

Dziesięć filarów buddyzmu

Sangharakszita

The Ten Pillars of Buddhism © Sangharakshita 1984

Copyright for Polish Edition © Fundacja Przyjaciele Buddyzmu, 2019
www.buddyzm.info.pl

Tytuł oryginału: *The Ten Pillars of Buddhism*

To tłumaczenie książki 'Dziesięć filarów buddyzmu' ukazuje się
za zgodą wydawnictwa Windhorse Publications.

This translation of *The Ten Pillars of Buddhism*
is published by arrangement with Windhorse Publications.

Przekład:
Karolina Zamojska

Korekta i redakcja:
Nityabandhu

ISBN: 978-83-65395-01-6

Przedmowa

Jak wynika z akapitu otwierającego niniejszą książkę, odtworzony w niej referat został po raz pierwszy wygłoszony przed zgromadzeniem członków Zachodniej Wspólnoty Buddyjskiej (obecnie nazywanej się Wspólnota Buddyjska Triratna) w Londynie w kwietniu 1984 roku.

Okazją do wygłoszenia referatu były obchody szesnastej rocznicy założenia Wspólnoty, a za jego przedmiot Sangharakszita obrał kwestię o fundamentalnym znaczeniu dla wszystkich wówczas obecnych: Dziesięć Wskazówek. Wskazówki te to dziesięć zasad etycznych, które członkowie Wspólnoty 'otrzymują' w czasie ordynacji i których zobowiązują się następnie przestrzegać jako dynamicznego przejawu duchowości w codziennym życiu.

Temat był zatem bardzo podstawowy i pozornie przyziemny, ale Sangharakszita, jak to ma w zwyczaju, wykazał, że żadna kwestia nie jest tak 'podstawowa', byśmy traktowali ją jako oczywistość. Różnie wyrażone i sformułowane nauki Buddy są przekazem oświeconego umysłu i dlatego możemy powracać do nich wciąż od nowa; nigdy nie utracą swojej świeżości i doniosłości.

W miarę jak Sangharakszita mówił, stawało się jasne, że zwraca się do o wiele szerszego audytorium niż zebrani wówczas słuchacze. Omawiany przez niego materiał miał oczywiście wielkie znaczenie dla tych członków Wspólnoty, ówczesnych i przyszłych, którzy nie mogli być wtedy osobiście obecni. Ale sięgał znacznie dalej, do całego 'buddyjskiego świata', a nawet jeszcze dalej, do tych wszystkich – buddystów bądź nie – którzy poszukując norm etycznych, zgodnie z którymi mogliby żyć, potrzebują wskazówek i wnikliwej analizy.

Zatem w nadziei, że referat ten dotrze przynajmniej do części owego szrokiego grona odbiorców, z radością publikujemy go w formie niniejszej książki.

Centralnym punktem wyłaniającym się w części pierwszej, gdzie Sangharakszita zwraca się do bardziej zdeklarowanych buddyjskich słuchaczy, jest być może to, że omawianej listy Dziesięciu Wskazówek nie powinniśmy traktować jak po prostu kolejnej listy (i to w dodatku raczej krótkiej) pośród wielu innych list. Jest ona jakościowo inna. Dotyczy aktów ciała, mowy i umysłu i tym samym zapewnia formułę odnoszącą się do całej istoty człowieka. Inne tradycyjne listy, z których większość jest znacznie dłuższa, rzeczywiście mogą rozwiązywać i uwypuklać pewne kwestie szczegółowe wchodzące w ich zakres, ale żadna nie oferuje takiej wszechstronności. Możemy powiedzieć, że ze względu na tę wyjątkową wszechstronność Dziesięć Wskazówek stanowi zbiór zasad etycznych o fundamentalnym znaczeniu dla życia duchowego: *mula pratimoksha*.

Objaśniając ów zestaw wskazówek, Sangharakszita proponuje całej buddyjskiej sandze rozważenie formuły życia etycznego, rozcinającej warstwy często martwego formalizmu i szczegółowej drobiazgowości, które nie tylko wysały życie z innych formuł, ale również aż nazbyt często wykorzystywane były jako czynniki rozbijające jedność buddyjskiej wspólnoty duchowej.

Propozycja ta zostaje złożona wraz z apelem, by wskazówek (bez względu na ich formułę) nigdy nie uważać za coś więcej niż wyraz najwyższego w rzeczywistości wspólnego elementu buddyzmu, jakim jest Pójście po Schronienie. Tylko z fundamentalnego dążenia do osiągnięcia wyższych poziomów istnienia rozwinąć się mogą wyższe wartości i co za tym idzie wskazówki etyczne.

W tej części Sangharakszita oferuje zatem wszystkim szkołom i tradycjom buddyjskiej sanghi klucz do jedności, klucz do doświadczenia 'Mahasanghi'. Tym, którzy zakładają, że takiego klucza można użyć tylko za cenę osłabienia duchowego zaangażowania i integralności, otuchy może dodać odkrycie, że jest wręcz przeciwnie.

Zarówno buddyści z Zachodu i ze Wschodu, jak i nie-buddyści docenią bogactwo praktycznych, codziennych wskazówek zawartych w części drugiej. Tutaj Sangharakszita zgłębia kolejno każde z Dziesięciu Wskazówek, prosząc nas byśmy przesondowali soczewką moralnego oka jeden aspekt naszego życia po drugim. Zatrzymując się zarówno nad 'pozytywnymi' sformułowaniami wskazówek, jak i nad częściej cytowanymi 'negatywnymi' ich formami, pomaga nam odkryć czym te wskazówki rzeczywiście są - nie suchymi regułami, ale ambitnym odzwierciedleniem prawdziwego zaangażowania w życie duchowe i duchowe wartości.

Podążając za jego słowami możemy z zaskoczeniem stwierdzić, że znaleźliśmy się w otoczeniu nie murów, parkanów i wąskich ścieżek, lecz dziesięciu wielkich filarów, lśniących i skrzących się szlachetnymi kamieniami i klejnotami, które razem wspierają podobny do niebosłonu majestat życia duchowego.

Nagabodhi

Sukhawati

20 czerwca 1984

Przedmowa do piątego wydania

Sangharakszita wygłosił niniejszy referat w 1984 roku, na długo zanim po raz pierwszy przekroczyłam próg centrum buddyjskiego we wschodnim Londynie, gdzie w 1990 roku nauczyłam się medytować. Teraz, 19 lat później, pracuję w Tiratanaloe, gdzie oferujemy odosobnienia dla kobiet, przygotowujących się do wstąpienia do Wspólnoty Buddyjskiej Triratna. W ramach tego procesu prowadzimy odosobnienia skupione wokół etyki buddyjskiej, podczas których badamy ten tekst dogłębnie.

