminów, certyfikatów i tytułów, niezależnie od innych zastrzeżeń wobec niej podnoszonych, także wydaje się podatna na tego rodzaju krytykę, przynajmniej w stosunku do niektórych jej propagatorów.

Nie należy jednak popadać w skrajność zaprzeczania, by jakiekolwiek techniki miały znaczenie w praktyce medytacji, co równałoby się ominięciu Scylli technicyzmu po to tylko, by paść ofiarą Charybdy kwietyzmu. Jak cała progresywna sekwencja przyczynowo powiązanych czynników wiodących do *samadhi*, tak i ów ostatni czynnik sam w sobie służy za ilustrację, że podążanie duchową ścieżką z etapu na etap staje się coraz mniej kwestią egoistycznie umotywowanego dążenia, a coraz bardziej – wzrostu całej psychiki, w przytomności umysłu i poprzez nią. Jak powiedział Tagore:

> Prawdziwą ścieżką nie może być pospieszna ścieżka sukcesu, którą usilnie toruje sobie żądza rezultatów[155].

Energiczne zwracanie się do technik koncentracji przez kogoś, kto nie zadbał o poprzednie *nidany*, może doprowadzić do całkowitej frustracji lub wywołać pozornie pomyślny stan chorobliwej, hipnotycznej fiksacji albo gwałtowną reakcję tych części psychiki, które nie uczestniczyły w podejmowanych wysiłkach. Natomiast w odwrotnej sytuacji, u kogoś, kto o rozwinięcie wcześniejszych *nidan* zadbał, nawet umiarkowane podjęcie technik koncentracji wystarczy dla wywołania głębokiego *samadhi*. Może mu wręcz do tego wystarczyć spojrzenie na piękny kwiat lub na coś jasnego i lśniącego. U człowieka, który do perfekcji doprowadził poprzednie pięć *nidan*, doświadczenie *samadhi* pojawiałoby się od razu po zajęciu miejsca i skupieniu uwagi; nie byłoby potrzeby „medytowania". Tak właśnie najpewniej było z samym Buddą.

Chore lub uszkodzone nasiono wytworzy zdeformowaną i skarłowaciałą roślinę. Jeśli poprzedni czynnik nie został rozwinięty, niekoniecznie do perfekcji, ale przynajmniej do zaawansowanego poziomu, następny element ciągu przyczynowego okaże się karykaturą tego, czym mógł być. Dotyczy to każdego czynnika, a w szczególności *samadhi*. Jest to ostatni z czynników doczesnych lub zwykłych, *laukika* (palijski: *lokija*); bezpośrednio po nim następuje pierwszy z czynników *lokuttara*, transcendentalnych, które składają się na właściwą Ścieżkę do Oświecenia, jako że regres jest już tutaj niemożliwy. Przejście to jest niezwykle ważne, wręcz kluczowe, na co wskazują aforyzmy w Pismach, np. „Skoncentrowany umysł widzi rzeczy takimi, jakimi są"[156]. Jeśli jednak *samadhi* nie jest prawdziwym *samadhi*, lecz wymuszonym zafiksowaniem uwagi, odrywającym jedną część psychiki od reszty, wówczas w zależności przyczynowej od niego mogą powstać tylko złudzenia; można sobie wyobrażać, że osiągnęło się coś, czego się nie osiągnęło: buddysta może mylić czysto intelektualne rozpatrywanie Dharmy z istotnym przeniknięciem jej treści. Tak czy inaczej, zamiast bezpiecznie pokonać punkt, w którym

155 *The Philosophy of our People.* Presidential Address at the Indian Philosophical Congress, 1925. (Filozofia naszego ludu. Przemowa na Indyjskim Kongresie Filozoficznym, 1925). Zob. *Indo-Asian Culture*, New Delhi, t. 9, nr 3, styczeń 1961, s. 233.

156 Np. *Kimatthiya Sutta*, AN 10.1 (V.3).

koło i spirala się przecinają, będzie się mimowolnie coraz głębiej i mocniej związanym z *sansarą*. Dopiero w zależności przyczynowej od prawdziwego *samadhi* powstaje:

8) *Jatha-bhuta-niana-dasana* (sans. *jatha-bhuta-dżniana-darsiana*), „poznanie i widzenie rzeczy, jakimi są" lub „zgodnie z rzeczywistością". Przy tej *nidanie*, której powstanie rozpoczyna ścieżkę transcendentalną, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę, że w pierwszym rzędzie jest to doświadczenie. Poprzednie *nidany* także są oczywiście doświadczeniami, mianowicie doświadczeniami różnych stopni integracji psychicznej; jednakże wiedza i widzenie teraz nabyte różni się od nich, będąc dodatkowo doświadczeniem ostatecznego znaczenia rzeczy. Jak sugeruje końcowa część tego wyrażenia, wiedza ta nie przypomina wiedzy w zwykłym sensie, jest raczej analogiczna do fizycznego zmysłu wzroku. To samo porównanie zawarte jest w słowie *wipaśjana* (palijski: *wipassana*), co znaczy „wgląd", i w węższym znaczeniu można je uznać za synonim obecnej *nidany*. Oba terminy są ponadto związane znaczeniowo z *pradżnią* (*pańnią* w palijskim), „mądrością"; choć zastosowanie tych słów bynajmniej nie jest sztywno określone, różnica polega tu na tym, że reprezentują one pierwsze, przelotne błyski wglądu, *pradżnia* zaś to jego stałe, obfite promieniowanie: *bodhi* i *sambodhi* to ta sama właściwość, kiedy udało jej się nasycić wszystkie treści psychiczne i zorganizować je wokół siebie w harmonijną całość.

Podkreślam tu fakt, że *jatha-bhuta-niana-dasana* poza swą nadzwyczajną wagą stanowi też doświadczenie transcendentalne, ponieważ łatwo można to przeoczyć z tej racji, że termin ów ze swymi najbliższymi synonimami poddany był długotrwałemu procesowi scholastycznych opracowań. Podobnie jak istnieje ryzyko mieszania *samadhi* z ćwiczeniem koncentracji, tak można *jatha-bhuta-niana-dasanę* utożsamiać ze złożonymi formułami pojęciowymi, które opracowywano przez stulecia, od Katiajany po Wasubandhu, od Buddhaghoszy i Anuruddhy po Ledi Sayadawa. Nie jest to wszakże obiekcja wobec tych opracowań, które, właściwie rozumiane, są całkiem uzasadnione jako sposób szerszego intelektualnego ujęcia transcendentalnej treści owego doświadczenia. Rzadkiej orchidei nie można tak naprawdę wycenić w pieniądzach, ale fakt, że florysta wycenia ją na tak wiele funtów szterlingów, może ludzi mało wrażliwych skłonić do niejasnego uzmysłowienia sobie jej piękna.

Historycznie chyba najwcześniejsze, a „filozoficznie" najistotniejsze jest ujęcie, wedle którego *wipaśjana* lub *pradżnia* (w tym okresie praktycznie się ich jeszcze nie rozróżnia) polega na widzeniu prawdziwej natury wszystkich rzeczy uwarunkowanych, czyli dostrzeganiu ich nietrwałości, cierpienia, niesubstancjalności oraz brzydoty, co opisaliśmy już w poprzednim rozdziale. Jako że wielkie szkoły mahajany wyraźnie stwierdzają, że uwarunkowane w swej głębi nie jest różne od Nieuwarunkowanego, wgląd w jedno staje się koniec końców wglądem w drugie. Ta ostateczna niedualność znajduje wyraz w tym, że wszystkie szkoły buddyzmu, hinajanistyczne i mahajanistyczne, uznają odpowiedniość między trzema właściwościami (lub pierwszymi trzema wypaczeniami) a trzema *wimokszami* (palijski: *wimokhami*). Te ostatnie reprezentują różne podejścia do Nirwany lub jej wymiary, a dostęp do każdej z nich można osiągnąć poprzez pielęgnowanie wglądu w odpowiadającą jej właściwość uwarunkowanej egzystencji. Będzie o tym mowa w następnym rozdziale.

Powtórzmy: omawiana teraz *nidana* ma szczególne znaczenie w tym ciągu, ponieważ wyznacza punkt przejścia między doczesnym i transcendentalnym porządkiem egzystencji. Jeśli ktoś osiąga tę fazę, gdzie poprzez wgląd w trzy właściwości powstaje wiedza i widzenie rzeczy, jakimi są, przestaje być *prythagdżaną* (paliski: *puthudżdżaną*), zwykłym człowiekiem, a staje się jednym ze Szlachetnych, *arją* (paliski: *ariją*). Wgląd może mieć różną głębokość, toteż nie wszyscy Szlachetni reprezentują ten sam poziom osiągnięć, tworząc duchową, czy raczej transcendentalną hierarchię. Owa hierarchia leży u podstaw Arjasanghi (zob. roz. 15). Na najniższym szczeblu wielkiej drabiny stoi *śrotapanna* (palijski: *sotapanna*), czyli ten, kto wszedł w strumień, wydobył się z wiru *sansary* i radośnie oddaje się nieodpartemu, potężnemu nurtowi, w którym pewnego dnia niechybnie dopłynie do nieskończonego oceanu Nirwany. Patrząc z perspektywy, z której Nirwana i *sansara* nie są jednością, im bardziej zbliżamy się do Nirwany, tym dalej zostawiamy za sobą *sansarę*. W związku przyczynowym z *jatha-bhuta-niana-dasaną* powstaje:

9) *Nibbida* (sans. *nirwid, nirweda*), niesmak. Ta *nidana*, jak pozostałe cztery etapy części

transcendentalnej, pozostaje związana ze stanem doskonałej integracji psychicznej zwanym *samadhi*, dlatego błędem byłoby uważanie jej za odruch odrzucenia lub wycofania, sugerowany przez tłumaczenie w rodzaju niesmaku, awersji lub wstrętu. To ostatnie jest oczywiście powszechną reakcją w życiu zarówno świeckim, jak religijnym, a w tym drugim może czasem odgrywać zupełnie uzasadnioną rolę czynnika wstępnego; nie wolno tego jednak mylić z *nibbidą*, krórą przypomina jedynie przez analogię. Niesmak i awersja generalnie są zakorzenione w niezdrowym nastawieniu umysłu. Natomiast *nibbida* wypływa z wglądu, który, choć oparty na zdrowych czynnikach mentalnych, sam w sobie nie jest ani zdrowy, ani niezdrowy – jest transcendentalny. Sposób, w jaki wgląd w trzy właściwości rzeczy uwarunkowanych powoduje „spokojne wyrzeczenie", jak można by sparafrazować to słowo (choć w potocznym rozumieniu spokój wyklucza szybkość), to podstawa trafnego zilustrowania przez Buddhaghoszę relacji między tymi dwoma rodzajami doświadczeń.

> Człowiek chciał złapać rybę, poszedł więc i zarzucił sieć. Włożył rękę do ujścia sieci pod wodą i chwycił węża u jego głowy. Ucieszył się, sądząc: „złapałem rybę". W przekonaniu, że złapał dużą rybę, uniósł węża. Gdy zobaczył trzy znaki [na jego głowie], zrozumiał, że to wąż, i zląkł się. Dostrzegł niebezpieczeństwo, poczuł odrazę wobec tego, co zobaczył, i zapragnął się od tego wyzwolić. Rozeznawszy, jak ma się wyswobodzić, odwinął [zwoje węża] ze swej ręki, osłabił węża, huśtając nim dwa czy trzy razy nad swoją głową, i odrzucił go, krzycząc: „Odejdź, paskudny wężu!"[157].

Pomijając fakt, że trzy *nidany* pozostają jeszcze do rozwinięcia, wyrzeczenie się nie jest całkiem wskazane nawet na tym etapie. Mimo że jednoznacznie mówi o tym jedynie mahajana, troska o doczesne i duchowe dobro innych nie może zostać zupełnie wykluczona na żadnym etapie Ścieżki, jako że *sambodhi* w ostatecznym rachunku nie jest osiągnięciem osobistym, choć struktura języka może skłaniać do takiego stawiania sprawy. Wyrzeczeniu musi zatem towarzyszyć współczucie (*karuna*). W pięknych słowach Congkhapy:

> Lecz takie wyrzeczenie, jeżeli nie będzie podtrzymywane
> przez szczerą bodhiczittę, nie stanie się przyczyną
> doskonałej błogości niedościgłego Oświecenia.
> Dlatego, inteligentni, wzbudźcie w sobie doskonałą bodhiczittę[158].

Bodhiczitta, pragnienie najwyższego Oświecenia nie ze względu na siebie, lecz dla dobra wszystkich czujących istot, powstaje dzięki owej tendencji do spokojnego wyrzeczenia się tego, co uwarunkowane, postrzeganego jako nietrwałe, bolesne i pozbawione istoty, w połączeniu z paradoksalnym odczuwaniem współczucia dla czujących istot, które począwszy od poprzedniego etapu rozpoznaje się wszak jako nie-istoty. Wedle popularnej dalekowschodniej egzegezy Buddę nazywa się tathagatą, ponieważ „oto odchodzi" (*tatha-gata*) ze świata dzięki mądrości, i „oto przychodzi" (*tatha-agata*) z powrotem ze współczucia.

Dlatego też *nibbidy* na tym etapie rozwoju, który reprezentuje, nie należy mylić ani z duchowym indywidualizmem i eskapizmem, ani ze zwykłą reakcją psychologiczną. To wyjaśnienie pomoże nam uniknąć analogicznego nieporozumienia przy następnej *nidanie*, na którą skierujemy teraz uwagę. W zależności przyczynowej od *nibbidy* powstaje:

10) *Wiraga* (sans. *wajragja*), „beznamiętność". Poznawszy prawdziwą naturę uwarunkowanych rzeczy i wreszcie „wyrzekłszy się" ich, umysł osiągnął etap, kiedy nie są one w stanie mu przeszkadzać czy poruszyć go, nie mają nad nim żadnej władzy, jak omuskające niższe zbocza Himalajów miękkie chmury, które nigdy nie wstrząsną fundamentami wyniosłych szczytów.

---

157 Buddhaghosza, *Wisuddhimagga* 652, w: Bhikkhu Ñāṇamoli (tłum.), *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Buddhist Publication Society, Kandy 1991, s. 675.

158 Congkhapa, *Trzy zasadnicze aspekty ścieżki*, tłum. (z ang.) Z. Modrzejewski, https://zbigniew-modrzejewski.webs.com/teksty/3_Aspekty_2005.htm.

Ten stan niewzruszonego spokoju sztuka buddyjska stara się przedstawić w swym wyobrażeniu majestatycznie spokojnej postaci Buddy siedzącego pod drzewem bodhi z półprzymkniętymi oczyma, podczas gdy trzy córki Mary roztaczają swe wdzięki, a armie demonów wymachują bronią – na próżno. To osiągnięcie sławione jest w 11. wersie *Sutty Mangala* jako największe doczesne i duchowe dobro:

> Umysł, który nie zachwieje się,
> Gdy dotknie go [osiem] ziemskich uwarunkowań,
> Zrównoważony, nieskazitelny i bezpieczny -
> Oto największe błogosławieństwo[159].

Mimo ubóstwa naszego słownictwa, które zmusza nas do stosowania względem transcendentalnych realizacji określeń wywodzących się z ziemskich doświadczeń, wzniosły stan tu opisany to coś znacznie więcej niż psychologiczne opanowanie czy etyczna beznamiętność w rodzaju stoickiej *apathei*. W większym jeszcze stopniu od poprzedniej *nidany*, *wiraga* to przede wszystkim pokłosie głębokiego, „metafizycznego" wglądu. Ów wgląd, przechodząc od pustki uwarunkowanego do Pustki Nieuwarunkowanego, dopełnia się w rozpoznaniu, że wszystkie *dharmy*, uwarunkowane i nieuwarunkowane, są w równym stopniu *siunjatą*, toteż pod względem swej pustki są identyczne. Na poziomie buddy ten rodzaj realizacji zwie się *samata-dżniana*, mądrość tożsamości lub równości, a jej symbolem jest Budda Ratnasambhawa. Ponieważ uwarunkowane zostało rozpoznane jako bezwarunkowo identyczne z Nieuwarunkowanym, nie może być mowy o żadnym rzeczywistym przechodzeniu z jednego do drugiego. To właśnie brak ruchu w tym sensie, i z tego powodu, leży u podstaw *wiragi*. W związku przyczynowym z *wiragą* powstaje, jako przedostatni etap Ścieżki:

11) *Wimutti* (sans. *wimukti*), wyzwolenie. Często interpretuje się to w sensie dualistycznym, po prostu jako wyzwolenie z *sansary*, i na pewnym poziomie taka interpretacja jest całkowicie poprawna. Ale jak już mieliśmy okazję pokazać, pełna wolność wymaga zarówno ucieczki od łańcuchów, jak od samego wyzwolenia, z *sansary* w *Nirwanę* i z powrotem z *Nirwany* w *sansarę*. Jeśli jak gdyby „utkwimy" w *Nirwanie* rozumianej jako byt całkowicie odrębny od *sansary*, będziemy w pewnym sensie wolni, jednak nie będzie to wolność ostateczna i absolutna, w innym bowiem sensie popadniemy tylko w jeszcze subtelniejsze więzy. Pełna wolność jest niedostępna, dopóki idee, nawet te najbardziej wyrafinowane i uduchowione, traktuje się jak odpowiedniki ostatecznej rzeczywistości, a nie jak użyteczne pojęcia.

Lepiej naświetli sprawę odwołanie się do czterech stopni *siunjaty*, czterech coraz głębszych jej wymiarów. (a) *Sanskryta-siunjata*, pustka uwarunkowanego. Uzmysłowienie sobie, że uwarunkowane rzeczy, jako pozbawione szczęścia, stabilności i prawdziwej istoty, nie są w stanie zapewnić realnej i trwałej satysfakacji. (b) *Asanskryta-siunjata*, Pustka Nieuwarunkowanego. Nieuwarunkowane widzi się nie tylko jako pozbawione cierpienia i innych właściwości świata uwarunkowań, ale też jako błogi, niezmienny i niezależny byt. Te dwa stopnie są uznawane przez szkoły hinajany. (c) *Mahasiunjata*, czyli Wielka Pustka. Na tym etapie pojęcie pustki uznaje się za pozbawione rzeczywistej treści. W rzeczywistości nie ma różnicy między uwarunkowanym i Nieuwarunkowanym, zwykłym człowiekiem i buddą. Co za tym idzie, w ostatecznym rachunku nie istnieje ani porzucenie *sansary*, ani osiągnięcie *Nirwany*. Wszelkie pojęcia, także najbardziej uświęcone, to jedynie słowa, które nie oznaczają żadnych odrębnych, realnych bytów, nie mają zatem absolutnego znaczenia. Ten poziom odpowiada generalnie stanowisku mahajany, szczególnie wyraziście ujętemu w literaturze *Pradżniaparamity*, „Doskonałości mądrości". (d) *Siunjata-siunjata*, „pustka pustki". Tutaj pojęcie pustki jest w ogóle odrzucone. Kiedy Wimalakirti odpowiadał na pytanie Mańdżuśriego „piorunującym milczeniem", chodziło mu o to, że ostatecznie nic nie może zostać powiedziane[160]. Poziom ten reprezentuje wadżrajana, która zamiast dążyć do

159 *Mahāmaṅgala Sutta*, SN 2.4, wers 11.

160 Zob. Sangharakszita, *Niepojęte wyzwolenie*, https://www.buddyzm.info.pl/wp-content/uploads/2021/04/Niepojete-wyzwolenie_Sangharakszita-Sutra-Wimalakirti-Nirdesa-2021.pdf.

jego systematycznego, pojęciowego opracowania, skupia całą energię na zadaniu zrealizowania go w teraźniejszym życiu. *Wimutti* odpowiada trzeciemu z czterech poziomów, Wielkiej Pustce. Wykroczywszy poza rozróżnienie *sansary* i *Nirwany* – nie absolutnie fałszywe, lecz prawdziwe w ograniczonym stopniu – poruszamy się równie swobodnie w jednej i drugiej. Dlatego jest to też etap doskonałego współczucia, które z perspektywy tego, co uwarunkowane, zdaje się „przebijać" z Nieuwarunkowanego w postaci życzliwej działalności niezliczonych buddów i bodhisattwów. Ostateczny etap Ścieżki, będąc już w zasięgu wzroku, nie został jeszcze osiągnięty. Pielgrzym musi kontynuować podróż do „bezkresnego kresu". W zależności przyczynowej od *wimutti* powstaje:

12) *Asawa-khaja-niana* (sans. *aśrawa-kszaja-dżniana*), wiedza o zniszczeniu złych skłonności: do pragnień zmysłowych (*kama-asawa*), do ciągłego istnienia (*bhawa-asawa*) i do duchowej ignorancji (*awidżdża-asawa*). Mimo negatywnego przedrostka słowo to wcale nie oznacza stanu doszczętnej anihilacji – akcent pada na **wiedzę** (niana) o zniszczeniu *asaw.* Poprawność tejże interpretacji jest poparta tym, że w domniemanych bardzo wczesnych zapisach osiągnięcie *sambodhi* przez Buddę wielokrotnie opisywane jest tylko przy użyciu tych określeń. Jako że odpowiada to czwartemu poziomowi *siunjaty*, w sensie absolutnym nic nie może zostać o tym powiedziane. To, co można z pożytkiem o tym powiedzieć z relatywnego punktu widzenia, znajdzie się w następnym rozdziale, gdzie prawda tego określenia zostanie ukazana jako Cel osobno, a nie w kontekście ciągu dwunastu pozytywnych *nidan*, którego jest ostatnim elementem i który wybraliśmy tu jako formułę najlepiej oddająca rzeczywistą naturę Ścieżki.

Rozdział 14

Cel

Człowiek to bezustannie zmieniający się strumień energii psychofizycznej, mogący zgodnie z prawem karmy objawiać się w każdej postaci czującego, uwarunkowanego bytu. Jego naturą zatem jest brak natury. Ów brak natury to natura buddy. Do takich wniosków doszliśmy w przedostatnim rozdziale. Idąc po tej linii możemy dalej stwierdzić, że celem ludzkiego życia jest realizacja Nirwany*,* czyli *sambodhi.*

Ale czym jest Nirwana? Jaka jest natura Oświecenia? Niektórzy utrzymują, że Budda opisał Ścieżkę z licznymi szczegółami, zachował jednak milczenie na temat Celu. Jest to prawda jedynie częściowo. Mimo że stanowczo powściągał ludzką skłonność do oddawania się spekulacjom o rzeczywistości kosztem wprowadzania w życie środków jej realizacji, jego charakterystyki Celu są dostatecznie jasne dla użytku praktycznego, choć niekoniecznie filozoficznego. Jednocześnie nie sposób zaprzeczyć, że charakterystyki te są z reguły zwodniczo ubogie i fragmentaryczne w porównaniu z długimi, systematycznymi i precyzyjnymi opisami Ścieżki,.

W miarę upływu stuleci, wobec nieustannego rozwoju i wzrostu myśli buddyjskiej, nieuniknione stało się porównywanie różnych odniesień do Nirwany, by w końcu doprowadzić do uporządkowania jak najobszerniejszego ich zbioru w mniej czy bardziej systematyczny opis tego wielkiego tematu. Co więcej, korzystając z niezwykle rozwiniętej lingwistyki i innych środków wyrazu dostarczonych przez rozrośniętą już tradycję, najzdolniejsi wyznawcy Buddy zaczęli opracowywać, także na bazie własnych doświadczeń duchowych, charakterystyki celu nieporównywalnie bogatsze, subtelniejsze, śmielsze, efektowniejsze i bardziej złożone od dawnych. Niemożliwe jest pełne odtworzenie tego procesu, ale większość tych źródeł zostanie wzięte pod uwagę w tym krótkim zarysie.

Pod względem ich naturalnej fenomenologii można podzielić opisy Celu na negatywne, pozytywne, paradoksalne i symboliczne. Zanim przejdziemy do ich omówienia w tym porządku, musimy jednak wprowadzić formułę, która od strony logicznej rości sobie pierwszeństwo, by się nią zająć, ponieważ dwa z jej terminów należą zarówno do Ścieżki, jak i do Celu.

Chodzi o formułę trzech *wimoksza-mukh*[161] (palijski: *wimokkha-mukh*), czyli **wrót do wyzwolenia**. Na nieco głębszym poziomie niż twarda dualność, uwarunkowane i Nieuwarunkowane nie są oddzielne, lecz przechodzą jakby płynnie jedno w drugie. Przeniknąwszy za sprawą wglądu nietrwałą, bolesną i pozbawioną istoty naturę *sansary*, zyskuje się w końcu przebłyski Nirwany. Choć te trzy właściwości są zasadniczo nierozdzielne, można na początek koncentrować się na jednej z nich. Zgłębiając nietrwałość rzeczy uwarunkowanych i wypływając niejako po drugiej stronie, widzi się Nieuwarunkowane jako **pozbawione wyobrażeń** (sans. i palijski: *animitta*); przenikając niemożność osiągnięcia za ich pomocą satysfakcji, widzi się je jako **pozbawione preferencji** (sans.: *apranihita*, palijski: *appanihita*); a penetrując ich niezsubstancjalność, widzi się **Pustkę** (sans.: *siunjata*, palijski: *suńniata*). Przez *nimittę*, wyobrażenie, obraz lub znak, rozumie się całą strukturę subiektywnie uwarunkowanych idei i pojęć, które najpierw budujemy wokół poszczególnych spostrzeżeń zmysłowych, a potem uważamy za podstawę ich natury jako „przedmiot" tych spostrzeżeń. Wśród takich pojęć wyróżniają się „istnienie" i „nieistnienie". Dostrzeżenie nietrwałości rzeczy uwarunkowanych nie oznacza widzenia ich najpierw jako istniejących, a potem jako nieistniejących; oznacza zredukowanie ich do nieprzerwanego przepływu, czystego „stawania się", w zestawieniu z którym słowa „istnienie" i „nieistnienie" stają się pozbawione sensu. Nieuwarunkowane jest bezobrazowe w sensie

161 Mian. l. poj. to: *wimoksza-mukha* [przyp. red].

wykraczania poza wszelkie idee i pojęcia, i ostatecznie nie można o nim mówić ani jako istniejącym, ani nieistniejącym, ani jednym i drugim zarazem, ani też żadnym z dwojga.

Postrzeganie rzeczy uwarunkowanych jako *duhkhi* oznacza zdanie sobie sprawy, że nawet najdoskonalsze z nich nie są w stanie zapewnić pełnej i trwałej satysfakcji w ludzkim sercu. W codziennym życiu przyjemność wywołuje chciwość (*lobhę*), cierpienie – nienawiść (*dweszę*), a neutralne odczucia – złudzenie[162] (*mohę*). Ponieważ prawdziwa natura tych doświadczeń została przejrzana, i nie istnieje już ani przyciąganie, ani awersja, ani nawet obojętność w doczesnym rozumieniu, nie powstaje skłonność czy tendencja do chciwości, nienawiści i złudzenia. Nirwanę określa się jako pozbawioną preferencji z powodu całkowitego uodpornienia się na te trzy „trucizny". Związek między bezistotowością czy niesubtancjalnością (*najratmjatą*) rzeczy uwarunkowanych oraz Pustką (*siunjatą*) Nieuwarunkowanego został tutaj wyjaśniony już wcześniej.

„Brak preferencji" i „pustkę" uznaje się za przynależące do ścieżki transcendentalnej, a także odnoszące się do Nirwany, w przeciwieństwie do *wimokszy* „braku wyobrażeń". Jest tak dlatego, że w abhidharmie Ścieżkę definiuje się podług charakteru jej obiektywnych odniesień. W przypadku dwóch pierwszych *wimoksz* jest to Nieuwarunkowane; natomiast „brak wyobrażeń" ma na celu zanegowanie i rozbicie takich pojęć jak eternalizm (*siaświatawada*, palijski: *sassatawada*) i nihilizm (*uczczhedawada*), stąd jej obiektywnym odniesieniem są te konstrukcje pojęciowe. Dlatego nie uznaje się jej za część transcendentalnej ścieżki. Wprowadzenie tego rozróżnienia generuje problem, który, jak wskazuje Guenther, po wyciągnięciu logicznych konsekwencji prowadzi do przyjęcia poglądu madhjamaki, że nie można w uzasadniony sposób oddzielić Ścieżki od Celu.

> Nirwana jest *siunjatą* i *apranihitą* jak Ścieżka, dlatego nie istnieje żaden logiczny powód, by czynić różnicę między ścieżką a celem[163].

Koniec jest ostatecznym środkiem. W podobny sposób nie istnieje żadna absolutna różnica między uwarunkowanym i Nieuwarunkowanym.

Formułując to negacyjnie, Cel polega na zupełnym i trwałym wykorzenieniu wszystkich niezdrowych nastawień umysłu. Mówi o tym kilka dobrze znanych formuł, w rodzaju trzech „trucizn", trzech „złych skłonności" (*aśraw*) oraz dziesięciu skalań (*kleś*). Gdy np. „wędrowiec jedzący jabłka różane" spytał Siariputrę, czym jest Nirwana, wielki uczeń odrzekł:

> Wszystko, co jest wygaszeniem namiętności (*lobhy*), awersji (*dosy*) i pomieszania (*mohy*), nazywa się Nirwaną[164].

W formule czterech szlachetnych prawd Nirwanie odpowiada trzecia prawda, mówiąca o wygaszeniu cierpienia (*duhkha-nirodha*, palijski: *dukkha-nirodha*). Opisując karmę i koło życia, zaznaczyliśmy, że w każdej z pięciu (lub sześciu) sfer uwarunkowanej egzystencji odnowienie czującego istnienia, popularnie zwane odrodzeniem, zachodzi wskutek naszych niezdrowych, lub nawet zdrowych, lecz doczesnych, aktów woli. Dlatego dzięki wykorzenieniu takich postaw i aktów woli nie dochodzi do dalszego odradzania się. Po zniszczeniu osi koło nie może się dalej obracać. Gdy olej w lampie się wyczerpuje, płomień gaśnie. Cel polega zatem na zupełnym wygaszeniu całego procesu zjawiskowej egzystencji u pojedynczej istoty czującej. Nirwana jest wszystkim tym, czym nie jest świat. A ponieważ język ma swe źródła w ziemskim doświadczeniu, logiczne jest, że słowa są bezsilne w jej przekazywaniu, chyba że za pomocą negacji. Typowym wyrazem tego podejścia jest słynny ustęp, gdzie Budda, zwracając się uroczyście do uczniów, mówi:

> Istnieje, mnisi, płaszczyzna, na której nie ma rozciągłości [...] ani ruchu, [nie jest to]

---

162 Lub ignorancja [przyp. red]

163 H.V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Shambhala Publications, Berkeley 1976, s. 207.

164 *Nibbānapañhā Sutta*, SN 38.1 (IV.251); tekst na podst. tłum. ang. I.B. Horner w: E. Conze i in. (red.), *Buddhist Texts Through the Ages,* Harper and Row, New York 1964, s. 94.

płaszczyzna nieskończonego eteru, [...] ani-percepcji-ani-niepercepcji, nie jest to ten świat ani tamten, nie jest to ani księżyc, ani słońce. Oto, mnisi, mówię, że tam nie ma odchodzenia, powracania ani pozostania, nie ma umierania ani powstawania, bo samo to jest bez oparcia, bez dalszego ciągu (w *sansarze*), bez przedmiotu w umyśle – to właśnie jest koniec cierpienia.
Istnieje, o mnisi, niezrodzone, niedokonane, niestworzone, niezłożone, i gdyby nie to niezrodzone, niedokonane, niestworzone, niezłożone, nie dałoby się wskazać żadnego wyjścia dla tego, co się zrodziło, stało się, zostało stworzone i trwa w złożoności. Ale ponieważ, mnisi, niezrodzone, niedokonane, niestworzone i niezłożone istnieje, można wskazać wyjście dla tego, co się zrodziło, stało się, zostało stworzone i trwa w złożoności[165].

Niektórzy autorzy, zwracając uwagę na czasownik „istnieje" (*atthi*), od którego zaczyna się każdy akapit, klasyfikują ten fragment raczej jako pozytywny, a nie negatywny opis. Jest to, jak można przypuszczać, przykład częstego błędu odczytania metafizycznych znaczeń tam, gdzie są jedynie proste konwencje językowe. Tym niemniej, także w tym rozumieniu powyższy cytat jest na miejscu, pozwala bowiem gładko przejść do drugiej klasy opisów Celu.

Negatywne opisy zaprzeczają pewnym aspektom i cechom uwarunkowanej egzystencji, a **opisy pozytywne** je potwierdzają. Nie potwierdzają jednak danej cechy w pospolitym sensie, ale w stopniu najwyższym, doskonałym, niemożliwym w zwykłych warunkach. Można to odnieść do znanej w mistycyzmie *via affirmativa*, której przeciwieństwem jest *via negativa*. Język rodzi się z powszedniego ludzkiego doświadczenia. Uwarunkowana egzystencja, będąc częściowo przedmiotem, a częściowo podmiotem tego doświadczenia, jest redukowalna do pięciu *skandh*, czyli skupisk. Oznacza to, że określenia, którymi człowiek może się posłużyć przy opisie Celu, wywodzą się koniec końców z jednego z tych skupisk bądź jakiejś ich kombinacji. Opisy muszą więc powstawać w kategoriach formy, uczucia, wiedzy, woli oraz świadomości. Pierwsza z nich, stosowana symbolicznie, należy do czwartej grupy opisów Celu, i zajmiemy się nią później. Pozostałe zaś cztery tworzą klasyfikację wszystkich pozytywnych opisów.

Pod względem uczucia i emocji Cel to błogość, spokój, miłość i współczucie. Komentując fakt, że ezoteryczny buddyzm (tj. wadżrajana) mówi o ostatecznej realizacji w kategoriach „najwyższej błogości", Susuma Yamaguchi stwierdza, że „brzmi to bardzo zmysłowo"[166]. Jednakże tego rodzaju opisy w żadnym razie nie ograniczają się do jednej szkoły, i są powszechne w literaturze buddyjskiej od jej najwcześniejszych czasów. *Nibbanam paramam sukham*. „Nirwana to najdoskonalsza błogość"[167], jak głosi *Dhammapada*, a trudno posądzać *Dhammapadę* o przejawianie tendencji do zmysłowości. Mimo to uczeni o nastawieniu scholastycznym starannie podkreślają, że w przeciwieństwie do swego zmysłowego odpowiednika błogość nirwaniczna nie powstaje z fizycznego lub mentalnego kontaktu – rodzi się bez jego udziału. Jak już widzieliśmy, sama wadżrajana także pamięta o takich rozróżnieniach.

Jako uczucie spokoju Cel bywa kontrastowany z zamieszaniem i „wzburzeniem, które człowiek myli z rozkoszą"[168] ziemskiego życia. Jest to stan *jogakkhemy* (sans. *jogakszemy*), zdefiniowany w słowniku Pali Text Society jako

odpoczynek od pracy i wysiłku, lub przenośnie w scholastycznej interpretacji „spokój od więzów", tj. doskonały spokój lub „najpewniejsze bezpieczeństwo"[169].

Podobnie jak termin *samjak-sambodhi*, czyli pełne, doskonałe Oświecenie, w ostatecznym znaczeniu synonimiczna z nim *jogakkhema* często bywa poprzedzana prefiksem *anuttara*, niezrównana lub niedościgła. Jako stan zupełnego spokoju jest to nie tylko doskonała harmonia i

165 Ud 8.1 i Ud 8.3; tekst na podst. tłum. ang. I.B. Horner, w: E. Conze i in. (red.), *Buddhist Texts Through the Ages*, Harper and Row, s. 95.
166 K.W. Morgan (red.), *The Path of the Buddha*, Ronald Press, New York 1956, s. 178.
167 Dhp 203.
168 P. B. Shelley, 'Adonais: An Elegy on the Death of John Keats' (1821).
169 T.W. Rhys Davids, W. Stede, *Pali–English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993, s. 558.

równowaga, ale też absolutna metafizyczna osiowość, której bladym jedynie odbiciem jest psychiczny stan równowagi umysłu (*upekszy*), ostatni z czterech *brahma-wihar.* Tym niemniej ów stan, choć nie jest „życiem" w zwykłym rozumieniu, stanowczo nie jest też bezczynnością ani śmiercią.

Aspekt Celu, który wiąże się w pewien sposób z uwolnieniem energii, jej odpływem, wręcz wylewaniem się z powrotem w świat, ujęty jest w słowach „miłość" (*maitri*) i „współczucie" (*karuna*). Jako pierwsza i druga *brahma-wihara* słowa te nie dotyczą uczuć tak nazywanych w zwykłym rozumieniu, ale poziomów świadomości medytacyjnej, które reprezentują pewne niehedoniczne emocjonalne aspekty stanu doskonałej psychicznej integracji, czyli *samadhi*. *Brahma-wihary* są jednak ziemskie, nie transcendentalne. By odróżnić transcendentalne uczucie *karuny* (pozostaniemy już przy tym terminie) od jego ziemskiego odpowiednika, nazywa się je *mahakaruną*, „wielkim współczuciem". Przedmiotem zwykłego współczucia są żywe istoty postrzegane jako realnie odrębne byty, przedmiotem współczucia częściowo oświeconego – konstytuujące je zjawiska psychofizyczne, natomiast rzeczywistym przedmiotem Wielkiego Współczucia jest ich ostateczna pustka. *Karuna* w tym sensie była odczuwana jako tak nadzwyczajnie ważna, że mahajana w końcu uznała ją za równorzędną *mahapradżni*, Wielkiej Mądrości. Odnosząc się do tej cnoty, której nigdy nie wolno mylić z sentymentalną litością, *Amitajur-dhjana Sutra*, „Medytacja o Buddzie Nieskończonego Życia", tak mówi o ludziach praktykujących różne ćwiczenia w niej opisane:

> Jako że medytowali nad ciałem buddy, ujrzą też umysł buddy. A umysł buddy to wielkie współczucie[170].

Nirwana Sutra powiada:

> Wielkie współczucie i wielkie, litościwe serce zwie się naturą buddy. Współczucie jest Tathagatą; Tathagata jest Współczuciem[171].

W *Sutrze Dharmasangiti*, cytowanej przez Siantidewę w jego *Śiksza-samuczczai*, bodhisattwa Awalokiteświara, sam będący ucieleśnieniem współczucia, tak oto zwraca się do Oświeconego:

> Bodhisattwa, o Błogosławiony, nie powinien uczyć się zbyt wielu rzeczy. Winien w pełni opanować i poznać jedną cnotę, w której zawierają się wszystkie cnoty buddy. Jaka to cnota? To wielkie współczucie[172].

Mimo późniejszego rozwinięcia się tendencji do określania Celu w kategoriach uczucia i emocji, a przede wszystkim współczucia, w buddyzmie indyjskim takie opisy są raczej wyjątkiem niż regułą. Odniesienia do wiedzy są nie tylko powszechniejsze, ale też bardziej charakterystyczne. Chociaż w jego dalekowschodnich odmianach znacznie mocniej akcentuje się współczucie, szczególnie w pełnej dewocyjnego zapału japońskiej *jodo shinshu*, buddyzm jest generalnie postrzegany jako religia wiedzy. Dlatego istnieje oczywiście bogactwo terminów (w dużej mierze synonimicznych), które określają Cel jako stan transcencentalnego poznania. Zapewne najlepiej znanym jest *bodhi*, przebudzenie (z częstym prefiksem *sam-*, „pełne" lub „całkowite"), choćby z tej racji, że z niego wywodzi się jedno z najstarszych i najpopularniejszych określeń Mistrza, *Buddha*, a także współczesna nazwa, pod którą jego nauki są najszerzej rozpoznawalne. Szczególną pozycję tego słowa w tradycji widać w tym, że stanowi ono część wielu ważnych dla doktryny wyrażeń. Ktoś bez reszty oddany osiągnięciu Najwyższego Oświecenia dla dobra wszystkich czujących istot zwie się bodhisattwą. Ciągła pamięć o tymże Oświeceniu, aspiracja doń, nazywa się *bodhiczitta*, a

170 *Amitajur-dhyana Sutra*, roz. 17. Cyt. za F. Max Müller (red.), *Sacred Books of the East*, London 1894, t. 49, cz. 2, s. 181.

171 Cyt. za: Beatrice L. Suzuki, *Mahayana Buddhism*, George Allen and Unwin, London 1959, s. 117.

172 Cyt. za: Ch. Humphreys (red.), *The Wisdom of Buddhism*, Michael Joseph, London 1960, s. 147.

jej powstanie wyznacza moment transformacji zwykłej osoby w bodhisattwę, tak jak żebrak, który znajduje klejnot na gnojowisku, z miejsca staje się bogaty. *Anubodhi*, „po-Oświecenie", to stan realizacji, który, choć identyczny z Oświeceniem Buddy, nastąpił po nim i dzięki przestrzeganiu jego zaleceń. Uważność, rozważanie Doktryny, energia, zachwyt, spokój, koncentracja i to dobrze znany ciąg kanoniczny, którego elementy są zbiorczo nazywane siedmioma *bodhjangami* (palijski: *bodżdżhangami*), „czynnikami", „ogniwami" lub „kończynami" Oświecenia[173]. Jeszcze ważniejsza jest lista trzydziestu siedmiu elementów, podzielonych na siedem zestawów praktyk i właściwości, o których wedle *Sutty Mahaparinibbana* Budda, na trzy miesiące przed wielkim odejściem, przypomniał uczniom[174]. Później zaczęto to określać mianem *bodhipakszja-dharma* (palijski: *bodhipakkhija-dharma*), „zasad sprzyjających Oświeceniu".

Wśród innych określeń transcendentalnego poznania można wymienić *widję* (w palijskim *widżdżę*), która pojawia się w kanonicznym wyliczeniu przymiotów Buddy jako element złożenia *widżdża-czarana-sampaннia*, co znaczy „Ten, kto posiada pełną wiedzę i doświadczenie"[175]; *jatha-bhuta-dżniana-darsianę*, „znajomość i widzenie rzeczy, jakimi są naprawdę", jak w ośmiu pozytywnych *nidanach*; *wipaśjanę* (palijski: *wipassanę*), wgląd; *pradżnię* (palijski: *pańnię*), nieadekwatnie tłumaczoną jako mądrość; *dżnianę* (palijski: *nianę*), które to słowo również zawiera rdzeń *dżnia-*, „wiedzieć", i *arja-dżnianę* (palijski: *arija-niana*), odpowiednio poznanie i szlachetne poznanie; *samjak-dryszti* (palijski: *samma-ditthi*), czyli osiowa wizja, często tłumaczone przy użyciu tak kiepskich odpowiedników, jak „właściwe rozumienie" lub „doskonały ogląd"; oraz *dhih*, (palijski: *dhi*), „wiedza", najlepiej znane jako ostatnia sylaba mantry Mańdżughoszy, „Słodkogłosego", bodhisattwy *par excellence* uosobiającego transcencentalną mądrość.

Mimo różnych odcieni znaczeniowych, każde z tych określeń Celu w kategoriach wiedzy oznacza u swych podstaw poznanie ostatecznej rzeczywistości, realizację prawdziwego sensu życia, na którego bezpośredniość i bliskość wskazuje pełne lub częściowe porównanie z aktem widzenia. Od strony pojęciowej treść tego poznania, w istocie niewyrażalnego, jest zbieżna z całością Dharmy, a zatem z treścią tej części książki.

Zniewolenie to w gruncie rzeczy stan stłumionej woli. Stąd pod względem woli Cel jest stanem całkowitej wolności od wszelkich ograniczeń. Ten aspekt został już omówiony jako *wimutti* (sans. *wimukti*), jedenasta pozytywna *nidana*. Trzeba jedynie dodać, że przez „ograniczenia" rozumiemy tutaj nie to, co narzucone przez warunki zewnętrzne, lecz niezdrowe emocje i „prymitywne przekonania o rzeczywistości" w naszych umysłach (*klesiawarana* i *dżniejawarana*). W sensie duchowym zniewolenie to uzależnienie od samego siebie. Prawdziwa wolność polega zatem na wolności od siebie.

Choć Cel został pozytywnie opisany przez pryzmat emocji, wiedzy i woli, opisy pozostają poniekąd nieadekwatne, bo w znanej nam postaci cechy te składają się na konkretną, żywą osobę. Wyabstrahowane z niej i zawieszone niejako w powietrzu mogą się wydać nierealne, a opis Celu w kategoriach takich bezkrwistych abstrakcji nie zawsze bywa przekonujący. Dlatego mahajana nie ogranicza się do charakterystyki za pomocą emocji, wiedzy i woli wziętych oddzielnie, lecz odwołuje się też do zrealizowanej osoby, w której mądrość, współczucie i siła nierozdzielnie łączą się ze sobą w najwyższym stopniu czystości i doskonałości, jaki można sobie wyobrazić. Z tej perspektywy sam Budda jest Celem, a Cel jest Buddą. Przez Buddę rozumie się tu nie tylko historycznego Siakjamuniego, ale Wiecznego Buddę, który w 15. rozdziale *Saddharma Pundariki Sutry* (16. rozdziale według tłumaczenia chińskiego) doprowadza ten tekst do punktu kulminacyjnego, ujawniając, że jego transcendentalna, współczująca działalność nie jest ograniczona przestrzennie ani czasowo, i wiecznie obejmuje cały wszechświat[176]. Konkretny wyraz doktrynalny tej wspaniałej idei zawarty jest w nauczaniu o *trikai*, „potrójnym ciele Buddy", które

173 Siedem bodhjang w sanskrycie to *smryti*, *dharma-prawiczaja*, *wirja*, *priti*, *praśrabdhi*, *samadhi* i *upeksza*; w palijskim zaś: *sati*, *dhamma-wiczaja*, *wirija*, *piti*, *passaddhi*, *samadhi* oraz *upekkha*.

174 *Mahāparinibbāna Sutta*, DN 16 (II.120).

175 Fraza ta pojawia się w *Tiratana wandanie*. Zob. komentarz Sangharakszity *Salutation to the Three Jewels* w: *Complete Works*, t. 15.

176 *Saddharma Pundarika Sutra* (*Sutra Białego Lotosu*), roz.16, Objawienie [wiecznego] życia Tathagaty, w: Bunno Kato i in. (tłum.), *The Threefold Lotus Sutra,* Kosei Publishing, Tokyo 1975, ss. 249nn.

starałem się zarysować w rozdziale 5.

Cel jako zrealizowana osoba staje się coraz bardziej obiektem kultu i poświęcenia. Nie sposób czcić abstrakcji. Nie sposób kochać mądrości i współczucia, chyba że to metafora. Obiektem miłości zawsze jest osoba. Dlatego równolegle z nurtem opisującym w doktrynie Cel jako wiecznie oświeconą, absolutną osobę, rozwinął się też ruch ludowy, nazwany przez Conze'a buddyzmem wiary i czci[177]. Wśród zwolenników tego ruchu, który osiągnął apogeum w Chinach i Japonii, wiara (*śraddha*, palijski: *saddha*) zajmuje pozycję tradycyjnie przypisywaną mądrości.

Zarówno tę doktrynalną tendencję, jak ludowy ruch traktuje się czasem jak aberracje. Jak można charakteryzować Cel przez pryzmat osobowości, skoro tradycja buddyjska stale podkreśla, że wiąże się on z całkowitym wykorzenieniem fałszywego poglądu, jakoby rzeczy i osoby były same w sobie w pełni realne? Czy nie sprowadza się to, jak utrzymywali niektórzy uczeni, do ubóstwienia Buddy, cichego wprowadzenia pojęcia Boga do nieteistycznego buddyzmu, gdzie jest ono nie na miejscu? W odpowiedzi na pierwszy zarzut można wskazać, że jeśli za niedopuszczalne uznać opisy Celu w kategoriach absolutnej osoby, to samo trzeba zrobić z opisami za pomocą emocji i wiedzy. W ten sposób należałoby odrzucić wszelkie próby pozytywnych opisów, bowiem w rzeczywistości absolutna osoba nie ma więcej wspólnego z osobą w zwykłym rozumieniu, niż mądrość i współczucie z inteligencją i litością codziennych przeżyć. Jak wytłumaczyliśmy na początku, pozytywne cechy charakteryzują Cel w stopniu doskonałym, najwyższym. Ponadto po zrealizowaniu Celu historyczny Siakjamuni nie przestał funkcjonować w widomy sposób jako osoba. Wygląda więc na to, że osobowość i Cel są możliwe do pogodzenia. Tak czy inaczej, jeśli ma się na uwadze nieadekwatność wszystkich pozytywnych opisów, nie będzie to kwestia **definiowania** Celu jako egzystencji w ostatecznym sensie **osobowej**, lecz opisania go, **jak gdyby** taki był, ze względów praktycznych. Osobowość, także ta „normalna", ludzka, jest przecież najwyższą kategorią zrozumiałą dla zwyczajnej świadomości, i przedwczesne jej odrzucenie mogłoby się wiązać z ryzykiem postrzegania Celu nie jako wykraczającego poza osobowość, lecz subosobowego. Jeśli chodzi o zarzut ubóstwienia, żaden buddyjski tekst ani szkoła nie przypisują Buddzie stworzenia wszechświata. Bogiem Stwórcą Budda bez wątpienia nie jest, ani w hinajanie ani w mahajanie. Murti jednak w przenikliwym tekście o „absolucie i tathagacie" nie wahał się stwierdzić:

> Budda to Bhagawan, Bóg obdarzony mocą i doskonałością. W pełni posiada wszelką moc, blask, sławę, bogactwo, wiedzę i czyn[178].

Nie zapominając o różnicy między jednym i drugim pod względem ich funkcji kosmicznych, mówi on przez cały rozdział o tathagacie jako Bogu. Trudność kryje się na końcu definicji. Chrześcijański misjonarz, nie znajdując słowa oznaczającego Boga po tajsku, ukuł neologizm „Budda-który-stworzył-świat". Buddę mahajany można określić jako Boga, który nie stworzył świata. Trudno przewidzieć, czy to drugie określenie będzie w stanie wprowadzić równie głęboką modyfikację do tradycyjnego znaczenia słowa „Bóg".

Pozytywne opisy Celu w kategoriach świadomości, piątej *skandhy*, zdają się mieć wczesne początki. Kilka fragmentarycznych wzmianek można nawet znaleźć w palijskich *Nikajach*. Na przykład w *sutcie Kewaddha* mnich zadaje pytanie, gdzie jest to miejsce, kiedy całkowicie znikają różnice takie, jak między wodą i ziemią, ogniem i powietrzem. Poprawiając i poszerzając jego pytanie, Budda częściowo odpowiada:

> To świadomość [jest] niewidzialna, nieskończona, promieniejąca na wszystkie strony (*wińnianam anidassanam anantam sabbato paham*)[179].

177 E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Windhorse Publications, Birmingham 2001, roz. 6.

178 T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, George Allen and Unwin, London 1955, s. 280.

179 *Kevaddha Sutta*, DN 11 (I.223); tekst na podst. tłum. ang. M. Walshe'a, w: *The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 179.

Gdzie indziej wypowiada on takie słowa:

Ta świadomość (*czitta*) jest świetlista, ale zaciemniają ją przygodne skalania[180].

Punktem spornym jest, czy wszystkie takie opisy dotyczą Nirwany, czy stanu do niej zbliżonego. W komentarzu Buddhaghoszy nieskończona, promieniejąca świadomość z pierwszego cytatu jest identyczna z Nirwaną[181]. Nie możemy być tego pewni w przypadku *czitty* z drugiego cytatu. Przy braku wskazówek wynikających z kontekstu, niepewność co do właściwego znaczenia tego fragmentu i kilku podobnych wiąże się z tym, że w *Nikajach czitta* i *wińniana* oznaczają umysł empiryczny lub powszednią świadomość: ich użycie w wyższym, transcendentalnym sensie byłoby na pewno nietypowe w tej literaturze.

Pomimo tych trudności jasne jest, że w buddyzmie od początku isniała wyraźna, acz słabo rozwinięta, tradycja idealizmu[182]. Zyskała ona w końcu żywy wyraz w zbiorze idealistycznych *sutr*, w których Cel jawił się jako uświadomienie sobie przez bodhisattwę prawdy, że trzy światy są „jedynie umysłem" (*czitta-matra*)[183]. Z tego punktu widzenia Nirwana stała się doskonale czystą, błogą i promienną świadomością. Stan ów wyraźnie odróżniono od *paramatmana*, „najwyższego Ja" różnych szkół niebuddyjskich. To drugie ma być statyczne, świadomość zaś dynamiczna, a jako dynamiczna równa się pustce (*siunji*). Fakt, że dla uniknięcia poważnych nieporozumień konieczne jest mówienie o absolutnym umyśle jako pustym, dowodzi, że dla buddyzmu idealizm nie może być ostatnim słowem. Jednak z racji swego bliskiego związku z medytacją, pozostaje on nawet na przedostatnim etapie Ścieżki niezbędnym kamieniem milowym.

Paradoks to figura retoryczna często pojawiająca się w literaturze mistycznej. W tym kontekście można ją zdefiniować jako próbę opisania niewyrażalnego stanu lub doświadczenia za pomocą zdumiewającego zestawienia sprzecznych określeń. I tak dla Dionizego boskość to „głęboka i olśniewająca ciemność"[184]; Jezus powiada, że musimy stracić swoje życie, by je zachować[185]; Kabir nakazuje wsłuchać się w „niewybrzmiały dźwięk"[186]. Mimo uniwersalnej wartości tej na poły poetyckiej formy, rozmyślne i systematyczne odwoływanie się do paradoksu jako najlepszego narzędzia opisu życia duchowego w każdym jego aspekcie i na każdym etapie następuje raczej późno w rozwoju tradycji duchowych, jeśli w ogóle. Jest to bardziej rozkwit „chryzantem jesiennych" niż „orchidei na wiosnę". W malarstwie chińskim kwiat śliwy to symbol zimy, orchidei – wiosny, bambusa – lata, a chryzantemy – jesieni.

Wczesnobuddyjska literatura wydaje się być zbyt niewinna do takiego wyrafinowania. Regułą były negatywne i pozytywne opisy Celu, a także kolejnych kroków Ścieżki; opisy paradoksalne nie były nawet wyjątkiem. Ale w miarę upływu czasu zmieniały się pokolenia nauczycieli, a kategorie myśli buddyjskiej stawały się sztywne i ustalone, opisy stężały w definicje, nauki zaś mające pierwotnie prowokować natchnienie, a nie zakreślać definicje, interpretowano z rosnącym nastawieniem na dosłowność. Doprowadziło to naturalnie do narodzin ruchu przeciwstawnego, do przeformułowania samych podstaw, znanego nam jest jako mahajana.

Piśmienniczą wizytówką ruchu była ciągle rosnąca *Pradżniaparamita*, czyli kanon „Doskonałości mądrości". Na jej kartach wprost potwierdzona jest zasada, że w obliczu pustki

180 AN 1.51 (I.10); tekst na podst. tłum. ang. I.B. Horner, w: E. Conze i in. (red.), *Buddhist Texts Through the Age*s, Harper and Row, New York 1964, s. 33.

181 *Sumaṅgala-Vilāsinī*, w: „Indian Historical Quarterly", II.i, s. 33.

182 Chodzi tu o idealizm platoński, pogląd filozoficzny, wedle którego w pełni rzeczywiste są jedynie idee, nie obiekty materialne [przyp. tłum.].

183 „Potrójny świat to nic innego jak konstrukt myślowy". Zob. rozdział *Sagathakam*, wers 77, w: D.T. Suzuki (tłum.), *The Laṅkāvatāra Sūtra*, George Routledge, London 1932, s. 232..

184 „Jest w Bogu, mówią niektórzy, / Głęboka i olśniewająca Ciemność"; z wiersza XVII-wiecznego poety Henry'ego Vaughana pt. *Noc*, stanowiącej medytację nad wersem z Ewangelii wg św. Jana. „Boska ciemność" to tytuł roz. 1 z *Teologii mistycznej* w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. Maria Dzielska, Kraków 1997.

185 Mt 10,39.

186 Niewybrzmiały dźwięk, „anahabad szabd", to święty, wewnętrzny głos, do którego hinduski poeta mistyczny Kabir odnosi się w swej poezji.

zniesieniu ulega logiczna zasada sprzeczności, toteż A jest A, ponieważ jest nie-A. Z tego stwierdzenia wynika potrzeba wyłącznego odwoływania się do paradoksu, jako jedynego typu opisu, który zgadza się z logiką sprzeczności. Dlatego *Pradżniaparamita* korzysta z paradoksu nie tylko wobec wszelkich możliwych obiektów poznania, ale też wobec uświęconych tradycją kategorii myśli buddyjskiej. *Dharmy*, w sensie abhidharmicznym ostateczne elementy rzeczywistości, są *nie-dharmami*; i dlatego są *dharmami*. W istocie nie ma czujących istot do wybawienia; i dlatego bodhisattwa powinien przyrzec, że je wybawi. Powinno się trwać w stanie nietrwania.[187] Najlepszym wsparciem jest brak wsparcia. Nirwanę należy osiągnąć przez nieosiąganie.

Poza przeciwdziałaniem skłonności hinajany do myślenia o Celu, jakby istniał „gdzieś tam", gdzie prowadzi jakaś realna ścieżka niczym do drzwi domu, ta niszczycielsko radykalna procedura odświeżyła świadomość, że rzeczywistość jest tak naprawdę niewyrażalna, a wszelkie próby jej podziału i klasyfikacji są daremne, bo koniec końców jedynym sposobem osiągnięcia Celu jest zdać sobie sprawę, że w sensie ostatecznym nie ma żadnego Celu do osiągnięcia. Metoda opisu przez paradoks, choć stała się modna wszędzie tam, gdzie krążyły teksty *Pradżniaparamity*, nie zadomowiła się nigdzie na dobre aż do czasu powstania w Chinach szkół *czan*, czyli *dhjany*, oraz ich kontynuacji w Japonii jako zen. Sprowadzona w dużej mierze na ziemię, kontynuowała swój żywot jako chińskie *kung any* i japońskie *koany.*

Nazwanie opisów czwartego rodzaju słowem „**symboliczne**" nie jest może najszczęśliwsze. „Poetyczne" może pasować lepiej. Przypominając paradoksy jako przenośne, a nie naukowe wyrażenie prawdy, różnią się od nich tym, że posługują się nie tyle językiem abstrakcji, ile konkretnych obrazów. Praca XX-wiecznych psychologów, zwłaszcza Junga i jego uczniów, pomogła zrehabilitować obrazy jako niezależny nośnik psychologicznej i duchowej prawdy, a skoro nie powinniśmy uznawać za bezwartościowe „legend" o życiu Buddy, nie powinniśmy też tego czynić z symbolicznymi opisami Celu obecnymi w literaturze buddyjskiej. Palijskie teksty odwołują się do symbolu jedynie w okazjonalnych porównaniach i metaforach: Nirwana to chłodna jaskinia, wyspa pośród powodzi, daleki brzeg, święte miasto[188].

Pisma w sanskrycie są bardziej wylewne. Całe *sutry*, takie jak *Większa* i *Mniejsza* S*ukhawati-wjuha*, „Splendor Szczęśliwej Krainy", pełne są długich i złożonych opisów chwały i piękna sfery, która, choć wydaje się „niebem" położonym w obrębie świata zjawisk, w rzeczywistości jest transcendentalnym stanem Nirwany ujętym nie abstrakcyjnie, lecz jako harmonijne następstwo obrazów rozświetlonych nadnaturalnym życiem i poruszeniem. Muzyka i zapach co prawda też się pojawiają, ale dominuje wrażenie światła i koloru. Na lśniącym tle pojawiają się i przenikają miliony promieni i snopów światła, układając się w niezwykle piękne wzory. Tęcze wyłaniają się i znikają. Wszystko jak srebro i złoto jaśnieje i trwa w rozbłyskach jakby strun i sieci wielobarwnych klejnotów. Kwiaty padają jak deszcz. Pośrodku tej feerii barw siedzi jej punkt centralny i korona, Pan Szczęśliwej Krainy, Budda mahajany. Promienie zbiegają się na baldachimie nad jego głową, kwiaty padają u jego stóp, a niezliczeni słuchacze wszędzie, jak okiem sięgnąć, trwają w oczekiwaniu i czci[189].

Bardziej formalna i geometryczna wersja tej barwnej sceny, stanowiącej zwykłą scenografię wielu wzniosłych przekazów mahajany, przybiera postać mandali, której definicja została podana w roz. 12. Jej charakterystykę autorstwa Lamy Anagariki Govindy można odnieść do całego tematu opisywania przez obrazy:

> Aby zrozumieć właściwości światła słonecznego lub naturę Słońca, musimy rozłożyć jego promienie na spektrum świetlne. Tak samo jeśli chcemy zrozumieć naturę istoty oświeconej czy świadomość Oświecenia, musimy przed okiem umysłu ułożyć różne właściwości takiego stanu. Jako że nieoświecona istota nie może pojąć Oświeconego umysłu w całej jego

187 Lub pozostawać w stanie niepozostawania [przyp. red.]

188 Zob. „Pozytywne aspekty Nirwany" w: Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wyd. A, Kraków, 2002.

189 Tłum. ang. *Większej* i *Mniejszej Sukhawatiwjuha Sutry* (*Większej* i *Mniejszej Sutry Splendoru Szczęśliwej Krainy*) z komentarzem: zob. Ratnaguna i Śraddhāpa, *Great Faith, Great Wisdom,* Windhorse Publications, Cambridge 2016.

totalności, musi odwoływać się do osobnych jego aspektów, które prowadzą do coraz szerszego i głębszego zrozumienia, zależnie od płaszczyzny, na jakiej są doświadczane, oraz zakresu ich różnorodnych relacji i asocjacji umysłowych[190].

Opisy absolutnej bieli mówią nam, że nie jest ona czarna, pozytywne – że jest jak mleko lub śnieg, tyle że bielsza, paradoksalne – że w rzeczywistości biel jest nie-bielą, opisy symboliczne lub poetyczne zaś roztaczają przed nami wszystkie magiczne kolory tęczy. Tradycja wadżrajany odnosi się w istocie do rzeczywistości za pośrednictwem boskich obrazów pojawiających się i znikających w Pustce niczym tęcze na czystym błękicie nieba, albo jak odbicia przepływające przez nieskazitelne lustro[191]. *Pradżniaparamita-hrydaja sutra*, „Serce doskonałości mądrości", przypomina:

Forma nie jest odrębna od pustki; pustka nie jest odrębna od formy[192].

Symboliczne opisy Celu za pomocą konkretnych, zmysłowych obrazów, choć mogą sprzyjać prostym nieporozumieniom, mają przynajmniej tę zaletę, że chronią nas przed bardziej podstępnym błędem, polegającym na myśleniu wyłącznie w abstrakcyjnych kategoriach jakby o nijakim, bezwładnym Absolucie.

190 Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Rider, London 1969, s. 106.

191 Sangharakszita sugerował w 2018 r., że źródłem tych porównań mógł być dla niego Yogi Chen, od którego uczył się medytacji w Kalimpong w latach 50. XX w. Zob. *Precious Teachers*, Windhorse Publications, Birmingham 2007.

192 Zob. E. Conze (tłum.), *Buddhist Wisdom Books*, Unwin Hyman, London 1988, s. 103.

Część III

Sangha

Rozdział 15

Zgromadzenie szlachetnych

Koło nie istnieje bez środka, promienia i obwodu. W kole buddyzmu Budda jest promieniejącym środkiem, Dharma, jako najkrótszy dystans z potencjalnego do realnego Oświecenia, promieniem, a Sangha doskonałym, nieprzerwanym obwodem. Każde z tych określeń ma wiele wymiarów, kolejne sfery duchowych znaczeń przenikają się w nich nawzajem, a żadna interpretacja nie jest w stanie wyczerpująco ich odtworzyć. Budda to zarazem jedyna w swoim rodzaju postać historyczna, najwyższy obiekt świadomości religijnej oraz rzeczywistość sama w sobie; jego Dharma to suma pojęciowych opracowań Nauczania oraz duchowa zasada, która zarówno wykracza poza wszelkie sformułowania, jak i nadaje im żywotność i sens, przenikając każde z nich. Tak samo jest z Sanghą, dosłownie „zgromadzeniem", z którym stykamy się na kilku poziomach egzystencji. Słowo to zależnie od kontekstu może reprezentować duchową elitę, eklezjastyczne stowarzyszenie lub całą społeczność wiernych, mnichów i ludzi świeckich, a także nabierać różnych pośrednich odcieni znaczeniowych. Z tych trzech głównych znaczeń podstawowym jest duchowa elita; pozostałe są wtórne. Czy ktoś nawiązał duchową relację z Buddą poprzez Dharmę, a zatem czy prawdziwie stał się segmentem obwodu koła – o tym nie rozstrzyga przyjęcie zewnętrznych atrybutów ani werbalne deklaracje, lecz faktyczne praktykowanie Dharmy.

W znanym epizodzie Budda stwierdza, że ten, kto szedł krok w krok za Mistrzem, trzymając się kurczowo rąbka jego szaty, a nie przestrzegał jego wskazań, był od niego odległy. Ten zaś, kto przeciwnie, żyjąc tysiące mil dalej, uzmysłowił sobie wagę jego Nauczania, trwał w jego obecności[193]. Istotne kryterium związku między Buddą a jego wyznawcami jest duchowe, a nie fizyczne i czasoprzestrzenne. Najbliżej niego jesteśmy, kiedy najpełniej podążamy za jego przykładem, czy to teraz, czy w czasach zwanych z historycznego punktu widzenia „jego" czasami, czy nawet w przyszłości. Sangha to przede wszystkim społeczność tych, którzy za sprawą bezpośredniej bliskości lub odległego przybliżenia do Oświecenia, znajdują się w duchowej relacji z Buddą i trwają duchowo w jego obecności. To społeczność tych, którzy przez duchowy związek z nim są również duchowo związani ze sobą nawzajem. Sangha to duchowa rodzina Buddy. W *Nikajach* wypowiada on do swoich uczniów słowa:

> Jesteście moimi prawdziwymi synami, zrodzonymi z mych ust; dziedzicami Dhammy, nie dziedzicami rzeczy świata tego[194].

Wiele stuleci później ten sam motyw zyskał nowy, piękny wyraz jako trójca złożona z Buddy jako Ojca, Dharmy jako Matki i Sanghi jako Syna[195].

Jako duchowa elita Sangha jest zwana Arjasanghą, czyli „Zgromadzeniem szlachetnych", przy czym słowo *arja* oznacza tu nie arystokrację rasy, lecz ducha transcendentalnych osiągnięć. Jako eklezjastyczne stowarzyszenie zwie się ona *bhikszu sanghą*, „Zgromadzeniem mnichów", a jako cała społeczność wiernych – *Mahasanghą*, „Wielkim Zgromadzeniem", oraz *czatuwargą*, „czterema klasami"[196]. Jak wiele innych kategorii doktrynalnych, termin „Arjasangha" uległ pewnemu zawężeniu pod wpływem hinajanistów i musiał zostać zreinterpretowany przez mahajanistów, którzy nie odrzucając wcześniejszych sformułowań, starali się włączyć je do

193 *Saṅghāṭikaṇṇa Sutta*, Iti 92.

194 *Brāhmaṇadhammayāga Sutta*, Iti 100; tekst na podst. tłum. ang. Johna D. Irelanda, w: *The Udāna and the Itivuttaka*, Buddhist Publication Society, Kandy 1997, s. 226.

195 Sangharakszita spotkał się z taką trójcą w Nepalu, prawdopodobnie w tamtejszej ikonografii.

196 *Bhikkhu, bhikkhuni, upasaka and upasika*, tj. mnisi, mniszki, świeccy wyznawcy i wyznawczynie.

własnej, obszerniejszej wersji nauk Buddy. Najlepiej oddzielnie zająć się wcześniejszymi i późniejszymi interpretacjami, mimo że nie sposób wyznaczyć tutaj dokładnych ram czasowych.

Inteligentne czujące istoty są albo *arjami*, albo *anarjami*. W Pismach tych ostatnich zwie się ogólnie *prythagdżanami* (w palijskim *puthudżdżanami*), czyli przeciętnymi ludźmi. Jako że ich przewaga liczebna nad *arjami* to wiele milionów do jednego, używa się też wobec nich określenia *bahudżana*, „pospólstwo". Przeciętny człowiek to ktoś zdominowany złudzeniem „ja" i „moje", utożsamiający się z formą, doznaniem, percepcją, aktami woli i świadomością, lub wyobrażający sobie, że je posiada. Jest to głupiec (*bala*) opisany w *Dhammapadzie*:

> Głupiec zamęcza się, myśląc: „Mam synów, mam bogactwa". Skoro naprawdę nawet on sam nie jest swoją własnością, to jakżeby jego synowie, jakżeby jego bogactwa?[197]

Nie znając prawdziwej Dharmy, przywiązuje się do rzeczy, których powinno się unikać, tworząc i wzmacniając w sobie preferencję zmysłowych pragnień, duchowej ignorancji oraz wydłużania ziemskiej egzystencji. W ten sposób bez ustanku obraca się w kole życia, znajdując się raz w tym, raz w tamtym jego segmencie.

Nie tylko większość ludzi, ale też większość bogów to *prythagdżanowie*. Z tego powodu buddysta nie oczekuje z ich strony żadnej duchowej pomocy ani kierownictwa. W Tybecie znani są jako Bogowie Koła. Wyjątkiem są ci, którzy za ziemskiego życia Buddy albo później mieli okazję usłyszenia Nauki i rozwinięcia transcendentalnego wglądu. Wespół z bodhisattwami, których pod pewnymi względami przypominają, składają się oni na bóstwa Ścieżki, i jako tacy mogą być źródłem inpiracji i duchowego przewodnictwa.*Arjowie* dzielą się przede wszystkim na dwa rodzaje: *arhantów* i *śrotapannów* (palijski: *sotapannów*). *Arhant* to dosłownie „zasługujący na szacunek", a określenia tego (wedle słownika Pali Text Society)

> przed buddyzmem używano jako tytułu honorowego wysokich urzędników, jak angielskie „His Worship" (Wasza Dostojność); w początkach buddyzmu było to popularne określenie wszystkich ascetów.

Zgodnie ze scholastyczną intepretacją jest to ktoś, kto z uwagi na swoje najwyższe osiągnięcia godzien jest pełnych szacunku ofiar z całego świata. Istnieje kilka ogólnych opisów takich istot. W pismach palijskich często przedstawia się je jako mówiące po osiągnięciu Oświecenia:

> Zażegnane są (ponowne) narodziny; wyższe życie – osiągnięte; zrobione, co miało być zrobione; po tym obecnym życiu nie ma [dla mnie] nic ponad[198].

Duża Sutra Pradżniaparamity, podążając zapewne za źródłami z sarwastiwady, powiada z emfazą o zgromadzeniu *arhantów*:

> Wzburzone nurty w nich wyschły, są nieskalani, w pełni opanowani, zupełnie wolni w sercu, wyzwoleni i mądrzy, czystej krwi, wielkie Węże, ich praca została doprowadzona do końca, zadanie wykonane, brzemię zrzucone, dobro dopełnione, zniszczone więzy, które zmuszały ich do stawania się, ich serce oswobodzone przez właściwe rozumienie, doskonale panują nad całym swym umysłem[199].

W literaturze późniejszej hinajany oraz wczesnej mahajany przedstawia się ich jako tych, którzy osiągnęli Nirwanę wyłącznie dla siebie; w tej drugiej reprezentują oni w związku z tym

197 Dhp 62, tłum. Z. Becker, http://sasana.wikidot.com/dhp-bec#toc25.

198 *Cūḷasīhanāda Sutta*, MN 11 (I.67–8); tekst na podst. tłum. ang. Bhikkhu Ñāṇamoli i Bhikkhu Bodhi, w: *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 163.

199 E. Conze (tłum.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom* (cz. 1), Luzac and Co. Ltd., London 1961, s. 67.

duchowy indywidualizm.

Śrotapanna, czyli „ten, kto wszedł w Strumień", znajduje się pośrodku drogi między przeciętnym człowiekiem a *arhantem*, w punkcie przecięcia się zaklętego kręgu ziemskiej egzystencji i spirali transcendentalnej ścieżki. Umarłszy dla prymitywniejszych aspektów ziemskiego życia, narodził się teraz dla duchowej rodziny Buddy. Nie grozi mu już odrodzenie w trzech niższych sferach czującej egzystencji, czyli w świecie zwierząt, głodnych duchów i istot piekielnych. Odtąd jego powrót w dawne koleiny nie jest możliwy; wprawdzie dalsze postępy mogą się opóźniać, ale pewne jest osiągnienie Nirwany w przeciągu nie więcej niż siedmiu żywotów ludzkich lub boskich. Na odpowiednio wyższym poziomie wejście w Strumień przypomina psychologiczny fenomen nawrócenia religijnego. Wyznacza nie tylko początek końca ziemskiej egzystencji, ale też przewartościowanie wartości bardziej radykalne, niż wyobrażał to sobie Nietzsche[200]. Dlatego różne teksty wysławiają to wydarzenie. *Dhammapada* mówi:

> Lepsze niż władztwo nad całą ziemią, lepsze niż pójście do nieba, lepsze nawet niż panowanie nad wszystkimi światami – jest spełnienie się wejścia w Strumień[201].

Ta decydująca i dalekosiężna reorientacja, duchowy przewrót, ma miejsce przy pierwszym rozbłysku transcendentalnego wglądu w prawdziwą naturę egzystencji, przy nieprzepartym przebłysku Nirwany. Zbiega się to z ósmą pozytywną *nidaną*, znajomością i widzeniem rzeczy, jakimi są naprawdę, a także z wizją osiową[202] (*samjak-dryszti*), pierwszym krokiem transcendentalnej – w odróżnieniu od ziemskiej – Ośmiorakiej Ścieżki. Z tego powodu ścieżka wejścia w Strumień (*śrotapatti-marga*) znana jest też jako Ścieżka Wizji (*darsiana-marga*).

Wpływ tego doświadczenia jest ogromny, jest to bowiem pierwsze triumfalne wdarcie się transcendencji w ciąg psychofizycznych zdarzeń, które wstrząsa osobowością niemal do jej podstaw; nie jest to jednakże całkowita przemiana, a pojedyncze wstrząsy nie burzą całej nadbudowy. By to osiągnąć, potrzebna jest praca na etapie pośrednim między wejściem w Strumień a stanem *arhanta*. Etap ten z powodu skrajnej trudności dzieli się, jak poniżej zobaczymy, na różne pośrednie etapy. Ogółem zwie się to ścieżką praktyki lub ścieżką rozwoju (*bhawana-marga*). Rozwija się oczywiście cała indywidualność, nie tylko jej najsubtelniejsze wyżyny, jak na Ścieżce Wizji, ale też najmętniejsze głębie. Najlepszym chyba tłumaczeniem tego terminu jest Ścieżka Transformacji. *Bhawana* jest powszechnie rozumiana w sensie medytacji, z czego wynika, że owa transformacja ma się dokonać przede wszystkim za jej pomocą. Pokrywa się ona z ostatnimi czterema pozytywnymi *nidanami* i z transcendentalną Ośmioraką Ścieżką od drugiego elementu, osiowej [doskonałej] emocji (*samjak-sankalpa*) do ósmego, osiowego pochłonięcia (*samjak-samadhi*); przy czym to ostatnie oznacza nie tylko „właściwą koncentrację", jak w ziemskiej Ośmiorakiej Ścieżce, ale też stan czystości i przejrzystości, wynikający z całkowitego nasycenia treści psychicznych światłem transcendentalnej realizacji.

Bhawana-marga jest podzielona na etapy *sakrydagamina* (palijski: *sakadagamina*), czyli „raz-powracającego", *anagamina*, „niepowracającego", oraz *arhanta*. Wliczając w to tego, kto wszedł w Strumień, i zestawiając ten podział z innymi zasadami klasyfikacji – jak temperament, liczba zniszczonych łańcuchów i liczba pozostałych odrodzeń, hinajana doszła do siedmiu, ośmiu lub dziewięciu *arja-pudgali* (palijski: *arija-puggali*), świętych osób, które z różnych punktów widzenia wspólnie tworzą Arjasanghę, Zgromadzenie Szlachetnych.

Owych siedem świętych osób to:

(1 i 2) *Śraddhanusarin*, „wyznawca wiary", oraz *dharmanusarin*, „wyznawca doktryny"[203]. To rozróżnienie kieruje uwagę na kluczową rolę, jaką temperament odgrywa w życiu religijnym.

---

200 „Przewartościowanie wszystkich wartości" było roboczym tytułem planowanej czterotomowej książki, z której Nietzsche napisał tylko jeden tom (*Antychryst*, 1885), rozprawiający o przewartościowaniu w chrześcijaństwie i buddyzmie – to pierwsze ma negować życie, to drugie je afirmować.

201 Dhp 178, tłum. Z. Becker, http://sasana.wikidot.com/dhp-bec#toc25.

202 W późniejszych pismach Sangharakszita używał określenia „doskonała wizja" (emocje, koncentracja itd) w miejsce „osiowej" wizji, „osiowych" emocji itd. [przyp. red.]

203 Lub podążający za wiarą i podążający za doktryną [przyp. red.]

Według niektórych autorytetów różnice temperamentu istnieją nawet u buddów, u których objawia się odpowiednio przewaga wiedzy, miłości lub aktywności. Wskazywałoby to, że takie różnice są wrodzone, toteż nie powinno się ich ignorować w żadnym praktycznym schemacie samodyscypliny. Wyznawca wiary, jak sama nazwa wskazuje, to ktoś z przewagą temperamentu dewocyjnego. Emocje miłości, czci, podziwu i pokory mogą wzbierać w nim w sposób niekontrolowany, jest on bardzo podatny na bodźce związane z uniesieniem religijnym w swym otoczeniu. W życiu duchowym takiej osoby guru bezdyskusyjnie zajmuje centralną pozycję. Pisma i własne dociekania zupełnie się nie liczą. Przyciągana jedynie przez charyzmę guru, skupiona wyłącznie na wierze w niego, osoba tego rodzaju podejmuje systematyczną praktykę uważności, lub dowolną inną praktykę duchową, jednocześnie nie rozwijając w sobie, nawet nie starając się rozwinąć, intelektualnego szacunku dla Doktryny. Jeśli guru, w którym wyznawca wiary przyjął schronienie, sam jest oświecony, będzie on robić solidne postępy; w przeciwnym razie może stać się emocjonalnie niezrównoważony, fanatyczny, wręcz religijnie histeryczny.

Wyznawca doktryny reprezentuje dominację podejścia intelektualnego. Podejmuje on praktykę całego zestawu ćwiczeń duchowych po skrupulatnych i szeroko zakrojonych studiach nad pismami. Polegając na guru znacznie mniej od wyznawcy wiary, bądź nawet wcale, stosuje się on do napomnienia, jakie Budda wypowiedział przed śmiercią, że uczniowie powinni być „swymi własnymi wyspami, schronieniami w sobie samych”[204], i czyni z własnego pojmowania świętej tradycji przewodnik do Nirwany. Wyznawcy doktryny nie grozi emocjonalna przesada, jednak bez oparcia w wyjątkowo silnym pragnieniu Oświecenia może on popaść w bezpłodny scholastycyzm lub wręcz sceptycyzm; zwiedziony swą uczonością, może też czuć pokusę odejścia od norm doktrynalnej ortodoksji. Natomiast wyznawca doktryny, któremu uda się uniknąć pułapek charakterystycznych dla jego profilu, jest w stanie objaśniać i rozwijać Doktrynę w sposób głęboki i dalekowzroczny.

W niektórych źródłach do Arjasanghi należą nie wszyscy *śraddhanusarini* i *dharmanusarini*, lecz jedynie ci, którzy wkroczyli już w Strumień (*śrotapatti-marga*). Niezgodność bierze się stąd, że między przeciętnym człowiekiem a tym, który wszedł w Strumień, istnieje „faza przejściowa niczym błyskawica”[205] – *gotrabhu*, dosłownie „ten, kto wszedł do rodu [*arjów*]”. *Gotrabhu* w tym sensie (są też inne) czasem jest uznawany za *arję*, a czasem za *anarję*. Wydaje się jednak bezsporne, że wszyscy tacy *gotrabhu*, *arjowie* czy nie, zaliczają się albo do wyznawców wiary, albo do wyznawców doktryny.

Takie różnice temperamentów są dobrze znane każdemu, kto zagłębia się w religioznawstwo porównawcze. W hinduizmie rozróżnia się *bhaktę*, czyli entuzjastę podążającego ścieżką zapału (*bhakti-marga*), oraz *dżnianina*, „wiedzącego”, który podąża ścieżką wiedzy (*dżniana-margą*). Podobne różnice można zauważyć między intelektualnym mistycyzmem Eckharta a emocjonalnym mistycyzmem św. Teresy z Avila – nie mówiąc o skrajniejszych przykładach[206]. W terminologii therawadyjskiej *śraddhanusarin* podąża drogą kontemplacyjnego wglądu (*wipassana-dhura*), *dharmanusarin* zaś – drogą studiowania (*gantha-dhura*). Odwołując się do tradycji tybetańskiej, za doskonały przykład tego pierwszego można podać Milarepę, tego drugiego – Congkhapę[207]. Istnieją oczywiście typy osób, u których rozum i emocjonalne oddanie są niemal doskonale zrównoważone; ale początkowe różnice w temperamencie mogą trwać, jak zobaczymy, aż do samego końca transcendentalnej ścieżki.

(3 i 4) *Śraddha-adhimukta* (palijski: *saddha-wimutta*), „wyzwolony przez wiarę” i *dryszti-*

204 *Mahāparinibbāna Sutta*, DN 16 (II.100).

205 Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Kandy 1988, s. 72.

206 Mistrz Eckhart (ok. 1260–1328) był członkiem zakonu dominikanów, niemieckim teologiem i mistykiem nazywanym niekiedy chrześcijańskim neoplatonikiem. Został w Kościele rzymskokatolickim oskarżony o herezję. Św. Teresa z Avila (1515–1582) była karmelitanką, znaną mistyczką i reformatorką swego zakonu. W swoich pismach mistycznych opisuje wznoszenie się duszy przez cztery poziomy oddania.

207 Milarepa (ok. 1052–1135) to postać związana ze szkołą Kagju w buddyzmie tybetańskim, jogin znany ze swoich pieśni, którymi komunikował się z uczniami i wyrażał swe wewnętrzne realizacje.
Congkhapa (1357–1419) to jedna z wielkich postaci buddyzmu tybetańskiego, związana z powstaniem szkoły gelug i założeniem wielkiego klasztoru Ganden. Napisał wiele wpływowych dzieł, m.in. *Lam rim czen mo* (Wielki Traktat o etapach ścieżki do Oświecenia).

prapta (palijski: *ditthi-patta*), „ten, kto dostąpił wizji". Są to określenia wyznawcy wiary i wyznawcy doktryny na wszystkich pozostałych etapach transcendentalnej ścieżki wyjąwszy ostatnią.

(5) *Kaja-sakszin* (palijski: *kaja-sakkhi*), „świadek ciała". Wydaje się to być nazwą odrębnego rodzaju świętej osoby, różnego od wyznawcy wiary i wyznawcy doktryny, chociaż spokrewnionego bliżej z tym drugim, ktoś taki bowiem wedle tekstów zyskuje to określenie na wszystkie etapy swej ścieżki. Odpowiada temu, co można by nazwać zdolnościami parapsychicznymi. Świadek ciała to jogin *par excellence*. Wszystkie źródła, kanoniczne i pozakanoniczne, therawadyjskie i sarwastiwadyjskie, przedstawiają go jako praktykującego stany koncentracji zwane ośmioma *wimokszami* (palijski: *wimokkhami*), czyli „oswobodzeniami" z konstrukcji myślowych. Ponieważ nie spotkałem nikogo, ani nawet nie słyszałem o nikim, kto miałby osobiste doświadczenie tych stanów, objaśnienie enigmatycznych formuł, do których Pisma się ograniczają w ich opisie, stanowi pewną trudność. Nalinaksha Dutt, podążając za *Abhidharmakosia-wjakhją*, mówi o pierwszych czterech z nich:

(a) W pierwszym Oswobodzeniu medytujacy dokonuje introspekcji we własne ciało, a także ciała innych osób, ich kolor i zawartość, i uświadamia sobie, że kolor i inne cechy ciała są niepożądane (*asiubha*) i pozbawione substancji (*suńnia*). Kontroluje swą percepcję wzrokową, dlatego nie postrzega koloru swego ciała, lecz odczuwa go jako nieatrakcyjny (*amanodżniam*).
(b) W drugim Oswobodzeniu medytujący nie myśli już o własnym ciele, ale jego uwaga ciągle kieruje się na ciała innych i ich cechy zewnętrzne i wewnętrzne, które stara się odczuwać jako niepożądane (*asiubha*) i bezistotowe (*suńnia*).
(c) W trzecim Oswobodzeniu medytujący odczuwa przenikającą całe jego ciało satysfakcję z pozbycia się mentalnej obsesji, powodowanej przez jego poprzednie postrzeganie ciała własnego i innych.
(d) W czwartym Oswobodzeniu medytujący wyzwala swój umysł z pojęcia obiektów materialnych (*rupa*) i ich natury wywołującej daleko idące skutki (*patigha*), i usuwa z umysłu poczucie różnicy między istotami i obiektami, odczuwając świat jako nieskończoną przestrzeń wolną od jakichkolwiek blokad[208].

Pozostałe cztery *wimoksze* są identyczne z czterema bezforemnymi *dhjanami*. Świadek ciała jest tak nazywany, ponieważ nie tylko osobiście doświadcza (*kajika*) coraz wyższych poziomów koncentracji, ale też dzięki zdystansowaniu bezstronnego obserwatora (*sakszin*) uświadamia sobie ich prawdziwą naturę. Mimo że być może nieistniejące już jako osobna praktyka, osiem *wimoksz* zdaje się funkcjonować jako część tradycji wadżrajany; tajska metoda medytacji *samma araham* również może coś im zawdzięczać.

Zgodnie z definicjami kanonicznymi wyznawca wiary to ktoś, kto na początku swojej drogi duchowej, pełen zdecydowania, uważa skupiska [*skandhy*] za nietrwałe (*anitja*); wyznawca doktryny, pełen mądrości, uważa je za pozbawione istoty (*anatman*); świadek ciała zaś, pełen opanowania, uważa je za związane z odczuwaniem nieprzyjemności (*duhkha*). Skupiając się przede wszystkim na nieprzyjemności, a nie na nietrwałości rzeczy uwarunkowanych, wyznawca wiary, który osiągnął etap wejścia w Strumień (*śrotapatti-marga*), może niejako zmienić swój profil i stać się świadkiem ciała.

(6 i 7) *Pradżnia-wimukta* (palijski: *pańnia-wimutta*), „wyzwolony przez mądrość", i *ubhajatobhaga-wimukta* (palijski: *ubhatobhaga-wimutta*), „podwójnie wyzwolony". Oba te rodzaje to *arhanci*. Różnica między nimi opiera się nie na odmiennej treści ich dokonania, lecz na jego sposobie. Wyznawca doktryny po staniu się *arhantem* zwie się wyzwolonym przez mądrość, natomiast wyznawca wiary i świadek ciała określani są mianem podwójnie wyzwolonych. Wbrew nieporozumieniom powszechnym obecnie w pewnych rejonach świata buddyjskiego, wyznawca doktryny nie osiąga stanu *arhanta* wyłącznie poprzez mądrość (*pradżnię*); rozwinięcie samej

208 N. Dutt, *Early Monastic Buddhism*, Calcutta Oriental Book Agency, Kalkuta 1960, ss. 268–269.

mądrości, w sensie transcendentalnego wglądu w naturę egzystencji, wspomaga koncentracja (*samadhi*). W jego duchowym życiu jedno nie wyklucza drugiego, a jedynie dominuje. Patrząc od strony ośmiu *dhjan*, ktoś taki osiąga Nirwanę za sprawą mądrości, doświadczywszy czterech niższych, ale nie czterech wyższych spośród tych superświadomych stanów. Tak samo dominacja aspektów zapału i kontemplacji u dwóch pozostałych typów wyznawców nie wyklucza u nich zupełnie mądrości. Nirwana to jednocześnie stan doskonałej wiedzy i absolutnej czystości umysłu. Różnica między oboma typami *arhanta* sprowadza się ogólnie do tego, że pierwszy doskonali wpierw mądrość, a potem koncentrację, a drugi odwrotnie. Tradycyjne therawadyjskie rozróżnienie na oswobodzenie umysłu (*czeto-wimutti*) i oswobodzenie mądrości (*pańnia-wimutti*) odnosi się nie tyle do dwóch wykluczających się dokonań, ile do tej różnicy w ich kolejności. Budda w związku z tym bezustannie powtarza w Pismach, że mnich po zniszczeniu złych skłonności sam osiąga, jeszcze w tym życiu, oswobodzenie zarówno umysłu, jak mądrości[209].