Lista 'dziesięciu zasad etycznych' została po raz pierwszy nakreślona 2500 lat temu przez Buddę. We współczesnym świecie często odczytujemy ją jako dość standardowy spis nakazów i zakazów po czym szybko przechodzimy do bardziej ekscytujących nauk o pustce czy bodhiczicie. Jednak Sangharakshita przypomina nam tutaj, że ^{dla praktykujących buddystów} etyka jest niezwykle istotna. Zgłębianie i omawianie tego tekstu z kobietami w różnym wieku i różnych narodowości dało mi głębokie poczucie wdzięczności dla Sangharakszity za tak jasne i mądre objaśnienie tych wyjątkowo ważnych nauk Buddy.

Sangharakszita wygłosił ten referat podczas szesnastej rocznicy założenia Wspólnoty Buddyjskiej Triratna, którą opisał wtedy jako ruch osiągający swoją zbiorową dojrzałość. Osiągnięcie dojrzałości uważane jest za czas, kiedy jesteśmy w stanie przyjąć etyczną odpowiedzialność, kiedy jesteśmy wystarczająco 'dorośli', żeby zrozumieć wpływ jaki mamy na innych ludzi i wziąć za to odpowiedzialność. Od tego momentu możemy zostać osądzeni i skazani za przestępstwo, albo też zdecydować się wejść w związek małżeński.

Zanim zostałam buddystką uważałam kodeksy moralne za metody na dowodzenie bitwą toczącą się pomiędzy moim ego, a resztą społeczeństwa. Co bym zrobiła, gdybym mogła to zrobić bezkarnie? Czy ^{w ogóle naprawdę chcę} być dobra? Kiedyś wyobrażałam sobie, że zawsze będzie istniało napięcie pomiędzy tym, czego ja chcę, a tym, co według innych mam robić albo jaka mam być. Ten konflikt ego musiał być równoważony przez mniej lub bardziej arbitralne pojęcia słuszności oraz nadzorowany przy pomocy nagród i kar. Moje zainteresowanie metodami postępowania ograniczało się w gruncie rzeczy do tego, gdzie należy wytyczyć granice władzy oraz w jaki sposób je nadzorować.

Niezwykle ważnym etapem mojego osobistego 'dorastania' było uświadomienie sobie, że etyka buddyjska ^{taka} nie jest; jest oparta na miłości. Niezwykła „mądrość łagodnych buddów” poucza, że ostatecznie nie może istnieć konflikt między mną a innymi, że działając dla dobra innych sama odnoszę najpełniejszą korzyść, i że gdybym zrezygnowała z choćby jednej innej istoty zrobiłabym krzywdę sobie.

Sangharakszita mówi: „Wielu ludzi w dzisiejszych czasach jest przekonanych (w odniesieniu do etyki) o dwóch zasadach: że jeśli coś nikomu nie szkodzi, nie może być złe, oraz że jeśli nikt się o tym nie dowie, to nie ma to naprawdę znaczenia”. Nasza współczesna zachodnia kultura ma silne skłonności nihilistyczne; konsumpcjonizm oznacza, że naszą wartość określa nasz stan posiadania i status materialny, z podtekstem, że w związku z tym życie ludzkie samo w sobie jest bezwartościowe. Judeo-chrześcijański model promujący rywalizację w dobroci i strach przed karą oznacza, że musimy znaleźć 'winowajcę', gdy coś pójdzie nie tak. Do tego dochodzi relatywizm - idea, że nie istnieją absolutne prawdy moralne, że każda forma kulturowa ma własną wewnętrzną zasadność; oraz przenikający dzisiejsze czasy cynizm, który każe nam nie wierzyć, że kogokolwiek rzeczywiście motywuje coś więcej niż własny interes.

Podstawowa buddyjska nauka zakłada, że to, co nazywamy 'ja' jest w rzeczywistości stale zmieniającym się wzorem i poprzez własne świadome wybory możemy na ten płynny wzorzec oddziaływać. Prawo karma można postrzegać jako 'sprzężenie zwrotne', za sprawą którego nasze obecne działania (czy to ciała, mowy czy umysłu) wpływają na to, jacy staniemy się w przyszłości. Co oznacza, że jako buddyści nieustannie się ćwiczymy: w tym sensie jest to etyka składająca się z 'zasad treningu'. Pracując nad zmianą własnych stanów umysłu - intencji i poglądów, które sterują

naszymi działaniami - świadomie dokonujemy przejścia od umysłu nazywanego przez Sangharakszitę 'reaktywnym' do umysłu 'kreatywnego'.

Jednak Dziesięć Wskazówek nakreślonych przez Buddę jest czymś więcej, niż tylko metodą na stanie się lepszym i szczęśliwszym człowiekiem. Oferują one sposób, w jaki możemy całkowicie odmienić swoje nastawienie do życia. W tej książce Sangharakszita rozwija swoją wizję 'trybu siły' i 'trybu miłości' jako dwóch różnych sposobów życia, oraz ścieżki buddyjskiej jako umożliwiającej wszechstronne przestawienie się z jednego trybu na drugi. W trybie siły staramy się kontrolować świat, by dostosowywał się do naszych pragnień, natomiast tryb miłości polega na świadomym kultywowaniu ^{z tym światem} związku, opartego na pełnej wdzięczności i solidarności. Sangharakszita nazywa to „troskliwą, opiekuńczą, dojrzewającą miłością, która wpływa na stan ducha innych w ten sam sposób, w jaki światło i ciepło słońca wpływają na ich stan fizyczny”. Zatem dążymy do jednoczesnego przekształcenia zarówno samych siebie jak i naszych relacji ze światem i z innymi ludźmi.

We współczesnym świecie ten przekaz ma ogromne znaczenie oraz szereg konsekwencji, które mogą zdecydowanie różnić się od wyrazów konwencjonalnej moralności, do jakich jesteśmy przyzwyczajeni. Między innymi takie kwestie wyłoniły się, gdy zgłębiałam ten tekst z kobietami przygotowującymi się do ordynacji.

Co najważniejsze, etyka ta jest 'etyką intencji': to nasze intencje czynią różnicę w owym procesie transformacji. W każdym momencie mogę dokonać wyboru, zdecydować czy mój umysł ma działać w zgodzie z rzeczywistością czy wbrew niej - to właśnie należy rozumieć przez 'zręczne' działanie. W takiej etyce nie ma chwil prywatności: czy ktoś mnie widzi, czy nie, cały czas muszę się ćwiczyć; bycie widzianą 'kiedy postępuję dobrze' nie ma znaczenia. W rzeczywistości, bronienie lub ukrywanie moich najgorszych działań jest bezsensowne, skoro to przecież ja chcę autentycznie zmienić te stany umysłu, które do owych działań doprowadziły, a ujawniając je przed przyjaciółmi mogę zrozumieć ukryte dla mnie do tej pory motywy, a nawet odkryć swoje słabe punkty.

Ostatecznie praktykowanie takiej etyki posiada bezwarunkową zaletę: nie może stać się swego rodzaju wzajemnym świadczeniem usług czy targowaniem się - pozmywam naczynia tylko jeśli zobaczę, że ty wykonałeś swoją część obowiązków. Nawet jeżeli znajduję się w trudnym położeniu nie z własnej winy, nie oznacza to, że moje niezręczne działania są w związku z tym 'usprawiedliwione'.