Doskonała wiedza koniecznie wymaga całkowitej czystości umysłu, ale już nie na odwrót, i fakt ten stwierdzają wprost przynajmniej sarwastiwadini. W efekcie uznają oni możliwość tzw. *samajawimukti*, tymczasowego oswobodzenia, czyli upadku kogoś, który wcześniej był wyznawcą wiary, ze stanu *arhanta*, jeśli ten ktoś po dojściu do doskonałej koncentracji nie podejmie specjalnych wysiłków, by wypracować mądrość[210]. Przedmiotem wielu sporów[211] była kwestia, czy pomiędzy udoskonaleniem koncentracji i udoskonaleniem mądrości można zgodnie z prawdą używać określenia *arhant* (bo do tego w istocie się ten problem sprowadza), wydaje się to jednak głównie sprawą definicji.

Osiem świętych osób to:

(1 i 2) Osoba, która weszła w Strumień, liczona jest dwukrotnie, pod kątem osiągnięcia ścieżki wejścia w Strumień (*śrotapatti-marga*) i owoców tejże ścieżki (*śrotapatti-phala*). *Marga* wedle abhidharmy oznacza – zarówno tutaj, jak w przypadku dalszych świętych – moment wkroczenia w ten czy inny etap transcendentalnej ścieżki, podczas gdy przez *phalę* rozumie się momenty świadomości, które następują bezpośrednio po wkroczeniu, i które w odpowiednich warunkach mogą powtarzać się nieskończonie wiele razy[212]. To pierwsze reprezentuje więc proces przedzierania się od ziemskiej świadomości do transcendencji, to drugie zaś – późniejszy stan trwałego przełamania. Na jakim poziomie ów przełom zachodzi, zależy od tego, ile spośród *dasia-samjodżan*, „dziesięciu łańcuchów" doczesnej egzystencji, było się w stanie wcześniej przełamać.

By osiągnąć transcendentalny etap wejścia w Strumień, niezbędne jest, obok niewzruszonej wiary w Trzy Klejnoty, nienagannego przestrzegania pięciu wskazań i innych zalet duchowych, także przełamanie pierwszego, drugiego i trzeciego łańcucha. Są to: *satkaja-dryszti* (palijski: *sakkaja-ditthi*), [ustalony] „pogląd na ja", *wiczikitsa* (palijski: *wiczikiczczha*), wątpliwość, oraz *śilawrata-paramarsia* (palijski: *silabbata-paramasa*), „zależność od kodeksów moralnych i rytuałów religijnych". Wszystkie one reprezentują różne aspekty duchowej ślepoty lub ignorancji, nie zaś chciwości ani awersji. Jest tak dlatego, że ścieżka wejścia w Strumień to także ścieżka wizji, i jej osiągnięcie w większym stopniu zależy od usunięcia intelektualnych przeszkód zakłócających jasność widzenia niż od wykorzenienia niezdrowych emocji. Wspólnie stanowią one absolutne minimum błędnych przekonań, których przeciętny człowiek musi się pozbyć, zanim może się stać jednym ze Szlachetnych.

Ustalony „pogląd na ja" może być dwojaki: postulat pośmiertnego trwania odrębnej, nieśmiertelnej i niezmiennej duszy lub jaźni (*atmana*), zawsze różnej od ciała, oraz postulat

209 Budda mówi o *bhikkhu*, który jest *ubhatobhaga-wimutta*, oswobodzony na oba sposoby, np. w *Kīṭāgiri Sutta*, MN 70 (I.477).

210 Wasubandhu, *Abhidharmakosia* VI.56. Zob. L. de La Vallée Poussin (tłum.) *Abhidharmakośabhāṣyam,* t. 3, Asian Humanities Press, Berkeley 1988, s. 1000.

211 Zob. np. *Kathāvatthu* I.2 w: Shwe Zan Aung i Mrs Rhys Davids (tłum.), *Points of Controversy*, Pali Text Society, London 1915, ss. 64–70.

212 Zob. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Buddhist Publication Society, Kandy 1980, s. 24. Lista owych ośmiu osób wygląda tak: ten, kto wszedł w strumień – ten, kto jest na drodze spełnienia owocu wejścia w strumień – raz powracający – ten, kto jest na drodze spełnienia owocu raz-powracania – niepowracający – ten, kto jest na drodze spełnienia owocu niepowracania – arhant – ten, kto jest na drodze spełnienia owocu stanu arhanta. Zob. *Uposatha Sutta,* Ud 5.5.

utożsamienia osobowości z ciałem lub z ciałem plus umysłem, przez co ginie ona wraz z ciałem. To pierwsze to rodzaj *siaśwatawady* (palijski: *sassatawady*), czyli eternalizmu, a drugie – *uczczhedawady*, czyli anihilacjonizmu. Następny łańcuch, jedynie w przybliżeniu tłumaczony jako wątpliwość i sceptycyzm, nie oznacza owej szczerej wątpliwości, o której poeta powiada, że „jest w niej więcej wiary niż w połowie wyznań wiary"[213], lecz pożałowania godny stan niepewności i niezdecydowania; niechęć, wręcz odmowa zdecydowania się w końcu co do Buddy, Dharmy i Sanghi i **przekonania się** – w egzystencjalistycznym sensie – w głębi serca do logicznych konsekwencji schronienia w tych Trzech Klejnotach.

Zależność od kodeksów moralnych i rytuałów religijnych, trzeci łańcuch, często jest błędnie tłumaczona i źle rozumiana. Protestantyzujący pisarze angielscy w wieku XIX, ze sporem rytualistycznym świeżo w głowach[214], rozumieli to jako wiarę w skuteczność obrzędów i ceremonii. *Śila* znaczy jednak zachowanie, w szczególności zachowanie etyczne; *wrata* dotyczy ofiarnych i innych obrzędów tradycji wedyjskiej, a także bardziej ekscentrycznych typów praktyki ascetycznej. Ten rodzaj łańcucha polega w istocie na błędnym przekonaniu, że jakieś zewnętrzne rytuały, czy to wykonywane osobiście dla siebie, czy na czyjąś intencję, same w sobie wystarczą dla osiągnięcia zbawienia lub temu walnie sprzyjają. Na transcendentalną ścieżkę nie można wejść poprzez *śilę*, ani nawet poprzez *samadhi*, lecz jedynie poprzez *pradżnię* opartą na *śili* i *samadhi*.

Rytuału, w sensie czynności o znaczeniu symbolicznym i duchowym, buddyzm w żadnym razie nie potępia, właściwie stanowi on element dziedzictwa wszystkich szkół, włącznie z therawadą. Ważną rolę odgrywa szczególnie w wadżrajanie. Rzecz jasna, nie da się oddzielić ceremonii od zorganizowanego życia religijnego, i choć buddyzm może stosunkowo nisko szacować ich wartość, nie wyklucza ich z zasady, tak samo jak pozostałe religie.

(3 i 4) *Sakrydagamin* (palijski: *sakadagamin*), „raz-powracający". Ten, kto wszedł w Strumień na pewno osiągnie Nirwanę w czasie nie dłuższym niż siedem odrodzeń ludzkich lub niebiańskich, natomiast kolejna święta osoba, zgodnie z nazwą, osiągnie ją po jednokrotnym powrocie do świata ludzi. Po przełamaniu pierwszych trzech łańcuchów osiąga ścieżkę jednego powrotu (*sakrydagama-marga*), osłabiając czwarty i piąty łańcuch. Są to *kama-raga*, pragnienia zmysłowe, oraz *wjapada*, awersja. Fakt, że na tym etapie łańcuchy zostają jedynie osłabione, nie złamane, przypomina nam, że opuściliśmy już ścieżkę wizji i doszliśmy do ścieżki transformacji. Warto przy tym zacytować uwagi Guenthera, dotyczące znaczenia tego rozróżnienia:

> Pokazuje ono, że jest zadaniem dosyć prostym pozbycie się więzów intelektualnych. Łatwo zaakceptować odkrycia naukowe, powoływać się na współczesne przykłady, odrzucić teorię „ducha w maszynie" o związku między ciałem a duszą, poważnie przyłożyć się do danej kwestii, zamiast mgliście o niej opowiadać, by zamaskować własną ignorancję, odwołując się przy tym do sofistyki i źle pojętego sceptycyzmu; łatwo dyskredytować rytualizm, ponieważ w głębi serca w większości przypadków przeobraził się w on w zwykły, bezsensowny formalizm; ale gigantycznym zadaniem jest powściągnąć nasze głęboko zakorzenione emocje lub dokonać ich sublimacji. Mogę wierzyć we wszystko na swój temat, nieważne, czy ma to sens, czy nie ma, ale jeśli tylko coś zaczyna naruszać moje bezcenne ego, spotka się to z otwartą wrogością. Emocje nie ulegają sublimacji przez uznanie prawdziwości danego zdania lub widzenie rzeczywistości przez ich pryzmat, wymaga to zwracania jak najstaranniejszej uwagi na naturę każdego procesu w jego trakcie, ciężkiej pracy nad sobą. Dzięki temu emocje są oczyszczane na ścieżce praktyki (*bhawana-mardze*). Dlatego kiedy teksty mówią o trzech ścieżkach, którymi trzeba przejść do samego końca, czyli o drugiej, trzeciej i czwartej ścieżce, chodzi o trudność oczyszczenia naszej emocjonalnej natury[215].

(5 i 6) *Anagamin*, niepowracający. Pragnienia zmysłowe i awersja zostały tutaj całkowicie

213 A. Tennyson, *In memoriam A.H.H.*, canto 96.

214 Spory rytualistyczne w XIX-wiecznym anglikanizmie miały swe źródło w Ruchu Oksfordzkim i anglo-katolickim odrodzeniu lat 40. XIX w. Dyskusje przesunęły się ze sfery teologii w sferę rytuałów, np. używania świec, kadzielnic, ornatów etc.

215 H.V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Shambhala Publications, Berkeley 1976, s. 211.

wykorzenione, a nie tylko osłabione. W ten sposób do tego etapu transcendentalnej ścieżki, i łącznie z nim, przełamaniu uległo pięć rodzajów łańcuchów. Jest to pięć niższych łańcuchów, nazwanych tak dlatego, że przywiązują nas do ciągłych narodzin w świecie doświadczenia zmysłowego (*kamaloce*), najniższym z trzech światów, na jakie dzieli się uwarunkowana egzystencja. Pozostało już tylko pięć innych łańcuchów, wyższych, ponieważ zmuszają one do ciągłego istnienia w świecie czystej formy (*rupaloce*) i świecie bezforemnym (*arupaloce*). Jeśli niepowracający ich nie przełamie, to choć wybawił się od ludzkich narodzin, po śmierci przechodzi do *siuddhawasy* (palijski: *suddhawasy*), Czystych Krain, czyli grupy niebiańskich sfer położonych na szczycie świata czystej formy. Jest to pięć światów, które zwane są kolejno: *awryha* (palijski: *awiha*), Niewielki, *atapa* (palijski: *atappa*), Niespalony, *sudrysza* (palijski: *sudassa*), Jasno Widoczny, *sudarsiana* (palijski: *sudassi*), Jasno Wyobrażony, i *akanisztha* (palijski: *akanittha*), Największy lub Najwyższy. Z tej lub innej sfery niepowracający, teraz istota boska, przechodzi pozostałe etapy transcendentalnej ścieżki i osiąga Nirwanę. Zależnie od tego, czy dzieje się to w pierwszej, czy drugiej części jego niebiańskiego życia, z wysiłkiem czy bez, oraz czy przechodzi on przez wszystkie Czyste Krainy po kolei, wyróżnia się pięć typów niepowracającego. Wliczając *anagamina* w poczet ośmiu świętych osób i tworząc powyższą jego charakterystykę, hinajana zawiera dowód na to, że możliwość pośmiertnego oswobodzenia była w buddyzmie uznawana od najwcześniejszych czasów. Nie należy zatem czuć się zaskoczonym, że takie idee pojawiały się też później, choć w zmodyfikowanej wersji doktrynalnej, w tradycjach *njingma* i *jodo shinshu*.

(7 i 8) *Arhant* (palijski: *arahant*), czyli zasługujący na szacunek. Jako że ów typ świętego został już omówiony, skupimy się teraz na łańcuchach, które musi przełamać, by osiągnąć swą daleką stację. Pięć wyższych łańcuchów to: *rupa-raga* i *arupa-raga*, pragnienie istnienia w świecie czystej formy i bezforemnym świecie, *mana*, zarozumiałość, *auddathia* (palijski: *udhaczcza*), niepokój, oraz *awidja* (palijski: *awidżdża*), brak jasnego oglądu rzeczywistości. Nirwana i *sansara* są ściśle rozgraniczone, patrząc z perspektywy, w której jawią się jako dwoistość – dwoistość dla hinajany ostateczna. Prawdziwym, najwyższym celem duchowego życia nie jest stan uwarunkowanej egzystencji, choćby wysublimowanej; może nim być tylko Nieuwarunkowane. Pragnienie osobistej nieśmiertelności, wiecznego życia w niebie, nawet subtelne i „uduchowione", prowadzi do ciągłego odradzania się, a nie do wyzwolenia. Tutaj, podobnie jak w całym duchowym życiu, dobre jest wrogiem lepszego. Co dla przeciętnego człowieka byłoby wielkim osiągnięciem, dla Szlachetnego jest porażką. Ogólnie mówiąc, pierwsze dwa z wyższych łańcuchów reprezentują niebezpieczeństwo teizmu.

Trzeci[216] łańcuch oznacza nie tyle zarozumiałość w zwykłym sensie, co jej duchowy odpowiednik. Nad przeciętnym człowiekiem panuje świadomość „ja" i „moje" w najprostszej postaci. Jednakże jej subtelne formy uparcie trwają aż do samego progu Oświecenia. Wchodzący w Strumień jest subtelnie świadom siebie jako siebie; ta świadomość zanika, gdy staje się on raz-powracającym. Na każdym etapie transcendentalnej ścieżki istnieje zarozumiałość, którą można wykorzenić jedynie, przechodząc do etapu następnego. *Mana* to najsubtelniejsza postać zarozumiałości, charakterystyczna dla niepowracającego, zanikająca dopiero u *arhanta*. Natomiast według mahajany w *arhancie*, ponieważ dąży on tylko do własnego, indywidualnego wyzwolenia, również obecne jest jeszcze subtelniejsze samopotwierdzenie[217], które można przezwyciężyć, osiągając najwyższy ze wszystkich etap bodhisattwy, który aspiruje do stanu buddy dla dobra wszystkich czujących istot. *Auddathia* zaś w żadnym razie nie jest niepokojem w zwykłym sensie fizycznym i psychicznym; nie jest to nawet znacznie subtelniejsza niestabilność umysłu, która może się pojawiać na różnych poziomach koncentracji. Są to raczej ostatnie, drobne drżenia lub wibracje świadomości między najbardziej niedostępnymi wysokościami tego, co uwarunkowane, z jednej strony, a Nieuwarunkowanym z drugiej, zanim osiągnie się ów stan nieporuszonego spokoju, transcendentalnej osiowości, którego odległą, ziemską analogią jest *upeksza* lub zwykła medytacyjna równowaga umysłu. Podobnie *awidja*, piąty z wyższych łańcuchów, jest ostatnim, ledwie zauważalnym cieniem niezrozumienia rzeczywistości, który znika, gdy w pełni swej

216 Trzeci z pięciu wyższych, czyli ósmy z dziesięciu [przyp. red.]

217 Ang. self-awareness, czyli dosłownie samoświadomość [przyp. red.]

nieskazitelnej chwały przychodzi Nirwana, niczym jeden nierozróżnialny rozbłysk światła.

Dziewięć świętych osób to siedem świętych osób plus:

(8) *Pratjekabuddha* (palijski: *paczczekabuddha*), „samotny", „niezależny" lub „odosobniony" budda. Pozostaje ciągle tajemnicą, jakiego rodzaju ideał duchowy miała pierwotnie reprezentować ta postać. W tradycji zajmuje ona miejsce pośrednie między *arhantem* a doskonałym buddą. *Arhant* nie odkrywa ścieżki samodzielnie, a po osiągnięciu Celu nie głosi go innym; doskonały budda odkrywa, realizuje i ujawnia go własnym wysiłkiem; samotny budda zaś, odkrywszy ścieżkę samemu, nie objawia i nie naucza jej wobec świata. Jeśli mądrość i współczucie są od siebie współzależne, ubytek tego drugiego (a niechęć do głoszenia Dharmy przemawia za takim ubytkiem) niechybnie wiąże się z ubytkiem tego pierwszego. Źródła therawadyjskie zdają się istotnie na to wskazywać. *Puggala-Pańniati*, „Opisanie typów ludzkich", prawdopodobnie pierwsze dzieło abhidharmy ułożone przez tę szkołę, tak definiuje odosobnionego buddę:

> Oto pewna osoba, która w odniesieniu do doktryn, o których wcześniej nie słyszała, gruntownie rozumie prawdy, ale nie osiąga ani wszechwiedzy, ani pełnego panowania nad jej owocami[218].

Ale to też nie wystarczy, by w pełni wyjaśnić tajemnicze milczenie samotnego buddy. Pomijając kwestię *arhantów*, których sam Budda nawoływał do głoszenia Dharmy ze współczucia[219], nawet *arjowie* niższych poziomów czują silną potrzebę dzielenia się owocami swoich doświadczeń. W tradycji mahajany *pratjekabuddha*, tak samo jak *arhant*, symbolizuje duchowy egoizm. Ale na tym się być może ta historia nie kończy. Niektórzy teozofowie twierdzą, że jego funkcja w świecie duchowym jest nie tyle pedagogiczna, ile administracyjna. Wszystko to wymaga dalszych dociekań.

(9) *Samjak-sambuddha* (palijski: *samma-sambuddha*), w pełni lub doskonale oświecony. Tej najświętszej ze świętych osób poświęcona była część I. Co zostało tam powiedziane, można by powtórzyć tutaj, za wyjątkiem rozdziału 5. na temat *trikai* – doktryny nieakceptowanej przez hinajanistów, chociaż jej zaczątki da się zauważyć w ich kanonie. Jedyna różnica polega na tym, że teraz nie chodzi o historycznego Siakjamuniego, lecz o pewien typ świętej osoby, który ucieleśnił się tylko w nim, przynajmniej w czasach historycznych.

Z zestawów siedmiu, ośmiu bądź dziewięciu świętych osób składających się na Arjasanghę, ten drugi był uznawany przez hinajanę za ostateczny. Ma to znaczenie, bo wśród tych trzech był to zestaw najbardziej schematyczny, sztywny i pozbawiony wyobraźni, ze swym formalistycznym wzorcem czterech głównych typów, dzielących się na dwa podtypy wedle ścieżki i owocu, wyliczeniem łańcuchów przełamanych na każdym etapie oraz liczby pozostałych odrodzeń. Od czasu do czasu w uczonej literaturze pojawiają się wprawdzie odniesienia do zestawów siedmiu i dziewięciu, bardziej złożonych i istotniejszych duchowo, ale rzadko, jeśli w ogóle, spotyka się je we współczesnych podręcznikach, a nigdy nie stają się przedmiotem popularyzatorskich tekstów na te tematy. Takie pomniejszenie Zgromadzenia Szlachetnych jest symptomatyczne dla ogólnej tendencji do konserwatyzmu, wręcz sztywności i regresu, a wraz z tym postępującego skostnienia duchowego, które zaczęło się sto–dwieście lat po *parinirwanie* Buddy. W szczególności jest to symptom zaniedbania duchowych ideałów, które wówczas miało miejsce. Zdaniem hinajany nie powinno się dążyć do doskonałego stanu buddy, a jedynie do stanu *arhanta*, wyzwolenia dla siebie samego. Łatwiej w tym świetle zrozumieć jej wyraźną preferencję dla zestawu ośmiu świętych osób, ponieważ przez odwrócenie uwagi od zestawu dziewięciu, kończącego się doskonałym stanem buddy, może właściwie wykluczyć to ostatnie z Arjasanghi, zakładając niejako, że dla ogółu wiernych nie istnieje żaden wyższy cel poza byciem *arhantem*. Wykluczenie buddy automatycznie prowadzi do wykluczenia bodhisattwy, który dla większości szkół hinajany jest po prostu Siakjamunim sprzed Oświecenia, nie zaś uniwersalnie obowiązującym ideałem, jak utrzymuje

218 Bimala Charan Law (tłum.), *Designation of Human Types (Puggala-Paññatti)*, Pali Text Society, London 1922, s. 104.

219 *Vin* I.20–1 (*Mahāvagga* 1.11).

mahajana.

Obniżeniu duchowych standardów towarzyszył regres w innych sferach. Mimo że fragmenty ich własnych pism wskazywały na coś innego, szkoły hinajany zaczęły coraz wyraźniej uznawać wyższe postępy duchowe za wyłączną domenę mnichów. Z tego względu Arjasangha stała się w istocie częścią sanghi *bhikszu*, czyli zgromadzeń mnichów. Ludziom świeckim miało wystarczyć skladanie darów mnichom i, na mocy zasług tak zgromadzonych, żywienie nadziei na szczęśliwe odrodzenie w niebie. „Utrzymywanie wiary wśród ludzi świeckich" w tym sensie pozostaje do dziś jednym z głównych zajęć Sanghi w krajach therawady. Ponieważ ilość zasługi płynącej z ofiar zależy od walorów etycznych odbiorcy, a etyczność łatwiej udać niż faktycznie osiągnąć, w nieunikniony sposób wiąże się to wszystko z narastaniem formalizmu moralnego, a co za tym idzie – świadomej lub nieświadomej obłudy[220]. Ponadto brak bardziej inspirujących ideałów szybko dotknął samych mnichów hinajany, i po wykształceniu się mahajany popularna wśród nich aktywność religijna coraz częściej przybierała formę scholastycyzmu w sensie czysto formalnego opracowywania istniejących wzorców doktrynalnych. Sarwastiwadinom udało się wyliczyć 147 825 rodzajów wyznawców wiary i 29 565 rodzajów wyznawców doktryny[221]. Uttarapathacy, odosobnieni nawet w obrębie szkół hinajany, wyróżnili się tym, że usunęli współczucie ze swej koncepcji stanu buddy[222]. Na szczęście długo przez zrodzeniem się tych ekstremalnych propozycji mahajana zarysowała swoją odświeżoną i znacznie poszerzoną koncepcję duchowej rodziny Buddy.

220 Więcej w: *Was the Buddha a Bhikkhu?*, Sangharakshita, , w: *Complete Works* t. 2.

221 H.V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Shambhala Publications, Berkeley 1976, s. 232, przyp. 2.

222 Tamże, s. 198, przyp. 4.

Rozdział 16

Wspaniałe towarzystwo bodhisattwów

Budda mahajany to nie tylko postać historyczna, to także ucieleśnienie najwyższego i najbardziej uniwersalnego ideału życia duchowego. W efekcie mahajanistyczna koncepcja jego duchowej rodziny również jest uniwersalna. Zasadniczo obejmuje ona tych wszystkich, którzy, poruszeni cierpieniem innych, poświęcili się osiągnięciu najwyższego duchowego dobra nie tylko dla własnego zbawienia, ale też w nadziei, że będą mogły na tym skorzystać wszystkie czujące istoty. Wielka dusza tego typu zwie się technicznie bodhisattwą, a społeczność duchowa, do której należy – sanghą bodhisattwów. W *sutrach* mahajany Budda w formie *sambhogakai* kieruje swoje nauki przede wszystkim do kwiatu owego zgromadzenia „ogromnego niczym ocean". Wiele tych *sutr* zaczyna się od żywych opisów wspaniałego towarzystwa, jakie go otacza. Opis jest wyidealizowany i mocno oddziałuje na emocje, aby wznieść umysł na wyższą płaszczyznę duchową i przygotować go do apokaliptycznych objawień, które mają nastąpić. Dlatego po opisaniu 1250 *arhantów* w sposób już przytoczony (zob. roz. 2) i nadmienieniu o pięciuset wyzwolonych mniszkach i ludziach świeckich, *Duża Doskonałość Mądrości* mówi o

> setkach tysięcy *nijut kotich*[223] bodhisattwów, (1) z których wszyscy osiągnęli *dharani*; (2) trwających w pustce, ich sferą to, co nieoznaczone, ich umysł nie piastuje pragnień na przyszłość; (3) którzy osiągnęli takość i cierpliwość; (4) którzy osiągnęli dharani nieprzywiązania; (5) którzy posiedli niezniszczalne superwiedze; (6) których mowa była mile widziana; (7) którzy nie byli szarlatanami; (8) ani gadułami; (9) których myśl porzuciła wszelką żądzę sławy i zysku; (10) bezinteresownych nauczycieli duchowej dharmy; (11) gotowych przyjąć głębokie dharmy bez ociągania; (12) którzy posiedli podstawy pewności siebie; (13) wykroczyli poza postępki Mary; (14) wyzwolili się od przeszkód wynikających z ich dawnych czynów; (15) i zręcznie wykładają analizy dociekań nad dharmą; (16) którzy złożyli swą przysięgę niezliczone eony temu; (17) zwracają się do innych z uśmiechniętym obliczem; (18) bez zmarszczki na swych twarzach; (19) kunsztownych w pieśni i błogosławieniu; (20) z myślą wolną od opieszałości, (21) z niezakłóconym przebłyskiem idei; (22) pełnych pewności siebie, gdy oczarowują nieskończone zgromadzenia; (23) umiejętnych w wyrzeczeniu przez niezliczone *koti* eonów; (24) stanowczo zdeterminowanych wobec dharm, które uznają za iluzję, miraż, odbicie księżyca w wodzie, sen, echo, zjawę, odbicie w lustrze, magiczne złudzenie; (25) trafnie rozumiejących przeznaczenie istot, ich subtelne myśli, ich prowadzenie się i zamiary; (26) z myślą swobodnie płynącą; (27) z niewyczerpanymi pokładami cierpliwości; (28) umiejętnie nauczających, jak przeniknąć prawdziwą naturę rzeczywistości; (29) osiągających poprzez swoje śluby i postanowienia nieskończoną harmonię wszystkich pól buddy; (30) bez ustanku i w skupieniu rozpamiętujących buddów z niezliczonych systemów światów; (31) zręcznych w zabieganiu o łaski niezliczonych buddów; (32) zręcznych w łagodzeniu różnych poglądów, skłonności, uprzedzeń i skalań; (33) i w tworzeniu setki tysięcy koncentracji i igraniu nimi[224].

Następnie wymienia się wybitniejszych bodhisattwów, wśród nich Maitreję. Ikonograficznie owych 1250 *arhantów* przedstawia się jako starych mnichów z ogoloną głową, odzianych w żółte szaty, trzymających laski i miski jałmużnicze: stoją sztywno, usta mają ściśnięte, a cała ich postawa wydaje się nie być wolna od pewnego napięcia. Dla kontrastu bodhisattwowie jak jeden mąż są

223 *Nijuta* – sto tysięcy lub milion; *koti* – dziesięć milionów. [przyp. red.]

224 E. Conze (tłum.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom* (cz. 1), University of California, Berkeley 1975, s. 37–38.

pięknymi i młodymi książętami. Diademy pełne klejnotów lśnią nad ich brwiami, a proporcjonalnie zbudowane ciała odziane są w półprzezroczyste szaty z barwnego jedwabiu. Noszą złote bransolety i sznury klejnotów, a ich szyje oplatają girlandy wonnych kwiatów. Na ich twarzach gości uśmiech, ich postawa pełna jest wdzięku i prostoty. Te oznaki splendoru nie pokazują, że bodhisattwowie to ludzie świeccy; symbolizują one ich status dziedziców Buddy, Króla Dharmy, oraz niewysłowione dobra duchowe, które oni sami pewnego dnia osiągną, zyskując namaszczenie do stanu buddy. Warto odnotować, że pomimo różnic w ideałach mahajana nie wyklucza wcale *arhantów* z duchowej rodziny Buddy. W drugim rozdziale *Sutry Saddharma Pundarika*, „Białego lotosu dobrego prawa", niektórzy członkowie zgromadzenia, uważający się najwyraźniej za *arhantów*, są szalenie zgorszeni stwierdzeniem Buddy, że ciągle czeka ich jeszcze coś do nauczenia się, i ostentacyjnie odchodzą w ramach protestu[225] – w świecie buddyjskim raz po raz powtarzają się różne mniej spektakularne odpowiedniki tego zdarzenia.

Jak w przypadku swych hinajanistycznych braci, wspaniałe towarzystwo bodhisattwów nie jest jednorodne pod względem osiągnięć, tworzy bowiem duchową hierarchię złożoną z wielu stopni: niektórzy stoją bliżej tronu Buddy, inni dalej. Charakterystyka tej hierarchii i różnych typów bodhisattwy, krótka, acz treściwa, jest niezbędna dla rzetelnego zrozumienia obecnego tematu. Jednocześnie musimy się wystrzegać, tutaj jeszcze mocniej niż przy zgromadzeniu Szlachetnych, wciąż czającego się niebezpieczeństwa traktowania tego, co nade wszystko jest ideałem duchowego życia – wedle mahajany ideałem najwyższym – w sposób tak suchy i analityczny, dzieląc etapy postępu i katalogując je wedle ich atrybutów, że traci się z pola widzenia ideał jako taki. Anatom może znać każdą kość, odnaleźć każdą żyłę i ścięgno w martwym ciele, ale to nie oznacza, że zna żywego ducha człowieka. Samo wyliczenie cnót i etapów nigdy nie odkryje przed nami sekretów stanu bodhisattwy. Takie ostrzeżenie jest tym bardziej na miejscu, że duża część potężnego zbioru literatury kanonicznej i komentatorskiej na ten temat zawiera element silnie analityczny. W środowisku prawdziwie mahajanistycznym nie jest to przeszkoda, ponieważ żywa tradycja duchowa, podtrzymywana aż po dziś dzień przez tych, którzy ucieleśniają przykład bodhisattwy we własnej osobie, pozostaje silna na tyle, by korygować nurty doktrynalne i zapobiegać ich wyradzaniu się w scholastycyzm. Natomiast przy opisie czysto teoretycznym, jak ów niniejszy, świadomość istnienia takiej możliwości jest niezbędna. Dlatego przed opisaniem różnych poziomów czy typów bodhisattwy pozwólmy sobie na kontemplację samego ideału bodhisattwy w całej jego wspaniałości, aby blask jego niepowtarzalnej chwały mógł opromienić szczegóły, które po tym nastąpią.

Najlepszy obraz bodhisattwy znajduje się oczywiście w *sutrach* mahajany. Odpowiadając na własne pytanie, jak „syn lub córka dobrej rodziny" może zacząć aspirować do bycia bodhisattwą, *Asztasahasrika*, Doskonałość Mądrości „w ośmiu tysiącach linii" powiada:

> Zyskuje tego rodzaju mądry wgląd, który pozwala na postrzeganie wszystkich istot jako znajdujących się na drodze do rzezi. Opanowuje go wówczas ogromne współczucie. Obserwuje niezliczone istoty swym niebiańskim okiem, i to, co widzi, napawa go wielkim przejęciem: tak wielu dźwiga jarzmo karmy, która wiedzie ich prosto do odpłaty w piekle, innym przytrafiły się nieszczęśliwe odrodzenia (trzymające ich z dala od Buddy i jego nauk), inni są skazani na bycie zabitymi, zaplątanie w sieć fałszywych poglądów, sprowadzenie na manowce, jeszcze inni, którzy uzyskali szczęśliwe odrodzenie, znowu je stracili. Zajmuje się więc nimi z taką oto myślą: „Stanę się wybawcą wszystkich tych istot, wyzwolę ich ze wszystkich cierpień!"[226].

Mimo nacisku na współczucie, bodhisattwa nie jest zwykłym sentymentalistą. Jego czułość nie czyni go też zniewieściałym słabeuszem. Jest wielkim bohaterem, uosobieniem nie tylko

225 *Saddhārma Puṇḍarīka* lub *Sutra Białego Lotosu,* roz. 2. Zob. Bunno Kato i in. (tłum.), *The Threefold Lotus Sutra*, Kosei Publishing, Tokyo 1975, ss. 58–9. Zob. też komentarz Sangharakszity w: *The Drama of Cosmic Enlightenment*, roz. 2, w: *Complete Works*, t. 16.

226 E. Conze (tłum.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary* (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*), Four Seasons Foundation, San Francisco 1973, ss. 238–239.

mądrości i współczucia, ale też *wirji*, wigoru, słowa związanego etymologicznie z „męskością", oznaczającego zarówno energię, jak i męską siłę. Ów aspekt osobowości bodhisattwy rzuca się w oczy w znanym przedstawieniu Maitrei z Ahiczczatry, z jego szerokim torsem, masywnymi, choć harmonijnymi rękami i nogami, i przylegającą do ciała dolną częścią szaty, zza której doskonale widać jego męskość. Prawa ręka podniesiona jest z dłonią obróconą do zewnątrz w symbolicznym geście przekazującym nieustraszoność (*abhaja-mudra*)[227]. Literacki wyraz koncepcji bodhisattwy jako wielkiego bohatera znajduje się w innym rozdziale cytowanej powyżej *sutry*:

> Przypuśćmy [mówi Czcigodny do Subhutiego], że mamy najwspanialszego bohatera, pełnego wigoru, z wysoką pozycją społeczną, przystojnego, atrakcyjnego i miłego w wyglądzie, z licznymi cnotami, posiadającego najdoskonalsze cnoty, które wypływają z najwyższych szczytów niezależności, moralności, uczoności, wyrzeczenia itd.

Potem następuje cała litania cnót i osiągnięć. Spytawszy Subhutiego, czy taka osoba odczuwałaby „rosnącą radość i werwę", i otrzymawszy odpowiedź twierdzącą, Czcigodny kontynuuje:

> Przypuśćmy teraz, że ta osoba, tak wybitna i znakomita, zabiera w podróż swoją rodzinę, matkę i ojca, synów i córki. W jakiś sposób trafiają do wielkiej, dzikiej puszczy. Głupcy wśród nich czują lęk, strach i przerażenie, od którego truchleją. On jednak pozostaje nieustraszony i mówi do rodziny: „Nie bójcie się! Wyciągnę was szybko i bezpiecznie z tego strasznego lasu. Niedługo was wyswobodzę!". Gdyby wówczas wiele niesprzyjających i wrogich sił powstało przeciw niemu w tej puszczy, czy ten heroiczny człowiek chciałby porzucić swa rodzinę i samemu wydostać się z tego strasznego lasu – ten, który się nie cofa, pełen siły, stałości i wigoru, mądry, nadzwyczaj czuły i współczujący, odważny i władający wieloma zaletami?
> Subhuti: Nie, o panie. Ponieważ ta osoba, która nie opuszcza swej rodziny, ma do dyspozycji potężne środki, zarówno wewnatrz, jak na zewnątrz. Nie zbywa mu na zdolnościach, by poradzić sobie z sytuacją, jest utalentowany, cały, zdrowy i niestrudzony, wkrótce wyciągnie z puszczy swoją rodzinę i siebie, bezpiecznie i spokojnie dotrą do wioski, miasta lub grodu targowego.
> Czcigodny: Tak właśnie, Subhuti, jest z bodhisattwą, który pełen litości troszczy się o dobro wszystkich istot, ogarnięty przyjaźnią, współczuciem, współczującą radością i bezstronnością[228].

Te dwa cytaty przedstawiają bodhisattwę z zewnątrz, jak jawi się innym. Czy nie można by mieć wglądu w jego umysł? Siantidewa, który sam był bodhisattwą, cytuje fragment *Sutry Wadżradhwadża*, „Diamentowego sztandaru", gdzie Wielka Istota rozważa i postanawia tak:

> Biorę na siebie brzemię całego cierpienia, jestem na to gotów, wytrwam w tej decyzji. Nie odwrócę się plecami, nie ucieknę, nie zadrżę, nie boję się, nie ma we mnie lęku, nie cofnę się i nie zniechęcę.
> A dlaczego? Za wszelką cenę muszę ponieść jarzmo wszystkich istot. Dlatego nie pójdę za własnymi skłonnościami. Złożyłem przysięgę ocalenia wszystkich istot. Muszę je wyzwolić. Cały świat żyjących istot trzeba mi ocalić od grozy narodzin, starości, choroby, śmierci i odrodzenia, od wszelkich wykroczeń moralnych, stanów rozpaczy, całego cyklu narodzin i śmierci, dżungli fałszywych poglądów, od utraty zdrowych dharm, od tego, co towarzyszy ignorancji – od wszystkich tych okropieństw muszę ocalić istoty czujące... Trwam, póki nie

227 Wizerunek Maitrei z II w. n.e., 67 cm wysokości, z Ahiczczattry (obecnie w stanie Uttar Pradesh w Indiach, w tamtych czasach część imperium Kuszanów). Obraz znajduje się w Muzeum Narodowym Indii w Nowym Delhi. Czarno-białą reprodukcję można zobaczyć w: P.M. Lad, *The Way of the Buddha*, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India, New Delhi 1956, s. 198.

228 Zob. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Buddhist Publication Society, Kandy 1980, s. 223–224.

> powstanie królestwo niewymownego poznania. Moje wysiłki nie ograniczą się do mego własnego wybawienia. Z pomocą łodzi myśli o wszelkiej wiedzy muszę bowiem wydobyć wszystkie te istoty ze strumienia Sansary, który tak trudno przebyć, muszę wyciągnąć je z kipieli, wybawić od klęski, przeprawić przez strumień Sansary. Sam muszę mocować się z całą masą cierpienia wszystkich istot. Do kresu wytrzymałości zanurzę się w każdym stanie rozpaczy, w każdym systemie światów, każdym siedlisku cierpienia. I nie pozbawię istot swojego zapasu zasługi. Jestem zdecydowany wytrwać w każdym stanie rozpaczy przez niezliczone eony; i tak oto wspomogę wszystkie istoty w ich wyzwoleniu, we wszystkich stanach rozpaczy, jakie istnieją w każdym systemie światów bez wyjątku.
> A dlaczego? Bo bez wątpienia lepiej, bym sam cierpiał, niż by wszystkie te istoty miały popaść w rozpacz. Muszę temu się oddać jak pionek, dzięki któremu cały świat wybawiony zostaje z grozy piekieł, zwierzęcych narodzin, świata Jamy, i swym własnym ciałem muszę doświadczyć, dla dobra wszystkich istot, ogromu bolesnych odczuć. I ze względu na wszystkie istoty daję im gwarancję, a czyniąc to, jestem prawdomówny, godzien zaufania, i danego słowa nie cofnę. Nie wolno mi porzucić żadnej istoty.
> A dlaczego? Powstała we mnie wola zdobycia wszelkiej wiedzy, ze wszystkimi istotami na względzie, to jest dla wyzwolenia całego świata istot[229].

Jeszcze żarliwszy jest wyraz uczuć samego Siantidewy w *Bodhiczarjawatarze*, „Wprowadzeniu do drogi do Oświecenia"; jest on jednak dobrze znany i nie trzeba go tutaj przytaczać. Warto pamiętać, że duch bezprecedensowego altruizmu, który przepaja te fragmenty, nie wynika tylko z ludzkiej litości, ani nawet z samego duchowego współczucia, lecz ze współczucia połączonego z mądrością. Ja i nie-ja są jednakowo realne empirycznie i jednakowo nierealne metafizycznie. Poświęcenie się dla zbawienia innych w przekonaniu, że rzeczywiście istnieją inni, którzy potrzebują zbawienia, jest tak samo źródłem zniewolenia, jak skupienie się na zadaniu wyzwolenia siebie w wierze, że ma się prawdziwe ja, które potrzebuje wyzwolenia. Bodhisattwa żyje równocześnie w dwóch światach, świecie pozoru i świecie realnym, w *sansarze* i *Nirwanie*, we współczuciu i mądrości, ale nie dlatego, że oscyluje ciągle między nimi, a dlatego, że zdał sobie sprawę, że w sensie absolutnym jest to jedno i to samo. Owa dwoista – wręcz paradoksalna i sprzeczna – postawa bodhisattwy, jak musi się ona jawić racjonalnemu umysłowi, stanowi przedmiot bezustannego powtórzenia w literaturze „Doskonałości Mądrości". Np. na samym początku *Sutry Wadżraczediki*, „Tnącej jak diament"[230], Czcigodny oznajmia:

> Tutaj, Subhuti, w kimś, kto wyruszył w rynsztunku bodhisattwy, powinna powstać taka oto myśl: „Tyle istot, ile jest we wszechświecie istnień określanych słowem «istota» – zrodzonych z jaja, zrodzonych z łona, zrodzonych z wilgoci, lub cudownie zrodzonych; z formą lub bez formy; z percepcją, bez percepcji i ani z percepcją, ani nie-percepcją – ile istnieje pojmowalnych form istot, tyle muszę poprowadzić do Nirwany, w Sferę Nirwany, która nic za sobą nie zostawia. A jednak, choć niezliczone istoty zostały w ten sposób doprowadzone do Nirwany, żadna istota nie została doprowadzona do Nirwany". A dlaczego? Gdyby w bodhisattwie trwało pojęcie „istoty", nie mógłby być nazywany „istotą Bodhi". A dlaczego? Nie będzie nazywany istotą Bodhi ten, w kim trwa pojęcie ja lub istoty albo pojęcie żyjącej duszy lub osoby[231].

Jeśli stracimy na moment z pola widzenia transcendentalny wgląd i doświadczenia, które stanowią jakby złote tło dla majestatycznej postaci bodhisattwy, szczytny ideał przezeń ucieleśniany zdegeneruje się w nieunikniony sposób do postaci świeckiego humanitaryzmu, wyzutego z jakichkolwiek wyższych treści i wartości duchowych.

W trakcie rozwoju bodhisattwy, w miarę przechodzenia kolejnych etapów, trzy zdarzenia

229 E. Conze i in. (red.) *Buddhist Texts Through the Ages*, Harper and Row, New York 1964, s. 131.
230 Albo: Sutry Diamentowego Ostrza [przyp. red.]
231 E. Conze (tłum.), *Buddhist Wisdom Books*, Unwin Hyman, London 1988, s. 25.

mają wagę nadzwyczajną: powstanie woli Oświecenia (*bodhiczittotpada*), osiągnięcie poziomu nieodwracalności od doskonałego stanu buddy oraz realizacja trzech ciał. Drugie zdarzenie jest analogiczne z wejściem w Strumień, trzecie – ze stanem *arhanta*. Pierwsze nie ma analogii, chyba że za taką potraktujemy przyjęcie Trzech Klejnotów (w sensie hinajanistycznym) za swoje jedyne schronienie, oraz podjęcie się przestrzegania pięciu podstawowych wskazań etycznego zachowania.

Decydując się tłumaczyć *bodhiczittę* jako wolę, a nie jako myśl o Oświeceniu, podkreślamy w pierwszym rzędzie jej dynamiczny charakter. Element poznawczy nie jest nieobecny, ale chodzi tu o przeżycie raczej wolicjonalne i emocjonalne niż intelektualne. Suzuki stwierdza z entuzjazmem, że *czitta* znaczy w tym kontekście „pragnienie", *bodhiczittotpada* zaś to przede wszystkim „pielęgnowanie pragnienia Oświecenia":

> Jest to swoiste nawrócenie, zwrócenie w kierunku oświecenia umysłu, który wcześniej zajęty był sprawami doczesnymi, lub przebudzenie nowej aspiracji duchowej, dotychczas uśpionej, albo nowej orientacji własnych wysiłków umysłowych, w skali, o jakiej przedtem się nie śniło, lub odkrycie nowego ośrodka energii, który otwiera całkiem nieznane duchowe perspektywy[232].

Nie ulega przy tym wątpliwości, że *bodhiczitta* powstaje jedynie wówczas, gdy przygotowany pod nią został odpowiedni grunt. Trzeba zgromadzić zapas zasług, dobrze się prowadzić, posiąść niezbędne cnoty, z szacunkiem służyć buddom, dokonywać dzieł czystości, cieszyć się opieką duchowych przyjaciół, głęboko oczyścić serce, zdobyć szerokie i stabilne horyzonty umysłowe, ugruntować głęboką i szczerą wiarę, a nade wszystko mieć serce pełne współczucia[233]. Podaje się też inne listy czynników koniecznych dla powstania pragnienia Oświecenia[234]. Część odnosi się do warunków zewnętrznych, część oczywiście do wewnętrznych. W zgodzie z bardziej społeczną naturą mahajany wszędzie podkreśla się kluczowe znaczenie duchowego przyjaciela (*kaljana mitry*). Bodhisattwa Mańdżuśri zwraca uwagę młodemu Sudhanie w *Sutrze Gandawjuha*, „Kwiecistej":

> Jeśli pragniesz zdobyć wiedzę właściwą Wiedzącemu wszystko, zawsze chętnie nawiązuj kontakty z dobrymi przyjaciółmi[235].

Gampopa uważa rolę odgrywaną przez takie osoby w życiu potencjalnego bodhisattwy za tak istotną, że poświęca tej sprawie cały trzeci rozdział *Drogocennej ozdoby wyzwolenia*. Jedna z cytowanych przezeń kanonicznych definicji *kaljana mitry* brzmi tak:

> Bodhisattwa może być nazwany duchowym przyjacielem bez skazy, jeśli posiada osiem właściwości: (1) etyczną i obyczajową dyscyplinę bodhisattwy, (2) dobrą znajomość *bodhisattwapitaki*, (3) pełne zrozumienie tego, co ostatecznie rzeczywiste, (4) przepełnienie współczuciem i miłością, (5) cztery nieustraszoności, (6) cierpliwość, (7) niestrudzony umysł i (8) używanie właściwych słów[236].

Za istotę tej i dwóch innych definicji Gampopa uznaje dobrą znajomość przekazu mahajany i przestrzeganie wskazań dla bodhisattwy[237].

W rzeczywistości czynniki niezbędne dla zaistnienia woli Oświecenia dzielą się na dwa całkiem różne, nawet na pierwszy rzut oka sprzeczne, grupy, które zbiegają się po raz pierwszy, kiedy ta wola się pojawia. Do pierwszej grupy należy po prostu silne pragnienie tego, co

232 D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Rider, London 1970, s. 172.
233 Tamże, ss. 178–180.
234 Tamże, ss. 180–181.
235 Tamże, s. 170. Zob. też T. Cleary (tłum.), *The Flower Ornament Sūtra* (*Avataṃsaka Sūtra*), Shambhala Publications, Boston and London 1993, s. 324.
236 H.V. Guenther (tłum.), *The Jewel Ornament of Liberation*, Rider, London 1959, s. 34.
237 Tamże, s. 35.

Nieuwarunkowane. Innymi słowy, chodzi o pewien religijny impuls w rozumieniu hinajany, obecny zresztą w każdej wyżej rozwiniętej religii, różniąc się stopniem czystości. Jest to silna potrzeba wydostania się, ucieczki, wyrzeczenia; odnalezienia pokoju w wieczności, która daje wytchnienie niemożliwe do osiągnięcia na ziemi. Druga grupa reprezentuje ruch w przeciwnym kierunku. Żywe istoty cierpią. Czy można je porzucić? W przeciągu setek tysięcy, wręcz milionów ludzkich narodzin, czy wszyscy żyjący mężczyźni i kobiety nie mogli być kiedyś naszą matką, naszym ojcem? Więzi solidarności ze wszystkim, co oddycha, co cierpi, są bez wątpienia zbyt silne, by je zniszczyć. W potencjalnym bodhisattwie rywalizują ze sobą obie te tendencje. Ponieważ raz jedna, raz druga bierze górę, oscyluje on między przeciwstawnymi roszczeniami Nirwany i świata, samorealizacji i służby społecznej, klasztoru i ogniska domowego. Jeśli nie jest nieprzeciętnie uzdolniony, jeśli nie spotka duchowych przyjaciół, może się pod tym ciężarem załamać i spróbuje w końcu rozwiązać konflikt, tłumiąc w sobie jedną tendencję i poświęcając się wyłącznie drugiej. Jeśli to nastąpi, nic nie stoi na przeszkodzie, by osiągnął sukces w kierunku, jaki sobie obierze; ale nie wyczerpie najwyższych możliwości ludzkiej natury. Mahajana zaleca, by dbać jednocześnie o obie tendencje. Stosując się do tej rady, kandydat na bodhisattwę w końcu osiągnie punkt przeciążenia, w którym jego dualistyczne pojęcia pękną, a dwie „sprzeczne" tendencje złączą się, tworząc „nie trzecią nutę, lecz gwiazdę". Ta gwiazda to *bodhiczitta*, w której tendencja w kierunku Nirwany przyjmuje postać mądrości, tendencja w kierunku żywych istot – współczucia. Oba te komponenty można na tym etapie od siebie odróżnić, ale już nie rozdzielić[238].

Są dwa rodzaje *bodhiczitty*, absolutna (*paramartha*) i relatywna (*samwryti*). Gampopa, idąc za *Sandhinirmoczana sutrą*, bardzo pięknie charakteryzuje tę pierwszą:

> Jest to Siunjata, której towarzyszy najgłębsze współczucie, promienna, niezachwiana i niemożliwa do ujęcia w kategoriach mowy[239].

Ta druga, która nas obecnie bardziej interesuje, ma dwie składowe: prostą aspirację (*bodhi-pranidhi-czitta*) i jej „ugruntowanie", praktykę (*bodhi-prasthana-czitta*). Odarte z doktrynalnych rozważań, to pierwsze polega na pragnieniu prostodusznym, z całego serca, z głębi własnej istoty, by osiągnąć najwyższe Oświecenie dla dobra wszystkich. Każde intensywne pragnienie chce się spontanicznie wyrazić w formie werbalnej jako stanowcze postanowienie. W przypadku *pranidhiczitty* zwie się ono technicznie *pranidhaną*, przysięgą, *mahapranidhaną*, wielką przysięgą, lub *purwapranidhaną*, pierwotną przysięgą. Każdy bodhisattwa składa ją na początku swojej drogi. Istnieje wiele wersji tej przysięgi, część wiąże się z imieniem konkretnego bodhisattwy. Jedną z najkrótszych i najlepiej znanych recytuje się, wedle Suzukiego, we wszystkich klasztorach zen po obrządkach, wykładach, posiłkach i czytaniu Pism:

> Jakkolwiek liczne są istoty czujące, przysięgam je ocalić;
> Jakkolwiek niewyczerpane są namiętności, przysięgam je wygasić;
> Jakkolwiek niezmierzone są Dharmy, przysięgam je zgłębić;
> Jakkolwiek niezrównana jest prawda buddy, przysięgam ją osiągnąć[240].

Inne wersje są znacznie dłuższe, zawierają mnóstwo klauzuli, które przedstawiają pełne implikacje przysięgi tak szczegółowo, że dostarczają niemal kompletnego obrazu ideału religijnego mahajany. W *Sukhawati-wjuha*, *Sutrze* „bogactwa Szczęśliwej Krainy", bodhisattwa Dharmakara, który po swym Oświeceniu stał się znany jako Budda Amitabha, przedstawiony jest w akcie składania serii czterdziestu ośmiu przysiąg (zgodnie z chińskim tłumaczeniem). Osiemnasta z nich, zwana „Królową wszystkich przysiąg", jest uznawana przez japońskie *jodo shinshu* za jeden z głównych fundamentych wiary.

---

238 Więcej nt. *bodhiczitty* (lub „przebudzenia serca bodhi") zob. Sangharakszita, *Ideał Bodhisattwy*, roz. 2 [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

239 Tamże, s. 114.

240 D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Rider, London 1970, s. 169.

> Kiedy osiągnę stan buddy [postanawia Dharmakara] te istoty, które w dziesięciu sferach wierzyły we mnie z pogodną myślą, i pragnęły odrodzić się w mojej krainie buddy, i które, powiedzmy, dziesięciokrotnie pomyślały o mnie (lub powtórzyły moje imię) – gdyby te istoty miały się tam nie odrodzić, obym nie osiągnął doskonałej wiedzy; broniąc wstępu jedynie tym, którzy popełnili pięć śmiertelnych grzechów i którzy źle mówili o dobrym Prawie[241].

Niezależnie od tego, jaką długość ma przysięga bodhisattwy, składa się ją publicznie w obecności buddy, który przewiduje wówczas, po ilu eonach ów bodhisattwa osiągnie Oświecenie, i przepowiada mu imię, pod którym będzie znany już jako budda, i nazwę pola buddy, w którym to nastąpi. Nietrudno wyjaśnić głębsze znaczenie tych szczegółów. Obecność buddy symbolizuje wielką duchową prawdę, że Oświecenie to stale obecna we wszechświecie możliwość, a za przewidywaniem (*wjakarana*) kryje się fakt, że osiągnięcie Oświecenia przez jednego człowieka gwarantuje jego osiągnięcie przez kogoś innego, kto posiadł te same właściwości.*Pranidhiczittę* porównuje się do decyzji o pójściu gdzieś, *prasthaniczitta* zaś ma przypominać rzeczywisty proces chodzenia. Obejmuje to wszystkie praktyki, dzięki którym bodhisattwa stopniowo staje się buddą. Wśród nich czołowe miejsce zajmują *paramity*, „doskonałości", grupy sześciu transcendentalnych cnót związanych zwłaszcza z ideałem bodhisattwy. Są to: *dana*, dawanie, które można podzielić na trzy rodzaje, dotyczące rzeczy materialnych, kultury i edukacji oraz wiedzy duchowej; *śila*, moralność; *kszanti*, cierpliwa akceptacja czy to złego traktowania i cierpienia fizycznego, czy to paradoksalnych i głębokich nauk mahajany; *wirja*, wysiłek umysłowy, fizyczny i duchowy dla dobra wszystkich istot; *dhjana*, wniknięcie w stany superświadome, nie dopuszczając przy tym, by stawały się podstawą przyszłego odrodzenia w niebie; oraz *pradżnia*, mądrość, w charakterystycznym dla mahajany sensie wglądu w pustkę osób i rzeczy, oraz zrozumienia fundamentalnej, absolutnej niedualności *sansary* i *Nirwany*. Ściśle rzecz biorąc, jedyną *paramitą* jest *pradżnia*, ponieważ pozostałe *paramity* zasługują na to miano właśnie poprzez swój związek z nią. Mogą to być pozytywne i szlachetne cechy, ale jeśli rozwija się je dla ograniczonych korzyści, włącznie z odrodzeniem się w niebie, nie są to *paramity*. *Paramita* to w istocie każda cnota praktykowana przez bodhisattwę w związku z *pradżnią*, aby osiągnąć najwyższe Oświecenie dla dobra wszystkich istot. W późniejszym okresie do pierwotnej listy sześciu *paramit* dodano jeszcze cztery: *upaja-kausialję*, zręczne środki; *pranidhana*, przysięgę; *bala*, moc; i *dżniana*, wiedzę. To pierwsze odpowiada współczuciu, które spontanicznie wyraża się w niezliczonych sposobach bycia przewodnikiem czujących istot na drodze do wyzwolenia. Ponowne pojawienie się *pranidhany* przypomina, że *bodhiczitta* nie jest czymś, co powstaje raz, na początku drogi bodhisattwy, a potem zanika: rośnie jak drobna iskierka, która rozwija się w płomień, by stać się pożogą ogarniającą cały świat. Na obecnym poziomie swego rozwoju (bo jak wkrótce zobaczymy, *paramity* są związane z etapami postępu duchowego, które zwą się *bhumi*) to, co dawniej było prostą aspiracją, stało się kosmiczną siłą, z której łaska i błogosławieństwo spływa na wszystko w zasięgu jej wpływów. *Bala*, moc, trzecia z dodatkowych *paramit*, reprezentuje tę siłę podniesioną do najwyższego możliwego stopnia i zuniwersalizowaną. *Dżniana*, wiedza, oznacza najsubtelniejszą postać *pradżni*, która dostrzega nie tylko niedualność uwarunkowanego i Nieuwarunkowanego, ale też widzi, że ich niedualność nie stoi na przeszkodzie temu, że jedna może spontanicznie wypływać z drugiej[242].

Wraz z powstaniem relatywnej, dwuaspektowej *bodhiczitty* człowiek wychodzi poza etap zwykłej egzystencji (jak powiada *Sutra Gandawjuha*), wkracza w szeregi bodhisattwów, wchodzi do rodziny tathagatów; jest bez skazy i bez winy, by uszanować cześć swej rodziny (buddy), trzyma się z dala od wszelkich ziemskich przedsięwzięć, zaczyna życie nadziemskie, ugruntowuje się w sprawach właściwych stanowi bodhisattwy, przebywa w dziedzinach bodhisattwy, zostaje bezstronnie wprowadzony w grupy tathagatów przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, i jest

241 F.M. Müller (red.), *Mahayana Buddhist Texts*, Sacred Books of the East, t. 49, Oxford and London 1894, cz. 2, s. 73.

242 Więcej o *pranidhiczitcie* i *paramitach* zob. Sangharakszita, *Ideał Bodhisattwy*, roz. 3–6 [książka dostępna za darmo po polsku w formie elektronicznej na stronie www.buddyzm.info.pl – przyp. red.]

nieodwołalnie przeznaczony do najwyższego Oświecenia[243]. Nic zatem dziwnego, że mahajana przywiązuję ogromną wagę do tego doświadczenia i nie szczędzi mu pozytywnych opisów. Maitreja mówi młodemu Sudhanie:

> Bodhiczitta jest jak ziarno, bo z niej wyrastają wszelkie prawdy buddyzmu. Jak gospodarstwo, bo w niej produkuje się wszystko, co na świecie czyste.Bodhiczitta jest jak ziemia, bo jest opoką dla wszystkich światów. Jak woda, bo za jej sprawą wszelki brud namiętności zostaje zmyty. Jak wiatr, bo po całym świecie wieje, nie napotykając na swej drodze przeszkód. Jak ogień, bo wyczerpuje całe paliwo złej logiki.Bodhiczitta jest jak słońce, bo dzięki niej wszystko na ziemi może zostać oświetlone. Jak księżyc, bo do końca wypełnia wszystko, co czyste. Jak lampa, bo wydobywa rzeczy z ciemności. Jak oko, bo dostrzega, gdzie droga jest równa, a gdzie nierówna. Bodhiczitta jest jak aleja, bo prowadzi do miasta wiedzy. Jak święty bród na rzece, bo pozwala trzymać się z dala od tego, co niewłaściwe. Jak wóz, bo unosi na sobie wszystkich bodhisattwów. Jak drzwi, bo otwiera się na wszystkie czyny bodhisattwy.Bodhiczitta jest jak willa, bo stanowi schronienie, gdzie praktykuje się Samadhi i medytację. Jak park, bo tam przeżywa się radość prawdy (*dharmarati*). Jak dom mieszkalny, bo pod nią cały świat znajduje wygodne schronienie. Jak bezpieczny azyl, bo daje zbawienną odskocznię wszystkim istotom. Jak miejsce opieki, bo tam schodzą się wszyscy bodhisattwowie. Bodhiczitta jest jak ojciec, bo chroni wszystkich bodhisattwów. Jak matka, bo wychowuje wszystkich bodhisattwów. Jak opiekunka, bo dba o wszystkich bodhisattwów. Jak dobry przyjaciel, bo daje wszystkim bodhisattwom dobre rady. Jak król, bo niepodzielnie panuje nad umysłami śrawaków i pratjekabuddów. Jak wielki monarcha, bo wypełnia wszystkie wspaniałe przysięgi.Bodhiczitta jest jak wielki ocean, bo zasiedlają go klejnoty wszelkich cnót. Jak góra Sumeru, bo majestatycznie wznosi się ponad wszystko. Jak góra Czakrawada, bo na niej opiera się świat. Jak góra Himalaja, bo z niej powstają zioła wszelkiej wiedzy. Jak góra Gandhamadana, bo gromadzi najróżniejsze wonie cnót. Jak przestrzeń, bo w nieskończoność szerzy zasługi płynące z dobra[244].

I tak dalej przez wiele stron.

Następnym wielkim wydarzeniem na drodze bodhisattwy jest osiągnięcie tego, co technicznie nazywa się *awaiwartika*, „nieodwracalność". Na początkowych etapach mógł on nie zdawać sobie w pełni sprawy, jak długa i trudna będzie droga do najwyższego Oświecenia. Dlatego przez jakiś czas po zrodzeniu się *bodhiczitty* istnieje możliwość, że uświadomienie sobie ogromu podjętego zadania będzie bodhisattwę przytłaczać, stanie się on przygnębiony i pełen obaw, przez co, ogarnięty poczuciem własnej niedoskonałości, może nawet porzucić swój cel i powrócić na stosunkowo łatwą i krótką drogę *arhanta* lub odosobnionego buddy. Dopiero, kiedy jego zaawansowanie na drodze do najwyższego Oświecenia będzie wystarczające, ta możliwość zniknie i przekroczony zostanie punkt nieodwracalności. Wedle pewnych źródeł następuje to, kiedy całkowicie zda on sobie sprawę ze znaczenia mądrości w sensie mahajanistycznym, czyli kiedy zrozumie, że *Nirwana* i *sansara* są w tym samym stopniu pustką i niejako nie istnieje między nimi wybór. Dla kogoś skoncentrowanego na stanie *arhanta sansara* jest pozytywnym procesem stawania się, *Nirwana* zaś – negatywnym przeciwprocesem wygaszania; oba procesy są dlań realne i różnią się od siebie. Gdy tylko bodhisattwa uświadomi sobie, że oba te słowa to kategorie umysłu i w ostatecznym rachunku nie istnieje między nimi różnica, porzucenie jednego na rzecz drugiego przestaje być dlań nawet realną możliwością. Jak podróżnik, który pojął, że widziane właśnie miasto jest w istocie fatamorganą, i nie czuje już pokusy, by tam zmierzać, tak nieodwracalny bodhisattwa nie jest już kuszony *Nirwaną* hinajany, ponieważ w jego oczach ona nie istnieje. Taki bodhisattwa osiągnął bardzo wzniosły stan. Nie jest już jednostką w zwykłym sensie, toteż bardzo trudno go scharakteryzować lub szerzej wytłumaczyć, na czym polega jego nieodwracalność. Siedemnasty i (częściowo) dwudziesty rozdział *Asztasahasriki* wylicza jednak pewne atrybuty,

243 D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Rider, London 1970, s. 181.
244 Tamże, s. 186–187.

oznaki i cechy, po których można rozpoznać nieodwracalnego bodhisattwę. W każdym razie kwestia rozpoznania zajmuje jedynie tych, którzy do tej kategorii nie należą, gdyż jedną z cech nieodwracalnego bodhisattwy jest to, że jemu samemu nie przyjdzie do głowy pytać się, czy jest nieodwracalny, czy nie jest[245].

Atrybuty wskazane w *sutrze* są nader zróżnicowane, od głębokich do trywialnych. Haribhadra, autor *Abhisamajalankary*, stara się je uporządkować, przydzielając do różnych etapów rozwoju[246]. Wiele z nich to po prostu moralne atrybuty prawdziwego mnicha, pozbawione głębszego znaczenia doktrynalnego i duchowego; inne rzucają więcej światła na ten czy inny aspekt ideału bodhisattwy. Tylko kilka jest naprawdę uderzających i istotnych. Kiedy więc na początku siedemnastego rozdziału ów temat zostaje po raz pierwszy poruszony, i Subhuti pyta, jakie są atrybuty, oznaki i cechy nieodwracalnego bodhisattwy, i jak można go za ich pomocą rozpoznać, Czcigodny odpowiada tak:

> Poziom zwykłych ludzi, poziom uczniów, poziom pratjekabuddów, poziom buddów – wszystkie one są „poziomem takości". Z myślą, że wszystkie one nie są, poprzez takość, dwoiste, podzielone, określone ani nieokreślone, wchodzi on w tę takość, tę naturę Dharmy. Po ugruntowaniu się w takości nie wyobraża jej sobie i nie określa jej. W tym sensie w nią wchodzi. Tak oto w nią wkroczywszy, nawet po odejściu od zgromadzenia, gdzie usłyszał o takości, nie waha się, nie czuje zdumienia, nie wątpi, nie jest otumaniony myślą (dotyczącą formy etc.), że „to nie jest tym". Przeciwnie, jest niezachwianie przekonany, że „jest to tylko to, tylko takość", i tak właśnie się w nią zatapia[247].

Takość jest bardziej „pozytywnym" synonimem Pustki. Nieodwracalny bodhisattwa uświadamia sobie, że ostatecznie nie ma różnicy między drogą do stanu *arhanta* a drogą do stanu bodhisattwy. Na relatywnej płaszczyźnie ta świadomość wyraża się w nauczaniu, że dla *arhanta*, który zdał sobie sprawę z ograniczeń swego osiągnięcia, jest możliwe rozwinięcie *bodhiczitty* i przejście etapów dzielących go od doskonałego stanu buddy. Innymi słowy, bodhisattwa nie jest przywiązany do swej własnej *jany* jako odrębnej rzeczywistości, rozumie to, czego naucza *Saddharma Pundarika Sutra* w metaforze o płonącym domu[248] – różnice dróg wiążą się z różnicą w temperamentach i zdolnościach, i *jany* ucznia, *pratjekabuddhy* i bodhisattwy ostatecznie stapiają się w buddajanę. Kolejną oznaką jest to, że nie pragnie się przypodobać *śramanom* i *brahmanom* innych szkół i nie składa czci dziwnym bogom. Nie jest podatny na odrodzenie wskutek karmy w sferach zwierząt, głodnych duchów czy istot piekielnych ani na odrodzenie jako kobieta, ale w ramach swojej misji może ze współczucia dobrowolnie przyjąć jedną z tych postaci. Zapewne dla powstrzymania tendencji do antynomizmu, zawsze obecnej w Indiach, silnie podkreśla się jego nieskalaną moralność, i opisuje się go jako bezustannie uważnego i czujnego. Dręczyć go mogą potężne pokusy. Mnich może powiedzieć bodhisattwie:

> To, co właśnie usłyszałeś, nie jest słowem Buddy. To poezja, dzieło poetów. Ale to, czego cię tutaj nauczam, jest nauką Buddy, słowem Buddy[249].

Podobnie może mierzyć się z żądaniem położenia kresu wszelkiemu cierpieniu już w tym życiu, lub z sugestią, że jego sprawa jest beznadziejna, skoro nawet ci, którzy podążają ścieżką

245 E.Conze (tłum.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary* (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*), Four Seasons Foundation, San Francisco 1973, s. 206.

246 E. Conze (tłum.), *Abhisamayālaṃkāra* IV.8, Serie Orientale Roma, Rome 1954, ss. 66nn. Zob. też E. Conze (tłum.), *The Large Sūtra on Perfect Wisdom with the divisions of the Abhisamayālaṃkāra*, University of California Press, Berkeley 1975, ss. 388nn.

247 E. Conze (tłum.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary* (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*), Four Seasons Foundation, San Francisco 1973, s. 200.

248 Metafora o płonącym domu: www.buddyzm.info.pl/wp-content/uploads/2020/12/Dramat-Kosmicznego-Oswiecenia_Sangharakszita-Sutra-Bialego-Lotosu-2020.pdf

249 E.Conze (tłum.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary* (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*), Four Seasons Foundation, San Francisco 1973, s. 202.

bodhisattwy przez całe eony, do teraz nie osiągnęli pełnego Oświecenia. Wszystkie takie pokusy i wątpliwości są dziełem Mary, Złego. Jeśli bodhisattwie uda się je przezwyciężyć, jest to jeszcze jeden znak nieodwracalności. Dwudziesty rozdział skupia się na trzech oznakach, każda z nich jest niezwykle interesująca. Przypuśćmy, że jeden bodhisattwa, który chce uzyskać pełne Oświecenie, pyta innego, jaką aspirację należy ukształtować w swoim umyśle. Jeśli odwoła się on wyłącznie do Nirwany, całkowicie pomijając współczucie, świadczy to, że nie jest nieodwracalny. Z drugiej strony, jeśli udzieli właściwej odpowiedzi, to niezależnie od tego, czy słyszał nauki doskonalenia mądrości, można go uznać za nieodwracalnego bodhisattwę. Następna oznaka nieodwracalności wiąże się z doświadczeniem snu. Bodhisattwa może np. widzieć w snach, że wszystkie *dharmy* są jak sen, jednocześnie zdając sobie sprawę, że nie należy uznawać tego doświadczenia za ostateczne; może widzieć siebie jako buddę głoszącego Doktrynę w otoczeniu mnichów i bodhisattwów; wreszcie, może mieć przeżycie braku lęku nawet, kiedy jego głowa ma zostać za chwilę ścięta. Takie doświadczenia dowodzą, że u nieodwracalnego bodhisattwy ideał przeniknął tak głęboko, że wpływa także na jego nieświadomy umysł i go przekształca. Ostatnia oznaka dotyczy nieodwracalności i magicznej mocy mówienia prawdy. Podobnie jak w całej indyjskiej myśli, jest w buddyzmie aksjomatem, że prawdomówność ma moc generowania wymiernych rezultatów. Dlatego bodhisattwa może uczynić solenne zapewnienie o swej nieodwracalności, i dzięki sile stąd płynącej nakłonić ducha, by odstąpił od osoby, którą opętał. Jeśli duch rzeczywiście odejdzie, można stąd wnosić, że bodhisattwa jest istotnie nieodwracalny[250]. Kolejny rozdział tej *sutry* spieszy jednak dodać, że ducha może wypędzić Mara, by utwierdzić bodhisattwę w fałszywym przekonaniu, że jest nieodwracalny. Owa możliwość wprowadza do gry całą nową sferę pokus, które nie są bezpośrednio związane ze sprawą nieodwracalności.

Jeszcze mniej niż o nieodwracalności powiedzieć można o trzecim i koronnym doświadczeniu bodhisattwy, transformacji ciała, mowy i umysłu w potrójne ciało doskonałego Oświecenia, bo im dalej postępuje on na wybranej przez siebie ścieżce, tym trudniej dostępny staje się dla najbardziej nawet wyrafinowanych kategorii myśli ludzkiej. Same *sutry* chętnie przedstawiają to doświadczenie w wersji symbolicznej, jako uroczystą ceremonię wyświęcenia (*abhiszeka*, dosłownie „opryskanie") – lub koronacji, jak byłoby na Zachodzie – podczas której zgromadzenie wszystkich buddów zaliczało bodhisattwę w poczet doskonale oświeconych i wyposażało go we wszystkie możliwości jego nowej pozycji, tak samo jak dziedzic indyjskiego tronu był formalnie wynoszony do godności królewskiej. Realne wprowadzenie w życie tej ceremonii między ludzkim guru a jego uczniem miało później zająć centralne miejsce w tradycji wadżrajany. Historycznie rzecz ujmując, Oświecenie bodhisattwy zachodzi mniej więcej w tych samych warunkach, jak w przypadku Gautamy Buddy, ciągle bowiem żyjemy w czasach jego duchowego panowania. Jeśli chodzi o treść tego doświadczenia i naturę zrealizowanego w nim Celu, w równym stopniu adekwatne jest tutaj wszystko, co na ten temat zostało wcześniej powiedziane w tej książce. Należy tylko dodać jedno jeszcze słowo. Chociaż tzw. „wczesne" *sutry* mahajany, łącznie z większością korpusu *Pradżniaparamity*, nie przekazują wprost i obszernie doktryny o trzech ciałach (*trikaja*), późniejsza i lepiej rozwinięta tradycja jasno przyjmuje, że wraz z wyświęceniem do stanu buddy bodhisattwa zyskuje nie tylko *dharmakaję*, ale też *sambhogakaję* i *nirmanakaję*, i że za pośrednictwem obu tych ciał, z których pierwsze jest w pewnym sensie wspólne dla wszystkich buddów, kontynuuje on swe dzieło uniwersalnego zbawienia przez nieskończony czas i nieograniczoną przestrzeń.

Powstanie *bodhiczitty*, osiągnięcie nieodwracalności, wyświęcenie oraz wiele innych, pomniejszych doświadczeń pojawia się niczym punkty orientacyjne wzdłuż szeregu etapów rozwoju zwanych ogólnie *bhumi* (co znaczy dosłownie „podstawa"). Różne źródła kanoniczne dają różne opisy tych etapów, nie do końca ze sobą zgodne we wszystkich szczegółach, także jeśli idzie o ich liczbę i nazewnictwo. Ostatecznie jednak niebywale szczegółowy i systematyczny opis zawarty w *Sutrze Dasiabhumice* zyskał powszechną akceptację jako kanoniczny. Jak wskazuje nazwa *sutry*, wylicza ona dziesięć *bhumi*. Ich nazwy to: Radosne (*pramudita*), Nieskazitelne (*wimala*), Świetliste lub Promieniejące (*prabhakari*), Płomienne (*arcziszmati*), Trudne do Opanowania (*sudurdżaja*), Twarzą-w-Twarz (*abhimukhi*), Daleko Idące (*durangama*),

250 Tamże, ss. 227–229.

Nieporuszone (*aczala*), Dobrych Myśli (*sadhumati*) i Chmura Doktryny (*dharmamegha*). Rzecz jasna, większość tych określeń jest bardziej symboliczna i poetyczna niż naukowa. Przypomina nam to, że podziałów i klasyfikacji nie należy brać zbyt dosłownie, a ścieżka bodhisattwy to przede wszystkim sprawa ciągłego wzrostu mądrości i współczucia, a nie etapów i kroków. Tym niemniej zasługującą na uwagę cechą *Sutry Dasiabhumiki* jest rozłożenie między dziesięcioma *bhumi* wszystkich istotnych kategorii doktrynalnych i praktyk duchowych buddyzmu. I tak np. w trzecim *bhumi* bodhisattwa rozwija cztery *brahma-wihary*, w piątym pojmuje cztery szlachetne prawdy. Być może najcenniejszym aspektem tej procedury, która czyni z *sutry* prawdziwą encyklopedię buddyzmu, jest powiązanie dziesięciu *paramit*, czyli transcendentalnych cnót, z dziesięcioma *bhumi* – praktyka dawania dominuje w pierwszym *bhumi*, moralność w drugim, itd. Nie zawsze jednak bywa jasne, czemu dane nauczanie należy przypisać do tego etapu, a nie innego. Co więcej, każdy z etapów jest naładowany doktrynami i praktykami, a wszystkie one wychwala się za pomocą niemal identycznych określeń, przez co istnieje ryzyko zatracenia ich specyfiki. Ale mimo nagromadzenia wszystkich tych drzew, las nie do końca znika nam z oczu. Dzięki *paramitom* i umieszczeniu trzech kluczowych doświadczeń bodhisattwy, stanowiących najważniejsze punkty odniesienia, zarys jego postępów jawi się z dostateczną ostrością. Wraz z powstaniem *bodhiczitty* wchodzi on do pierwszego *bhumi*, gdzie składa swą wielką przysięgę i otrzymuje dla siebie przepowiednię. Stanąwszy twarzą w twarz ze wspólną realnością *Nirwany* i *sansary* w szóstym *bhumi*, i osiągnąwszy siódme przez porzucenie możliwości osiągnięcia stanu *arhanta*, wchodzi w nieporuszony stan nieodwracalności w ósmym. W dziesiątym *bhumi* następuje wyświęcenie.

Traktując te trzy wielkie wydarzenia, i etapy, w których występują, jako linie demarkacyjne, stwierdzamy, że bodhisattwów pod względem poziomu rozwoju można podzielić na cztery grupy. Najpierw jest bodhisattwa-nowicjusz, aspirujący do stanu bodhisattwy i intelektualnie akceptujący ideał bodhisattwy. Stara się on z całych sił być godzien tego ideału, a jednocześnie podejmuje wysiłki wytworzenia w sobie *bodhiczitty*. Nie zawsze dociera on do formalnej inicjacji bodhisattwy, opisanej w następnym rozdziale. Do tej grupy należy ogromna większość buddystów wyznających mahajanę, czy będą to mnisi, mniszki, czy wyznawcy świeccy. Druga grupa składa się z tych, którzy osiągnęli jeden z pierwszych sześciu *bhumi*, można zatem ich nazwać bodhisattwami ścieżki. Do tej grupy należą również tzw. bodhisattwowie hinajany, od wchodzącego w Strumień do *arhanta*, bo jeśli pragną, to wedle najbardziej liberalnych nauk mahajany na ten temat, mogą w każdej chwili porzucić myśl o indywidualnym wyzwoleniu i przyjąć ideał bodhisattwy. Z tego powodu Zgromadzenie Szlachetnych uznaje się za część Wspaniałego Towarzystwa Bodhisattwów. Trzecią grupę tworzą bodhisattwowie nieodwracalni, którzy są bodhisattwami *par excellence*. Omówiliśmy ich już oddzielnie. Czwartą i najwyższą grupą są bodhisattwowie *dharmakai*. Zalicza się tu tych, którzy po doskonałym Oświeceniu zachowują swoja formę bodhisattwy, oraz bezpośrednie emanacje *dharmakai* bez ludzkiej historii. Między takimi bodhisattwami a buddami nie ma realnych różnic. Ogólnie mówiąc, ci pierwsi uosabiają statyczny, ci drudzy – dynamiczny aspekt *dharmakai*.

Dotychczas zajmowaliśmy się bodhisattwami kolektywnie. Pojedynczy bodhisattwowie są jednak doskonale znani w mahajanie, w Pismach wymienia się ich z imienia całe tysiące. Najwięksi z nich, stosunkowo nieliczni, mają w religijnym życiu mahajany pozycję nieustępującą samemu historycznemu założycielowi buddyzmu – uważa się ich za najwyższe obiekty czci i niewyczerpane źródło duchowej inspiracji, iluminacji i przewodnictwa. Niedoinformowani lub powierzchowni autorzy piszący o buddyzmie często określają ich mianem bogów, co jest mylące, bo z perspektywy ludzi należących do innego kręgu religijnego od razu zrównuje się kult bodhisattwów z politeizmem, sprowadzając buddyzm do poziomu kultów pogańskich.

Najpopularniejsi bodhisattwowie dzielą się na dwie grupy, jedna ma pięciu, druga ośmiu członków. Pięciu bodhisattów *dhjani* (jak nazwali ich zachodni pisarze) wiąże się z pięcioma tzw. *dhjani* buddami, ikonograficznie jako ich słudzy, ale w rzeczywistości jako ich dynamiczne odpowiedniki lub emanacje. Ich związek bywa też zobrazowany jako duchowa relacja ojciec-syn. W ten sposób Samantabhadra jest powiązany z Wajroczaną, Wadżrapani z Akszobhją, Ratnapani z Ratnasambhawą, Awalokiteśwara z Amitabhą, a Wiśwapani z Amoghasiddhim. Wspólnie ze swymi

dakiniami, żeńskimi odpowiednikami (inaczej *pradżniami*), i mnóstwem pomniejszych emanacji, tworzą pięć duchowych rodzin (*pańcza-kuli*), na których złożonym symbolizmie opiera się duża część praktyki wadżrajany, zwłaszcza w sferach sztuki i medytacji, i do których każdy wyznawca wadżrajany jest zazwyczaj przypisany z racji swego temperamentu i ścieżki praktyki duchowej. Ośmiu bodhisattwów to Samantabhadra, Wadżrapani, Awalokiteśwara, Mańdżuśri, Maitreja, Akasiagarbha, Kszitigarbha i Sarwaniwaranawiszkambhin. Czasami dodaje się Mahasthamapraptę i Trailokjawidżaję, co zwiększa liczbę do dziesięciu. Niektórzy autorzy oddzielają obie te grupy, uznając tych drugich za bodhisattwów ludzkich, tych pierwszych – za boskich; ale mimo że różnica niewątpliwie istnieje, to przynależność kilku bodhisattwów do obu grup wskazuje, że nie jest ona nieprzekraczalna.

Po odliczeniu trzech powtarzających się imion zostaje nam ogółem dwunastu bodhisattwów, w różnym stopniu rozpoznawalnych. Najbardziej znani, czy to w Chinach, w Japonii, czy w Tybecie, są Mańdżuśri, Awalokiteśwara, Wadżrapani, Maitreja, Samantabhadra, Mahasthamaprapta i Kszitigarbha. Dla oddanego wyznawcy każda z tych wielkich istot posiada niepowtarzalną osobowość duchową, i jest dlań tak samo rzeczywista jak Chrystus i święci dla gorliwego chrześcijanina, lub wyniesieni do rangi bogów herosi Rama i Kriszna dla pobożnego hinduisty.

Dotyczy to szczególnie pierwszych trzech z nich, których triadę czci się w całym Tybecie i Nepalu jako obrońców rodziny (tyb. *Rig-sum-gon-po*), przy czym „rodzina" odnosi się tu do odpowiadających im buddów – Wajroczany, Amitabhy i Akszobhji – stanowiących pierwotne jądro, z którego rozwinął się znany schemat pięciu buddów „*dhjani*". Jako że transcendentalna centralność stanu buddy odpowiada doczesnej centralności kondycji ludzkiej, jest całkiem naturalne, że trzech głównych bodhisattwów, uosabiających podstawowe aspekty *dharmakai*, odpowiada trzem podstawowym funkcjom umysłu. Dlatego Mańdżuśri symbolizuje mądrość lub przemieniony intelekt, Awalokiteśwara – współczucie lub oczyszczoną emocjonalność, Wadżrapani zaś – moc lub uwzniośloną wolę. Taki rozkład atrybutów to zasadniczy czynnik określający charakter i rodzaj duchowej aktywności tych wielkich istot.Mańdżuśri-Kumarabhuta, „Łagodnie pomyślny, który stał się księciem", znany jest pod wieloma innymi imionami i tytułami. Jest Mańdżughoszą, „Obdarzonym łagodnym głosem", Mańdżunathą, „Łagodnym zbawcą", i Wagiśwarą, „Panem Mowy". W Chinach jego imieniem jest transliteracja Man-shu-shi-li oraz epitet Wenshu, „Ten z pięciu szczytów [górskich]" (niewłaściwe rozumienie Pańczaśikhy, „Tego o pięciu puklach [włosów]"). Buddyści tybetańscy, tłumacząc „Tego o łagodnym głosie" na własny język, zwą go Dżambejangiem; Japończycy po prostu Mondżi. Jego obecność w najstarszej literaturze mahajany świadczy o bardzo wcześnie zajętej wysokiej pozycji. Poza byciem główną postacią pomniejszych prac poświęconych specjalnie jego kultowi, odgrywa czołową rolę w *Saddharma Pundarice* i wyróżnia się w *Pradżniaparamicie*. W *Wimalakirti-nirdeśi*, „Przemowie Wimalakirtiego", on jeden pośród bodhisattwów podejmuje się debaty z tym wprawnym dyskutantem[251]. Jako Mahamati, „Wielce inteligentny", jest głównym rozmówcą w *Lankawatarze*; w *Gandawjusze* zalicza się do dwóch przywódców grupy pięciuset bodhisattwów z tej *sutry*, jest też pierwszym nauczycielem młodego Sudhany, którego poucza i wysyła w długą podróż; jest również honorowo wspomniany w *Mniejszej Sukhawati-wjusze*. Jego miejsce w literaturze wadżrajany jest nie mniej wybitne, bo jego imię nosi *Mańdżuśri-mula-kalpa*, „Podstawowy rytuał",

obszerny tekst, który reprezentuje przejściowy etap od *sutry* do *tantry*[252].

Jego ikonograficzne przedstawienia są niesłychanie różnorodne: Bhattacharya wylicza trzynaście podstawowych form w tradycji indyjskiej[253]. Zwykle jednak występuje jako szesnastoletni młodzieniec o złotym odcieniu, bogato ubrany w jedwabie i ozdoby bodhisattwy, i

251 W rozdziale 4. tej *sutry* bodhisattwowie wyrażają swą niechęć wezwania Wimalakirtiego, ponieważ wcześniej wydobył on na jaw ich braki. Ale w rozdziale 5. Mańdżuśri zgadza się pójść, i wyrusza z innymi bodhisattwami i członkami zebrania, pragnącymi wysłuchać dyskusji między tymi dwoma. Zob. R.A.F. Thurman (tłum.), *The Holy Teaching of Vimalakīrti,* Pennsylvania State University Press, University Park and London 1976, s. 42.

252 D. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, Bruno Cassirer, Oxford 1957, s. 57.

253 B. Bhattacharya, *The Indian Buddhist Iconography*, K.L. Mukhaopadhyay, Calcutta 1958, ss. 100–123.

noszący we włosach i nad uszami trzy niebieskie lotosy. Przypisane mu emblematy to lotos, książka i płonący miecz; jego zwierzęciem jest lew. Jedną z najpopularniejszych jego postaci jest Arapaczana, nazwany tak od pierwszych pięciu liter mistycznego alfabetu. Siedzi on ze skrzyżowanymi nogami na księżycowej macie i lotosie, wymachując nad głową płomiennym mieczem wiedzy, trzymanym w prawej dłoni, podczas gdy lewą przyciska do serca książkę, mającą reprezentować *Pradżniaparamitę*, pismo mądrościowe *par excellence*, z którym jest szczególnie związany. Jako patron sztuk i nauk, natchnienie literatury i najwyższy mistrz świętej wymowy jest wzywany, czczony i kontemplowany, a jego mantrę powtarza się zwłaszcza dla rozwijania pamięci, znajomości Pism, zrozumienia Doktryny oraz dla siły własnej wymowy. Poniższe *stuti*, hymn pochwalny, doskonale ukazuje postawę jego wyznawców; jego autor, *siddhaczarja* Wadżrajudha, wysławia na przemian jego umysł, złożony z mądrości i współczucia, jego mowę i jego ciało.

> Tobie, którego rozum, oczyszczający jak bezchmurne słońce dwa zaciemnienia (*awarany*), i bardzo jasny,
> Widzi wszelkie sprawy, jakimi są, dlatego trzymasz tom *(Pradżniaparamity*) przy swoim sercu;
> Tobie, który z życzliwości jakby dla syna jedynego wygłaszasz żywym istotom, zamkniętym w więzieniu doczesnej egzystencji, w ciemnościach *awidji* i trudnościach *duhkhi*, swą Mowę głosem po sześćdziesięćkroć mocnym,
> Wybrzmiewającym niby grzmot, budzącym ze snu w *klesiach*, rozkuwającym żelazne kajdany karmy,
> Rozpraszającym ciemność ignorancji, i który dzierżysz miecz tnący każdą odrośl *duhkhi*,
> Ciału najznaczniejszego z *Dżinów*[254] i ich synów, ciału cnót doskonałemu,
> Czystemu od początku i przybyłemu do kresu dziesięciu *bhumi*,
> Przyozdobionemu w sto dwanaście ornamentów, rozpraszającemu ciemność naszego umysłu – tobie, Mańdżughoszo, składamy pokłon[255].