Tylko ja mogę powiedzieć, jakie intencje stoją za moimi działaniami, słowami i myślami. Muszę być świadoma tych motywów i starać się zintegrować je z moimi ideałami i wartościami.

To oczywiście oznacza, że powinniśmy być bardzo ostrożni oceniając etyczność innych. Ponieważ są to bardziej wskazówki niż reguły, każdy z nas będzie nad nimi pracować w różnym stopniu w różnych momentach swojego życia, i choć możemy kwestionować działania innej osoby, nigdy nie będziemy w pełni znać jej motywów. Zwykle mamy poczucie, że wszyscy powinni postępować zgodnie z jednym kodeksem moralnym, egzekwowanym przez prawo. Ale etyka buddyjska jest bardziej indywidualna i praktykując ją każdy przyjmuje osobistą odpowiedzialność za to, jak jego działania wpływają na świat i na niego samego. W rzeczywistości, w etyce tej nie ma miejsca na karanie ludzi, ponieważ ćwiczymy się w reagowaniu na innych ze współczuciem. Zatem, choć muszę czasem użyć siły, by powstrzymać kogoś od skrzywdzenia siebie lub innych, podstawą tej siły zawsze powinna być miłość. Sangharakszita mówi: „Zawsze gdy musimy działać w trybie siły, należy go podporządkować trybowi miłości”. Oznaczałoby to, że nawet w przypadkach, gdy zostałam przez kogoś zraniona, najlepiej żeby dbała o to, co dzieje się z tą osobą równie bardzo, jak dbam o siebie.

Jednak nasze działania wpływają również na nasze intencje i etyka ta może obejmować postępowanie w taki sposób, jak byśmy osiągnęli już pewien poziom Oświecenia. Zatem wskazówki etyczne, których przestrzegają buddyści, opierają się na sposobie, w jaki naturalnie działałaby osoba oświecona i postępując zgodnie z nimi dowiadujemy się jaki smak mogłoby mieć Oświecenie. Jest to dość subtelna kwestia – ponieważ 'działanie tak, jakby' wyraźnie wystawia nas

na niebezpieczeństwo hipokryzji, musi się z nim wiązać wysoka świadomość własnych motywów oraz uczciwość względem samych siebie.

Praktykowanie etyki w ten sposób jest radykalnym odejściem od etyki chrześcijańskiej czy społecznej, gdzie po prostu chronimy innych przed naszymi przyrodzonymi złymi skłonnościami. Zamiast tego etyczne działanie staje się praktyką przekształcającą; w zasadzie samo w sobie staje się „procesem duchowego życia i rozwoju”. W swojej książce *A Survey of Buddhism*¹ Sangharakszita porównuje praktykę etyki do czytania wiersza: podczas gdy poeta przechodzi od intensywnie odczuwanych emocji do ich ucieleśnienia w wierszu, czytelnik przechodzi od słów poematu do uczuć, którymi poemat ten został natchniony. „Moralność jest niejako słowami najdoskonalszego poematu, świętego życia, językiem, który czyni zrozumiałymi tajemnice duchowości”.

Chociaż przekształcenie chciwości, nienawiści i złudzeń w szczodrość, współczucie i mądrość to bardzo wzniosła idea, uważam ją za niezwykle pociągającą. Budda mówi, że poprzez praktykę etyki możemy „oczyścić serce”, a z czystym sercem będziemy w stanie zobaczyć rzeczy takimi, jakimi naprawdę są: zobaczymy rzeczywistość jako dostarczającą szczęścia, barwną i otwartą. W rzeczywistości, kreatywny umysł jest głęboko satysfakcjonujący; życie w trybie miłości jest o wiele przyjemniejsze niż ciągła walka ze światem w trybie siły. Jeden z najbardziej znanych cytatów z nauk Buddy znajdziemy w *Dhammapadzie*, gdzie Budda mówi: „Ponieważ nienawiść nigdy nie gasi nienawiści: nienawiść wygasa dzięki miłości, to odwieczna zasada. Świat nie wie, że dla wszystkich musi tu nadejść koniec; ale ci, którzy to wiedzą, natychmiast zaprzestają swych kłótni”.

Vajrasakhi (Wadźrasakhi)
Tiratanaloka, grudzień 2009

Uwagi wstępne

Dziesięć filarów buddyźmu to pierwsza z wielu proklamacji Sangharakszity dotyczących podstawowych zagadnień buddyźmu, która pierwotnie przybrała formę referatu odczytanego na głos przed zgromadzeniem ordynowanych członków Triratny. Referat został wygłoszony 7 kwietnia 1984 r., kiedy to ponad połowa ordynowanych członków Triratny zebrała się w York Hall w dzielnicy Bethnal Green, w pobliżu Londyńskiego Centrum Buddyjskiego (LBC), aby uczcić szesnaste urodziny Triratny. Sangharakshita przeczytał pierwszą część tekstu, po czym nastąpiła przerwa. Po przerwie ze względu na ból gardła, który utrudniał mu mówienie, Sangharakshita wręczył swoje notatki Dharmachariemu Devamitrze (byłemu zawodowemu aktorowi), który przeczytał bez przygotowania resztę. Według informacji w wydawanym wówczas przez Triratnę czasopiśmie *Golden Drum* (wyd. 62), cały odczyt trwał około czterech godzin. *Dziesięć filarów buddyźmu* zostało opublikowane przez Windhorse Publications w tym samym roku. Trzy kolejne edycje zostały opublikowane w 1985, 1989 i 1996 roku.

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 Sangharakszita przekazał większość swych obowiązków we Wspólnocie swoim najstarszym rangą uczniom, mieszka w ośrodku buddyjskim Adhithana w zachodniej Anglii, koncentrując się na pisaniu oraz osobistym kontakcie z ludźmi. Zmarł w 2018 roku. Utworzona przez niego Wspólnota Buddyjska Triratna jest obecnie międzynarodowym ruchem buddyjskim z ośrodkami w wielu krajach na całym świecie, w tym w Polsce².

² Strona internetowa Triratny w Polsce: www.buddyzm.info.pl . Międzynarodowa strona internetowa Triratny: www.thebuddhistcentre.com [przyp. red.]

Dziesięć Wskazówek w pali³

pāṇātipātā veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi

adinnādānā veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi

kāmesu micchācārā veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi

musāvādā veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi

pharusavācāya veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi

samphappalāpā veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi

pisuṇavācāya veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi

abhijjhāya veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi

byāpādā veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi

micchādīṭṭhiyā veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi

Dziesięć Wskazówek po polsku⁴

Postanawiam ćwiczyć się w powstrzymaniu od odbierania życia.

Postanawiam ćwiczyć się w powstrzymaniu od brania tego, co nie zostało mi dane.