Znaczenie imienia „Awalokiteświara" było przedmiotem wielu akademickich debat. Iświara bezspornie znaczy „Pan". Awalokita może oznaczać tego, kto jest obiektem wpatrywania się, i tego, kto się wpatruje, zależnie od rozstrzygnięcia, czy chodzi tu o imiesłów bierny, czy czynny. W tym drugim przypadku imię to można by zinterpretować jako „Pana patrzącego" ze współczuciem na nieszczęścia świata, i taka jest popularna etymologia. Niekiedy za ostatnią część imienia bierze się nie Iświarę, lecz *swarę*, co znaczy „dźwięk". Zwyczajowe chińskie tłumaczenie opiera się na tej właśnie intepretacji. Niezależnie od znaczenia słownikowego, święte imię bez wątpienia łączy w sobie, całkiem trafnie, duchową suwerenność i współczucie. Wśród setek innych imion tego bodhisattwy są: Padmapani, „Lotos w dłoni", Lokanatha, „Zbawca świata", i Mahakarunika, „Wielce współczujący". W Tybecie znany jest jako Czenrezig, „Widzący jasnymi oczyma", w Chinach (gdzie przeszedł transformację w postać kobiecą) jako Guanyin lub Guanshiyin, „Ta, która zważa na płacz świata", a w Japonii jako Kannon. Jako Nathę, Zbawiciela, ciągle czci się go na therawadyjskiej Sri Lance, gdzie ma własne świątynie i sługów (np. w Kandy). Literackich odniesień do Awalokiteświary jest mniej niż do Mańdżuśriego. *Mahawastu*, datowane na III w. p.n.e., zawiera dwie *Sutry Awalokity*, składają się one jednak przeważnie z opisów Oświecenia Gautamy Buddy, i nie mają nic wspólnego z bodhisattwą. Wspomina się o nim w *Większej Sukhawati-wjusze* i w *Amitajur-dhjanie*, gdzie jako sługę Buddy Nieskończonego Życia przedstawia się go w dziesiątej z szesnastu medytacji nad chwałą Szczęśliwej Krainy. Nie mając szczególnego

254 *Dżina* (sans.) – zwycięzca; w mahajanie zwyczajowy epitet buddów i bodhisattwów [przyp. red.]

255 Wersy te pochodzą z poświęconej Mańdżughoszy praktyki *stuti sadhana*, wizualizacji i recytacji. Sangharakszita otrzymał inicjację (tyb. *łangkur*) do tej i trzech innych *sadhan* w październiku 1957 z rąk Dżamjanga Khjence Czökji Lodrö (1893–1959), wielkiego tybetańskiego lamy tradycji Rime. Otrzymał potem na piśmie tekst przetłumaczony przez Johna Drivera, angielskiego uczonego, który wówczas także mieszkał w Kalimpong. Jego tłumaczenie jest tutaj cytowane i używane przez *dharmaczarich* i *dharmaczarinie* [tj. ordynowanych i ordynowane we Wspólnocie Buddyjskiej Triratna – przyp. red.], którzy podjęli praktykę *stuti sadhany* Mańdżughoszy, czy to otrzymując ją od nauczyciela w trakcie ordynacji, czy później.

związku z *Pradżniaparamitą*, pojawia się na początku słynnej *Sutry Serca*, której treść jest przedstawiona jako objawienie jego duchowego doświadczenia, kiedy płynie on w transcendentalnej mądrości. Główne kanoniczne źródła jego kultu to *Saddharma Pundarika* oraz *Sutra Karanda-wjuha*. W 24. rozdziale tej pierwszej (25. wedle chińskiego tłumaczenia) – które często krąży jako osobne dzieło i mogło zostać napisane oddzielnie, a potem dodane do *sutry* – pojawia się jako Samantamukha, „Zwrócony wszędzie twarzą", i wysławia się go dla korzyści, jakie spływają na wszystkich jego wyznawców. W owym rozdziale mieści się też jedna z pereł literatury mahajany, „Hymn do Awalokiteświary" wygłoszony przez bodhisattwę Akszajamatiego. *Karanda-wjuha*, pierwszy podobno tekst buddyjski przełożony na tybetański, jest kompilacją, która przejawia cechy charakterystyczne dla hinduizmu, daleko odbiegające od doktrynalnej ortodoksji, np. pośród czynów bodhisattwy znajduje się opis, jak stworzył on świat w czasach buddy Wipaświna, tworząc słońce i księżyc z jego oczu, a bogów hinduizmu z różnych części jego ciała. Znajduje się w niej także relacja, w jaki sposób Awalokiteświara uzyskał wielką sześciosylabową mantrę *om mani padme hum*, być może najsłynniejszą frazę całego buddyzmu. Obie te *sutry* odzwierciedlają przekonanie mahajany, że ów bodhisattwa troszczy się zarówno o doczesne, jak i duchowe dobro swoich wyznawców. Wedle *Saddharma Pundariki* tych, którzy wzywają jego imię, Awalokiteświara wybawia od niebezpieczeństw w rodzaju pożaru, powodzi, rozbicia statku, egzekucji mieczem, ataku złośliwych demonów, uwięzienia i obrabowania. Ludzie opanowani przez żądze, nienawiść i złudzenie muszą jedynie pamiętać o nim i czcić go, a zostaną wyzwoleni. Kobieta pragnąca dziecka powinna się do niego modlić[256]. Nic dziwnego, że z tak pożytecznymi cechami to jego kult wyrósł ponad wszystkich innych bodhisattwów. Jego postać w artystycznych wyobrażeniach prawie nie ustępuje atrakcyjnością postaci Buddy. Od strony ikonograficznej istnieje co najmniej piętnaście podstawowych jego form. Jedną z najbardziej rozpowszechnionych, a także najpiękniejszych, jest szczupły młody książę z fryzurą pełną biżuterii, przedstawiony w pozycji stojącej, elegancko pochylonej, w lewej dłoni trzymający kwiat lotosu, a prawą czyniący gest dawania jałmużny, z piękną twarzą poruszoną czułością i współczuciem. Dziwniejsza, choć nie mniej wyrazista, jest forma, w której ma jedenaście głów i tysiąc rąk, co symbolizuje wszechobecność i wszechmoc jego współczucia. Na każdej dłoni widnieje oko, co wskazuje, że nawet w najszerzej zakrojonych działaniach współczucie nigdy nie oddziela się od mądrości. Jego uniwersalność nie wyklucza jednak pewnej konkretnej funkcji kosmicznej. Jako duchowy syn Amitabhy, którego ziemskim odbiciem jest Gautama, Awalokiteświara jest odpowiedzialny za duchową ewolucję ludzkości w czasie bezkrólewia między odejściem ostatniego ludzkiego buddy a przybyciem następnego.

Wadżrapani, „Piorunoręki", mimo ogromnej popularności w Tybecie, Mongolii i Chinach, prawie wcale nie pojawia się w wielkich kanonicznych tekstach mahajany. Jak można się spodziewać po imieniu, jego emblematem jest *wadżra*, co pierwotnie znaczyło „piorun", i na rzeźbach i obrazach jest z nim nierozłączny. Czasami piorun spoczywa na poziomie barków na otwartym lotosie, którego łodygę trzyma Wadżrapani; może też przyciskać go do piersi prawą dłonią lub balansować nim, ustawionym pionowo na otwartej dłoni. Późniejszą sławę tego bodhisattwy można zapewne częściowo przypisać temu emblematowi, który przekształcił się w główny symbol mądrości i Pustki, stając się podstawą nazwy „wadżrajana". W związku ze swą rolą istoty uosabiającej transcendentalną moc, Wadżrapani, w przeciwieństwie do Mandżuśriego i Awalokiteświary, jest czczony rzadziej w swej postaci łagodnej (*sianta*), a częściej w gniewnej (*krodha*), jako niszczyciel ciemności ignorancji duchowej. W Tybecie, gdzie znany jest jako Dordże-lek-pa lub Czagna Dordże, co jest tłumaczeniem imienia indyjskiego, sztuka religijna przedstawia go w niezwykłym wzburzeniu. Istnieje wiele form, ale zazwyczaj jest barwy granatowej, ma krępe ciało, wydatny brzuch i grube, krótkie kończyny. Jego głowy, których może być jedna lub wiele, są zwieńczone czaszkami, a twarze wyrażają potworny gniew. Może być nagi, nie licząc ozdób z ludzkich kości, albo przyodziany w tygrysią skórę. Zależnie od liczby rąk może trzymać *wadżrę*, węża, bębenek, maczetę albo ludzką czaszkę pełną krwi, niezajęte dłonie zaś

256 Zob. *Saddharma Pundarika* (*Sutra Białego Lotosu*), roz. 25 wersji chińskiej. Zob Bunno Kato i in. (tłum.), *The Threefold Lotus Sutra*, Kosei Publishing, Tokyo 1975, ss. 319–321.

układają się w różne *mudry*. Na ogół porusza się w prawo, z jedną nogą podniesioną, by zgnieść rozpłaszczone postaci symbolizujące siły światowej egzystencji. Wokół niego kłębią się płomienie, tworząc rodzaj aureoli. U ludzi wychowanych w tradycji tybetańskiej lub dobrze ją znających kontemplacja tej budzącej respekt postaci wywołuje heroiczne uczucie nieustraszoności i intensywną duchową euforię.

Podobnie jak inni wielcy bodhisattwowie, trzech obrońców rodziny emanuje lub wypromieniowuje z siebie wielu innych bodhisattwów, którzy przyjmują potem postać niezależną lub quasi-niezależną. Nie istnieje jednak żadna wyraźna i sztywna granica między formami tego samego bodhisattwy a jego odrębnymi emanacjami – jest to raczej różnica stopnia niż rodzaju. Emanacje bodhisattwy, które same mogą być polimorficzne, są często typu gniewnego, a najważniejsi przedstawiciele tej grupy to tzw. *dharmapalowie*, „obrońcy wiary", ich obowiązkiem jest bronić Doktryny przez wszelkimi wrogimi siłami. I tak oto z Mandżuśriego emanuje Jamantaka, „Niszczyciel śmierci", który w swej czarnej i nagiej formie jako Wadżrabhairawa, „Straszny piorun", z dziewięcioma głowami, z których środkowa jest głową byka, i trzydziestoma czterema rękami, z których dwie obejmują jego żeński odpowiednik, jest bóstwem opiekuńczym gelugpów. Awalokiteśwara emanuje Padmanarteśwarę, „Lotosowego pana tańca". Jest on opiekuńczym bóstwem njingmapów, na ogół ukazany w postawie tanecznej, z jedną głową i osiemnastoma rękami, z których każda trzyma po dwa lotosy. Bez wątpienia najatrakcyjniejszą emanacją jest bodhisattwa-kobieta, Tara, co znaczy zarówno „Zbawczyni", jak i „Gwiazda". Występuje ona w licznych spokojnych i gniewnych formach. Piękna legenda mówi, że zrodziła się z łez Awalokiteśwary, kiedy płakał nad niedolą świata. Z tej racji ucieleśnia ona samą kwintesencję współczucia. Dwie najpopularniejsze jej formy to Biała Tara i Zielona Tara. Ta pierwsza trzyma biały lotos, ta druga – niebieski. W obu ma wygląd łagodny i piękny, nie jest ani młoda, ani stara, ma na sobie zwyczajowe jedwabie i klejnoty bodhisattwy. Czczona w Tybecie i Mongolii, gdzie zwana jest Dżecun Dolma, „Wierna Dolma", jest też przedmiotem kultu w Nepalu i gdzieniegdzie w Chinach. Udało jej się nawet przetrwać pod własnym i innymi imionami w hinduistycznych Indiach. Z powodu jej matczynych cech wyznawcy podchodzą do niej w szczególnie czuły i intymny sposób.

Maitreja (palijski: Mettejja), „Przyjacielski", zwany też Adżita, „Niezwyciężony", to bezdyskusyjnie najbardziej znaczący z pozostałych bodhisattwów. Jako ten, którego przeznaczeniem jest stanie się następnym ludzkim buddą, cieszy się wyjątkową estymą, będąc jedynym bodhisattwą uznawanym w całym buddyjskim świecie, w krajach therawady i mahajany, co było powodem sugestii, że jego kult mógłby stanowić zalążek zjednoczenia buddystów. Jego imię pojawia się w *Nikajach* tylko raz, kiedy to Budda przepowiada swoje przybycie[257], ale często przywołuje się go w palijskiej literaturze egzegetycznej: Buddhaghosza kończy *Wisuddhimagę* (w wersji syngalezyjskiej) żarliwym poetyckim wyrazem pragnienia, by osiągnąć stan *arhanta* w jego obecności. Wspomina się o nim także we wcześniejszych tekstach w sanskrycie i mieszanym sanskrycie, takich jak *Lankawatara*, *Diwjawadana* i *Mahawastu*. W *Saddharma Pundarice* odgrywa on ważną rolę, aczkolwiek wciąż jest podległy Mandżuśriemu, który udziela mu nauk. Pomniejsze prace, jak *Maitreja-wjakarana*, „Przepowiednia dotycząca Maitrei", szczegółowo opisują okoliczności jego przyjścia. Ściśle biorąc, obecnie jest on bodhisattwą w dziewiątym *bhumi*, ale tradycja często przez antycypację tytułuje go buddą, i jako taki bywa przedstawiany w sztuce. Jest wspaniałej złotej barwy, a jego emblematy to koło, stupa i święta waza (*kalasia*). Ta ostatnia, teraz zamknięta, zawiera ambrozję, symbolizującą prawdę, którą pewnego dnia pokropi ludzkość. Jako budda i jako bodhisattwa często siedzi nie w zwyczajnej pozycji ze skrzyżowanymi nogami, lecz jakby na krześle, na modłę europejską, co wskazuje na jego gotowość zstąpienia z nieba Tuszita, gdzie obecnie przebywa, na Ziemię, by wypełnić dawną przysięgę i dojść do dziesiątego i ostatniego *bhumi*, osiągając najwyższe Oświecenie dla dobra wszystkich istot. Nie-buddyści podejmowali różne próby utożsamienia Maitrei ze swymi własnymi bohaterami duchowymi. Misjonarze chrześcijańscy, chcąc osłabić lojalność wiernych, dowodzili, że proroctwa Buddy o

257 *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*, DN 26 (III.76).

Maitrei dotyczą w rzeczywistości Chrystusa. Podobną sławą cieszył się J. Krishnamurti[258]. Jednakże w świecie buddyjskim nadzieje mesjanistyczne, jakie skupiają się wokół osoby Maitrei, nie zostały jeszcze spełnione. Wedle szeroko rozpowszechnionych wierzeń jego nadejście poprzedzi ponowne pojawienie się Nagardżuny i innych starożytnych mędrców, oraz zjednoczenie całego świata pod sprawiedliwym panowaniem buddyjskiego króla. Tymczasem w centralnej Azji i na himalajskim pograniczu, gdzie jego kult jest najsilniejszy, obecność wielu gigantycznych rzeźb, górskich skał z wyrytą błagalną inskrypcją „Przyjdź, Maitrejo, przyjdź!", a nawet wyścigów konnych na jego cześć, rozgrywanych podczas tybetańskiego Nowego Roku, świadczą o wierze, z jaką jego wyznawcy go oczekują, i żarliwości, którą starają się przyspieszyć jego przyjście.

Samantabhadra, „Wszechdobry", i Mahasthamaprapta, „O wielkiej sile", są wspomniani w *Saddharma Pundarice* – pierwszemu poświęcony jest 28. rozdział (chińskiej wersji), drugiemu rozdział 20. Wspólnie z Mandżuśrim Samantabhadra odgrywa ważną rolę w *Gandawjusze*, która zdaniem Suzukiego jest „w pewnym sensie historią wewnętrznej świadomości religijnej Samantabhadry"[259], natomiast Mahasthamaprapta jest szerzej scharakteryzowany w *Amitajur-dhjanie*, gdzie razem z Awalokiteśwarą należy do świty Buddy Nieskończonego Światła i Życia w Szczęśliwej Krainie. Jako uosobienia współczucia i siły przypominają oni, i w pewien sposób duplikują, postaci Awalokiteśwary i Wadżrapaniego; ale z powodu swoich związków z niezwykle popularną grupą *sutr* Mahasthamaprapta w dużej mierze zastąpił Wadżrapaniego na całym dalekim Wschodzie. W ikonografii indyjskiej przedstawia ich się w tej samej książęcej formie, co innych bodhisattwów; Samantabhadra jest barwy białej i trzyma lotos, na którym znajduje się koło, jego emblemat; Mahasthamaprapta jest biało-żółty i trzyma w ręku miecz albo bukiet sześciu lotosów w pełnym rozkwicie. W Chinach i Japonii, gdzie kult Samantabhadry (chiń. Puxian, jap. Fugen) rozkwitł i zyskał lepiej rozpoznawalną indywidualność, jest on barwy zielonej i siedzi na białym słoniu. Jest tak ukazany w popularnej grupie zwanej Trójcą Siakji, gdzie znajduje się po jednej stronie (po drugiej zaś Mańdżuśri siedzący na lwie) centralnej postaci Buddy, która ma nieco większy rozmiar.

Kszitigarbha, „Łono ziemi", także jest popularniejszy na dalekim Wschodzie, niż kiedykolwiek był w Indiach. Ze skromnego figurowania na liście ośmiu bodhisattwów jego pozycja wzrosła w Chinach i Japonii do tego stopnia, że ustępuje tylko Awalokiteśwarze. Powody tej ewolucji nie są jasne, chociaż wiadomo, że zaczęło się to w Turkiestanie. Jak wskazuje imię, Kszitigarbha wiąże się z głębinami. Jak każdy bodhisattwa, stara się on wybawić czujące istoty od błądzenia na pięciu (bądź sześciu) ścieżkach doczesnej egzystencji; ale niejako specjalizuje się w wybawianiu ich od piekła. W przystępny sposób wyraża to niezwykle głęboki i ezoteryczny aspekt współczującej działalności bodhisattwy: bierze na siebie straszne zadanie polegające nie tylko na zanurzeniu się w przepaść egzystencji i niesieniu tam ulgi i pocieszenia istotom umęczonym, ale też na osobistym przekształcaniu i podnoszeniu ogromnej, splątanej masy lęku, nienawiści i rozpaczy, która kłębi się i pleni w najgłębszych ciemnościach otchłani. To jak pochylanie się z miłością tych najwyższych nad najniższymi, opuszczanie swej strefy komfortu, niezrażanie się pracą w warunkach najtrudniejszych i najwstrętniejszych – wśród obrazów grozy, szaleństwa i rozpaczy – z pozornie beznadziejnym zadaniem odzyskania tego, co wydaje się bezpowrotnie stracone. Kszitigarbha jest zasadą duchowej sublimacji w jej najbardziej radykalnym wydaniu – na tyle potężnej, by przekształcić nie tylko piekło w niebo, ale też najbardziej zgniłe odmęty *sansary* w czystą promienność Nirwany. Jest najwyższym ucieleśnieniem duchowego optymizmu, najbardziej skrajną formą uniwersalizmu mahajany, dla której nawet drobinka kurzu nie znajduje się poza planem zbawienia. Wydaje się, że nie do końca dobrze to rozumiano na dalekim Wschodzie. W Chinach, gdzie zwano go Ti-tsang (jap. Jizo), stał się „nie tyle Zbawcą [od piekła], ile łaskawym nadzorcą więzienia, który głosi Dharmę osadzonym i ochoczo podejmuje wysiłki na rzecz ich zwolnienia"[260]. W Japonii przeszedł przemianę jeszcze bardziej zaskakującą. W miarę wzrostu

258 Jiddu Krishnamurti (1895–1986) pochodził ze współczesnego stanu Andhra Pradesh. Gdy miał ok. trzynastu lat, „odkryli" go teozofiści Charles Leadbeater i Annie Besant, wychowując na „Nauczyciela świata", utożsamianego z Maitreją. Później odrzucił tę rolę, w dalszym ciągu wykładając i pisząc książki na tematy religijne i filozoficzne.

259 D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Rider, London 1970, s. 83.

260 Sir Ch. Eliot, *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*, Routledge and Kegan Paul, London 1921, t. 2, s. 24.

popularności znacznie zwiększył się zasięg jego kompetencji jako bodhisattwy, przez co stał się swego rodzaju bogiem dróg, szczególnym opiekunem dzieci, a nawet świętym patronem wojowników. W indyjskiej ikonografii ma kolor żółty lub zielony, prawą ręką wykonuje gest *bhumisparśi*, „dotknięcia ziemi", a w lewej trzyma lotos z *kalpa-wrykszą*, drzewem spełniającym życzenia. Sztuka chińska i japońska przedstawia go w mnisich szatach, trzymającego w prawej ręce *khakkharę*, laskę z pierścieniami na głowicy, popularną ongiś pośród mnichów sarwastiwady, w lewej zaś trzyma *czintamani*, klejnot spełniający życzenia, który jest właściwie emblematem jego niebiańskiego odpowiednika, Akasiagarbhy.

Choć większość z nich jest ludzka, w sensie życia niegdyś na ziemi jako ludzie, wyżej opisanych bodhisattwów raczej nie można nazwać postaciami historycznymi w sensie naukowym: ich rzeczywistość jest nie tyle ziemska, ile w pierwszym rzędzie duchowa. Mahajana wyróżnia jednak inny ważny rodzaj bodhisattwy, który jest i ludzki, i historyczny. Ta kategoria składa się z najwybitniejszych bohaterów duchowych, którzy inspirowali nowe ruchy i zakładali szkoły, wpływając na historię buddyzmu, kształtując buddyjską myśl, i którzy własnym przykładem i autorytetem dawali w czasach upadku i stagnacji nowy bodziec praktyce i popularyzacji Doktryny. Warto zwrócić uwagę na potężną osobę Nagardżuny, założyciela szkoły madhjamaki, którego argumentacja na rzecz *Pradżniaparamity* i dialektyczne wykazanie próżności wszystkich jednostronnych poglądów stanowi przełomowy moment, oddzielający hinajanę od mahajany. Można by wymienić wiele innych imion, najjaśniejszych w historii buddyzmu. Byliby wśród nich nieustraszeni pielgrzymi, jak Xuanzang, który w poszukiwaniu Dharmy przemierzył bezwodne pustynie i gęste puszcze[261]; uczeni, jak Kumaradżiwa, który poświęcił życie tłumaczeniu Pism[262]; święci asceci, jak Milarepa, który w lasach i górskich jaskiniach spędzał dni w głębokim *samadhi*; pełni zapału reformatorzy, jak Congkhapa, który „zmagał się z upadkiem swoich czasów"[263]; i wreszcie królewscy wyznawcy, jak Shotoku Taishi, pod którego patronatem wskazania Buddy stały się zasadami życia narodu[264]. Wielu z nich było bez wątpienia bodhisattwami Ścieżki; kilku – nieodwracalnymi bodhisattwami. Najwięksi z tych ostatnich są w tradycji czczeni nie jako ludzie, którzy stali się bodhisattwami, lecz jako bodhisattwowie, którzy stali się ludźmi. Tak jest w przypadku Congkhapy, ojca szkoły gelug, który z racji swej mądrości i pokrewnych jej cnót jest uważany za manifestację Mandżuśriego, oraz wielu innych wybitnych postaci z historii tybetańskiego buddyzmu. Tak jest też, jeśli wierzyć jego własnej deklaracji, w przypadku Nichirena, założyciela najbardziej wojowniczej sekty japońskiej, który utożsamiał siebie z bodhisattwą Wiśisztaczaritrą z *Saddharma Pundariki*[265]. Niektórzy bodhisattwowie istotnie są dla celów praktycznych identyczni ze swymi manifestacjami. Np. tak zwany „śmiejący się budda" to Maitreja w formie średniowiecznego chińskiego mnicha.

Bodhisattwowie mogą się pojawiać nie tylko pojedynczo, jako mniej lub lepiej znana postać historyczna, ale też w rozpoznawalnej, ciągłej linii osób oddanych Oświeceniu dla dobra innych przez wiele ludzkich żywotów. W Tybecie i sąsiednich regionach, gdzie przeważają tybetańskie tradycje duchowe, bodhisattwowie tego typu zwani są *tulku*. Słabo rozeznani autorzy zachodni biorą ich zwykle za inkarnowanych lamów lub żyjących buddów. *Tulku* w tybetańskim odpowiada sanskryckiej *nirmanakai*, czyli „ciału stworzonemu"; *kaja* oznacza tutaj nie „ciało" w opozycji do „umysłu", lecz cały kompleks psychofizyczny – termin ten odnosi się także do trzeciego z trzech ciał Buddy. Ogólnie rzecz biorąc, istnieją dwa rodzaje *tulku*, choć możliwe są klasyfikacje bardziej

261 Xuanzang (602–664) w swym *Opisie krajów zachodnich* relacjonuje podróże z Chin przez 34 królestwa Azji centralnej do Indii, gdzie przybył w 631 r. Spędził tam na nauce kilka lat, również w wielkim buddyjskim uniwersytecie klasztornym w Nalandzie, wacając do Chin z 627 tekstami i poświęcając resztę życia na ich tłumaczenie przy wsparciu grupy tłumaczy.

262 Kumaradżiwa (334–413) był wielkim uczonym i tłumaczem madhjamaki, który przełożył teksty mahajany z sanskrytu na chiński. m.in. *Saddharma Pundarikę (Sutrę Białego Lotosu), Wimalakirti nirdesię* oraz *Asztasahasrika Pradżniaparamitę Sutrę* (*Doskonalenie mądrości w ośmiu tysiącach linii*).

263 P.B. Shelley, *Adonad's: An Elegy on the Death of John Keats,* canto 48 (1821).

264 Shotoku Taishi (ok. 574–622) został mianowany regentem przez cesarzową Suiko podczas okresu Asuka w Japonii. Uważa się, że napisał pierwsze komentarze po japońsku do buddyjskich tekstów.

265 Wiśisztaczaritra, lub w japońskiej tradycji Jogyo (co tłumaczy się jako Doskonałe Zachowanie) to jeden z bodhisattwów, których w *Sutrze Białego Lotosu* Budda wzywa do stania na straży Dharmy w przyszłości.

rozbudowane. Istnieją linie zaczynające się od postaci historycznej, jak Sarahapada lub Taranatha[266], oraz linie zaczynające się od wielkiego bodhisattwy, jak Awalokiteśwara lub Mańdżuśri. W pierwszym przypadku następna ludzka osobowość nie jest zależna od poprzedniej na mocy prawa karmy, lecz dobrowolnie przez nią stworzona, by kontynuować misję. Tutaj, jak gdzie indziej w Doktrynie, mogą występować pewne ustępstwa dla konwencjonalnych wyrażeń, ale nie może być mowy o „reinkarnacji" niezmiennie tożsamego ja. Jak pokazaliśmy w części II, prawo uwarunkowanego współpowstawania jest uniwersalne, obejmując zarówno Koło, jak i Ścieżkę. W oparciu o to prawo można o takim *tulku* powiedzieć, że powstaje na mocy mądrości, współczucia i przysięgi zmarłego ludzkiego bodhisattwy. Dlatego linia, do której należy, ma charakter poziomy. W przypadku *tulku* drugiego typu mamy do czynienia z bezpośrednią emanacją lub manifestacją (można też użyć słowa *awatara*, czyli „zstąpienie") bodhisattwy pozaludzkiego. Stąd linia, do której taki *tulku* należy, choć wydaje się pozioma, w rzeczywistości jest pionowa, bowiem tworzące ją ludzkie osobowości są nie tyle ciągiem „odrodzeń", co szeregiem zstąpień z jednego źródła transcendentalnego. Jako że *nirmanakaje* nieodwracalnych bodhisattwów i bodhisattwów Ścieżki posiadają po wyemanowaniu samodzielny byt duchowy, nie można wykluczyć możliwości początkowego pionowego zstąpienia, po którym następuje ciąg poziomych „odrodzeń". Jednakże w żadnym wypadku nie dochodzi do zstąpienia boskiej duszy w ludzkie ciało, a coś takiego kryje się za określeniem „inkarnowany lama"; w mahajanie bowiem różnica między umysłem a materią nie jest absolutna: każda *nirmanakaja* ulega projekcji jako niepodzielna psychofizyczna całość. Najlepiej znanym przykładem tego rodzaju *tulku* jest oczywiście szereg złożony z czterech religijnych królów Tybetu oraz linia dalajlamów, z których obecny jest czternasty, a wszyscy są uważani za manifestacje Awalokiteśwary. W sumie w Tybecie i jego kulturalno-religijnych przyległościach jest – lub było – rozsianych około tysiąca *tulku*, licząc oba ich rodzaje. Często opisuje się sposób, w jaki się ich odkrywa i identyfikuje. Ciekawa i autentyczna relacja na temat aktualnego najwyższego przywódcy duchowego i ziemskiego władcy Tybetu pochodzi od Lobsanga Phuncoka Lhalungpy, a opisana przezeń sekwencja zdarzeń jest typowa dla odkrycia większości *tulku*[267].

Można by wymienić wiele innych typów działalności bodhisattwy, ponieważ rzeczywistość najwyższego Oświecenia wykracza poza czas i przestrzeń, a możliwości przejawiania się współczucia jest nieskończenie wiele. Nie ma tu miejsca, by tłumaczyć znaczenie faktu, że bodhisattwowie mogą być mężczyznami lub kobietami, osobami duchownymi lub świeckimi. Nim zamkniemy rozdział, warto jednak zwrócić uwagę, że współcześni liberalni mahajaniści, szczególnie japońscy, zaczęli się zastanawiać, czy duchowi mistrzowie innych religii, których nauczanie w pewnych punktach zbiega się z buddyjskim, nie są bodhisattwami. W tym kontekście padały imiona Lao-tse, Chrystusa, Mistrza Eckharta, św. Jana od Krzyża czy Guru Nanaka. Niektórzy zwolennicy uniwersalizmu posuwają się tak daleko, że ich zdaniem wszyscy dobroczyńcy ludzkości, łącznie z poetami, artystami, naukowcami, mężami stanu, filantropami i działaczami społecznymi, zasługują na miano bodhisattwy nie mniej od tych zaangażowanych w działalność typowo religijną. Tak liberalna interpretacja tego ideału zaciemniałaby jednak jego prawdziwe znaczenie. W każdym razie trzeba by wyznaczyć granicę między tymi, którzy z powodu swego altruizmu i poświęcenia zbliżają się do zachowań właściwych ludzkiemu bodhisattwie, a tymi, którzy są manifestacjami tego czy innego wielkiego bodhisattwy dla wypełnienia konkretnego celu. Ponadto każdy pojedynczy przypadek wymagałby zbadania, czy domniemanym bodhisattwą kierowało współczucie, czy faktycznie pracował dla dobra innych, czy środki przezeń stosowane były w zgodzie z celami, i czy wolny był od błędnych poglądów. Ci, którzy przechodzą takie testy, są najodleglejszymi członkami duchowej rodziny Buddy, znajdują się na najbardziej zewnętrznych

266 Sarahapada, co znaczy „ten, kto wystrzelił strzałę" (jego imię często skraca się do Sarahy), żył prawdopodobnie w VIII w. n.e. Dorastał we wschodnich Indiach w rodzinie brahmińskiej i uczył się na uniwersytecie Nalanda. Praktyki tantryczne doprowadziły go do odrzucenia norm społecznych dotyczących kasty i relacji między płciami. Postrzega się go jako pierwszego z wielkich mahasiddhów wadżrajany.
Taranatha (1575–1634) był uczonym i lamą szkoły dżonang w buddyzmie tybetańskim. Założył klasztor w dolinie Cangpo. Wśród jego prac wyróżnia się monumentalna *Historia buddyzmu w Indiach* (1608).

267 K.W. Morgan (red.), *The Path of the Buddha*, Ronald Press, New York 1956, s. 256–258.

kręgach koła współczującej aktywności, w którym wspaniałe towarzystwo bodhisattwów jest promiennym jądrem, a sam Budda – olśniewającym sercem i środkiem.

Rozdział 17

Zgromadzenie klasztorne

Sandze jako duchowej elicie towarzyszy (a w najlepszych okresach w dużej mierze się z nią pokrywa) Sangha jako społeczność mężczyzn i kobiet podążających Ścieżką i usiłujących zrealizować Cel, obierając sobie ideał *arhanta* lub bodhisattwy. Jak w większości innych zorganizowanych religii, społeczność ta składa się z dwóch rodzajów członków: tych, dla których doświadczenie Ścieżki jest wystarczające, by wpływać na bieg ich życia, nie zmieniając go radykalnie, oraz tych, którzy (by odwołać się do definicji człowieka religijnego autorstwa Williama Jamesa) czynią ze swych doświadczeń religijnych własny **środek grawitacji**[268], co nie musi oznaczać, że mają najbardziej „religijne doświadczenia". Dla tej pierwszej grupy religia jest tylko jednym z wielu zajęć, podczas gdy dla drugiej jest zajęciem najważniejszym, wręcz jedynym, któremu wszystko inne musi być podporządkowane, a w razie potrzeby poświęcone. Dlatego buddyzm jako zinstytucjonalizowana religia składa się z szerokiej grupy świeckich wyznawców zwanych *upasaka* (r.ż. *upasika*), których praktyka Dharmy jest sporadyczna i ograniczona, oraz znacznie mniejszej grupy *bhikszu* (r.ż. *bhikszuni*), którzy poświęcają Dharmie całe swe życie i energię. Tworzą oni *bhikszu sanghę,* bractwo mnichów lub zgromadzenie klasztorne, i taki jest właśnie pierwotny eklezjastyczny sens, w jakim obecnie używa się słowa „sangha".

Bractwo to nie powstało za jednym zamachem. Jak wszystko, co żywe, czy będą to organizmy, imperia, czy idee, przechodziło ono w swej historii różne etapy rozwoju. Ów fakt, mimo że oczywisty po dokładnym zbadaniu źródeł, jest ogólnie ignorowany przez ludzi piszących o buddyzmie. Niektórzy chcieliby nas przekonać, że Sangha w rzeczy samej wyskoczyła z mózgu Buddy w pełni gotowa, niczym Pallas Atena wyskakująca z głowy Zeusa od razu z tarczą i włócznią. Nie warto by wspominać poglądu tak zadziwiająco naiwnego, gdyby nie cieszył się szeroką akceptacją. W rzeczywistości Sangha przez pierwszych kilka pokoleń swego istnienia przeszła trzy wyraźnie zaznaczone etapy rozwoju, z których każdy miał swoje cechy charakterystyczne.

(1) Wedle „legendy" o czterech widokach, i obfitych świadectw innych źródeł kanonicznych, Budda – lub bodhisattwa, którym wówczas był – postanowił szukać rozwiązania problemu cierpienia, podejmując życie *pariwradżaki* (palijski: *paribbadżaki*), czyli kogoś, kto „odszedł" (dosłowne znaczenie słowa) z domowego życia, by stać się bezdomnym wędrowcem. Nie jest tu dla nas istotne, czy *pariwradżakowie* byli początkowo na północnym wschodzie Indii tym samym, co *brahmanowie* aryjskiego społeczeństwa z północnego zachodu, co sugeruje Sukumar Dutt i co wydaje się prawdopodobne[269]. Wystarczy stwierdzić, że Budda przed i po swoim Oświeceniu był *pariwradżaką*, i że prawie wszyscy jego najbliżsi towarzysze albo pochodzili już z tej grupy, albo do niej dołączyli, by być u jego boku i przestrzegać jego nauk. Podobnie jak Mahawira, odnowiciel dżinizmu, i inni nauczyciele wymienieni w literaturze wczesnobuddyjskiej, Budda był przez postronnych ludzi tamtych czasów postrzegany jako założyciel i przywódca jednego z licznych bractw, na które dzieliła się społeczność *pariwradżaków.* Ponadto, jak inni przywódcy bractw, wyznawał i głosił szczególną Dharmę, i ona właśnie, a nie sposób życia, odróżniała jego grupę od reszty.

Na tym etapie Sangha była więc po prostu częścią społeczności *pariwradżaków*, która uznawała Buddę za mistrza i zaakceptowała jego doktrynę. Nie pojawiła się jeszcze kwestia prawideł dyscypliny „monastycznej", swoistych dla wyznawców Buddy. Określenie *winaja*, stosowane później jako zbiorczy termin dla reguły klasztornej, a często występujące w

268 W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Wyd. Nomos, 2001.
269 S. Dutt, *Early Buddhist Monachism*, Kegan Paul et al, London 1924, roz. 2, ss. 68–69.

sformułowaniu *Dharma-Winaja*, miało wówczas ogólniejsze znaczenie sposobu życia, który sprzyja realizacji nauk Mistrza. Budda i jego bezdomni uczniowie przestrzegali tradycyjnego, niepisanego kodeksu *pariwradżaków*, i zachowywali się zgodnie z tym, co opinia społeczna uważała za właściwe dla tych, którzy „odeszli". Oni także spędzali większość roku, przemieszczając się z miejsca na miejsce, żyli z jałmużny, i powstrzymywali się od czynności seksualnych, grabieży, odbierania życia i rozsiewania fałszywych pogłosek o własnych nadnaturalnych umiejętnościach (cztery *paradżiki,* „upadki" z późniejszego kodeksu monastycznego)[270]. Wyjąwszy trzy miesiące pory deszczowej, kiedy to chronili się w chatach lub jaskiniach, oni także nie mieli stałych siedzib. Jak członkowie innych grup religijnych, oni także zbierali się co dwa tygodnie na wspólne obrzędy w dniach pełni i nowiu, zwane *poszadha* (wedyjska *upawastha*, palijska *uposatha*). Recytowali w ich trakcie *pratimokszę* (palijski: *patimokkha*), wierszowane podsumowanie nadzwyczajnej Dharmy, którą wyznają. Jedna z takich *pratimoksz* zachowała się w *Dhammapadzie* i *Mahapadana Suttancie* z *Digha Nikai*; ta druga zaświadcza o jej niezwykłej dawności, przypisując ją nie Buddzie Gotamie, lecz Wipassinowi, jednemu z jego odległych, „legendarnych" poprzedników. W *Dhammapadzie*, gdzie porządek pierwszej i drugiej strofy jest odwrócony, brzmi ona tak:

Unikanie zła,
Rozwijanie dobra,
Oczyszczanie swego serca –
Oto nauka buddów.

Wybaczająca cierpliwość to najwyższa praktyka ascetyczna;
„Nirwana jest najdoskonalsza", powiadają buddowie.
Nie wyrzekł się świata, kto szkodzi innym,
Nie jest pustelnikiem (*samaną*), kto dla ludzi jest utrapieniem.

Nie mówić z pogardą, nie ranić,
Zachowywać *patimokkhę*,
Miarkować się w jedzeniu,
Żyć samotnie i w odosobnieniu,
Oddawać się medytacji:
Taki jest przekaz buddów[271].

W czasach Buddy to Dharma wyrażana w takich strofach, a nie kodeksie reguł, stanowiła spoiwo jednoczące (taki był zapewne pierwotny sens *pratimokszy*) jego wyznawców. Tak samo rytuał *upasampady* nie oznaczał wówczas inicjacji do zgromadzenia mnichów, obwarowanego różnymi zasadami i regulacjami, lecz po prostu formalne uznanie Buddy za swego nauczyciela oraz „akceptację" (literalne znaczenie słowa) jego nauk. Na początku dokonywało się to, kiedy Budda wypowiedział słowa „Chodź, *bhikszu*"[272]. Później, kiedy liczba chętnych znacznie wzrosła, pozwolił on najbliższym uczniom przyjmować kandydatów w jego imieniu, wymagając od nich wypowiedzenia formuły pójścia po schronienie w Buddzie, Dharmie i Sandze. Grupa wyznawców, która w ten sposób wokół niego się utworzyła i często towarzyszyła mu w wędrówkach, nazywała się *bhikszu sanghą* czterech stron świata. Bezcenny rzut oka na sanghę tego okresu, zwanego przez

270 Cztery *paradżiki*, czyli „upadki", to poważne wykroczenia, które umożliwiają wydalenie *bhikkhu* ze wspólnoty; są to: akty seksualne, kradzieże, doprowadzenie do śmierci człowieka oraz rozmyślne kłamanie o własnych osiągnięciach duchowych. Jest to temat czterech pierwszych rozdziałów *Bhikkhu Vibhaṅgi* (Vin. III.1–109).

271 Dhp 183–187; tekst na podst. tłum. ang. Sangharakszity, w: *Dhammapada*, Windhorse, Birmingham 2001, s. 67–68. Zob. też *Mahāpadāna Sutta*, DN 14 (II.50).

272 Np. grupa młodych mężczyzn, którzy „przyjęli wyrzeczenie w obecności Buddy", dołączając do wspólnoty mnichów: Vin I.23–4 (*Mahāvagga* 1.14). A także najważniejsi w przyszłości uczniowie Buddy, wędrowcy Sariputta i Moggallana, Vin I.43 (*Mahāvagga* 1.24). Do swojego przyszłego wyznawcy świeckiego, Anathapindiki, Budda powiedział po prostu „Chodź, Sudatto", używając jego imienia, tak że ten poczuł „radość i uniesienie", Vin II.156 (*Cūḷavagga* 6.4).

G.F. Allena „pierwotnym, ascetycznym etapem”[273], dają najstarsze części *Sutta Nipaty*, zwłaszcza *Atthaka-* i *Parajana-wagga*, oraz *Bhikkhu-wagga* z *Dhammapady.*

(2) Po *parinirwanie* Buddy jego uczniowie musieli stawić czoła wielu problemom, a jednym z ważniejszych było utrwalenie *Dharma-Winai*. Dla części z nich, może większości, właściwe spełnienie tego wielkiego obowiązku polegało nie tylko na stworzeniu korpusu tradycji ustnej z osobistych wspomnień tego, co Budda powiedział i zrobił, ale też na przyjęciu reguł dyscypliny, której przestrzeganie pozwoliłoby wyraźniej się odróżnić od reszty społeczności *pariwradżaków.* Zarysowanie podstaw takiego zbioru reguł było zapewne jednym z głównych przedmiotów debaty Pierwszego Soboru, którą palijskie teksty kanoniczne nazywają *Winaja-sangiti*[274]. Zebrano i uporządkowano pradawne normy dotyczące *pariwradżaków*, które zyskały aprobatę Buddy, jego własne wskazówki, jakich od czasu do czasu udzielał z własnej inicjatywy bądź w reakcji na opinie ogółu, a także – wedle wszelkiego prawdopodobieństwa – kilka regulacji zaproponowanych przez sam Sobór. Zestaw reguł, jaki z tego wypłynął, reguł mających obowiązywać każdego pojedynczego *bhikszu*, zamknął się w końcu w liczbie około pięciuset pięćdziesięciu pozycji[275]. Ponieważ recytowano go na zgromadzeniach wspólnoty co dwa tygodnie, zastąpił pierwotne strofy Dharmy i przejął nazwę *pratimoksz*. Innymi słowy, w drugim etapie swego istnienia Sangha, posiadając już wewnętrzne spoiwo w postaci Dharmy, zyskała dodatkowo spoiwo zewnętrzne w postaci zbioru reguł monastycznych.

Ten stan rzeczy miał daleko idące konsekwencje. Pierwotnie nieodróżnialna od innych grup *pariwradżaków*, Sangha stała się niezależną instytucją religijną, powszechnie rozpoznawalną w społeczeństwie. *Upasampada* przestała być prostą akceptacją Buddy i jego nauk; stała się ceremonią ordynacji do bractwa klasztornego. Ze wspólnej deklaracji wiary *poszadha* przekształciła się w rytuał wyznania osobistych uchybień w przestrzeganiu zasad. Położono nacisk na różnicę między mnichem a osobą świecką, która nie była już tylko różnicą między tymi, którzy opuścili dom, a tymi, którzy domu nie opuścili; stała się też różnicą między ordynowanymi, którzy przestrzegali Reguły, a nieordynowanymi, którzy jej nie przestrzegali. Ale choć wiele się zmieniło, wiele pozostało też bez zmian. *Bhikszu* ciągle byli w dużej mierze pustelnikami, ciągle żyli z jałmużny i ciągle pozostawali w jednym miejscu podczas pory deszczowej.

(3) Trzeci etap rozwoju wiązał się ze zmianą bardziej radykalną niż dotychczasowe. Już za życia Buddy parki i ogrody darowywano Sandze, aby można było w nich przebywać podczas deszczów[276]. Stanowczo nie były to klasztory we współczesnym rozumieniu, i wielkim anachronizmem w sztuce i literaturze, czy po prostu we własnej wyobraźni, jest przedstawianie Anathapindady lub Bimbisary wznoszących duże i złożone konstrukcje z cegieł i kamieni. Na otrzymanym terenie, zwanym *awasa*, porozrzucane były *wihary*, domki z wikliny spojonej gliną, jakie do dziś można zobaczyć w całych Indiach. *Bhikszu* miał prawo zajmować jedną z takich chat w porze deszczowej. Kiedy deszcze ustawały, kontynuował swoją wędrówkę. Później było możliwe zarezerwowanie zwolnionej chaty i spędzanie wielu pór deszczowych rok po roku w jednej *wiharze*, jak czynił to sam Budda w Śrawasti.

Na obecnym etapie Sangha przeszła rewolucyjną przemianę, porzucając tradycje wędrownego życia *pariwradżaków* na rzecz stałej osiadłości w *awasie*. Nie są jasne powody tego przejścia od pustelniczego do wspólnotowego trybu życia; wiążą się one zapewne z rozrostem reguły klasztornej i potrzebą zestawienia bezkształtnej masy tradycji ustnej, istniejącej we wspomnieniach setek recytatorów. Niezależnie od jej powodów, zmiana ta przekształciła podstawy Sanghi w bezprecedensowym stopniu. Sangha ogólna ustąpiła miejsca, z powodów praktycznych, lokalnej Sandze osiadłej w danej *awasie*. *Pratimoksza* jako zestaw reguł klasztornych nie była w stanie zaspokoić wszystkich wymogów owego szybko wzrastającego i coraz bardziej skomplikowanego życia zbiorowego, dlatego została wsparta i w pewnym sensie wyparta przez *Skandhaki* (palijski: *Khandhaki*), czyli *Rozdziały*, serię rozbudowanych traktatów na takie tematy, jak medycyna, strój,

273 G.F. Allen, *The Buddha's Philosophy*, London 1959, s. 72.

274 S. Dutt, *Early Buddhist Monachism*, Kegan Paul et al, London 1924, s. 82–83.

275 Zob. W. Pachow, *A Comparative Study of the Prātimokṣa*, Motilal Banarsidass, Delhi 2007.

276 Historia Anathapindady (palijski: Anathapindiki) i podarowania przez niego Dżetawany: Vin II.154–9 (*Cūḷavagga* 6.4).

ordynacja i schizma. Doprowadziło to do kolejnej zmiany w *poszadzie*; z wyznania win stała się obrzędem liturgicznym, podczas którego uroczyście odmawiano *pratimokszę*, ale nie, jak poprzednio, by błądzący mnisi odpokutowali za swoje wykroczenia, a jedynie jako formalny wyraz jedności i solidarności lokalnej sanghi cenobitycznej. Podobnie *upasampada* oznaczała teraz ordynację nie tyle do Sanghi jako całości kierującej się *pratimokszą*, ile do sanghi zakorzenionej w konkretnej *awasie*, funkcjonującej wedle tego, co stało się znane jako *Winaja*, w jeszcze innym rozumieniu tego starożytnego słowa. Poza tym, osiadłszy w *awasach*, sangha stała się w naturalny sposób przystępniejsza dla ludzi świeckich. Mnożyły się więc donacje i napływały podarunki. W końcu mnisi nie musieli już chodzić od drzwi do drzwi i prosić o jedzenie, choć wielu pozostało wiernych tej tradycji.

Nie wiadomo, jak długo trwało wykształcenie się charakterystycznych cech poszczególnych etapów. Sangha trzeciej fazy, która opracowała istniejące biograficzne i obyczajowe tradycje Winaja Pitaki (lub Pitak: wersji było kilka), pragnęła przypisać własne innowacje samemu Mistrzowi, rzutowała je zatem na okres jego działalności duszpasterskiej, dodając do jego biografii epizody, z których dane tradycje miały się zrodzić. Legendy (w sensie fikcyjnych historii), które włączono do Winaja Pitaki, nie wytrzymują krytycznej oceny. Cały proces rozwoju od pierwotnego, pustelniczego „monastycyzmu" do złożonej, osiadłej wspólnoty cenobitycznej musiał w istocie trwać przynajmniej stulecie, można więc spokojnie przyjąć, że zakończył się do czasu Drugiego Soboru, Soboru w Waisiali, a na pewno do wstąpienia Asioki na tron Magadhy[277]. Niezależnie od dokładnych ram czasowych dokonanie się takiego procesu nie znaczy, i nigdy w historii buddyzmu nie znaczyło, że późniejszy etap rozwoju całkowicie zastąpił poprzedni, w sensie zupełnego wyparcia i wykorzenienia charakterystycznych dlań zjawisk. Tak w Doktrynie, jak w dyscyplinie klasztornej (w najszerszym sensie słowa Winaja) rozwój zawsze zachodził w procesie stopniowego przyrostu i dopracowania, a nie przez ogólne odrzucenie i reformę. Drugi etap nakładał się na pierwszy, nie marginalizując go całkowicie, i tak samo wyglądało przejście z etapu drugiego do trzeciego. Toteż od początku trzeciego etapu pojedynczy *bhikszu*, lub członek sanghi, wzrastał pod wpływem trzech różnych ideałów życia „monastycznego", czy też z nimi się spotykał. Był jednocześnie nawoływany do

samotnej wędrówki, jak pojedynczy róg nosorożca[278],

nie troszcząc się o zasady i regulacje, jak mówi refren wczesnej ballady[279]; skrupulatnego przestrzegania stu pięćdziesięciu punktów monastycznej reguły dla samotnego mnicha; oraz uczestnictwa w złożonym wspólnotowym życiu stale osiadłej społeczności klasztornej.

Ta niespójność nie umknęła uwadze indo-baktryjskiego króla Milindy vel Menandra, który z całkiem nowoczesną krytyczną przenikliwością zacytował fragmenty związane z wcześniejszym okresem pustelniczym i późniejszym wspólnotowym, ukazując Nagasenie oczywisty kontrast tych ideałów w swoim 41. dylemacie[280]. W życiu sanghi te przeciwstawne wymogi w nieunikniony sposób wywoływały pewne napięcie. Jednakże nie miało ono nigdy wpływu destrukcyjnego, ponieważ, jak sądzono, sam Budda w różnych okresach usankcjonował oba te sposoby życia, ten drugi co prawda jako ustępstwo wobec słabszych braci. Klasyczny ślad doktryny ustępstw znajduje się w części ceremonii *upasampady*, gdzie mnich owszem, był wzywany do życia z jałmużny, noszenia ubioru ze zużytych szmat, mieszkania pod drzewem i używania krowiego moczu jako lekarstwa (cztery *nissaje*, „podpory"), ale nowo ordynowanego *bhikszu* informowano, że przyjmowanie zaproszeń ludzi świeckich, noszenie ubiorów przez nich podarowanych, mieszkanie

277 Drugi Sobór Buddyjski, mający miejsce w Waisiali, jest datowany na 334 r. p.n.e. Asioka wstąpił na tron Magadhy w 268 r. p.n.e.

278 Jest to refren *Sutty Nosorożca* (*Khaggavisāṇa*), Snp 1.3 wg tłum. E.M. Hare w: *Woven Cadences of Early Buddhists* (*Sutta-Nipāta*), Oxford University Press, London 1945, ss. 6–11.

279 *Mahāviyūha Sutta*, Snp 4.13, wers 6.

280 Zob. Bhikkhu Pesala (tłum.), *The Debate of King Milinda*, Inward Path, Penang 2001, s. 117: „Błogosławiony powiedział: Strach rodzi się z zażyłości, kurz powstaje w domu. Bezdomny jest wolny od zażyłości. Oto perspektywa mędrca. Powiedział też jednak: Niech mędrcy mają swoje siedziby i uczeni niech tam mieszkają".

w *wiharach* i korzystanie ze zwykłych form leczenia jest jednak dopuszczalne[281]. To z kolei znaczyło przyznanie mu swobody w wyborze ideału pustelniczego lub wspólnotowego, bądź formy kompromisowej – zależało to od jego temperamentu i przekonań. Tym niemniej to typ wspólnotowy życia klasztornego zatriumfował, nie tylko z powodu ludzkich słabości, ale też z potrzeby zachowania i przekazania olbrzymiego korpusu tradycyjnych przekazów, z których większość była układana i edytowana w warunkach osiadłego życia klasztornego. Jego zaawansowana forma osiągnęła apogeum w takich wspaniałych miejscach, jak Mahawihara, Nalanda czy Drepung, i do dzisiaj w większej części świata buddyjskiego stanowi roboczą podstawę dla ogółu mnichów, choć niekoniecznie ich jedyny ideał teoretyczny.

Nim opiszę życie *bhikszu* w systemie przede wszystkim cenobitycznym, muszę zwrócić uwagę na pewne poważne niebezpieczeństwo. Jak już mówiłem, cały rozwój sanghi, z jego trzema wyraźnie zaznaczonymi etapami, zakończył się prawdopodobnie do czasu Drugiego Soboru buddyjskiego, Soboru w Waisiali. To w związku z tym właśnie soborem, który odbył się sto do stu dziesięciu lat po *parinirwanie*, nastąpiła pierwsza wielka schizma w sandze, między konserwatywną mniejszością sthawirawadinów i postępową większością mahasamghików. Oznacza to, że rozwój wspólnotowego monastycyzmu poprzedził powstanie mahajany, która jako odrębny ruch została zainicjowana wśród mahasamghików. Jest to sprawa ważna i znacząca, gdyż w ostatnich czasach różni niedoinformowani zwolennicy therawady (linii bocznej dawnej sthawirawady) oskarżali mahajanistów o nieposiadanie Winai, brak linii przekazu *upasampady*, a zatem brak *bhikszu* i *bhikszuni*, brak rzeczywistego zgromadzenia klasztornego. W przypadku chińskich, tybetańskich, koreańskich i wietnamskich zwolenników mahajany to oskarżenie jest kompletnie bezpodstawne. Mahajana była daleka od odrzucania pierwotnych tradycji, przyswajając sobie cały ich szereg, łącznie z regułą klasztorną i rodowodem *upasampady* przejętymi z mahasamghiki, sarwastiwady i innych wczesnych szkół. Z powodów historycznych w buddyzmie przetrwały tylko dwie wczesne tradycje monastycyzmu wspólnotowego, therawada i sarwastiwada. Ta pierwsza jest przekazywana w języku palijskim w therawadyjskich krajach północno-wschodniej Azji; ta druga, której pierwotnym medium był sanskryt, rozpowszechniła się w Chinach, Japonii, Tybecie, Korei, Wietnamie i innych częściach świata „mahajany", już w językach rodzimych. Mimo drobnych rozbieżności tych wielkich tradycji pod względem bazowego materiału i jego organizacji, nie może być wątpliwości, że przynajmniej ich wersje reguły klasztornej i *Rozdziałów* stanowią dwie redakcje tego samego pierwotnie materiału[282]. Np. zarówno therawadyjscy mnisi ze Sri Lanki, jak „mahajanistyczni" (ściśle: sarwastiwadyjscy) mnisi z Tybetu są prawdziwymi, w prostej linii spadkobiercami oryginalnej wspólnoty monastycznej, jaka powstała w trzeciej fazie rozwoju wczesnej sanghi.

Mając tę samą duchową orientację i opierając się mniej więcej na tych samych tradycjach Winai, wzorce życia klasztornego niewiele się różnią w różnych częściach świata buddyjskiego. Pozwala to na charakterystykę monastycyzmu skupioną wokół jego cech osiowych, ignorującą wariacje spowodowane odmiennością narodowych kultur.

Życie *bhikszu* zaczyna się od ordynacji. Istnieją dwa jej rodzaje, *prawradżja* i *upasampada*. Ta pierwsza, którą można przyjąć już w wieku wystarczającym do straszenia wróbli, czyli mając przynajmniej siedem–osiem lat, polega na zgoleniu włosów i brody, przywdzianiu szafranowych szat i przyjęciu od *upadhjai* (palijski: *upadżdżai*), tj. preceptora, Trzech Schronień (*tri-siarana*): W Buddzie, Dharmie i Sandze, oraz dziesięciu wskazań (*dasia-śikszapada*): powstrzymywania się od krzywdzenia żywych istot, od brania tego, co niedane, od niewłaściwych zachowań seksualnych, od niewłaściwej mowy, od spożywania upajających napojów i substancji (pięć wskazań *upasaki*, poza łamaniem celibatu, które tutaj zastępuje niewłaściwe zachowania seksualne), od spożywania posiłków w niewłaściwym czasie, od tańca, śpiewu, muzyki i nieprzyzwoitych rozrywek, od używania girland, perfum, maści i rzeczy mających upiększyć i ozdobić ciało, od korzystania z wysokich i luksusowych siedzeń, od obrotu złotem i srebrem. Tę drugą ordynację może przyjąć

281 S. Dutt, *Early Buddhist Monachism*, Kegan Paul et al, London 1924, s. 69.

282 N. Dutt and K. D. Bajpai, *Development of Buddhism in Uttar Pradesh*, Govt. Of Uttar Pradesh, Lucknow 1956, s. 277. Zob. też W. Pachow, *A Comparative Study of the Pratimokṣa*, Motilal Banarsidass, Delhi 2007.

każdy sprawny mężczyzna, który osiągnął wiek dwudziestu lat (licząc od poczęcia, nie narodzin), posiada miskę jałmużniczą i zestaw trzech części odzienia mnicha, dostał pozwolenie od rodziców, jeśli żyją, i który ponadto nie cierpi na poważne choroby, nie ciążą na nim cywilne zobowiązania ani inne czynniki wykluczające. W przeciwieństwie do swego hinduistycznego odpowiednika, zwanego *samniasą*, dostępnego wyłącznie dla brahminów z urodzenia, *upasampada* nie jest zamknięta dla żadnej kasty, narodowości, rasy czy pozycji społecznej – typowy przejaw buddyjskiego uniwersalizmu, od którego godnym pożałowania wyjątkiem jest jedynie praktyka *Sijama nikai* na Sri Lance[283].

Rzeczywista ordynacja dokonuje się za sprawą tzw. *sangha-karmy* (palijski: *sangha-kammy*), czyli wspólnego, oficjalnego aktu sanghi, który polega na jednogłośnym przegłosowaniu formalnego postanowienia (*dżniapti*, palijski: *niatti*) sanghi osiadłej w danej *awasie* i zgromadzonej w tym celu; liczba takich *bhikszu* nie może być mniejsza od pięciu (dziesięciu w „Kraju Środka"), każdy z nich musi być wolny od pewnych technicznych uchybień. Wtajemniczony doradca, zwany w sanskryckiej tradycji *raho-anusiasaka-bhikszu* (co **nie** oznacza „mnicha udzielającego ezoterycznych pouczeń")[284], przepytuje kandydata pod kątem możliwych czynników wykluczających, po czym zostaje on wprowadzony w krąg sanghi, gdzie pozdrowiwszy *bhikszu* jednego po drugim w porządku starszeństwa, składa oficjalną prośbę o bycie ordynowanym przez członka starszyzny, którego nazywa swoim preceptorem (nauczycielem, *upadhjają*), a który zazwyczaj jest najstarszym stażem obecnym *bhikszu*. Wówczas, w obecności sanghi, zostaje formalnie przepytany pod kątem uchybień przez *karmakaraka-bhikszu*, „mistrza ceremonii". Wreszcie przedmiot zebrania, mianowicie fakt, że kandydat jako sprawny mężczyzna pragnie ordynacji w sandze pod okiem starszego *bhikszu* wyznaczonego na preceptora, zostaje ujęty w formalnym postanowieniu (*dżniapti*), które mistrz ceremonii przedstawia zgromadzeniu, po czym zostaje ono trzykrotnie powtórzone w formie deklaracji (*karmawaczana*, palijski: *kammawacza*). Jeśli mnisi zachowają ciszę, postanowienie uważa się za przyjęte, a mistrz ceremonii ogłasza, że udzielono zgody na *upasampadę*.

Po wyznaczeniu dokładnej daty przyjęcia do sanghi kandydatowi są tłumaczone różne obowiązki mnicha. W szczególności powiadamia się go o czterech *niśrajach* (palijski: *nissajach*), „podporach", i możliwych ustępstwach przy ich przestrzeganiu, oraz o czterech *patanija-dharmach*, rzeczach prowadzących do upadku. Te drugie są tożsame z czterema *paradżikami*, czyli „upadkami". Pozostałe zestawy obowiązków nie muszą być uczone bezpośrednio po formalnej ceremonii. Obejmują one cztery *śramana-karaka-dharmy*, obowiązki ascety, sto pięćdziesiąt zakazów reguły monastycznej oraz różne posługi, jakie nowicjusz winien jest swojemu *upadhjai*. Pierwszy zestaw dotyczy zasady poniechania odwetu. Nawet jeśli *śramanę* miesza się z błotem, piętnuje, gani i bije, powinien on powstrzymać się od podobnych zachowań. Sto pięćdziesiąt *śili pratimokszy*, czyli reguły monastycznej, porządkuje się malejąco według rodzaju kar z nimi związanych, od ciężkich do lżejszych przewinień. Wszystkie odnoszą się do zachowania pojedynczego *bhikszu*. Siódma kategoria, która obowiązuje sanghę jako całość, zawiera zasady łagodzenia wewnętrznych sporów w *awasie*.

Siedem kategorii według rodzaju kar to: (1) *paradżika*, „upadek" – permanentne usunięcie z sanghi bez możliwości ponownego przyjęcia w obecnym życiu; (2) *sanghawasiesza* (palijski: *sanghadisesa*) – czasowe zawieszenie pełnych praw członka sanghi; (3) *anijata*, nierozstrzygnięte – wykroczenie tego czy innego typu popełnione lub niepopełnione zależnie od okoliczności; (4) *naihsargika-patajantika* (palijski: *nissaggija-paczittija*) – utrata i ekspiacja, kiedy posiadanie zabronionego przedmiotu zostaje uznane za przewinienie, a przedmiot musi być oddany; (5) *patajantika* lub *prajaśczittika* (palijski: *paczittija*) – ekspiacja przez proste przyznanie się; (6) *pratidesianija* (palijski: *patidesanija*) – wyznanie winy; (7) *adhikarana-siamatha* (palijski: *adhikarana-samatha*) – zasady postępowania przy łagodzeniu sporów wewnątrz sanghi. Jak można

283 *Sijama nikaja* została ustanowiona na Sri Lance w 1753 r., kiedy tajski (syjamski) mnich Upali Thera odwiedził ówczesne królestwo Kandy i przeprowadził *upasampadę* grupy lokalnych buddystów. *Sijama nikaja* okryła się złą sławą, gdy mnisi zostali uwikłani w intrygę umieszczenia na tronie księcia z Syjamu i gdy ordynację ograniczono do pewnych kast.

284 A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, D. Banerjee, Calcutta 1957, s. 118.

było oczekiwać, cztery „upadki" są identyczne we wszystkich tradycjach Winai. Siedem kategorii jest też wspólnych dla therawady i różnych odłamów sarwastiwady. Poza *anijatą* i *adhikarana-samathą* istnieje jednak wiele różnic odnośnie liczby wykroczeń zawartych w danej kategorii, natury i ujęcia poszczególnych wykroczeń oraz ich uporządkowania[285]. Sarwastiwada np. wymienia dziewięćdziesiąt reguł *patajantiki*, podczas gdy therawada wyróżnia ich dziewięćdziesiąt dwa. Mimo wszystko różnice te, choć nie należy o nich zapominać, są znacznie mniej liczne i uderzające niż podobieństwa, dlatego niezmiennie dominuje wrażenie jednolitości. Nalinaksha Dutt, redaktor Manuskryptów Gilgit, stwierdza kategorycznie, że

> wersje palijskie i sanskryckie zasadniczo zgadzają się nie tylko w ogólnej treści, ale też w szczegółach, i czasami jedna wersja wydaje się być oparta na drugiej[286].

Ciekawe jednak, że sarwastiwadinom i ich odłamowi, mulasarwastiwadinom, udało się zachować sto pięćdziesiąt reguł *pratimokszy*, a therawadini, utrzymując tradycyjną liczbę 150 dla całości, w istocie przekazywali 152 reguły – wydaje się, że nie sposób wyjaśnić tego faktu. Wszystkie tradycje Winai obok właściwej reguły monastycznej przekazują też reguły *siaikszy* (palijski: *sekhii*), które różnią się od *pratimokszy* tym, że obowiązują zarówno *bhikszu*, jak i *śramanerę*. Z ich naruszeniem nie wiążą się żadne kary, ponieważ dotyczą spraw etykiety, grzeczności i dobrych obyczajów, a nie etyki i dyscypliny. Sarwastiwadini przekazują 113 takich reguł, mulasarwastiwadini – 108, a therawadini – 75. Dodając do tego 150 zakazów *pratimokszy* (152 w therawadzie), otrzymujemy sumę zasad przekazywanych przez każdą z tych szkół w ich osobnych wersjach równą odpowiednio 263, 258 i 227. *Bhikszuni* przestrzegają znacznie większej liczby reguł, 371 w mulasarwastiwadzie i 311 w therawadzie[287]. Rozkładają się one na te same kategorie jak w przypadku *bhikszu*, z wyjątkiem tego, że nie ma reguł *anijata*, nierozstrzygniętych. Therawadyjski rodowód *bhikszuni* wygasł w krajach therawady[288], ale miał podobno przetrwać w Chinach.

Relacja między *upadhjają* a *saddhi-wihariką*, czyli „współmieszkańcem", jak określa się nowo ordynowanego mnicha, przypomina w dużej mierze związek ojca i syna przeniesiony na płaszczyznę duchową. Pobierając od *upadhjai* nauki, *saddhiwiharika* winien wykonywać dla niego osobiste posługi, na nim też ciąży obowiązek opieki nad swoim *upadhjają*, gdy ten zachoruje. *Saddhiwiharika* nie może zrobić nic bez jego pozwolenia. Stan duchowej kurateli zwie się *niśrają* (palijski: *nissają*), dosłownie „zależnością" (od nauczyciela), i trwa minimum pięć lat, zazwyczaj dziesięć, w czasie których *saddhiwiharika* przebywa stale ze swym mentorem. Leniwy bądź niezdyscyplinowany *bhikszu* może pozostawać pod taką kuratelą przez całe swoje życie. Jako że najważniejszy mnich z danej *awasy* często musi ordynować tylu uczniów, że nie jest nimi w stanie się zająć jeden człowiek, wyznacza się też *aczarję* (palijski: *aczariję*), instruktora. Relacja między *aczarją* a *antewasiką*, jak młody mnich jest nazywany w tej relacji, jest identyczna do tej między *upadhjają* a *saddhiwihariką*. Tym niemniej *upadhjaja* cieszy się pierwszeństwem, gdy bowiem wszyscy trzej są akurat razem, *niśraja* względem *aczarji* automatycznie wygasa. To jednak *aczarja* odpowiada, pod ogólnym kierownictwem *upadhjai*, za codzienną naukę i trening nowego mnicha. Tylko mnisi bogato rozwinięci pod względem etycznym i duchowym, którzy należą do sanghi co najmniej dziesięć lat, są uważani za gotowych do ordynowania i nauczania innych. Powinni mieć głęboką wiedzę, naturalne rozumienie psychologii edukacji, a obok zdolności tłumaczenia wiedzy także umiejętność rozwiewania wątpliwości i zażegnywania nastrojów depresji, na jakie uczniowie mogą być podatni w czasie nauki. Muszą być zdolni się nimi opiekować, gdy zapadną na zdrowiu. Relacja na linii mistrz-uczeń stanowi oś, wokół której kręci się cały system klasztorny. Niektórzy *bhikszu* z przywiązania i pragnienia nauki pozostają przy swoim nauczycielu wiele lat po wygaśnięciu formalnej *niśrai*, a nawet stale się nim opiekują aż do jego śmierci.

285 Więcej szczegółów zob. W. Pachow, *A Comparative Study of the Prātimokṣa*, Motilal Banarsidass, Delhi 2007.

286 N.Dutt and K.D. Bajpai, *Development of Buddhism in Uttar Pradesh*, Rząd Uttar Pradesh, Lucknow 1956, s. 277.

287 Zob. W. Pachow, *A Comparative Study of the Pratimokṣa*, Motilal Banarsidass, Delhi 2007.

288 Tradycję therawadyjskich *bhikkuni* odnowiono, kiedy w 2003 r. tajska buddystka Chatsumarn Kabilsingh otrzymała pełną ordynację jako bhikkuni Dhammananda.

We wczesnym okresie buddyzmu, gdy *Dharma-Winaję* przekazywano ustnie, wiele czasu poświęcano uczeniu się słów świętej tradycji na pamięć i wspólnemu ich recytowaniu. A skoro zasoby tradycji były ogromne i ciągle rosły, szybko przerosła ona siły ludzkie, nie licząc kilku geniuszów pamięci. Zasadą stała się więc specjalizacja; pojedynczy mnisi-recytatorzy nie uczyli się całej *Dharma-Winai* przekazywanej w danej *awasie* lub grupie *awaś* – skupiali się na jej części, którą z kolei przekazywali własnym uczniom. *Sutrantikowie* trzymali pieczę nad *sutrami*, *winajadharowie* – nad Winają, itd. Wyjaśniali też i komentowali to, co przekazywali, budując tym samym drugą tradycję, zbiór egzegezy, który mógł się łatwo mieszać z pierwotnym źródłem. Stało się tak zwłaszcza w przypadku abhidharmy, która powstała na bazie *matrik*, czyli „matryc" przekazywanych przez *matrykadharów*, ale w końcu, przynajmniej w niektórych kręgach, zaczęto ją uznawać za kanoniczną. Wszystko to uległo zmianie, gdy świętą tradycję poddano zapisowi, co stało się prawdopodobnie w czwartym stuleciu po *parinirwanie*. Chociaż uczenie się na pamięć pozostało szanowanym zajęciem dla mnicha i cieszyło się wielkim prestiżem jeszcze długo po zaniknięciu praktycznej potrzeby, główny ośrodek zainteresowań z recytowania przeszedł na czytanie: tradycja ustna stała się tradycją literacką. Jednocześnie poszerzył się zakres klasztornych studiów. Czas dzielono nie tylko na pisma, komentarze i niezależne teksty objaśniające, ale też przedmioty pomocnicze, jak gramatyka, retoryka i poetyka. Wprowadzono również przedmioty quasi-religijne, od historii buddyzmu po logikę i dialektykę, od medycyny po różne rodzaje sztuk pięknych i stosowanych. Czytano literaturę świecką i uważnie studiowano niebuddyjskie teksty religijne i filozoficzne. Jak ich późniejsze europejskie odpowiedniki, klasztory z czasem stały się nie tylko ośrodkami życia duchowego, ale też miejscami, gdzie przechowywano całą naukę i kulturę owej epoki. Prowadziło to oczywiście do dalszej specjalizacji. Każdy *aczarja*, opierając się na solidnej znajomości Pism, obierał jeden temat lub grupę tematów. Z racji doskonałości tego systemu, po osiągnięciu tej fazy w monastycyzmie wspólnotowym nie pozostało nic innego, jak wykształcić swą własną antytezę. Najlepsi *aczarjowie* nie zawsze mieszkali pod tym samym dachem. W niektórych częściach świata buddyjskiego pewien okres nowicjatu był więc przeznaczony na swoisty *Wanderjahr*, kiedy to mnich podróżował z jednego ośrodka klasztornego do innych (żebrząc po drodze), spędzając parę miesięcy pod skrzydłami tego czy innego wielkiego znawcy buddyjskiej tradycji. Działo się tak, dopóki klasztorna edukacja nowicjusza nie dobiegła końca. „Pielgrzymowanie" Xuanzanga po Indiach pasuje częściowo do tego wzorca, który był zapewne popularny w samych Chinach.

Każdemu członkowi sanghi przysługiwały pewne niezbywalne prawa. Młody mnich uczył się ich, czytając Winaję i uczestnicząc we wspólnym religijnym życiu *awasy*, do której należał. Na przykład jego osobista własność była ograniczona do kilku przedmiotów, znanych jako *aszta-pariszkara* (palijski: *attha-parikkhara*) „osiem niezbędnych rzeczy": trzech części ubrania, miski jałmużniczej, brzytwy, igły, pasa i sitka do wody. Pozostała własność w postaci ziemi, budynków czy umeblowania była posiadana przez sanghę; inaczej mówiąc, należała ona do ogółu mnichów osiadłych w danej *awasie*, nawet jeśli nominalnie ofiarowana była *bhikszu sandze* „wszystkich stron świata". Tę własność pojedynczy *bhikszu* miał prawo użytkować. Wszelako najważniejszym posiadanym przezeń prawem było uczestnictwo we wszystkich zbiorowych, oficjalnych uchwałach sanghi. Bez jego obecności lub formalnej zgody na posiedzenie, jeśli nie mógł w nim uczestniczyć, żaden taki akt nie był wiążący. Sukumar Ditt stwierdza:

> Prawo bezpośredniego uczestnictwa w sanghakammie jest udziałem każdego odpowiednio przygotowanego członka *awasy*, i bardzo zazdrośnie się go strzeże[289].

To prawo nadawało sandze charakter ściśle republikański. Minimalna liczba *bhikszu* wymagana dla różnego rodzaju zbiorowych, oficjalnych decyzji wahała się od czterech do dwudziestu, ale żadne postanowienie nie byłoby uznane za wiążące bez obecności wszystkich innych *bhikszu*, jacy w danym czasie znajdowali się w danej *awasie*. Innymi słowy, każde zgromadzenie sanghi musiało zgromadzić wszystkich mieszkańców *awasy*.

289 S. Dutt, *Early Buddhist Monachism*, Kegan Paul et al, London 1924, s. 123.

Do ważniejszych zbiorowych uchwał sanghi prócz *upasampady* można zaliczyć *poszadhę*, *warszawasę*, *prawaranę* i *kathinę*. Następowały one, a także powtarzały się w określonych punktach roku liturgicznego. W pierwotnej formie *poszadha* była obrzędem odbywanym w dniu pełni lub nowiu księżyca, wspólnym dla wszystkich społeczności *pariwradżaków*, a jego wprowadzenie do buddyzmu było sugestią pewnych świeckich wyznawców. W kontekście wspólnotowego monastycyzmu polegał on na uroczystej recytacji reguły klasztornej. Czasami recytowano całość, czasami ograniczano się do poważniejszych wykroczeń. Na tym etapie rozwoju sanghi nie wyznawano już przewinień w trakcie recytacji; zamiast tego *bhikszu* dobierali się przedtem w pary i wyznawali sobie nawzajem błędy. Ta poprzedzająca ceremonia, zwana *parisiuddhi*, oczyszczenie, ostatecznie stała się w równym stopniu formalnością, co ceremonia następująca po niej. Pozostałe trzy *sangha-karmy* miały miejsce tylko raz w roku. W rytmie starego, pustelniczo mnisiego życia naturalnie najwyższą wagę miała *warszawasa*, (palijski: *wassawasa*), „siedziba podczas deszczów". Ale w miarę jak sangha stopniowo osiadała w stałej siedzibie w *awasach*, służących początkowo jedynie jako schronienie w czasie nawalnych deszczów monsunowych, obyczaj ten tracił swoje pierwotne znaczenie. Dla większości *bhikszu* jedyna różnica między tym okresem a pozostałymi ośmioma–dziewięcioma miesiącami polegała na tym, że w jednym nie mogli podróżować i nie podróżowali, a w drugim mogli, ale i tak nie podróżowali. Mimo wszystko formalny obyczaj pozostał, a starszeństwo mnicha wciąż obliczano podług tego, ile odbył deszczowych siedzib od ordynacji. Kraje, gdzie nie było sezonowych deszczy, nie mogły obchodzić deszczowych siedzib nawet jako formalności. W pewnych częściach świata buddyjskiego, np. w Chinach, stała się to więc letnia siedziba. W końcu „siedziba" ewoluowała w swego rodzaju duchowy retrit, podczas którego mnisi przestrzegali Winai ściślej niż zwykle i oddawali się intensywnym studiom, nauczaniu innych i medytacji. W tej formie zwyczaj przetrwał w niemal wszystkich krajach buddyjskich, i bez wątpienia posiada ogromną wartość.

Prawarana, która wyznaczała koniec *warszawasy*, następowała zazwyczaj czternastego lub piętnastego dnia *kartiki* (październik-listopad), czyli w pełnię tego miesiąca lub dzień później. Z tej okazji *bhikszu*, odbywszy razem deszczową siedzibę, zbierali się, by dać sobie nawzajem „satysfakcję" (dosłowne znaczenie słowa), zachęcając się do rozpatrzenia swego zachowania w tym okresie, wyznając własne uchybienia i wzajemnie prosząc się o wybaczenie wszystkich popełnionych win. *Kathina*, czyli „trudna" ceremonia, polegała na rozdzieleniu między mnichów, którzy ukończyli *warszawasę*, szat lub materiału na szaty podarowanego z tej okazji przez ludzi świeckich. Jej nazwa pochodzi od trudności, z jakimi mierzyli się pustelnicy, którzy po oficjalnym zakończeniu pobytu w siedzibie – co nie zawsze zbiegało się z końcem monsunu w danym roku – musieli podjąć wędrówki bez dostatecznej osłony przed pogodą. Korzystając z okazji sangha podejmowała różne dodatkowe postanowienia, jeśli okoliczności tego wymagały. Mogła wówczas osądzić sprawę domniemanego złamania reguły klasztornej, a jeśli posądzony został uznany za winnego, nałożyć nań przewidzianą w danym wypadku karę; mogła wyznaczyć zarządców niezbędnych dla funkcjonowania dużego kompleksu klasztornego; przeznaczyć budynek lub jego część dla jakiegoś konkretnego celu, ustalić granice *awasy* lub wyznaczyć spadkobierców osobistej własności zmarłego *bhikszu*. Każdy zdrowy i dobrze się prowadzący mnich miał prawo i obowiązek brać pełen udział w tych obradach.

Nie zapomniano też o praktyce medytacji. W najwcześniejszych dniach sanghi, za życia Buddy i bezpośrednio potem, lwią część czasu mnich spędzał w ten sposób. Fragmenty Pism obrazujące życie w tym okresie mówią, jak mnich, zebrawszy wśród ludzi jedzenie i odpocząwszy po posiłku, spędzał resztę dnia pod drzewem w głębokim pochłonięciu *dhjany*, praktykując czasem długo w noc. Wedle tybetańskiej wersji *Winajawastu* mulasarwastiwadinów Budda wprowadził praktykę medytacji i odbywanie *poszadhy* jednocześnie, co wskazuje na specjalny związek między nimi[290]. Prolog palijskiej *Sutty Samańniaphali* zawiera opowieść, jak pewnej pięknej, jesiennej nocy przy pełni księżyca Adżatasattu i towarzyszący mu lekarz Dżiwaka zmierzali na spotkanie z Błogosławionym i zastali go siedzącego z tysiąc dwustu uczniami w całkowitej ciszy[291]. W innym

290 A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, D. Banerjee, Calcutta 1957, ss. 187n.
291 *Sāmaññaphala Sutta*, DN 2 (I.50).

dniu *uposathy*, kiedy mnisi medytowali przez pół nocy, Budda wiele godzin zwlekał z kontynuowaniem zebrania, póki nieczysty mnich, który nie odszedł z własnej woli, nie został odprawiony przez Moggallanę. Dopiero gdy zgromadzenie się oczyściło, zezwolił na recytację *patimokkhi*[292]. Jeśli była to ogólna praktyka sanghi w tamtym czasie, to ów incydent pokazuje, że zwyczaj *poszadhy* składał się pierwotnie z dwóch części – grupowej medytacji oraz recytacji strof Dharmy. Jednak w miarę rozwoju systemu klasztornego praktyka medytacji zanikała. Potrzeba zachowania *Dharma-Winai* zyskała wówczas pierwszeństwo przed innymi obowiązkami. *Rozdziały*, w każdej z kilku wersji, rysują obraz klasztornego życia oddanego niemal wyłącznie studiom, recytacji i dyskusjom doktrynalnym. Pierwsza część *poszadhy*, czyli grupowa medytacja, została usunięta, prawdopodobnie w tym samym czasie, kiedy druga część stała się recytacją reguły monastycznej. Xuanzang, opisując w VII w. n.e. blaski Nalandy, ma wiele do powiedzenia o wykładach, studiach i akademickim porządku dnia, ale medytację dziwnie pomija. Nie wolno nam stąd oczywiście wnosić, że tak ogromnie ważna sfera uległa kiedykolwiek całkowitemu zaniedbaniu. Każdy mnich niewątpliwie uczył się teorii medytacji i zdobywał podstawy praktyki tej czy innej z popularnych akurat metod. Mimo to od wczesnego okresu dominowało poczucie, że studia i medytacja są nie do pogodzenia, i w pełni oddawać się jednemu można tylko kosztem drugiego. Buddhaghosza powiada w *Wisuddhimaddze*, że „dla tego, kto ciągle zajęty jest recytacjami etc." książki są utrudnieniem i hamulcem *samadhi*[293]. Kolejnym utrudnieniem jest konieczność zajmowania się uczniami. Wyliczenie przez tego samego autora osiemnastu wad klasztorów istotnie sugeruje, że pełne zajęć życie każdej dużej placówki klasztornej samo w sobie nie sprzyja medytacji[294]. Dlatego zaczął przeważać „podział pracy"; jedna grupa mnichów poświęcała się studiom, druga – medytacji. W Indiach zdawała się dominować ta pierwsza grupa, ale jest to wrażenie oparte na przesłankach literackich, a więc niekonkluzywnych. Tak czy owak w pewnym momencie narodził się i zdobył wielu zwolenników ruch zwany *jogaczarą*, skoncentrowany na praktykowaniu medytacji (jak sama nazwa wskazuje). W Chinach i Japonii, a w mniejszym stopniu w Tybecie, gdzie tradycje medytacyjne rozkwitły pod postacią niezależnych szkół, powstał system klasztorny nowego typu, zorganizowany w zgodzie z wymogami życia medytacyjnego, nie zaś erudycyjnego. A w całym świecie buddyjskim, w każdej epoce niewielki odsetek mnichów pozostawał na uboczu wszelkich form zorganizowanego monastycyzmu, preferując samotność w gęstych lasach i odległych górskich jaskiniach, jak ich dawni poprzednicy.

292 *Uposatha Sutta*, Ud 5.5.

293 Wisuddhimagga 95. Zob. Bhikkhu Ñānamoli (tłum.), *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Buddhist Publication Society, Kandy 1991, s. 96.

294 Wisuddhimagga 118–122. Zob. tamże, ss. 118–121.

Rozdział 18

Miejsce ludzi świeckich

Z wyjątkiem bogatych w zdarzenia tygodni po Oświeceniu, kiedy Oświecenie Buddy zaczęło wywierać swój ogromny wpływ na ludzkość, jedynie niewielki procent wiernych należał do duchowej elity, czy to *arjów*, czy bodhisattwów, czy nawet do stanu mnisiego. Wszędzie i zawsze znakomitą większość stanowili ludzie zwyczajni, dla których Dharma była ważnym, ale nie głównym obiektem zainteresowań życiowych. Toteż w najszerszym sensie sangha równała się całości społeczeństwa buddyjskiego, tworzącego tzw. *czaturwargę*, „cztery grupy", mianowicie *bhikszu*, *bhikszuni*, *upasaków* i *upasiki*. W tej postaci zwano ją *Mahasanghą*, „wielkim zgromadzeniem".

Za życia Mistrza relacje między pustelniczymi mnichami, którzy „wyrzekli się" świata, a gospodarzami codziennie proszonymi o jedzenie, użyczającymi swych przybudówek i ogrodów na mieszkanie w czasie deszczów, były bliskie i serdeczne, panował duch koleżeństwa. Ludność mogła w razie potrzeby przedłożyć Mistrzowi swoje skargi względem *pariwradżaków* i zasugerować zmiany w ich sposobie życia. Taki egalitaryzm byl naturalny. Ich wspólne oddanie Buddzie, stopień, w jakim jego dokonania ich przewyższały, zdawał się redukować wszelkie podziały między wyznawcami, także te między mnichami i ludźmi świeckimi, czyniąc je stosunkowo nieistotnymi. Jego niechęć do elementu formalistycznego w religii, jego bezkompromisowe podkreślanie osobistej konieczności realizacji Nirwany, tym mocniej gwarantowały, że jeśli w ogóle czynić jakieś rozróżnienia, to wedle wewnętrznych zasług, a nie statusu społeczno-religijnego.

> Choćby kto był odziany z przepychem, to jeśli rozwinie w sobie spokojność, jest cichy, łagodny i powściągliwy, jeśli wiedzie życie święte i wzdraga się przed krzywdzeniem żywych istot – jest *brahmaną*, jest *samaną*, jest *bhikkhu*[295].

Nie ulegało przy tym wątpliwości, że bezdomny mnich-wędrowiec, całkowicie wolny od wszelkich ziemskich trosk, ma znacznie większą szansę osiągnięcia Celu, ale jeśli zwykły gospodarz miał dość determinacji, również mógł go osiągnać, i niejedno powiedzenie Buddy świadczy, że w ostatecznym rachunku liczyło się to transcendentalne dokonanie, a nie noszenie żółtych szat. We fragmencie pochodzącym z *Anguttara Nikai* mówi on o sprawiedliwych ze wszystkich czterech *warg* jako źródle blasku sanghi:

> O bracia, te cztery osoby, które są przepełnione mądrością i wglądem, zdyscyplinowane, uczone [w Dharmie] i nieskazitelnie prawe, nadają blask Sandze. O jakie osoby chodzi? Bracia, o *bhikkhu*, *bhikkhuni*, *upasakę* i *upasikę*, którzy są przepełnieni mądrością i wglądem, zdyscyplinowani, uczeni [w Dharmie] i nieskazitelnie prawi, nadają blask Sandze. O bracia, te cztery istoty zaprawdę nadają blask Sandze[296].

Tutaj wszystkie *wargi* w czytelny sposób znajdują się na stopie całkowitej duchowej równości.

Sytuacja zmieniła się wraz z rozwojem systemu klasztornego i związanej z nim tendencji do osiadłego życia w *awasach*. Dharma przekształciła się w abhidharmę, a Winaja, pierwotnie oznaczająca praktyczną stronę uniwersalnego ideału duchowego, stała się abhiwinają w sensie zbioru zasad i regulacji przeznaczonych wyłącznie dla ordynowanych mnichów. Życie duchowe

295 Dhp 142. Tekst na podst. tłum. ang. Sangharakszity.

296 *Sobhana Sutta*, AN 4.7 (II.8); tekst na podst tłum. ang. Bhikkhu Bodhi, w: *The Numerical Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Somerville 2012, s. 394.

utożsamiono z życiem klasztornym. Pisma palijskie, mimo że przez pokolenia przechodziły przez ręce wielu redaktorów-mnichów, zachowały imiona dwudziestu jeden świeckich uczniów, którzy osiągnęli Uwolnienie. Panowała jednak ogólna zgoda, że osoba świecka jest niezdolna do wyższych, transcendentalnych osiągnięć. Stan *arhanta* – w węższym, bardziej indywidualistycznym sensie hinajany, jakiego w międzyczasie nabrał – uważano teraz za wyłączną prerogatywę mnichów i mniszek, a nie wspólny cel dla całej buddyjskiej społeczności, bez względu na czyjś status społeczno-religijny. Ludzie spoza stanu duchownego mogli aspirować tylko do niższego celu w postaci odrodzenia się po śmierci w szczęśliwej, niebiańskiej krainie. Do różnych celów wiodły różne ścieżki. Mnich przechodził etapy *śili*, *samadhi* i *pradżni*, a kulminacją było *wimukti*; osoba świecka praktykowała *danę*, *śilę* i (*siamatha-*)*bhawanę*. W praktyce jej obowiązki sprowadzały się do dawania jałmużny mnichom i przestrzegania pięciu lub, przynajmniej w czasie *poszadhy*, ośmiu wskazań; właściwie nie zachęcano jej do *bhawany* w sensie „rozwijania" (w dosłownym znaczeniu) niższych *dhjan*, choć z drugiej strony nikt tego nie zabraniał. W myśl nauczania Buddy obie ścieżki wyraźnie się na siebie nakładały: pierwszy i drugi etap jednej współgrał z drugim i trzecim etapem drugiej, tworząc w efekcie jedną, pięcioetapową ścieżkę od *dany* po *wimukti*, którą mógł podążać każdy członek buddyjskiego społeczeństwa, zależnie od własnych możliwości. Jednak w późniejszej epoce tę pierwszą ścieżkę interpretowano wyłącznie w duchu ówczesnej klasztornej kultury duchowej, a drugą – wyłącznie pod kątem zwykłej etyki świeckiej, przez co w nieunikniony sposób przyjęły one postać dwóch odrębnych „dróg życiowych". Utrzymywano, że ludzie świeccy nie potrzebują dużo wiedzieć o naukach Buddy, skoro wyższe życie duchowe osobiście ich nie dotyczy. Narzucono więc ograniczenia. Wykroczeniem stało się dla mnicha uczenie recytowania *sutt* linijka po linijce kogoś, kto nie miał ordynacji[297]. Siariputra miał pocieszać religijną przemową Anathapindadę[298] na jego łożu śmierci, a gdy ten uronił łzy wzruszenia, miał mu powiedzieć, że te nauki nie były przekazywane gospodarzom w białych szatach, lecz jedynie tym, którzy się wyrzekli[299].