Postanawiam ćwiczyć się w powstrzymaniu od szkodenia w sferze seksualnej.

Postanawiam ćwiczyć się w powstrzymaniu od mówienia nieprawdy.

Postanawiam ćwiczyć się w powstrzymaniu od szorstkiej i wulgarnej mowy.

Postanawiam ćwiczyć się w powstrzymaniu od beużytecznej i bezwartościowej mowy.

Postanawiam ćwiczyć się w powstrzymaniu od obmowy i oszczerstw.

Postanawiam ćwiczyć się w powstrzymaniu od chciwości.

Postanawiam ćwiczyć się w powstrzymaniu od wrogości.

Postanawiam ćwiczyć się w wyzbywaniu błędnych przekonań i poglądów.

³ Zachowaliśmy w tym przypadku angielską transliterację (transkrypcję naukową) wyrazów palijskich ze względu na jej większą dokładność. W reszcie książki posługujemy się transkrypcją spolszczoną za wyjątkiem imion ordynowanych członków Triratny, które pozostawiamy w transkrypcji angielskiej [przyp. red.]

⁴ Jest to dosłowne tłumaczenie z pali na polski tzw. wskazówek negatywnych tzn. dotyczących zaniechania pewnych działań [przyp. red.]

Dziesięć Wskazówek Pozytywnych⁵

Postępując życzliwie, oczyszczam swoje ciało.

Dając i dzieląc się szczodrze, oczyszczam swoje ciało.

Odnajdując prostotę, spokój i zadowolenie, oczyszczam swoje ciało.

Mówiąc słowa prawdziwe, oczyszczam swoją mowę.

Mówiąc słowa przyjazne, oczyszczam swoją mowę.

Mówiąc słowa pomocne, oczyszczam swoją mowę.

Mówiąc słowa rodzące zgodę, oczyszczam swoją mowę.

Porzucając chciwość na rzecz spokoju, oczyszczam swój umysł.

Rozwijając współczucie w miejsce nienawiści, oczyszczam swój umysł.

Zmieniając niewiedzę w mądrość, oczyszczam swój umysł.

⁵ Wskazówki negatywne pochodzą od Buddy, zaś ich pozytywne odpowiedniki od Sangharakszity [przyp. red.]

Wstęp

Wspólnota Buddyjska Triratna została założona w Londynie w 1968 roku. Dziś spotykamy się, aby uczcić szesnastą rocznicę jej powstania - albo, można powiedzieć, nasze szesnaste urodziny. Nie popadając w nadmierne udziwnienia można przyłożyć szczególną wagę do faktu, że Wspólnota osiągnęła ten konkretny wiek. Szesnaście to dwa razy osiem lub cztery razy cztery, a zarówno cztery jak i osiem są tradycyjnie uważane za liczby wskazujące rzetelność i stabilność. Jest to również suma dziesięciu i sześciu, a obie te liczby mają wymiar symboliczny. W pra-buddyjskiej tradycji hinduskiej bardzo powszechne są grupy składające się z szesnastu elementów, częste jest też dzielenie rzeczy na szesnastki. Jednym z najpowszechniejszych przykładów jest szesnaście „cząstek” księżycy. Do szesnastu części odwołuje się również literatura buddyjska. Dlatego w *Itiwuttace* Budda mówi:

*Mnisi, jakiegokolwiek będą podstawy dobrych czynów podjętych z myślą o odrodzeniu, wszystkie one nie są warte jednej szesnastej części tej dobrej woli [tj. metty], która jest uwolnieniem serca. Dobra wola, będąca uwolnieniem serca, sama łśni, płonie i błyszczy przewyższając je. Tak jak, o mnisi, blask wszystkich gwiazd nie jest wart jednej szesnastej części blasku księżycy, ale księżyc łśni, płonie i błyszczy mimo to, o mnisi, dobra wola ... błyszczy przewyższając dobre czyny podjęte z myślą o odrodzeniu.*⁶

Być może najbardziej znaną w buddyzmie grupą składającą się z szesnastu elementów jest szesnastu arhantów - tajemniczych postaci, które trwają z epoki na epokę i okresowo ożywiają Sasanę⁷.

Jednak dla wielu ludzi w naszej Wspólnocie, czy to dla ordynowanych członków, mitrów czy przyjaciół, najbardziej znajomym skojarzeniem z szesnastką - takim, które najłatwiej przychodzi nam do głowy - jest szesnastu „archetypowych” bodhisattwów. Mandziuszri, Awalokiteśwara⁸ i reszta - wszystkich ich literatura i sztuka buddyjska przedstawia w niezrównanie pięknej postaci indyjskich księżąt, odzianych w bogate jedwabie i ozdobionych klejnotami, mających po szesnaście lat. Są szesnastolatkami ponieważ w Indiach uważa się, że w wieku szesnastu lat młody człowiek osiąga pełen rozwój swoich zdolności, zarówno fizycznych jak i psychicznych, jest w pełnym rozkwicie męskiej siły i piękna, staje się gotowy do wykonywania zadań i obowiązków, jakie niesie dorosłe życie. Mówiąc z perspektywy zachodniej: w wieku szesnastu lat osiąga się wolność wyboru, dorasta, przechodzi z niedojrzałości w dojrzałość. Szesnaste urodziny mają zatem w indyjskiej tradycji podobne znaczenie jak dwudzieste pierwsze⁹ urodziny na Zachodzie. Ta pięcioletnia różnica bez wątplenia związana jest z faktem, że w Europie i Ameryce Północnej ludzie dojrzewają później niż dzieje się to w cieplejszym klimacie.

Obchodząc swoje szesnaste urodziny Wspólnota, czyli my, jej członkowie, świętujemy osiągnięcie ‘zbiorowej’ dojrzałości jako wspólnota duchowa. Doszliśmy do wieku wolności wyboru. Dorośliśmy. Przeszliśmy - przynajmniej jako zbiorowość - z niedojrzałości w dojrzałość. Teraz mamy własny klucz do drzwi wejściowych i możemy swobodnie wchodzić i wychodzić z domu, jak nam żywnie się podoba. Jednak świętując osiągnięcie naszej dojrzałości nie możemy zapomnieć, że choć jesteśmy buddystami, jesteśmy, w większości, również ludźmi Zachodu i może nam zająć kilka lat więcej osiągnięcie, jako Wspólnocie, takiej duchowej dojrzałości, jaką w Indiach symbolizuje psychiczna i umysłowa dojrzałość szesnastoletniego młodzieńca. Być może dopiero w dwudzieste pierwsze urodziny Wspólnota stanie się w rzeczywistości rozpoznawalnym odbiciem, na poziomie ziemskim, szesnastoletniego Awalokiteśwary o tysiącu ramion i tysiącu oczu.

⁶ *Minor Anthologies of the Pali Canon*, część II. Tłumaczenie: F.L. Woodward, Pali Text Society, Londyn, 1948, s.130.

⁷ Tj. Dharmę [przyp. red.]