To faktyczne wykluczenie ludzi świeckich z życia duchowego, prowadzące do utożsamienia sanghi ze stanem duchownym, nie przyjęło się bez oporów. Sam Budda bezsprzecznie nakłaniał swoich pierwszych sześćdziesięciu uczniów do wędrówki „dla dobra wielu, dla szczęścia wielu" (*bahujana hitaja, bahujana sukhaja*)[300]. Rzekoma wypowiedź Siariputry była wręcz nieprawdziwa jako uogólnienie, przeczyło jej bowiem zachowanie Buddy, zanotowane np. w *Atthaka-wagdze* i *Parajana-wagdze* (najstarszych częściach *Sutta Nipaty*), gdzie brahmini zadają mu pytania na najgłębsze tematy, a on na nie odpowiada[301]. W każdym razie ludzie świeccy na pewno nie byli całkowicie uzależnieni od mnichów, jeśli chodzi o wiedzę dotyczącą Dharmy – posiadali własne nieusystematyzowane tradycje odnośnie Buddy i jego nauczania, przekazywane nie z mistrza na ucznia, lecz z ojca na syna. Niechętnie godzili się więc na rolę buddystów drugiej kategorii, na udział w duchowym życiu społeczności jedynie poprzez gromadzenie zasługi, *punji* (palijski: *puńni*[302]), przez wspieranie mnichów i rozciąganie swojego patronatu nad nimi. Nawet jeśli najwyższe Oświecenie było dla nich możliwością bardziej odległą, dopełnianą dopiero po niezliczonych żywotach, uważali, że także dla nich właściwy jest ten cel, nie zaś odrodzenie w formie *dewy* lub nawet osiągnięcie stanu *arhanta* w ówczesnym jego sensie monastycznym. Ta aspiracja zjednała im zrozumienie w pewnej grupie mnichów, z których wielu czuło, że okrojona, monastyczna interpretacja buddyzmu przez pryzmat abhidharmy i abhiwinai, oprócz tego, że nie oddaje całej głębi i uniwersalności nauk Mistrza, cierpi na dodatkowy defekt w postaci ignorowania

297 Vin IV.13 (*Pācittiya* 4).

298 Palijski: Anathapindika [przyp. red.]

299 *Anāthapiṇḍikovāda Sutta,* MN 143 (III.261).

300 *Vin* 1.21 (*Mahāvagga* 1.11).

301 W *Parajana-wagdze* (Snp 5) brahmin Bawari i szesnastu jego uczniów, którzy sami też są nauczycielami, odwiedzają Buddę w Skalnej Świątyni w Magadzie i stawiają mu szereg pytań. Po wysłuchaniu jego odpowiedzi „przepełnia ich przyjemność z powodu przenikliwości tego Krewnego Słońca" i zostają na miejscu, by „prowadzić życie w czystości i dobru, chronieni drogocenną mądrością Buddy". Zob. Prolog do *Sutta Nipaty*, roz. 5, w: H. Saddatissa (tłum.), *The Sutta-Nipāta,* Curzon Press, London 1985, ss. 114nn.

302 L. poj. punja / puńnia [przyp. red.]

jego osobistego przykładu.

Około stu–dwustu lat po *parinirwanie* owe napięcia doprowadziły do rozłamu w łonie społeczności buddyjskiej. Mimo wielkiego ciężaru gatunkowego tego zdarzenia, przekazy na jego temat są późne, niejednorodne i mało wiarygodne – brakuje zgodności co do inicjatorów schizmy, jej bezpośredniej przyczyny, miejsca i okresu, w którym się dokonała. Na szczęście nie budzi żadnych wątpliwości tożsamość stronnictw i ogólny zarys różnic między nimi, uwydatnionych w części przez ich późniejszy rozwój jako odrębnych szkół. Tym właśnie teraz się zajmiemy. Sthawirawada, „szkoła starszych" (tj. starszyzny mnichów), których przedstawia się jako *arhantów*, była stronnictwem skrajnie monastycznym, dla którego buddyzm był przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, religią mnichów, i które utrzymywało, że tylko oni mają prawo określać, czym buddyzm jest, a czym nie jest, usiłując narzucić całej społeczności buddyjskiej własną, jednostronną wersję nauk Mistrza. Po drugiej stronie barykady znajdowali się mahasamghicy, „wielkowspólnotowcy". Było to stronnictwo liberalne. W przeciwieństwie do swoich oponentów nie reprezentowali oni konserwatywnych, starszych mnichów, lecz wszystkie cztery *wargi*, na co zresztą wskazuje ich nazwa. Utrzymywali oni, że Dharma, głoszona dla dobra każdego człowieka, niezależnie od jego statusu społecznego i religijnego, daje całej społeczności buddyjskiej, nie zaś wyłącznie jednej grupie, prawo określenia prawdziwej natury religii, i że w zestawianiu standardowej wersji nauczania Mistrza powinno się brać pod uwagę wszystkie przekazy, także te krążące wśród ludzi świeckich. Mieli też poczucie, że powinien istnieć jeden wspólny ideał duchowy, nie zaś wyższy dla mnichów i mniszek i niższy dla ludzi świeckich. Mahasamghicy stanowili, wedle wszelkich relacji, znacznie liczniejsze ugrupowanie, dlatego reprezentowali ówczesną myśl buddyjską zapewne wierniej niż sthawirawadini, którzy nie obejmowali nawet wszystkich mnichów, a tylko część starszyzny wywodzącej się z pewnej grupy *awas*.

Nie dało się powstrzymać procesu podziału, gdy już się zaczął. Przez następne dwa stulecia ze sthawirawady wypączkowało wiele szkół, znanych potem pod zbiorczą nazwą hinajany, „małej drogi". Z mahasamghiki również powstały różne szkoły, z których zrodził się ruch mahajany, „wielkiej drogi". Wywodził się on z bardziej liberalnych i uniwersalnych aspektów tradycji, i postawił sobie ambitny cel ogólnego odnowienia przekazu Buddy, zbliżenia się do jego pierwotnego ducha. Konserwatywna czy liberalna, żadna ze szkół nie mogła sobie jednak pozwolić na ignorowanie faktu, że stan mnisi był ekonomicznie zależny od laikatu, czy to od ogółu społeczeństwa, czy od wąskiej grupy bogatych mieszczan i kupców, a także króla. Zupełne oddzielenie, nawet na płaszczyźnie religijnej, między dwoma duchownymi i dwoma świeckimi *wargami*, było zatem tak samo nie do pomyślenia, jak ich całkowite zlanie się. Trzeba było znaleźć miejsce dla aspiracji ludzi świeckich. Hinajana i mahajana, wskutek łączącej je konieczności ekonomicznej oraz interakcji, jakie między nimi zachodziły, wypracowały w końcu rozwiązania problemu, które, szczególnie w Indiach i w dużej mierze na pozostałym obszarze Azji, okazały się zbieżne w stopniu znacznie większym, niż można by oczekiwać po różnicach ich podejścia.

Rozwiązanie mahajany było bardziej radykalne. Dochowując wierności uniwersalizmowi i optymizmowi, jaki panował u jej początków, wypracowała ideał duchowy wspólny dla wszystkich wyznawców Buddy, łączący poświęcenie i rozumność, inspirowany w równym stopniu żywym osobistym przykładem Buddy, co zapisami jego nauk. Był to ideał bodhisattwy (zob. roz. 16). Jednocześnie powstała wspólna ścieżka, ścieżka sześciu (albo dziesięciu) *paramit*, która w istocie była odświeżoną i rozbudowaną wersją dawnego następstwa etapów od *dany* do *pradżni*. Dzięki przywróceniu tego ideału i tej ścieżki na ich właściwe miejsce, w sam środek nauczania Buddy, skąd niczym z serca płynęła życiodajna krew religii, oraz podkreślaniu, że wszyscy są bodhisattwami i potencjalnymi buddami, tak mnisi, jak ludzie świeccy, mahajanie udało się zmniejszyć napięcia między czterema *wargami*, zjednoczonymi teraz we wspólnym celu duchowym za sprawą tych samych, lub podobnych, metod duchowych. Oznaczało to, że dla mahajany *Mahasangha* równała się sandze bodhisattwów w najszerszym sensie tego terminu. Świeckiego ideału buddyzmu nie ucieleśniał już Anathapindada, patron i dobroczyńca Zgromadzenia w czasach Buddy, lecz Wimalakirti, bogaty mieszczanin z Wajsiali, którego duchowa przenikliwość była tak duża, że mógł udzielać lekcji mądrości nawet bodhisattwie Mańdżuśriemu.

W miarę upływu czasu wykształciła się też wspólna Winaja dla wszystkich bodhisattwów, duchownych i świeckich. Choć znacznie mniej usystematyzowana niż hinajanistyczny odpowiednik – co leżało w samej naturze mahajany – zawierała zarówno ceremonię ordynacji, jak kodeks dyscypliny. Ordynacji, czyli *bodhisattwa-samwary*, mógł udzielić każdy duchowo zaawansowany bodhisattwa każdej osobie, w której powstała wola Oświecenia. Trwająca wprawdzie dłużej od *upasampada-samwary*, skupiała się jednak bardziej na promowaniu pewnej postawy duchowej, niż na skrupulatnym przestrzeganiu ceremonialnych drobnych szczegółów; pokazuje to poniższe krótkie streszczenie:

> Ja (imię osoby), który doprowadziłem do powstania myśli o oświeceniu, przyjmuję niezmierzony świat żywych istot za moją matkę, ojca, siostrę, brata, córkę, syna i w każdych innych więzach krwi, a przyjąwszy ich, przyczyniam się do tego, by rosły w nich korzenie dobra, póki starczy mi sił i wiedzy. Od dziś jakikolwiek dar ofiaruję, jakiekolwiek prawo moralne zachowam, jakiegokolwiek aktu cierpliwości dokonam, działając z wigorem, jakiejkolwiek medytacji się nauczę, lub działając mądrze, zdobędę zręczność w środkach – wszystko to będzie dla dobra i korzyści żywych istot.
> A podjąwszy się osiągnięcia najwyższego, doskonałego oświecenia, i oddawszy hołd tym Bodhisattwom wielkiego miłosierdzia, którzy dotarli do Wielkiego Etapu, odchodzę w ślad za nimi. Odchodząc, Bodhisattwą jestem, Bodhisattwą. Od dziś niech mój nauczyciel ma nade mną pieczę[303].

Jeśli nie było dostępu do żadnego nauczyciela, w drodze wyjątku dopuszczano ordynowanie samego siebie. Kodeks dyscypliny, zwany *bodhisattwa-śila*, wydaje się częściowo pochodzić z wersji hinajanistycznej, *pratimokszy*, a częściowo z fragmentów *sutr* mahajany, które dotyczą życia i obowiązków bodhisattwy, zebranych i uporządkowanych przez Siantidewę w *Śiksza-samuczczai*, „Kompendium wskazań". Nie należy też pomijać możliwości, że *bodhisattwa-śila* opiera się na wcześniejszej, przedklasztornej formie *pratimokszy* hinajany, popularnej wśród zwolenników mahasamghiki i jej odłamów. Wedle *Sutry Brahmadżala-bodhisattwa-śili*, „Wielkiej sieci wskazań dla bodhisattwy", dzieła o wielkim wpływie i autorytecie w Chinach i Japonii, osoba, która otrzymała ordynację bodhisattwy, powinna przestrzegać dziesięciu podstawowych i czterdziestu ośmiu pomniejszych zasad zachowania. Pierwsze cztery podstawowe zasady nie różnią się od czterech *paradżik*. Kolejne sześć to powstrzymanie się od:

(1) handlu napojami wyskokowymi i nakłaniania do niego innych;
(2) ujawniania wykroczeń popełnionych przez osobę świecką, *bhikszu-bodhisattwę*, mnicha lub mniszkę;
(3) przechwalania się własnymi zaletami i poniżania innych;
(4) niedawania niczego nędzarzom, ignorowania ich;
(5) nieprzebaczania osobie, która wyrządziła szkodę bodhisattwie i poprosiła o wybaczenie;
(6) mówienia źle o Triratnie[304].

Pomniejsze zasady są jeszcze bardziej mahajanistyczne w rozłożeniu akcentów, pokrywają szeroki zakres tematów, od niejedzenia czosnku po rozwijanie *bodhiczitty*; część odnosi się do mnichów i mniszek, część do osób świeckich, a niektóre – do wszystkich czterech *warg*[305]. W wersji tybetańskiej *bodhisattwa-śila* obejmuje raczej odmienny zestaw sześćdziesięciu czterech zasad, osiemnastu podstawowych i czterdziestu sześciu pomniejszych, przy czym istnieją dwa sformułowania zasad podstawowych. Wszystkie te wersje tchną tym samym duchem

303 E.J. Thomas, *The Perfection of Wisdom,* John Murray, London 1952, s. 58.
304 Tzn. o Trzech Klejnotach [przyp. red.]
305 P.K. Eidmann, *A Synopsis of the Sūtra of Brahma's Net of the Bodhisattva's Precepts*, „Maha Bodhi", t. 66, grudzień 1958, s. 392.

bezgranicznego altruizmu[306].

Wykształcenie się mahajanistycznej Winai, jak można ją określić, nie doprowadziło do wyparcia jej hinajanistycznego odpowiednika. Po otrzymaniu ordynacji bodhisattwy świecki wyznawca mahajany pozostawał wierny pięciu lub ośmiu wskazaniom, przestrzegał ich dalej; to samo dotyczyło *bhikszu-* lub *bhikszuni-bodhisattwów* i przepisów reguły klasztornej. **Ale przestrzegano ich w duchu mahajany**. Taka przynajmniej była tradycja sino-indyjska i środkowoazjatycka. W Chinach ordynacja bodhisattwy, choć udzielana także osobom świeckim, zawsze następowała kilka dni po ordynacji klasztornej, z którą stanowiła swego rodzaju poszerzoną ceremonię hinajanistyczno-mahajanistyczną. Mniej szczęśliwie potoczyły się sprawy w Japonii. Przekaz *upasampady* praktycznie wygasł, wobec czego poza *ritsu shu*, czyli szkołą Winai, nie było tak naprawdę w kraju żadnych *bhikszu* i *bhikszuni*, i pozostała tylko ordynacja bodhisattwy. A ponieważ w większości szkół buddyzmu japońskiego była ona przekazywana jedynie osobom zaangażowanym w działalność duszpasterską, stała się z tego punktu widzenia czynnikiem raczej dzielącym niż jednoczącym społeczeństwo buddyjskie.

Środki podjęte przez szkoły sthawirawady, by zaspokoić duchowe aspiracje ludzi świeckich, były mniej gruntowne. Stanowiły w istocie kompromis. Nie godząc się na uznanie wspólnego ideału duchowego dla wszystkich czterech *warg*, i nie mogąc przy tym ignorować rosnącej popularności ideału bodhisattwy, nie mogąc opierać się jego wpływom, szkoły te przyznały wreszcie, że ludzie świeccy mogą dążyć nie tylko do niebiańskego odrodzenia, ale też do zostania bodhisattwą i, po całych trzech eonach usiłowań, doskonałym buddą. Z czasem lista dziesięciu *paramit*, mniej systematyczna od oryginału mahajany, zaczęła pojawiać się w późnych, w bardziej oczywisty sposób apokryficznych, dziełach z tego kanonu. W przypadku palijskiej tipitaki, jedynego takiego zbioru, jaki zachował się w komplecie, pojawienie się ideału bodhisattwy dopiero w tych książkach potwierdziło niefortunne wrażenie, jakoby był to ideał późny i nieautentyczny, podczas gdy w rzeczywistości jest on równie stary, co sam buddyzm, a późny jedynie pod względem uznania go przez hinajanę i spóźnionego, częściowego dołączenia do jej literatury kanonicznej. Stan *arhanta* pozostał natomiast dla tych szkół ideałem dla mnicha. Doszło zatem do osobliwej sytuacji, kiedy co bardziej duchowo nastawione osoby świeckie z kręgu hinajany mogły wzorować się na ideale, który w teorii był uznawany za wyższy od tego, do którego dążyli mnisi i mniszki. Doktrynalnym wyrazem owej wielości ideałów religijnych była formuła trzech *jan*, ścieżek duchowych. Rozróżnienie to zostało przez mahajanę odrzucone jako jedynie prowizoryczne – ostatecznie miała bowiem istnieć dla wszystkich czujących istot jedna *jana,* ścieżka bodhisattwy. Jako że tradycja hinajany, tak w sferze doktryny, jak i dyscypliny klasztornej, była już opracowana w kategoriach czysto monastycznych i systematycznie ukierunkowana na osiągnięcie stanu *arhanta*, jej próby, by „zamknąć w sobie”[307] – zamiast zaadaptować – ideał bodhisattwy, uznając go za odpowiedni dla ludzi świeckich, nie doprowadziły do żadnej głębszej i trwałej odmiany w podstawowym nastawieniu. Opowieści *dżataka* traktowano jako sposób na umoralnienie, a nie osobisty przykład, a model bodhisattwy przymierzano nie do zwykłych świeckich wiernych, lecz bardziej do władców, którzy w naturalny sposób nie pasowali do stanu *arhanta* w obecnym życiu, ale można ich było uznać za dążących do stanu buddy w odległej przyszłości.

Therawadyjskie kraje południowo-wschodniej Azji, nie mogąc sformułować powszechnego ideału duchowego bez naruszenia podstawowych założeń hinajany, odwoływały się raczej do społecznego niż czysto religijnego rozwiązania tego problemu. Takie wygodne wyjście ułatwiał fakt, że praktycznie cała populacja tych krajów była buddyjska, toteż tożsamość narodowa i religijna, choć może się nie pokrywały, to bardzo mocno się wzajemnie wspierały. Z wyjątkiem Sri Lanki, która odziedziczyła być może indyjskie uprzedzenia w tej sferze, wszędzie wprowadzono system tymczasowych ordynacji klasztornych, które co prawda trudno było uznać za zgodne z duchem Winai, ale mocno przyczyniały się do społecznej solidarności, kompensując tym samym

306 Sangharakszita przyjął ordynację bodhisattwy, włącznie z sześćdziesięcioma czterema zasadami bodhisattwy, od Dhardo Rimpocze, w dniu 12 października 1962 r. Zob. *Precious Teachers*, Windhorse Publications, Birmingham 2007, ss. 151–154. Sześćdziesiąt cztery zasady są przytoczone w Aneksie.

307W oryg. dwuznaczne *contain*, co znaczy zarówno *pomieścić*, jak *opanować, zahamować* [przyp. tłum.].

wszystkie swoje niedostatki. Po ukończeniu świeckiej części swej edukacji (która swoją drogą też mogła się odbywać pod klasztornymi skrzydłami), a przed podjęciem odpowiedzialności małżeństwa i utrzymania rodziny, młody człowiek zostawał przyjęty do sanghi i poświęcał kilka miesięcy na zdobycie wiedzy duchowej. *Upasaka* posiadał ponadto przywilej powtarzania tego bezcennego doświadczenia w dowolnym okresie swego życia, ile razy chciał i na jak długo chciał. Tam, gdzie dawne tradycje się utrzymują, buddystę płci męskiej, który nie był mnichem przynajmniej przez trzy dni, nawet w naszych czasach ledwie uważa się za człowieka, a bez wątpienia za kogoś nieposiadającego pełnej edukacji. Ordynacja *bhikszuni* zanikła w krajach therawady, system ów nie obejmuje więc kobiet[308]. Jego popularność w samej tylko męskiej części populacji wystaczyła jednak, by wytworzyć ogólne zrozumienie i sympatię dla powołania mnisiego, docenianie nadzwyczajnych jego wymogów, co ma ogromne znaczenie dla utrzymywania się wśród osób świeckich poczucia uczestnictwa w religii, w życiu duchowym. Obyczaj ten odpowiada też za szerokie rozpowszechnienie elementarnej wiedzy religijnej w krajach, gdzie funkcjonuje.

Nawet dla najbardziej sztywnej hinajany niemożliwe było zupełne ignorowanie wyższych aspiracji osób świeckich, z kolei nawet najbardziej liberalna mahajana nie mogła pominąć faktu, że bodhisattwą łatwiej było zostać mnichowi niż osobie świeckiej i że w efekcie istnieje rzeczywista różnica między wspólnotą klasztorną a społecznością świeckich wyznawców. Według mahajany różnica ta była raczej społeczno-religijna niż duchowa, a jeśli duchowa, to raczej różnica stopnia niż rodzaju. Zagrożenie dla klasycznej hinajany polegało na wyznaczaniu nieprzebytej granicy między *bhikszu* a *upasaką* oraz interpretacji buddyzmu wyłącznie z punktu widzenia systemu klasztornego; w przypadku mahajany zagrożeniem było mieszanie porządku duchowego i społeczno-religijnego do tego stopnia, że sangha rozpływała się wśród świeckich wyznawców. Idąc od przeciwnych skrajności, obie te wielkie tradycje w praktyce zbiegły się w wypośrodkowanym stanowisku wobec ludzi świeckich. Dzięki temu, a także innym faktom wspomnianym wcześniej, powstał wspólny wzorzec relacji na linii sangha-ludzie świeccy, istniejący w całym właściwie świecie buddyjskim. Choć sangha w krajach mahajany cechuje się wrażliwym udziałem w sprawach życia świeckiego, natomiast sangha w krajach hinajany raczej chłodną rezerwą wobec nich, ta różnica akcentów nie powinna w żadnym razie przesłaniać tego, że w Sri Lance czy w Tybecie, Birmie czy Wietnamie świeccy wyznawcy buddyzmu patrzą na członków sanghi z niezmiennym podziwem, jak na starszych braci w religii, szanując ich jako (1) i (2) nauczycieli duchowych i świeckich, (3) obiekty czci, (4) źródło zasługi, (5) źródło magicznej ochrony i błogosławieństwa oraz (6) swych zaufanych doradców w sprawach ziemskich.

(1) Przeciętna wiedza religijna i doświadczenie duchowe jest w naturalny sposób większa wśród mnichów niż ludzi świeckich, jako że poświęcają studiowaniu i praktykowaniu Dharmy nie część swojego czasu, lecz jego całość. Z tego powodu, mimo że czasami nauczycielem *bhikszu* jest rozwinięty duchowo *upasaka* (zwłaszcza w krajach mahajany), ogół świeckiego społeczeństwa znajduje się w relacji ucznia względem sanghi, której członkowie funkcjonują przede wszystkim jako **duchowi nauczyciele** i jako tacy cieszą się poważaniem.

Edukacja na temat Dharmy odbywa się na wiele sposobów. Jednym z najstarszych i najpopularniejszych jest religijna przemowa, wygłaszana przez kaznodzieję siedzącego w siadzie skrzyżnym na specjalnym, podwyższonym siedzisku. Może ona zawierać interpretacje Pism, umoralniające historie i moralne napomnienia, wskazówki co do praktyki medytacji lub nową prezentację Doktryny. Niezależnie od tematu przemowa taka różni się od zwykłego wykładu etycznym i duchowym naciskiem, na tyle silnym, by wzbudzić w zgromadzonych wiernych niechęć wobec ziemskich spraw i żarliwe pragnienie realizacji Nirwany. Przemowy religijne wygłasza się w integralnej części każdego dużego klasztoru, w sali kazań. Niekiedy dzieje się to w domach osób świeckich. Często następuje to wówczas po ceremonialnym ofiarowaniu jedzenia (*bhodżana-dana*) pojedynczemu mnichowi lub większej ich liczbie – jest to obyczaj symboliczny dla systemu wzajemnej zależności, gdzie *upasakowie* wspierają *bhikszu* jakimś darem materialnym (*amisa-dana*), a *bhikszu* w zamian wspierają *upasaków* największym z możliwych darów, darem Dharmy (*dhamma-dana*).

308 Ale zob. Przyp. 287. [O ordynacji na bhikszuni Chatsumarn Kabilsingh].

Mnisi są nie tylko kaznodziejami, ale też pisarzami. Dla dobra społeczności świeckiej tłumaczą Pisma na miejscowy język, układają religijne pieśni, opowieści i dramaty, tworzą traktaty i podręczniki, i angażują się w wiele innych literackich przedsięwzięć. Nie zapomina się też o znaczeniu sztuk wizualnych, wspomagających edukację religijną. Za pomocą rzeźbionych przedstawień buddów i bodhisattwów, malowideł na ścianach, jak tych z Adżanty, żywo ukazujących wydarzenia z Pism, pokolenia mnichów-artystów starały się wywrzeć wrażenie na umysłach, także ludzi niepiśmiennych, prezentując szczegóły z życia Mistrza i prawdy jego nauczania. Edukacji religijnej udziela się też na specjalnych kursach i zajęciach, np. „tygodniu medytacji", bardzo popularnym w niektórych rejonach. Bardziej mobilni i swobodni w działaniu od ludzi świeckich, mnisi mogli nie tylko utrwalać Dharmę u siebie, ale też szerzyć ją za granicą. Nie licząc sporadycznych patronatów królewskich, historia rozprzestrzeniania się buddyzmu w Azji to w dużej mierze historia misyjnych działań pojedynczych członków sanghi.

(2) Jako najbardziej piśmienna grupa społeczna mnisi poza naukami duchowymi udzielali też nauk świeckich. Kiedy Pisma poddano zapisowi, co nastąpiło mniej więcej cztery stulecia po *parinirwanie*, umiejętność czytania i pisania stała się niemal buddyjską cnotą. Wiele *sutr* mahajany zawiera kolofony opisujące zasługę związaną z ich skopiowaniem.

> Zdzierając własną skórę na papier [powiada Loczana Budda w *Brahmadżala-bodhisattwa-śila sutrze*] i krew na laseczkę tuszu[309], biorąc płyn mózgowy na wodę do jego rozcieńczenia, kości swoje na rysik, winieneś kopiować wskazania Buddy[310].

Gdy w uszach brzmią takie nawoływania, trudno się dziwić, że wszędzie, gdzie przeniknęła sangha, wspierano piśmienność i szerzono edukację. Klasztory, małe i duże, były jednocześnie ośrodkami życia duchowego, działalności kulturowej i nauki. Jeśli standardy powszechnej edukacji do dziś są wyższe w buddyjskich niż niebuddyjskich rejonach Azji, dzieje się tak głównie dlatego, że w tych pierwszych wiejska świątynia była też przez stulecia wiejską szkołą. Mnisi często zaliczali się do najsłynniejszych poetów i artystów. Sri Rahula, najlepszy syngaleski klasyczny poeta[311], był sangharadżą na Cejlonie, a Milarepa cieszy się podwójną sławą największego poety i największego jogina Tybetu. Najdawniejszym i co najmniej drugim najlepszym poetą epicznym i dramatycznym piszącym w sanskrycie był Aświaghosza, buddyjski mnich[312]. W Chinach i Japonii wśród setek znakomitych artystów można wyróżnić Wu Daoziego[313], poetę-malarza, którego smok nieledwie wylatywał z obrazu, oraz Kobo Daishiego[314], założyciela *shingon shu*, człowieka o wszechstronnym geniuszu religijnym i artystycznym, któremu tradycyjnie przypisuje się wynalazek japońskiego systemu pisma sylabicznego. Poza działalnością edukacyjną i kulturową mnisi włączali się też w prace społeczne. Niektórzy, zainspirowani ideałem bodhisattwy, chcąc uśmierzyć cierpienie, studiowali medycynę i leczyli chorych za darmo. Inni budowali drogi i mosty, krzewili przydatne umiejetności i rzemiosła, popularyzowali doskonalsze metody uprawy roli.

(3) Oprócz przekazywania Dharmy mnisi praktykowali ją intensywniej niż reszta społeczeństwa, dlatego stali się **przedmiotem czci** dla ludzi świeckich. To całkiem naturalne.

---

309 W dawnej azjatyckiej kulturze kaligrafii tusz przechowywano w stanie stałym [przyp. tłum.].

310 P.K. Eidmann, *A Synopsis of the Sutra of Brahma's Net of the Bodhisattva's Precepts*, „Maha Bodhi", t. 66, grudzień 1958, s. 398.

311 Thotagamuwe Sri Rahula Thera (1408–1491) był buddyjskim mnichem znanym z erudycji. Znał sześć języków i nauczył się na pamięć całej tipitaki. Był krewnym rodziny królewskiej i jako pierwszy bhikkhu na Cejlonie został mianowany sangharadżą.

312 Aświaghosza (ok. 80–150 r. n.e.) pochodził z północnoindyjskiej rodziny brahminów i nawrócił się na buddyzm. Był pierwszym wielkim dramaturgiem piszącym w klasycznym sanskrycie. Napisał *Buddhaczaritę*, poemat epiczny o życiu Buddy.

313 Wu Daozi (ok. 680–760) był jednym z wielkim artystów epoki Tang. Malował krajobrazy górskie, kwiaty i ptaki, a także murale w świątyniach buddyjskich i taoistycznych. Powstało wiele legend ilustrujących doskonałość jego malarstwa.

314 Kukai (774–835), znany też pośmiertnie jako Kobo Daishi lub „Wielki mistrz, który rozpropagował buddyjskie nauki", był japońskim mnichem-uczonym, kaligrafem, poetą, artystą, a także inżynierem. Założył buddyjską szkołę *shingon*.

Impuls podziwu, szacunku i kultu jest głęboko zakorzeniony w ludzkiej psychice, a do pełnego zaspokojenia potrzebuje konkretnego, realnego ucieleśnienia ideałów. Przeciętnemu człowiekowi buddowie ze swymi złotymi aureolami wydają się raczej odlegli, może trochę nierzeczywiści. Dharma z kolei zdaje się zawiła, pełna formuł doktrynalnych i ukryta pod warstwami uczonych komentarzy. Członkowie Arjasanghi, nawet bodhisattwowie, nikną w zamglonym blasku zachodu, w legendarnej przeszłości. Jedynie *bhikszu*, członkowie wspólnoty klasztornej, znajdują się w bezpośrednim zasięgu doświadczeń osoby świeckiej. Z ich ust słucha ona słów o Dharmie. W ich życiu widzi więcej inteligencji, życzliwości i samokontroli – krótką mówiąc, lepszą realizację buddyjskich ideałów. Dzięki temu jej wiara w Trzy Klejnoty potwierdza się i wzmacnia. W świecie buddyjskim świecka część społeczeństwa traktuje więc sanghę z szacunkiem i oddaniem, które niekiedy zdumiewa ludzi z zewnątrz. W mocno ortodoksyjnych społecznościach najmłodszy *bhikszu* ma pierwszeństwo przed królami. Nikt nie siada na wyższym miejscu niż *bhikszu*, nikt nie siada, gdy ów stoi. Członków sanghi wita się zbiorową, trzykrotną prostracją (padaniem na twarz), zwłaszcza w sytuacjach ceremonialnych. W kilku krajach buddyjskich używa się specjalnych zwrotów grzecznościowych w rozmowie z mnichami lub na ich temat.

(4) *Dana*, czyli dawanie, pierwsza *paramita*, miała być cnotą w tej czy innej formie praktykowaną przez całą społeczność buddyjską. Już od czasów starożytnych dominowało przekonanie, że poziom zasługi uzyskanej przez ofiarodawcę zależy częściowo od wartości odbiorcy. Z racji świętości swych członków sangha była *punja-kszetrą* (palijski: *puńnia-khetta*), polem zasługi *par excellence*; ponieważ, jak nasiono rzucone w żyzną glebę rodzi obficiej od rosnącego na glebie jałowej, tak każda ofiara przekazana sandze generowała większą *punję* od tych przekazanych gdzie indziej. Z odpowiednią ilością *punji* na swoim koncie można było po śmierci przenieść się do szczęśliwej krainy niebiańskiej. Wedle hinajany był to, jak mówiliśmy powyżej, właściwy cel dążeń dla wyznawcy świeckiego. Dlatego w krajach therawadyjskich życie religijne gorliwych świeckich buddystów polega głównie na składaniu ofiar mnichom w nadziei dostania się do nieba. Nie ma w tym więcej duchowości niż w trafnych inwestycjach na giełdzie papierów wartościowych. W skrajnej postaci może się to wręcz okazać niebezpieczne. Świecki wierny skupiony na gromadzeniu osobistego pakietu zasług może mimowolnie zarzucić *bhikszu* przedmiotami, które nie są mu potrzebne, które są zabronione przez Winaję lub tak luksusowe, że w oczywisty sposób nie przystoją komuś nastawionemu na wyższe życie. Nadmierne podkreślanie doktryny *punji* i statusu sanghi jako najważniejszego odbiorcy darów prowadzi też do tak wyłącznego ukierunkowania publicznej hojności, że zaniedbuje się inne grupy zasługujące na dobroczynność, jak chorych, biednych i zniedołężniałych. Birmańskie mniszki, które formalnie nie są *bhikszuni*, uznawane za jałową glebę pod względem zwrotu zasług, jakiego można się spodziewać za pomoc im, często zdane są na własny los. W krajach mahajany, gdzie nacisk na altruizm jest bardziej wyrazisty, a *bhikszu* nie są tak wyłącznym obiektem troski, takie negatywne zjawiska to rzadkość. Jednak nawet w krajach therawady per saldo sytuacja nie jest zła. W całym niemal świecie buddyjskim zwyczaj uznawania sanghi za *punja-kszetrę*, niezależnie od rozłożenia akcentów, zapewniał jej przez stulecia stabilne, trwałe i szalenie hojne wsparcie wiernych.

(5) Za sprawą surowości życia, a szczególnie praktyki *dhjany*, mnisi byli w stanie kontrolować nie tylko stany własnego umysłu, ale też ich obiektywne korelaty w świecie zewnętrznym. Byli zatem **źródłem magicznej ochrony i pomyślności**. Ludzie świeccy, także oddani wyznawcy, byli generalnie bardziej zainteresowani materialnymi sprawami niż duchowymi osiągnięciami; pragnęli długiego życia, zdrowia, potomstwa, powodzenia swoich przedsięwzięć, i mnóstwa innych ziemskich rzeczy. Czasami tego, czego chcieli, nie dało się zdobyć zwykłymi środkami, albo było to możliwe tylko z ogromnym wysiłkiem. Powoływali się więc na sanghę, by obrócić ukryte moce na swoją korzyść.

Nie należy postrzegać tego aspektu buddyzmu jako niefortunnego odstępstwa od czystości ściśle racjonalnej, „naukowej" doktryny z jego początków. Gdzie najgłębiej można sięgnąć, także w najstarszych fragmentach Pism, widać wiarę w działanie ukrytych sił, którymi mnich dzięki wysokiej koncentracji może manipulować dla dobra ludzkości; nie sposób oddzielić tych elementów od życiorysu samego Buddy w wersji, jaka do nas dotarła. Magiczna strona buddyzmu

nie jest też przywilejem którejś ze szkół. Choć wadżrajana jest być może bogatsza w typowo magiczne środki wyrazu, symbolizujące dla tej szkoły moce i wartości wyższe, nawet transcendentalne, praktyki magiczne cechują również mahajanę i hinajanę, reprezentując istotny aspekt życia buddyjskiego wszystkich epok i miejsc.

Ukryte moce wzywa się przez powtarzanie Świętego Słowa. Im Słowo świętsze samo w sobie, i im bardziej czcigodni i licznie zgromadzeni jego recytatorzy, tym potężniejszy jego efekt. W związku z tym zwykle wykorzystuje się tipitakę lub wybór jej fragmentów, które jako Słowo Buddy są najświętszymi ze wszystkich tekstów. Prowadzi to czasami do ciekawych sytuacji. Im upragniony obiekt prymitywniejszy, tym pragnienie przeważnie silniejsze; i co za tym idzie, tym większe siły muszą być zmobilizowane, by go zdobyć. W Tajlandii *upasampadę-kammawaczę* recytuje się jako zaklęcie miłosne[315]. W swym dzienniku japoński mnich Jojin opowiada, jak podczas pielgrzymki do Wutaishan w 1073 r. chiński cesarz rozkazał mu sprowadzić deszcz, co też uczynił, ustawiając lotosowy ołtarz i recytując *Saddharmę Pundarikę*[316]. Żadna część Pism nie przewyższa subtelnością tekstów o „Doskonałości Mądrości", ale w jednym z najsłynniejszych z nich Czcigodny mówi do Siakry:

> Gdyby wyznawca doskonałej mądrości poszedł w bój, choćby w pierwszy szereg, nie mógłby tam stracić życia. Nie jest możliwe, by stracił życie przez czyjś atak. Gdyby ktoś weń uderzył – mieczem, kijem, grudą ziemi lub czymkolwiek innym – jego ciało nie może zostać uderzone[317].

Tutaj wzniosłe nauki bez wątpienia mają stanowić szczęśliwe zaklęcie czy talizman. Niekiedy magiczna moc *sutry* kondensuje się w *dharani*, „bezsensownej" kombinacji sylab, których powtarzanie daje te same rezultaty, co recytacja *sutry*[318].

Taki pogląd może się dziś wydawać dziwny, jednakże ceremonialna recytacja świętych tekstów przez mnichów w celach magicznych zawsze była uważana we wszystkich krajach buddyjskich za ważną posługę społeczną, za której wykonywanie sangha mogła liczyć na wdzięczność osób świeckich. W istocie sama obecność ascetycznych i świątobliwych mnichów miała, jak wierzono, pozytywny wpływy na całą ekonomię narodową i stanowiła zabezpieczenie przed takimi katastrofami, jak pożary, powodzie, epidemie, trzęsienia ziemi i zbrojne napady. Dlatego właśnie mnichów traktowano niczym dobro narodowe.

(6) Ze swoją bardziej zdystansowaną postawą wobec życia mnisi często mieli jaśniejszy i bardziej zrównoważony ogląd spraw, także ziemskich. Z tego powodu cieszyli się wielkim powodzeniem jako **doradcy**. W tradycyjnie buddyjskiej zbiorowości nie ma tematu, który byłby uważany za zbyt trywialny lub zbyt ważny, by im go przedstawić do rozważenia, od rozstrzygnięcia sporu po wybór lokalizacji dla nowej wioski. Rady związane z kwestiami dla mnicha niestosownymi, jak np. małżeństwo, były formułowane raczej w formie hipotetycznej niż kategorycznej; mnich ograniczał się wówczas do wskazania prawdopodobnych konsekwencji danej linii działania. Każda rada miała działać na korzyść ogółu, tak pod względem materialnym, jak duchowym. W czasie choroby, straty bliskiej osoby lub zbliżającej się śmierci mnich udzielał duchowego pocieszenia. Niektóre przekazy mówią, że jego troska może rozciągać się poza aktualne życie, trwając w formie instrukcji słyszalnych i możliwych do zastosowania w stanie pośrednim (*antarabhawie*), kiedy strumień świadomości dopiero oddzielił się od ciała fizycznego. W razie ogólnonarodowych zawirowań rząd może zwrócić się do sanghi lub pojedynczych wybitnych

---

315 *Upasampada-kammawacza* to ceremonia ordynacji *bhikkhu*. Po raz pierwszy z palijskiego na angielski przełożył ją sir J.F. Dickson w 1875 r. jako *The Buddhist manual of the form and manner of ordering of priests and deacons* (Buddyjski przewodnik po formie i sposobie ordynowania kapłanów i diakonów).

316 E. Conze i in. (red.), *Buddhist Texts Through the Ages*, Harper and Row, New York 1964, s. 302.

317 E. Conze (tłum.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary* (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*), Four Seasons Foundation, San Francisco 1973, s. 104.

318 Zob. np. *dharani* Wielkiej Korony na końcu *Siurangama Sutry*, w: D. Goddard (red.), *A Buddhist Bible*, Beacon Press, Boston 1970, s. 272.

mnichów, prosząc nie tylko o magiczną ochronę i błogosławieństwo, ale też o radę[319]. Mnichom zleca się też czasem zadania ambasadorów, by np. wynegocjowali warunki pokoju. Wyposażona tym samym we władzę czynienia dobra, sangha bywa też wystawiona na korupcjogenny wpływ polityki. W historii buddyzmu nie brakuje, rzecz jasna, przykładów duchownych ambitnych politycznie, ale ogółem polityczne dzieje sanghi są znacznie czystsze, bez porównania więcej tam tolerancji i pacyfizmu niż w innych znaczących religiach.

319 W 1962 r., kiedy chińskie oddziały przekroczyły indyjską granicę z terytorium Tybetu, władze górskiej stacji Kalimpong poprosiły, by Sangharakszita i Dhardo Rimpocze, cieszący się dużym autorytetem wśród ludności, dali przykład, pozostając w Kalimpong, i w ten sposób zapobiegli masowemu eksodusowi. Zob. *Precious Teachers*, Windhorse Publications, Birmingham 2007, s. 157–158.

Rozdział 19

Buddyzm ludowy

Pomiędzy czysto duchowymi ćwiczeniami na Ścieżce a przeważnie ziemskimi zajęciami społeczeństwa świeckiego leży aspekt religii, który można określić mianem buddyzmu ludowego. Podobnie jak Eros Diotymy, który nie był ani boski, ani ludzki, lecz daimoniczny[320], nie jest on ani w pełni święty, ani całkowicie doczesny – jego natura jest mieszana i pośrednia. Dzięki temu jest ona istotnym łącznikiem między intensywniejszym, acz bardziej zamkniętym życiem religijnym klasztorów i świątyni z ich mnichami i mniszkami, a także niewielkimi grupami gorliwszych świeckich wyznawców, a bardziej rozpowszechnioną, ale słabą i nieregularną religijnością szerokich mas, mniej czy bardziej nominalnych zwolenników Nauczania. W przeszłości i współcześnie bycie buddystą zawsze sprowadzało się dla przeciętnego człowieka do udziału w tym ludowym aspekcie religii, a nie do systematycznego wypełniania Ośmiorakiej Ścieżki czy sześciu doskonałości. Trudno oczekiwać czegoś więcej. Do Oświecenia dążą nieliczni; większość troszczy się o inne sprawy. W tej sytuacji nic nie dadzą oskarżenia i żale, potrzebne jest zapewnienie przynajmniej marginesowego kontaktu z życiem religijnym, częściowego i okazjonalnego uczestnictwa w nim ludziom, którzy na dzień dzisiejszy nie pragną niczego więcej. Taka właśnie jest funkcja ludowego buddyzmu. Idealnie prowadzi on do *upai*, zręcznego środka, utrzymującego płomień prostego, choćby mglistego odczuwania duchowych wartości i otwarte kanały komunikacji między światem duchowym i świeckim.