⁸ Transkrypcja angielska: Manjusri lub Manjushri, Avalokitesvara lub Avalokiteshvara [przyp. red.]

⁹ W Polsce oczywiście osiemnaste. [przyp. red.]

Niemniej jednak dziś są nasze szesnaste urodziny, a zatem dzień, w którym świętujemy osiągnięcie ‘oficjalnej’ dojrzałości, nawet jeśli jesteśmy nieco do tyłu z rozwojem. Po części właśnie z tego powodu postanowiłem nie tylko, że należy się przy tej okazji spotkać w możliwie najliczniejszym gronie, ale również, że powinienem w ramach tych obchodów wygłosić wykład lub odczytać referat. Nieczęsto mamy możliwość gromadzić się w ten sposób. Większość członków Wspólnoty jest bardzo zajęta, istnieją kłopoty z podróżowaniem i zakwaterowaniem, jednak to, że tak wielu z was mogło przybyć tu dzisiaj stanowi pewne pocieszenie – tym większe, że w tym roku nie uda się zorganizować zgodnie z planem naszej odbywającej się co dwa lata Konwencji ordynowanych. Pierwszy z siedmiu razy siedem, minus jeden, warunków trwałości Wspólnoty określonych przez Buddę na krótko przed Parinirwaną, mówiący, że bracia powinni często zbierać się w dużych grupach, został spełniony przynajmniej w ograniczonym zakresie!¹⁰ Ponadto gromadząc się tu dzisiaj pamiętamy o tych członkach naszej Wspólnoty, którzy nie mogą być z nami i którzy bez wątpienia także świętują naszą szesnastą rocznicę. Wiemy, że jednoczy nas z nimi, tak jak ich z nami, wspólne zaangażowanie w Trzy Klejnoty oraz wszystko przenikający duch metty który, przekraczając czas i przestrzeń, łączy umysł z umysłem i serce z sercem we wspólnocie duchowej na całym świecie.

Kiedy tylko zdecydowałem, że wygłoszę dziś dla was wykład lub odczytam referat, rozgłosiłem, iż jestem otwarty na sugestie dotyczące tematu, który powinienem omówić. I rzeczywiście przedstawiono mi różne sugestie. Zaproponowano, że powinienem rozważyć, czy istnieje filozoficzny termin lub wyrażenie, które podsumowywałoby charakter buddyzmu, podobnie jak termin ‘monoteizm’ podsumowuje istotę chrześcijaństwa i islamu. Inną propozycją było omówienie pradźni¹¹ w znaczeniu ‘nieosiadania na laurach’ w praktyce duchowej - znaczeniu, które według członka Wspólnoty sugerującego ten temat, odnajdziemy w *Sutrze serca*. Nie będę jednak omawiać żadnej z proponowanych kwestii, choć mam nadzieję, że prędzej czy później będę mógł powiedzieć coś o każdej z nich, w takim czy innym kontekście. Ponieważ nieczęsto mam okazję osobiście zwracać się do tak wielu z was jednocześnie, chciałbym w tę naszą szesnastą rocznicę omówić temat o podstawowym znaczeniu dla całej Wspólnoty. Po namyśle zdecydowałem, że będzie to Dziesięć Wskazówek, czyli dziesięć akusala dharm, od których postanawiamy się powstrzymywać i dziesięć kusala dharm, których postanawiamy przestrzegać, przy okazji naszej ordynacji do Wspólnoty Buddyjskiej Triratna.

Wybrałem ten temat głównie z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że pomimo jego wagi nie poświęciłem mu nigdy (z tego co sobie przypominam) całego wykładu. Po drugie, w miarę upływu lat widzę coraz wyraźniej, jak głębokie znaczenie i jak daleko idące konsekwencje - zarówno teoretyczne, jak i praktyczne - ma każde poszczególne pozornie prosta wskazówka. Po trzecie, ponieważ chcę jeszcze raz podkreślić naszą zasadę „mniej znaczy więcej”¹², w myśl której staramy się wnikać coraz głębiej w tzw. podstawowe nauki buddyjskie zamiast pędzić ku naukom, które są rzekomo bardziej zaawansowane. Podkreślenie tej zasady jest chyba tym bardziej konieczne, że świętujemy akurat szesnaste urodziny. Jak wspomniałem wcześniej, mając szesnaście lat osiągnęliśmy wiek roztropności. Jesteśmy dorośli. Ale, o czym również wspomniałem, możemy, jako Wspólnota, nie być w rzeczywistości tak bardzo dojrzała jak nasze szesnaście lat kazałoby nam przypuszczać. Jednym z objawów niedojrzałości - czy to indywidualnej czy zbiorowej - jest przekonanie, że teraz ‘spuszczono nas ze smyczy’ i że możemy śmiało zapomnieć lekcje wyuczone w dzieciństwie. Mówiąc w kategoriach bardziej buddyjskich, wydaje się nam, iż możemy pozwolić sobie na zaniedbanie ‘podstawowych’ nauk - a przez podstawowe zazwyczaj rozumiemy oczywiście nauki etyczne, uosabiane na przykład przez pięć lub osiem lub Dziesięć Wskazówek. To

¹⁰ Sangharakszita bawi się tutaj liczbą ‘siedem’ (7x7-1=48) w odniesieniu do 48 warunków i zasad trwałości (jakiegokolwiek) wspólnoty czy społeczności, wygłoszonych przez Buddę do klanu Vadździanów, a następnie przed buddyjską Sanghą. Znaleźć je można w: Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha Nikāya 16 (ii.76). M. Walshe (trans.), *The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 1995, p. 233; oraz T. W. and C. A. F. Rhys Davids (trans.), *Dialogues of the Buddha*, part 2, Pali Text Society, London 1971, p. 82 [przyp. red.]

¹¹ Mądrość (ang. transkrypcja *prajna*) [przyp. red.]

¹² Lub: coraz mniej nauk coraz głębiej praktykowanych (ang.: *more and more of less and less*) [przyp. red.]

w celu uniknięcia takiego rozwoju wypadków, a nie dlatego, że widzę jakiegokolwiek jego rzeczywiste oznaki, chcę mówić dzisiaj o Dziesięciu Wskazówkach¹³.