W praktyce ta strona buddyzmu jest niezwykle wprost bogata i niejednorodna, zawiera bowiem ogromną ilość elementów, które niełatwo poddają się generalizacji. Oprócz recytacji Trzech Schronień i Pięciu Wskazań, bez czego nie jest się nawet nominalnie buddystą, obejmuje elementy wywodzące się z samego Nauczania za sprawą naturalnych procesów ewolucji i adaptacji, elementy przyswojone z kultur niebuddyjskich oraz, na najniższym poziomie, elementy obce, które w skrajnych przypadkach mogą wręcz być niezgodne z duchem buddyzmu. Ludowy kult i związane z nim obrzędy, jako wyraz wiary i uwielbienia dla oświeconego i współczującego Mistrza oraz jego nauk, generalnie należą do pierwszej kategorii. Podobnie obrzędy wiążące się z sanghą. Świętowanie Nowego Roku i inne sezonowe uroczystości należą do drugiej, przeniesione z czasów przedbuddyjskich i obdarzone buddyjską otoczką. Np. tybetański Nowy Rok wiąże się teraz z przybyciem Maitrei. Czasami trudno określić, czy dany element rozwinął się w łonie religii, czy też został przyswojony z zewnątrz. Jest tak w przypadku jednego z głównych obiektów zainteresowania buddyzmu ludowego, mianowicie przedstawień Buddy. Astrologia i wróżbiarstwo, mimo że popularne we wszystkich krajach buddyjskich, therawady i mahajany, należą do kategorii trzeciej, do elementów obcych[321]. Tak samo system kastowy, który dominuje wśród buddystów Sri Lanki, ale nie zgadza się z naukami Buddy nawet w ich wersji rozpowszechnionej w tym kraju[322].

Między różnymi elementami tworzącymi buddyzm ludowy istnieje też odmienne rozłożenie

320 Nawiązanie do Platońskiej *Uczty*, gdzie różne postaci wysławiają miłość, czyli Erosa. Sokrates, gdy przychodzi jego kolej, twierdzi, że to, co ma do powiedzenia, przekazała mu Diotima, kobieta z Mantinei.

321 Budda w jasny sposób wypowiadał się przeciwko astrologii, wróżbom i przepowiadaniu przyszłości jako sposobie zarobkowania. Zob. Sangharakshita, *The Buddha's Noble Eightfold Path, Complete Works*, t. 1, s. 547; oraz *Brahmajāla Sutta*, DN 1 (I.10–11).

322 Budda nie uznawał kast i je krytykował, co pokazuje sam kanon palijski, uznawany przez therawadę za autorytatywne słowo Buddy. Gdy ktoś dołączał do *bhikszu* lub *bhikszuni sanghi*, automatycznie przestawał należeć do kasty (podobnie jak ludzie nawróceni z hinduizmu na buddyzm). Jest to jedna ze wspaniałych właściwości sanghi opisanych przez Buddę i zarejestrowanych w *Pahārāda Sutta*, AN 8.19 (IV.202); również Ud 5.5. Gdzie indziej Budda tłumaczy nowicjuszom Wasetcie i Bharadwadży, że między członkami różnych kast nie można wyznaczyć żadnej rzeczywistej różnicy fizycznej, moralnej ani duchowej. Zob. *Aggañña Sutta*, DN 27 (III.80–4).

akcentów, różniące się w zależności od epok i zakątków buddyjskiego świata, a także, być może, w zależności od szkół. W najlepszym układzie, jeśli ludowy buddyzm rzeczywiście ma funkcjonować jako *upaja*, powinien mieć w społeczeństwie jako całości odpowiednią przeciwwagę w postaci dużej liczby działań skupionych bezpośrednio na Ścieżce. Pierwsza i druga kategoria elementów powinna w nim mieć pierwszeństwo przed trzecią, elementami obcymi. Wśród form buddyzmu ludowego, od adoracji relikwii po noszenie amuletów, wypada w tym kontekście rozważyć nie tyle ich wewnętrzną przydatność dla działań związanych ze Ścieżką, ile ich miejsce w całym systemie ludowej religijności. Kult drzewa bodhi, pod którym Bodhisattwa osiągnął najwyższe Oświecenie, jest integralną częścią tradycyjnych praktyk; jednakże buddyzm, nawet ludowy buddyzm, który by polegał wyłącznie na czczeniu takich drzew, nie zasługiwałby na swoją nazwę. „Upadek" buddyzmu, na jaki narzekają różni obserwatorzy, ogólnie sprowadza się (tam, gdzie głosy krytyki są dobrze uzasadnione) do braku równowagi między właściwą Dharmą a buddyzmem ludowym, bądź do złego rozłożenia akcentów w obrębie ludowej religijności. W przekroju swojej historii buddyzm doprowadził tolerancję wobec tego, co nie było jego częścią i czasami było złe samo w sobie – parafrazując język sir Charlesa Eliota odnoszący się ogółem do religii indyjskich – do takich skrajności, że równało się to nieomal zdradzie własnych zasad. Ustawicznie mierzono się więc z niebezpieczeństwem zatracenia odrębnej tożsamości. Zdaniem Eliota:

> Słabość bierze się z braku kontroli nad zabobonnymi rytuałami i wierzeniami. Kiedy kardynalne zasady buddyzmu trzymają się mocno, takie dodatki nie mają znaczenia, ale przychodzi czas, że pnącze, które dawniej było ozdobnikiem, wrasta w ściany świątyni i rozsadza mury[323].

Poniższy opis dotyczy tych składników ludowego buddyzmu, które są bliższe Dharmie, przyjąwszy, że zajmują należne sobie miejsce w całości tradycji.

Świeccy buddyści zawsze byli zorientowani bardziej na emocje niż intelekt. Są raczej wyznawcami przez wiarę niż wyznawcami przez doktrynę. W istocie rozwój dewocyjnego elementu Nauczania został zainicjowany raczej przez ich wpływy niż wysiłki mnichów, których konserwatywna mniejszość przyzwalała na to z niechęcią, wskutek społecznych nacisków. Będąc dziełem bardziej społeczności świeckiej niż sanghi, której funkcja ogranicza się generalnie do utrzymywania łączności z doktryną, ludowy buddyzm jest bardzo emocjonalny, polega w dużej mierze na żarliwym wyrażaniu oddania i wiary w Trzy Klejnoty, lub, mówiąc ściślej, w różne ich symbole i przedstawicieli.

Jednym z najstarszych i najlepiej znanych symboli Buddy jest *czaitja* (palijski: *czetija*) lub *stupa* (palijski: *thupa*), kurhan czy sztuczny kopiec, składający się pierwotnie z sześcianu z kopułą zwieńczoną honorowym parasolem. Jeden typ stupy, *dhatugarbha* (syngaleska *dagoba*), „relikwiarz", zawiera kostne relikwie Buddy, których kult stopił się z kultem stupy. Związana w ten sposób z *rupakają* Buddy, stupa jako zbiór elementów architektonicznych symbolizujących Doktrynę jest też obrazem jego *dharmakai*. Jak można by się spodziewać, *Mahawastu Awadana* z kręgu lokottarawady, odłamu mahasamghiki, popiera kult stupy znacznie bardziej entuzjastycznie od therawadyjskiej tipitaki. Mówiąc o zdarzeniach, jakie nastąpiły bezpośrednio po *parinirwanie*, ta ostatnia ogranicza się do takich słów:

> Na skrzyżowaniu czterech dróg winno się wznieść Thupę dla Tathagaty. I ktokolwiek umieści tam girlandy, pachnidła lub farbę, złoży pokłon lub poczuje spokój w sercu, przyniesie mu to dużą korzyść i radość[324].

Mahawastu Awadana jest bardziej konkretna. Sam Budda stwierdza tam:

---

323 Sir Ch. Eliot, *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*, Routledge and Kegan Paul, London 1921, t. 1, s. XCIV.

324 S. Dutt, *The Buddha and Five After-Centuries,* Luzac and Co., London 1957, s. 169.

> Ten, kto skupiwszy myśli na oświeceniu dla dobra wszystkich żywych istot, z szacunkiem pokłoni się stupie Zbawcy świata, wszędzie, w każdym swoim życiu na drodze do oświecenia stanie się uważny, roztropny, cnotliwy i niewzruszony[325].

Dalej tekst obszernie wychwala kult stupy w sposób niezwykle ekstrawagancki, przypisując mu wszelkie możliwe zasługi. Mimo początkowego braku entuzjazmu (przynajmniej w pewnych rejonach) dla tej ludowej formy okazywania czci Buddzie, przyjęła się ona do czasów Asioki, którego zresztą późniejsze przekazy ukazują jako wielkiego budowniczego stup. Dzisiaj, jak dawniej, czczenie stup różnych kształtów, rozmiarów i z różnych materiałów jest tak samo zdumiewającą cechą buddyzmu azjatyckiego, jak charakterystyczne dla krajobrazu krajów buddyjskich są pobielone, wyłożone barwnymi płytkami, złocone lub porośnięte mchem budowle.

Nieco mniej starożytną symboliką Buddy, acz nie mniej popularną, są jego przedstawienia obrazowe. Kult wyobrażeń jest tak istotnym aspektem religijności buddyjskiej, tak powszechnie praktykowanym, że czasem zapomina się o stosunkowo późnym jego rozpowszechnieniu. W istocie nie stoją za nim żadne uzasadnienia kanoniczne, chociaż pisma komentatorskie zawierają późne przekazy mówiące o rzeźbieniu drewnianych podobizn Mistrza za jego życia. Uczeni przez długi czas debatowali o miejscu i czasie pochodzenia wyobrażeń Buddy; obecnie wydaje się prawdopodobne, że zainicjowali je sarwastiwadini z Mathury w I w. n.e. Pomimo późnego pojawienia się tak doskonale zaspokajały potrzeby mas, że ich popularność szybko zaczęła dorównywać popularności stup. Pod względem artystycznym jest to najpiękniejszy wyraz buddyjskiego ducha. Powszechnie czci się także wyobrażenia bodhisattwów, *arhantów*, bóstw opiekuńczych i świątobliwych nauczycieli. Therawadyjski kult ogranicza się zwykle do ofiar z kwiatów, lampek i kadzidełek oraz śpiewnego recytowania fragmentów Pism i wierszy opiewających Trzy Klejnoty. W mahajanie, a szczególnie w wadżrajanie rytuały takie są nie tylko bardziej rozbudowane i artystyczne, ale symbolizują też procesy psychologiczne i doświadczenia duchowe.

Inne popularne i starodawne obiekty kultu to drzewo bodhi i ślady stóp Buddy. Według tradycji Bodhisattwa osiągnął najwyższe Oświecenie, medytując u stóp *aświatthy*, czyli drzewa *pipal* (*ficus religiosa*). Najstarsze, jak się zdaje, zapisy z kanonu nie wspominają o tym szczególe, ale do panowania Asioki kult drzewa bodhi, jak zaczęto je nazywać, był już bez wątpienia mocno ugruntowany, ponieważ na jednej z bram Wielkiej Stupy w Sańczi przedstawiony jest sam monarcha oddający cześć przed drzewem. W *Mahawamsie*, która poświęca temu zdarzeniu całe dwa rozdziały, córka Asioki Sanghamitta wzięła ze sobą na Sri Lankę sadzonkę z tego drzewa, przyjętą przez tamtejszego króla i lud z nadzwyczajną radością[326]. Kult drzewa bodhi wydaje się być związany z pierwotnym kultem drzew i jego solarno-kosmiczną symboliką. Z powodów klimatycznych ogranicza się on do Indii i therawadyjskich państw południowo-wschodniej Azji, ale podobno w Chinach powszechnie utożsamia się *pipal* ze świętym drzewem wywodzącym się z taoizmu. Kult drzew bodhi wiąże się z dekorowaniem gałęzi girlandami kwiatów i kolorowymi flagami oraz spryskiwaniem ich mlekiem i perfumowaną wodą. Kult *śripady* (palijski: *siripady*), czyli świętego śladu stóp może pochodzić od (wzmiankowanego w tipitace) indyjskiego obyczaju dotykania, głaskania, a nawet całowania stóp nauczyciela religijnego w geście najgłębszego oddania. Istnieją dwa rodzaje tych śladów stóp: pozostawione wedle wierzeń przez samego Buddę w trakcie jego legendarnych wizyt w różnych częściach świata buddyjskiego, oraz odlewy w złocie, srebrze i innych substancjach. Według tradycji syngaleskiej Budda odcisnął ślad swej stopy na brzegu rzeki Narmada i na górze Elumalai w pobliżu Tirupati w południowych Indiach, na „Górze Adama" w Sri Lance oraz w Jonaka-purze, co prawdopodobnie oznacza Gandharę[327]. Inny ślad, nad którym zbudowano imponującą stożkowatą świątynię, znajduje się w prowincji Sarapuri w Tajlandii. Ślad w Gai, w prowincji Bihar, przyswojony przez hinduizm po zniknięciu buddyzmu w Indiach, jest obecnie czczony jako pochodzący od boga Wisznu.

---

325 J.J. Jones (tłum.), *The Mahāvastu*, Luzac, London 1952, t. 2, s. 329.
326 *The Mahāvaṃsa*, Wilhelm Geiger (tłum.), Pali Text Society, London 1912, roz. 18 i 19.
327 K.W. Morgan (red.), *The Path of the Buddha*, Ronald Press, New York 1956, s. 131.

W pewnym sensie symboliczne dla postaci Mistrza są także cztery wielkie ośrodki pielgrzymkowe – Lumbini, Bodh Gaja, Sarnath i Kuśinara – istotnie związane z najważniejszymi wydarzeniami jego życia. Można argumentować, że pielgrzymka to najbardziej kompleksowa praktyka ludowa, związana z kultem stup, obrazów i drzewa bodhi, a także z pewnym trudem i wysiłkiem. Fragment *Sutty Mahaparinibbana* dowodzi starożytności tej praktyki. Zwracając się do Anandy, Budda oświadcza, że wyznawca winien spoglądać z uczuciem na cztery miejsca: miejsce narodzin Tathagaty, jego ostatecznego Oświecenia, pierwszego poruszenia koła Dharmy oraz miejsce jego *parinirwany*. Dalej mówi tak:

> I ktokolwiek, Anando, dokona żywota ze spokojnym sercem, pielgrzymując do tych świątyni, po rozpadzie ciała odrodzi się ponad śmiercią w błogim niebiańskim świecie[328].

Słowa te przez stulecia skłaniały miliony mnichów, mniszek i ludzi świeckich, by stawić czoło licznym trudnościom i ruszyć w daleką drogę z odległego zakątka buddyjskiego uniwersum, przez pustynie i puszcze, przez góry i morza do spokojnych świątyń „Kraju Środka". Za szczególnie chwalebną uważano podróż cały czas pieszo i jedzenie tylko tego, co wyżebrane. Jeszcze dziś, gdy częściej podróżuje się koleją lub samolotem, można (lub można było do niedawna) zobaczyć wiernych tybetańskich padających na twarz przez całą drogę z Lhasy do Bodh Gai. W miarę wzrostu popularności tego przedsięwzięcia, do tras pielgrzymów zaczęto dodawać różne nowe miejsca związane z życiorysem Buddy, a nawet z jego żywotami jako bodhisattwy, dołączając dawne opisy wielu tych miejsc, z których część znajduje się poza obecnymi politycznymi granicami Indii. W końcu, gdy buddyzm rozciągnął się na duże połacie Azji i okrzepł w wielu nowych krajach, ośrodkami pielgrzymek stały się również lokalne, historyczne świątynie. W Chinach tak było w przypadku świętych gór Wutaishan, Emeishan i Putuoshan, ośrodków szczególnej manifestacji duchowej mocy bodhisattwów Mańdżuśriego, Samanthabadry i Awalokiteśwary. W książce *Wheel of Life* (Koło życia) John Blofeld opisuje współczesną pielgrzymkę do złoconych i malowanych świątyń Wutaishan[329].

Religijność ludowa koncentruje się co prawda na postaci Buddy, ale nie zaniedbuje przy tym dwóch pozostałych Klejnotów. Nie licząc stupy, która dla mas stanowi raczej upamiętnienie Buddy niż symbol duchowych prawd, Dharmę reprezentują przede wszystkim spisane lub drukowane tomy Pism. W przeciwieństwie do konserwatywnie teistycznego Zachodu, gdzie prawdziwą cześć, zarezerwowaną wyłącznie dla Boga, stanowczo odróżnia się od innych hołdów, buddyjski Wschód traktuje kult religijny (łącznie z jego formą rytualną), cześć i szacunek jako różnopoziomowe przejawy tego samego nastawienia uczuciowego. Oddawanie czci Pismom, które rozwinęło się wkrótce po spisaniu Dharmy, mogło zatem wyrażać się w buddyzmie z pełną swobodą. Poza odmową uznawania *sutr* mahajany przez therawadinów, szacunek okazuje się oczywiście całemu korpusowi Pism – obejmuje to nawet komentarze i dzieła egzegetyczne. Ludowy kult szczególnie wyraźnie krystalizował się jednak wokół poszczególnych tekstów. Buddyści z kręgu mahajany darzą szczególną czcią *Sutry Pradżniaparamity* i *Saddharma Pundariki*. *Doskonałość mądrości* „w ośmiu tysiącach linii" opisuje, jak bodhisattwa Dharmodgata stworzył dla tej pierwszej *sutry*

> spiczastą wieżę zbudowaną z siedmiu drogocennych materiałów, ozdobioną czerwonym drzewem sandałowym i obwiedzioną ornamentem z pereł. Klejnoty umieszczono na czterech

---

328 *Mahāparinibbāna Sutt*a, DN 16 (II.141). Tekst na podst. tłum. ang. M. Walshe'a, w: *The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 264.

329 John Blofeld był brytyjskim twórcą piszącym o buddyzmie i taoizmie. Przez kilka lat żył w Chinach i podróżował wiele po krajach Wschodu. Zaprzyjaźnił się z Sangharakszitą, którego poznał w Kalimpong, i z którym przyjął *abhiszekę* wadżrasattwy od Dudżoma Rimpocze w kwietniu 1959 r. Zob. *Precious Teachers*, Windhorse Publications, Birmingham 2007, s. 114–117 (*Complete Work*s, t. 22); książka Blofelda *Wheel of Life: The Autobiography of a Western Buddhist* została opublikowana w 1978 r.

Wutaishan w prowincji Shanxi jest jedną z czterech świętych gór chińskiego buddyzmu (czwartą świętą górą jest Jiuhuashan, związana z bodhisattwą Kszitigarbhą) i uważa się ją za świętą dla Mańdżuśriego. Mieści się tam wiele buddyjskich klasztorów i stup.

rogach spiczastej wieży, gdzie pełniły funkcję lamp. Cztery srebrne naczynia z pachnidłami zawieszono z każdej strony, i czyste, czarne drewno aloesowe płonęło w nich na cześć doskonałości mądrości. W środku tej spiczastej wieży ustawiono siedzisko zrobione z siedmiu drogocennych rzeczy, a na nim skrzynię z czterech dużych kamieni szlachetnych. Tam złożono doskonałość mądrości, którą spisano płynną *waidurją*[330] na złotych tabliczkach. A spiczasta wieża była przystrojona pasami jaskrawych girland[331].

Sutra opowiada dalej, jak bodhisattwa Sadaprarudita i córka kupca, ze swymi pięciuset służkami, przybyli posłuchać mowy Dharmodgaty:

wszyscy oddali hołd doskonałości mądrości – kwiatami ze sobą zabranymi, girlandami, wieńcami, szatami, klejnotami, pachnidłami, flagami oraz złotymi i srebrnymi kwiatami[332].

Owa szalenie barwna scena, będąca wyidealizowaną wersją powszechnego zapewne obrazka w indyjskim buddyzmie, była częściowo odpowiedzialna za bardziej ekstrawaganckie i pełne przepychu aspekty dalekowschodniej bibliolatrii[333]. W Japonii *Saddharma Pundarika* jest obiektem specjalnej, właściwie wyłącznej czci dla wyznawców sekty *nichiren* i zajmuje w sanktuariach ich świątyń honorowe miejsce. Buddyści therawady często przejawiają porównywalne uwielbienie wobec Abhidharma Pitaki i *Sutty Mahasatipatthana*. Relacjonując chwalebne czyny Kassapy V z Lanki, *Czulawamsa* mówi:

Kazał spisać Abhidamma Pitakę na złotych tabliczkach, ozdobić różnymi klejnotami księgę Dhammasanghani, a po zbudowaniu wspaniałej świątyni w środku miasta umieścił tam książkę i zainspirował festiwalowe procesje na jej cześć[334].

Nawet kiedy ludowy kult Dharmy, symbolizowanej przez Pisma, nie osiągał temperatury prawdziwej czci, bezdyskusyjnie przyczyniał się do wytworzenia ogromnej liczby pięknie napisanych, bogato ilustrowanych i cudownie zdobionych kopii tekstów kanonicznych, a także ich długotrwałego przechowania, w niektórych przypadkach aż do naszych czasów.

Ogólnie rzecz biorąc, sanghę symbolizuje – a czasem reprezentuje – zgromadzenie mnichów, choć oczywiście bardziej jest tak w therawadzie niż w mahajanie. Np. w Tybecie to *tulku*, inaczej *nirmanakaje*, a nie mnisi jako tacy, są przedmiotem wielkiego ludowego kultu; ale skoro oni sami są przeważnie członkami zgromadzenia mnichów, ta różnica właściwie nie robi różnicy, cytując zdanie Williama Jamesa. W całym świecie buddyjskim, poza Japonią i Nepalem, „sangha" i „sangha *bhikszu*" to dla znacznej większości wiernych określenia praktycznie synonimiczne. Przywiązanie do sanghi wyraża się przede wszystkim za pomocą wsparcia materialnego oraz zewnętrznych gestów szacunku. W Sri Lance, Birmie i Tajlandii, gdzie warunki klimatyczne nie różnią się zasadniczo od indyjskich, postaci w szafranowych szatach ciągle przemykają o świcie z miskami jałmużnicznymi od domu do domu, stojąc w ciszy u każdych drzwi przez kilka minut w oczekiwaniu na pożywienie, traktowane przez ludzi nie jak żebracy, lecz czcigodni goście[335]. Oprócz jedzenia stan świecki dostarcza członkom sanghi również ubrań, schronienia, leków i innych niezbędnych rzeczy. Rzecz jasna, skala tej pomocy różni się w zależności od kraju; czasem, jak w Tajlandii i do niedawna w Tybecie, ten obowiązek bierze też na siebie rząd. Oddanie dla sanghi jest naturalną częścią życia buddyjskiego, a w całej jaskrawości przejawia się podczas

330 *Waidurja* (sans.) – kamień szlachetny: lapis lazuli, kocie oko lub beryl.

331 E. Conze (tłum.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary* (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*), Four Seasons Foundation, San Francisco 1973, s. 288.

332 Tamże, s. 289.

333 *Bibliolatria* – gr. kult ksiąg [przyp. tłum.].

334 Wilhelm Geiger (tłum.), *Cūlavaṃsa*, cz. 1, Pali Text Society, London 1929, s. 167.

335 Sangharakszita doświadczył tego sam, gdy po swej ordynacji *śramanery* w 1949 r. wraz ze swym przyjacielem Buddharakshitą zbierali do misek jałmużniczych jedzenie, chodząc od domu do domu w uświęcony tradycją sposób. Zob. *The Rainbow Road from Tooting Broadway to Kalimpong*, *Complete Works*, t. 20, s. 415–418.

ceremonii *kathiny*. W pewnych rejonach nadzwyczajna, wręcz spektakularna hojność ludzi świeckich przekształciła wydarzenie o charakterze czysto klasztornym w wielkie, popularne święto, które dla mnichów stało się prawdziwym punktem kulminacyjnym całego roku.

Festiwale i obchody, często zawierające praktycznie wszystkie wyżej opisane przejawy oddania Trzem Klejnotom, to zapewne najbardziej barwne, bezpośrednie i spontaniczne manifestacje ludowych uczuć religijnych. Najstarsze i najważniejsze są niewątpliwie święta upamiętniające wydarzenia z życia Buddy, zwłaszcza jego narodziny, osiągnięcie najwyższego Oświecenia i *parinirwanę*. Niestety brak zgodności co do ich daty. Według *Mahawamsy* królowie Cejlonu organizowali rozbudowane obchody w dzień pełni księżyca indyjskiego miesiąca *wajsiakha* (palijski: *wesakha*, syngaleski: *wesak*), odpowiadającego kwietniowi-majowi kalendarza rzymskiego, już za panowania Dutthagaminiego w I w. n.e.[336] Obchody te były najwyraźniej poświęcone Oświeceniu Buddy, które, jak mówi pierwszy rozdział tego samego tekstu, nastąpiło w tym właśnie dniu. Współczesna syngaleska tradycja lokuje jego narodziny i *parinirwanę* także w tym dniu, toteż Wajsiakhę obchodzi się teraz w całym therawadyjskim świecie jako potrójne święto. Buddyści japońscy świętują te trzy wydarzenia oddzielnie, odpowiednio 8 kwietnia, 8 grudnia i 15 lutego. W Tybecie Saga Dawa (*Siakja-purnima*), upamiętniająca samo Oświecenie, przypada na piąty miesiąc kalendarza tybetańskiego, co odpowiada zazwyczaj pełni księżyca w indyjskim miesiącu *dżjesztha* (palijski: *dżettha*), następującym po *wajsiace*. Mimo różnic w kulturach narodowych, zdaniem syngaleskiego buddysty istnieją

> dwie cechy bardzo charakterystyczne dla Wesaku, mianowicie barwność i błoga radość[337].

Jedno i drugie na pewno rzuca się w oczy przy opisie lankijskiej Wajsiaki tego samego autora; przebieg tego święta na Sri Lance można potraktować jako typowy dla innych stron świata buddyjskiego. Domy są zamiecione i przyozdobione, ulice udekorowane lampionami i obwieszone sześciobarwnymi buddyjskimi flagami i kolorowymi wstęgami. U wejścia świątyń i innych budynków publicznych, a także nad drogami stoją wielkie bambusowe łuki pokryte liśćmi. Starsi wyznawcy preferują kolor śnieżnobiały, natomiast młodzi uwielbiają ubrać się w jaskrawe kolory. Wziąwszy udział w obrzędach w lokalnej świątyni lub klasztorze, wielu podejmuje osiem wskazań, łącznie z powstrzymaniem się od jedzenia po południu, i spędza resztę dnia na medytacji i słuchaniu religijnych kazań. Na każdym rogu ustawione są stoiska z darmowymi przekąskami i napojami, które są właściwie wmuszane w przechodniów. Ulice roją się od ludzi idących pieszo lub jadących wszelkimi możliwymi pojazdami, od wozów zaprzężonych w woły po samochody. Od czasu do czasu w tłumie maszerują słonie, tancerze i bębniarze, a długie szeregi mnichów odzianych w żółte szaty kroczą godnie w procesji, niosąc z królewską pompą święte obrazy lub relikwie z różnych kapliczek, lśniące złotem i szlachetnymi kamieniami. Kiedy zapada zmrok, miasta i wsie przeobrażają się w baśniową krainę świateł. Świątynie, przepełnione odurzającą wonią kadzideł i kwiatów, nabite są wiernymi, a duchowy zapał wytworzony przez odświętny dzień sprawia, że obrzędy trwają jeszcze długo po północy[338].

W Japonii urodziny Buddy to chyba najpopularniejsze z trzech wielkich świąt związanych z jego życiem:

> W świątyniach [pisze Beatrice Lane Suzuki] nad posągiem dziecięcego Buddy stawia się miniaturowe baldachimy, mierzące 12–16 cali, a kapliczka przystrojona kwiatami symbolizuje gaj Lumbini, gdzie Budda się urodził[339].

Z racji kwiecistych dekoracji rocznica ta nosi popularną nazwę Kwietnego Święta. Posążek malutkiego Buddy jest też rytualnie kąpany w herbacie, co ma przedstawiać kąpiel, której wedle

336 Wilhelm Geiger (tłum.), *The Mahāvaṃsa*, Pali Text Society, London 1912, s. 223.
337 D.T. Devendra, *The Greatest Buddhist Festival (Vesak)*, Kandy 1961, s. X.
338 Tamże, s. 4.
339 B. Lane Suzuki, *Mahayana Buddhism*, George Allen and Unwin, London 1959, s. 83.

tradycji zaraz po jego narodzinach dokonali czterej *lokapalowie*, „obrońcy świata". W różnych częściach świata buddyjskiego obchodzi się jeszcze kilka innych rocznic wydarzeń z życia Buddy. Jest to np. rocznica Pierwszego Kazania, zwana niekiedy Dniem Dharmaczakry, oraz zstąpienie z Nieba Trajastrimsia, gdzie parę lat po swym Oświeceniu Budda spędził porę deszczową, głosząc wedle hinajany abhidharmę, wedle mahajany zaś „Doskonałość Mądrości" swej zmarłej matce, która odrodziła się tam jako bogini.

Oprócz świąt wspólnych dla całego w zasadzie świata buddyjskiego, każdy kraj ma swoje narodowe święto upamiętniające zdarzenia i osobistości istotne dla jego religijnej historii. Sri Lanka świętuje przybycie *arhanta* Mahindy, który zgodnie z tradycją wprowadził buddyzm na wyspę, natomiast buddyści japońscy obchodzą rocznicę śmierci Shotoku Taishiego, który 1 lutego 594 r. n.e. obwieścił cesarskie rozporządzenie popierające i zalecające kult Trzech Klejnotów. Z mniejszym czy większym rozmachem celebruje się też rocznice założenia klasztoru lub świątyni, a także konsekracji rzeźby lub stupy, szczególnie na terenach, gdzie ich oddziaływanie jest najsilniejsze. Buddyści mahajany w konkretnych dniach składają hołd poszczególnym buddom i bodhisattwom, specjalne obrzędy odbywają się też w rocznicę śmierci założycieli szkół lub sekt, inicjatorów nowych ruchów duchowych, oraz innych wybitnych osobistości religijnych. W Japonii, gdzie z historycznych powodów podział na odłamy jest znacznie silniejszy, niż to zwykle bywa w przypadku buddyzmu, rocznice śmierci Dogena, Kobo Daishiego, Shinran Shonina, Nichirena i innych założycieli sekt są podobno świętowane przez ich zwolenników z większym przepychem niż urodziny Buddy[340]. Nowy Rok i święta narodowe, a także urodziny królów, prezydentów i prezesów partii, choć nie mają buddyjskiej proweniencji, obchodzone są często w sposób na poły religijny, stanowiąc okazję do wyrażenia tradycyjnie buddyjskiego oddania i barwności. Therawadyjskie kraje południowo-wschodniej Azji (z wyjątkiem Sri Lanki), świętują Nowy Rok przede wszystkim jako dzień oblewania się wodą, który, choć niepozbawiony znaczenia religijnego, może w Birmie czasami zaowocować wulgarnymi scenami przemocy.

Obok wydarzeń publicznych buddyzm ludowy posiada bardziej domowy aspekt, który dla świeckich wyznawców jest nie mniej ważny, dotycząc ich bardziej bezpośrednio. Ów aspekt oparty jest nie na potężnym wznoszeniu się emocji w kierunku transcendencji, reprezentowanej przez różne religijne obrzędy związane z Trzema Klejnotami, lecz raczej na pragnieniu zstąpienia transcendencji do zwykłych ludzkich spraw tak, by zostały pobłogosławione i uświęcone na swym własnym poziomie. Typowym wyrazem tego pragnienia jest posiadanie domowego ołtarzyka i odbywanie ceremonii religijnych z powodu narodzin, małżeństw i śmierci. Miniaturowy ołtarzyk, zawierający wyobrażenie Buddy i różne dodatki, znajduje się w większości buddyjskich domów, a jego forma waha się od osobnego, bogato uposażonego pomieszczenia z obrazami i figurkami, po malowidło na zwoju zawieszone w sypialni lub litografię na półce. W krajach therawadyjskich Buddzie towarzyszy czasem *arhant* Siwali, który wedle tradycji wyróżniał się pośród uczniów tym, że jego miska jałmużnicza nigdy nie była pusta[341]. Domowe ołtarzyki mahajany często zawierają wyobrażenia bardziej przystępnych bodhisattwów, jak Tara czy Awalokiteśwara, od których, z racji ich współczującej natury, można się spodziewać pomocy w ziemskich sprawach. Podobną funkcję pełnią przedstawienia nauczycieli i założycieli tradycji, jak Congkhapa i Padmasambhawa. Na Dalekim Wschodzie zamiast postaci może to być pięknie kaligrafowana kolumna ideogramów lub malowidło z kwiatem albo krajobrazem, wypełnione bezsłownym znaczeniem. Z duchowego punktu widzenia domowy ołtarzyk, z jego symboliką Oświecenia, reprezentuje obecność Nieuwarunkowanego pośród uwarunkowanego, Nirwany w *sansarze*, a także obecność oświeconego umysłu w kurzawie i pyle doczesnej świadomości. Ostatecznie zaś reprezentuje

340 Te wielkie postaci japońskiego buddyzmu to Dogen Zenji (1200–1253), założyciel szkoły *soto zen*; Shinran (1173–1263), założyciel *jodo shinshu*, oraz Nichiren Daishonin (1222–1282), założyciel ruchu opartego na kulcie *Sutry Białego Lotosu*.

341 Budda opisuje Siwaliego jako najważniejszego ucznia z tych, którzy „przyjmują ofiary": AN 1.207 (I.25). Zob. F.L. Woodward (tłum.), *Gradual Sayings*, t. 1, Pali Text Society, Oxford 2000, s. 18. Tłumaczenie Bhikkhu Bodhi (*The Numerical Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Somerville 2012, s. 110) jest trochę inne. Siwali jest tu opisany jako „pierwszy wśród tych, którzy coś uzyskują" [ang. *make gains*, co może mieć dwojakie znaczenie: „robić postępy" albo „bogacić się" – przyp. red.].

bezwarunkową niedualność tych par przeciwieństw. Jednak pomimo tego, że zapala się lampy i kadzidełka, składa kwiaty i inne ofiary, jeśli nie codziennie, to przy szczególnych okazjach, obrazy Buddy i inne symbole Oświecenia popularnie postrzega się nawet nie tyle jako obiekty kultu – a tym bardziej jako coś metafizycznego – ile raczej jako talizman, źródło błogosławieństwa i magicznej ochrony. Choć jej realne znaczenie bywa przyćmione drugorzędnymi kalkulacjami, mimo wszystko utrzymywanie domowego ołtarzyka czy kapliczki pełni wśród ludzi świeckich tę funkcję, że stale i dyskretnie przypomina o istnieniu wyższego świata duchowych wartości, ku których realizacji powinni się zwrócić jako wyznawcy Buddy.

Buddyzm orientuje się przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, na Oświecenie, toteż na początku nie istniały w nim żadne reguły dotyczące domowych ceremonii. Jednak we wszystkich społecznościach, od najbardziej prymitywnych po najwyżej rozwinięte, wielkim punktom zwrotnym ludzkiego życia, jak narodziny, dojrzałość, małżeństwo i śmierć, towarzyszą rytuały, które związują jednostki z szerszym porządkiem społecznym i kosmicznym, nadając im jednocześnie głębszą rolę i sprowadzając na nie błogosławieństwo i ochronę wyższych mocy. Obecne domowe ceremonie w krajach buddyjskich składają się, ogólnie mówiąc, z podłoża praktyk lokalnych, przedbuddyjskich, o charakterze mniej czy bardziej świeckim, na którym nabudowane są religijne obrzędy pochodzenia buddyjskiego. Element lokalny, rzecz jasna, różni się ogromnie w różnych częściach świata buddyjskiego, natomiast część religijna ma z grubsza podobny wzorzec, którego najpowszechniejszą cechą jest zapraszanie mnichów do domu, by recytowali święte teksty. Dobrym przykładem tego typu obrzędów jest tajska ceremonia tonsury, opisana przez Anandę Maitreję:

> Pierwszego dnia mnisi buddyjscy są zapraszani do domu i sadzani na podwyższonej platformie. Wówczas wchodzi dziecko ubrane w swoje najlepsze rzeczy i, pozdrowiwszy mnichów, przy akompaniamencie odpowiedniej muzyki kładzie głowę na poduszce, najważniejszy mnich zaś wiąże bawełniany sznurek wokół koku dziecka. Wtedy wszyscy zebrani powtarzają potrójne schronienie i pięć wskazań. Po tej ceremonii religijnej goście bawią się przez resztę dnia. W drugim dniu bhikkhu powracają i skandują *paritty*, powiedzenia Buddy wybrane na tę okazję dlatego, że wytwarzają wśród słuchaczy odpowiedni stan psychiczny. Trzeciego dnia mnisi znowu recytują fragmenty kanonu, a kok zostaje ścięty przez gościa o najwyższej pozycji. Długie włosy zatrzymuje się do pierwszej pielgrzymki dziecka do świątyni śladu stopy Buddy w Prabat, gdzie składa się je w ofierze, by posłużyły za szczotkę, którą zmiata się świątynię; krótsze włosy kładzie się zaś w łódeczkę z liści bananowca i umieszcza w najbliższym strumieniu, by spłynęły do morza[342].

Nie jest bez znaczenia, że włosy ścina nie mnich, lecz gość o najwyższej pozycji społecznej, czyli osoba świecka. Rytuały inicjacji, które w wielu społecznościach mają miejsce w wieku dojrzewania, są dokonywane, przynajmniej w niektórych krajach therawady, za pomocą praktyki tymczasowej ordynacji. Ceremonia małżeństwa to z kolei wydarzenie niemal całkowicie świeckie. Dokonuje jej starszy *upasaka*, nigdy *bhikszu*, zazwyczaj zresztą mnisi nie są nawet obecni na samej ceremonii. Zaprasza się ich natomiast krótko potem, by pobłogosławili nowożeńcom, lub odwrotnie, nowożeńcy udają się do najbliższego klasztoru lub świątyni i tam po oddaniu czci Buddzie przyjmują błogosławieństwo sanghi.

Z drugiej strony mnisi odgrywają główną rolę podczas ceremonii pogrzebowych, które w świecie buddyjskim są obrzędem domowym najbardziej rozbudowanym i najbliżej związanym z buddyzmem. Rytuały te są tak złożone, tak bardzo różnią się zależnie od kraju, że właściwie nie może być mowy o zbiorczym ich opisie. Podróżnicy często je wprawdzie relacjonowali, ale do rzadkości należą opisy tak kompetentne i empatyczne, jak choćby sprawozdanie Evansa-Wentza z obrzędów pogrzebowych w indyjskim stanie Sikkim[343]. Można tu nadmienić jedynie kilka

342 *Buddhism in Theravada Countries*, Balangoda Ananda Maitreyi, przywódca sekty suddhamma na Cejlonie; w: K.W. Morgan, (red.) *The Path of the Buddha*, Ronald Press, New York 1956, s. 137.

343 W.Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, Oxford University Press, London 1957, ss. 18–28.

najbardziej wyrazistych cech. Jako że odrodzenie zależy przede wszystkim od natury ostatnich myśli, wielką wagę przykłada się do „dobrej śmierci". Buddyści powinni odchodzić w spokoju ducha, najlepiej recytując imię Buddy lub wspominając swoje przeszłe dobre uczynki. Osoby rozwinięte duchowo umierają w stanie *dhjany*, jak podobno umarł sam Budda. Zarówno tybetańscy njingmapowie, jak japońscy *jodo shinshu* próbowali realizować starożytną tradycję wyzwolenia w chwili śmierci, ci pierwsi poprzez przekazywanie umierającemu lub „umarłemu" instrukcji, które mają mu umożliwić rozpoznanie różnych wizji, jakich wtedy doświadcza, jako wytworów własnego umysłu[344]. Głośne sceny przy łożu śmierci, jak kobiety bijące się w piersi, zawodzące i wyrywające sobie włosy, traktuje się z dezaprobatą, ponieważ niepokoją umysł człowieka umierającego, zagrażając perspektywom jego szczęśliwego odrodzenia. Sam pogrzeb, w sensie ceremonii usunięcia zwłok, zwykle jest krótki i prosty w porównaniu z obrzędami bezpośrednio po śmierci. Najpowszechniejsza jest kremacja, ale praktykuje się też złożenie do grobu, a także rozczłonkowanie i wystawienie na żer drapieżnych ptaków i dzikich zwierząt. Najbardziej rozbudowaną formę mają pogrzeby słynnych mnichów i innych nadzwyczaj świątobliwych osób. W Birmie, Chinach i Tybecie zabalsamowane i ozłocone ciało znajduje się w centrum ceremonii i uroczystości, które mogą trwać nawet rok–dwa, zanim zostanie w końcu skremowane lub, jak czasami się zdarza, zamknięte w stupie albo wystawione w świątyni na widok publiczny, by wierni mogli oddawać mu hołd. W krajach therawady obrzędy pośmiertne polegają głównie na dokonywaniu w imieniu zmarłego czynów przynoszących zasługę, jak ceremonialne dary jedzenia dla sanghi, i przekazywaniu tejże zasługi jemu samemu. Na Dalekim Wschodzie, gdzie przez wieki stapiały się z rdzennym, głęboko zakorzenionym kultem przodków, rytuały mahajany mają znacznie bardziej złożoną postać, choć co do zasady są identyczne. Tradycyjnie mnisi chińscy zajmują się głównie właśnie wykonywaniem tych rytuałów. W Japonii, jak mówi Beatrice Lane Suzuki, święto O-bon

> jest chyba najbardziej rzucające się w oczy, najważniejsze i najpowszechniej obchodzone [ze wszystkich obrzędów religijnych tego kraju]. Jest to trwające trzy dni połączenie żywych z duchami zmarłych. Odwiedza się cmentarze, pali kadzidełka, składa kwiaty, zapala lampki. Przez całe święto kapłani świątynni są ciągle zajęci rytuałami i recytacją *sutr*[345].

Poza przejawami kultowymi i ceremonialnymi, ludowy buddyzm przenika domowe i publiczne życie całego społeczeństwa buddyjskiego w formie gościnności i dobrych obyczajów. Jedno i drugie jest cenione jako cnota religijna, to pierwsze jako *dana*, dawanie, pierwsza doskonałość, to drugie jako *śila*, moralność, doskonałość druga. Mimo niekorzystnego wpływu współczesnej cywilizacji, odczuwalnego niemal na całym świecie, w dalszym ciągu dodają one gracji i uroku codzienności wszędzie tam, gdzie czci się Trzy Klejnoty.

344 Zob. tamże, s. 91nn.
345 B. Lane Suzuki, *Mahayana Buddhism*, George Allen and Unwin, London 1959, s. 82–83.

Informacje o nas i możliwość wsparcia

Drodzy Czytelnicy,

Mamy nadzieję, że książka Was zainspirowała, może też przyczyniła się do pogłębienia Waszej praktyki buddyjskiej (w jakiejkolwiek 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.

Dziękujemy i może do zobaczenia!

Spis treści

Podziękowania redakcji polskiej 3

Słowo wstępu 4

Nota od polskiego wydawcy 5

O autorze 6

Przedmowa do wydania czwartego 8

CZĘŚĆ I: BUDDA 9

Rozdział pierwszy
Życie i świadectwa 10

Rozdział drugi
Wędrówka bodhisattwy …..... 12

Rozdział trzeci
Życie 15

Rozdział czwarty
Legendy 23

Rozdział piąty
Interpretacje filozoficzne 28

CZĘŚĆ II: DHARMA 33

Rozdział szósty
Podejścia do buddyzmu 34

Rozdział siódmy
Istota Dharmy 36

Rozdział ósmy
Formuły doktrynalne 39

Rozdział dziewiąty
Kosmologia 41

Rozdział dziesiąty

Koło Życia 45

Rozdział jedenasty
Natura egzystencji 52

Rozdział dwunasty
Ludzka sytuacja 60

Rozdział trzynasty
Etapy Ścieżki 65

Rozdział czternasty
Cel 76

CZĘŚĆ II: DHARMA 85

Rozdział piętnasty
Zgromadzenie szlachetnych 86

Rozdział szesnasty
Wspaniałe towarzystwo bodhisattwów 96

Rozdział siedemnasty
Zgromadzenie klasztorne 115

Rozdział osiemnasty
Miejsce ludzi świeckich 125

Rozdział dziewiętnasty
Buddyzm ludowy 135

Informacje o nas i możliwość wsparcia 144

Spis treści 145