Mam nadzieję, że nikt nie czuje się rozczarowany. Mam nadzieję, że nikt nie oczekiwał omówienia jakiegoś bardzo zaawansowanego lub bardzo ezoterycznego tematu. Jeśli jednak tego oczekiwaliście, albo szczególnie jeśli ktoś z was wciąż uważa, że etyka jest nudnym i nieciekawym tematem, to przynajmniej będziecie zadowoleni wiedząc, iż zatytułowałem swój referat nie po prostu „Dziesięć Wskazówek”, co faktycznie nie brzmi szczególnie barwnie czy inspirująco, ale „Dziesięć filarów buddyźmu”. Dziesięć Wskazówek to masywne podpory całego majestatycznego gmachu Dharmy. Bez Dziesięciu Wskazówek Dharma nie mogłaby w rzeczywistości istnieć. Kontynuując metaforę architektoniczną, można powiedzieć, że Trzy Klejnoty są trójstopniowym postumentem i fundamentem Dharmy, Dziesięć Wskazówek podwójnym rzędem kolumn wspierających przestronną kopułę, medytacja właśnie ową kopułą, a mądrość wieńczącą kopułę strzelistą iglicą. Rozwijając to porównanie, można powiedzieć, że każdy z dziesięciu filarów został wykonany ze szlachetnego kamienia lub szlachetnego metalu, więc mamy filar diamentowy, filar ze złota, filar kryształowy i tak dalej. Myśląc w ten sposób będziemy w stanie nie tylko zrozumieć wagę Dziesięciu Wskazówek, ale może również docenimy ich blask i piękno. Wykrzyknąwszy „Jakże urocza jest boska Filozofia” Milton, w dobrze znanym fragmencie, przechodzi do stwierdzenia, że jest ona

*Nie sroga i cierpka jak przypuszczają nudni głupcy,
Lecz melodyjna niczym dźwięki lutni Apollina.*

W tym tonie można stwierdzić, że podobnie jak sam buddyżm, przedmiot etyki buddyjskiej (szczególnie reprezentowany przez Dziesięć Wskazówek) nie jest nudny i nieciekawym, jak mogłoby się wydawać płytkiemu obserwatorowi, lecz wręcz przeciwnie: pełen światła, życia, ciepła i barw. Parafrazując paradoksalne słowa innego poety, można też powiedzieć o etyce buddyjskiej, o Dziesięciu Wskazówkach, że trzeba ją pokochać zanim zacznie się wydawać godna naszej miłości.

Choć być może nie poświęciłem do tej pory całego wykładu Dziesięciu Wskazówkom, z pewnością zarówno mówiłem jak i pisałem na temat etyki buddyjskiej, szczególnie jako o składowej Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki i Ścieżki Dziesięciu Doskonałości czy Paramit.¹⁴ Zająłem się również tym tematem w artykule zatytułowanym „Aspects of Buddhist Morality”, w którym rozważam (1) naturę moralności, (2) moralność i ideał duchowy, (3) moralność doczesną i transcendentálną, (4) wzorce moralności, (5) korzyści płynące z moralności, oraz (6) wyznaczniki moralności.¹⁵ W dzisiejszym referacie postaram się nie omawiać obszarów, które omówiłem gdzie indziej, ani nie zajmować się kwestiami, którymi odpowiednio zajęli się inni pisarze buddyjscy, starożytni lub współcześni. W szczególności postaram się uniknąć uwikłania w szczegóły analizy scholastycznej, jakie dla pewnych form buddyźmu stało się tradycyjnym podejściem.

Jednak nawet jeśli ograniczę się w ten sposób nadal pozostanie mi wiele obszarów do omówienia, i jeżeli mam je omówić przynajmniej pobieżnie, przedmiot niniejszego referatu musi zostać ściśle zorganizowany. Mówiąc o „Dziesięciu filarach buddyźmu” podzielę zatem referat na dwie części. W pierwszej części zajmę się Dziesięcioma Wskazówkami, że tak powiem, zbiorowo. W drugiej części zajmę się nimi indywidualnie, tzn omówię każde z Dziesięciu Wskazówek oddzielnie. W trosce o jeszcze większą przejrzystość omówienie Dziesięciu Wskazówek zbiorowo zostanie rozbite na osiem różnych tematów, które będą oczywiście w różny sposób wzajemnie powiązane, a nawet do pewnego stopnia będą się pokrywać. Owe osiem tematów to: (1) zależność między Schronieniami i wskazówkami, (2) kanoniczne źródła Dziesięciu Wskazówek, (3) Dziesięć Wskazówek a całkowita transformacja, (4) Dziesięć Wskazówek jako zasady etyki, (5) Dziesięć Wskazówek jako zasady treningu, (6) Dziesięć Wskazówek jako ‘mula pratimoksha’, (7) Dziesięć

¹³ W polskiej literaturze buddyjskiej w kontekście etyki buddyjskiej używa się słowa ‘wskazania’. We Wspólnocie Buddyjskiej Triratna w Polsce zdecydowaliśmy się jednak zamiast tego używać słowa ‘wskazówki’ [przyj. red.]

¹⁴ Zobacz: Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyźmu*, Wydawnictwo A, 2002.

¹⁵ Sangharakshita, „Aspects of Buddhist Morality” w: *The Priceless Jewel*, Windhorse Publications, 1993.

Wskazówek a inne wzorce etyczne, oraz (8) Dziesięć Wskazówek a styl życia. Podzielenie w ten sposób pierwszej części referatu, pozwoli nam, mam nadzieję, uzyskać bardziej wszechstronny ogląd dziesięciu filarów buddyzmu w ich zbiorowym majestacie.

Część pierwsza

Dziesięć Wskazówek zbiorowo

1

Zależność między Schronieniami i wskazówkami

Trzy Schronienia (lub Trzy Klejnoty) to oczywiście Budda czyli Oświecony, Dharma czyli nauka o drodze do Oświecenia, oraz Sangha czyli wspólnota duchowa ludzi kroczących ową drogą, a zwłaszcza ludzi, którzy osiągnęli wyższe, transcendentalne poziomy duchowego rozwoju, z jakich nie da się już zawrócić. Wyruszamy po schronienie do Buddy, Dharmy i Sangi - lub używając bardziej współczesnego wyrażenia, angażujemy się w nie - w momencie, gdy decydujemy, że osiągnięcie Oświecenia jest najważniejszą rzeczą w życiu człowieka i gdy postępujemy (lub ze wszystkich sił staramy się postępować) zgodnie z tą decyzją. Oznacza to zorganizowanie całego swojego życia, wszystkich jego różnych aspektów, tak, by służyło urzeczywistnieniu Oświecenia. Oznacza to umieszczenie idei Oświecenia, czyli umieszczenie Buddy (którym to buddą sami możemy się stać), w centrum naszej osobistej mandali, oraz uporządkowanie naszych różnorodnych zainteresowań i aktywności w taki sposób, że znajdują się bliżej lub dalej od owego centrum, w zależności od stopnia, w jakim ułatwiają lub utrudniają osiągnięcie Oświecenia. Zainteresowania i aktywności sprzeczne z ideą Oświecenia powinny oczywiście zostać usunięte z mandali. Pójście po Schronienie jest w buddyzmie aktem kluczowym. Ono czyni nas buddystami, wyznawcami Dharmy, dzięki niemu stajemy się dharmaczarim lub dharmaczarinią¹⁶. Ono czyni nas członkami Sangi. Właśnie ono łączy nas ze wszystkimi innymi buddystami. Innymi słowy, Pójście po Schronienie jest najwyższym wspólnym elementem buddyzmu.

Niestety w wielu częściach buddyjskiego świata Pójście po Schronienie od dawna uważane jest za najmniejszy wspólny mianownik buddyzmu, a nie za jego najwyższy wspólny element - to zaniżenie jego wartości było jedną z głównych przyczyn powstania Wspólnoty Buddyjskiej Triratna. Jeżeli w buddyzmie istnieje jakkolwiek najmniejszy wspólny mianownik, to jest nim, można powiedzieć, pięć, osiem czy Dziesięć Wskazówek etycznych, które podczas oficjalnych uroczystości 'przyjmujemy' od nauczyciela natychmiast po dokonaniu aktu Pójścia po Schronienie. I znów niestety, przestrzeganie tych pięciu czy ośmiu czy dziesięciu wskazań, a nie Pójście po Schronienie do Trzech Klejnotów, zaczęto traktować jako najwyższy wspólny element buddyzmu - zamiast jako jego najmniejszy wspólny mianownik. W efekcie społeczność buddyjska ma skłonność do ulegania podziałom, gdyż niektórzy jej członkowie przestrzegają większej a niektórzy mniejszej liczby wskazówek (zazwyczaj pięciu w przypadku osób świeckich i aż 227 lub 250 w przypadku mnichów), gdy tymczasem powinien jednoczyć ją fakt, iż wszyscy poszli po Schronienie do tego samego Buddy, tej samej Dharmy i tej samej Sanghi.¹⁷

Jeśli nie zrozumiemy najwyższej wagi stwierdzenia, że Pójście po Schronienie jest centralnym aktem życia buddyjskiego, nie zrozumiemy również prawdziwej natury zależności pomiędzy Schronieniami i wskazówkami. Zasada ta ma zastosowanie niezależnie od rzeczywistej liczby wskazówek, których postanawiamy przestrzegać. Zależność pomiędzy Schronieniami i wskazówkami nie jest jedynie zewnętrzna. Nie jest tak, że udawamy się po schronienie do Buddy,

W szerszym znaczeniu praktykującym lub praktykującą buddyzm lub w węższym osobami ordynowanymi we Wspólnocie Buddyjskiej Triratna [przyp. red.]

¹⁷ Mówiąc 'jednoczyć' mam na myśli 'jednoczyć duchowo', a nie łączyć więzami wzajemnej zależności społeczno-gospodarczej.

Dharmy i Sangi postanawiamy dodatkowo, że teraz będziemy przestrzegać pięciu lub ośmiu lub dziesięciu lub jakiegokolwiek innej konkretnej liczby wskazówek. Nie jest tak, że kiedy podczas oficjalnych uroczystości recytujemy formułę Pójścia po Schronienie i zaraz potem formułę zaakceptowania wskazówek, recytujemy je w tej kolejności z czysto historycznych powodów, że tak powiem, a gdyby sprawy ułożyły się inaczej równie dobrze moglibyśmy recytować je w kolejności odwrotnej. Zależność pomiędzy Pójściem po Schronienie a przestrzeganiem wskazówek jest organiczna. Przestrzeganie wskazówek stanowi wyraz Pójścia po Schronienie, tak jak kwiat stanowi wyraz nasionka, z którego wyrósł, a dzieło jest wyrazem artysty czy pisarza. W pewnym sensie Pójście po Schronienie i przestrzeganie wskazówek to część pojedynczego procesu życia i rozwoju duchowego.

Kiedy umieszczamy Buddę, czyli ideał duchowy, w centrum naszej osobistej mandali, jej zawartość zostaje w sposób naturalny przeorganizowana. Jeśli taka reorganizacja nie następuje, ulokowanie Buddy w centrum naszej mandali było czysto nominalne, albo może to, co tam umieściliśmy tak naprawdę wcale nie było Buddą. Ustawienie Buddy w środku osobistej mandali odpowiada Pójściu po Schronienie. Radykalna reorganizacja zawartości tej mandali odpowiada przestrzeganiu wskazówek – jest naturalną konsekwencją, to znaczy przedłużeniem aktu samego Pójścia po Schronienie na każdy aspekt naszego życia.

Pójście po Schronienie, czy zobowiązanie się wobec Trzech Klejnotów, jest krwiobiegem buddyjskiego życia. Przestrzeganie wskazówek reprezentuje przepływ tej krwi przez każdą cząstkę naszej istoty. Ze swej natury krew musi krążyć. Jeśli nie krąży oznacza to, że organizm, do którego przynależy jest martwy, i że sama krew, nieruchoma, wkrótce przestanie być krwią. Podobnie, ze swej natury Pójście po Schronienie musi znaleźć wyraz w przestrzeganiu wskazówek. Jeśli nie znajduje takiego wyrazu oznacza to, że jako buddyści jesteśmy praktycznie martwi i że samo Pójście po Schronienie, coraz bardziej mechaniczne, wkrótce przestanie być rzeczywistym Pójściem po Schronienie.

Ponieważ Pójście po Schronienie musi wyrazić się w całkowitej transformacji jednostki, zarówno jej samej jak i jej relacji z innymi ludźmi, i ponieważ Dziesięć Wskazówek odzwierciedla tę transformację bardziej adekwatnie niż jakikolwiek inny zestaw wskazówek, dlatego we Wspólnocie Buddyjskiej Triratna nie tylko idziemy po schronienie do Buddy, Dharmy i Sangi, ale też postanawiamy przestrzegać właśnie Dziesięciu Wskazówek, a nie pięciu czy ośmiu czy jakiegokolwiek innej liczby. W związku z tym musimy się teraz skupić na zależności pomiędzy Dziesięcioma Wskazówkami a całkowitą transformacją. Jednak zanim to zrobimy pozwól sobie krótko przypomnieć o kanonicznych źródłach Dziesięciu Wskazówek. Wiadomo, że przyjaciele buddyści spoza naszej Wspólnoty miewają wątpliwości co do tego, czy Budda faktycznie nauczał o Dziesięciu Wskazówkach, których przestrzegają członkowie Triratny i czy można je odnaleźć w pismach buddyjskich. Wypada zatem, żebyśmy zyskali w tej kwestii pewność.

Kanoniczne źródła Dziesięciu Wskazówek

Powszechnie wiadomo, że Budda nie napisał nic i przez kilka pokoleń jego nauki przechowywane były wyłącznie w formie przekazu ustnego. Dopiero gdy ustnie przekazywana tradycja została ostatecznie spisana powstało to, co nazywamy pismami buddyjskimi lub buddyjską literaturą kanoniczną. Zgodnie z klasyfikacją przyjętą w czasach przekazów ustnych, ten obszerny materiał tradycyjnie nazywany jest Tripitaka albo 'Trzy kosze'. Na owe trzy kosze składają się: Winaja Pitaka czyli zbiór zasad życia zakonnego, Sutra Pitaka czyli zbiór sutr i dyskursów, oraz Abhidharma Pitaka czyli teksty dotyczące doktryny. Zarówno w kategoriach duchowości jak i z perspektywy historycznej najważniejszym spośród tych koszy jest Sutra Pitaka, a odniesienia do Dziesięciu Wskazówek, w takiej czy innej formie, znajdziemy w każdej z czterech (a w przypadku Tipitaki palijskiej - pięciu) agam czy nikai, z których składa się ta Pitaka.

W przypadku palijskiego opracowania Tripitaki, pierwszą wzmiankę o Dziesięciu Wskazówkach znajdziemy w *Sutcie Kutadanta*, piątej sutcie w *Digha Nikai*, czyli w „Zbiorze długich mów”. Jest to sutra na temat składania ofiar, starająca się wykazać wyższość czysto moralnej i duchowej 'ofiary', o jakiej nauczał Budda, nad krwawymi ofiarami starej religii bramińskiej. Bramin Kutadanta (jego imię jest tytułem sutry) zgromadził setki zwierząt i przygotował je na wielką ofiarę. Nie wiedział jednak, jak powinien jej dokonać przy pomocy trojkiej metody i szesnastu rytualnych narzędzi (kolejny ważny przykład grupy szesnastu elementów), postanowił więc udać się do Buddy i spytać, czy ten zna się na tego rodzaju sprawach. W odpowiedzi na zapytanie Kutadanty Budda opowiedział mu historię wielkiego króla z dawnych czasów o imieniu Mahawidzita. Król ten również chciał złożyć wspaniałą ofiarę i zwrócił się po instrukcje do królewskiego kapłana. Kapłan (którym, jak się okazuje, był sam Budda w poprzednim wcieleniu) udzielając odpowiedzi dokonał w rezultacie systematycznej alegoryzacji całej procedury ofiarnej. Między innymi opowiedział Mahawidzicie – i właśnie ta część sutry interesuje nas w tej chwili – o różnych rodzajach ludzi, którzy przyjdą na ceremonię ofiarną.

Panie, na twoją ceremonię ofiarną przyjdą ludzie, którzy zabijają żywe istoty i tacy, którzy się przed tym powstrzymują; ludzie, którzy biorą, co nie zostało im dane i tacy, którzy się przed tym powstrzymują; ludzie, którzy czynią zło zaspokajając żądze i tacy, którzy się przed tym powstrzymują; ludzie, którzy kłamią i tacy, którzy nie kłamią; ludzie, którzy mówią oszczerstwa i tacy, którzy tego nie robią; ludzie, którzy mówią w sposób szorstki i tacy, którzy tego nie robią; ludzie, którzy paplają po próżnicy i tacy, którzy się przed tym powstrzymują; ludzie, którzy ulegają pożądlivości i tacy, którzy jej nie ulegają; ludzie, którzy przejawiają złą wolę i tacy, którzy jej nie przejawiają; ludzie, których poglądy są błędne i tacy, których poglądy są słuszne.¹⁸

Wyraźnie mowa tu o Dziesięciu Wskazówkach w ich pozytywnej i negatywnej formie. Kutadanta, uzyskawszy dalsze instrukcje od Buddy, który opisuje mu kolejne etapy duchowego rozwoju, uświadamia sobie jaka ofiara jest ze wszystkich najlepsza. Otwiera się w nim czyste i nieskazitelne oko prawdy i w ten sposób staje się Wchodzącym w Strumień. Interesujący jest fakt, że sutra ta odnosi się do Dziesięciu Wskazówek w kontekście opowieści o dawnych czasach. Sugeruje to, że dla kompilatorów „Zbioru długich mów” ta konkretna formuła etyczna była bardzo wiekowa, czy też przynależała do, jak byśmy dziś powiedzieli, wczesnej fazy buddyźmu.

Przejdźmy teraz od *Digha Nikai* do *Madžhima Nikai*, czyli do „Zbioru dyskursów średniej długości”. Szczegółowe przedstawienie Dziesięciu Wskazówek znajdziemy w ważnej *Sewitabba-asewitabba-sutcie*, czyli „Dyskursie o tym, czego należy przestrzegać i o tym, czego nie należy przestrzegać”¹⁹. Wskazówek nie przedstawia Budda, lecz Sariputta, który wyjaśnia mnichom, jakie jest według niego pełne znaczenie tego, co Budda skrótowo powiedział przed chwilą. Budda rzekł, że istnieją dwa rodzaje aktywności cielesnej, dwa rodzaje aktywności werbalnej oraz dwa rodzaje aktywności umysłowej, a także dwa rodzaje powstawania myśli, dwa rodzaje postrzegania, dwa rodzaje poglądów i dwa rodzaje indywidualności. W przypadku każdej diady należy postępować zgodnie z jednym jej rodzajem i nie postępować zgodnie z drugim. Sariputta wyjaśnia różnicę pomiędzy tymi rodzajami mówiąc, że w wyniku jednego bardzo wzmagają się niezręczne (*akusala*) stany umysłu a stany zręczne (*kusala*) redukują się, natomiast w wyniku drugiego niezręczne stany umysłu redukują się a stany zręczne bardzo się wzmagają. Zgodnie z pierwszym rodzajem nie należy postępować, zgodnie z drugim rodzajem należy postępować. Stosując to do aktywności cielesnej, aktywności werbalnej i aktywności umysłowej (cztery pozostałe diady wydają się być traktowane jako podzbiory aktywności umysłowej), Sariputta opisuje w każdym przypadku jaki rodzaj postępowania sprawia, że wzmagają się niezręczne stany umysłu a stany zręczne redukują się i odwrotnie. W ten sposób opisuje dość szczegółowo dziesięć *akusala dharm*, od których człowiek powinien się powstrzymać i dziesięć *kusala dharm*, które powinien rozwijać i przestrzegać ich - opisuje zatem Dziesięć Wskazówek. (Co ciekawe, w sutrze obecni są przy tej przemowie tylko *bhikkhu* czyli ‘mnisi’).

Jako przykład wyjaśnienia Sariputty, które zostaje zatwierdzone i w zasadzie dosłownie powtórzone przez Buddę, zacytuję fragment dotyczący ósmej i dziewiątej Wskazówki, czyli powstrzymania się od pożądliwości i od wrogości oraz rozwijania ich przeciwieństw. Po pierwsze Sariputta stara się dokładnie wytłumaczyć czym jest to, co objaśnia. W takim podejściu możemy chyba dostrzec początki *abhidharmy*, z którą imię Sariputty jest oczywiście związane.

„Mówię, o mnisi, że istnieją dwa rodzaje aktywności umysłowej - zgodnie z jednym rodzajem należy postępować, zgodnie z drugim rodzajem nie należy postępować. Istnieje zatem nierówność aktywności umysłowej”. Tak powiedział Czcigodny. W odniesieniu do czego tak powiedział? Jeśli dany rodzaj aktywności umysłowej pociąga za sobą wzmożenie niezręcznych stanów umysłu i zredukowanie stanów zręcznych, nie powinniśmy postępować zgodnie z tego rodzaju aktywnością umysłową.

A jaki to rodzaju aktywności umysłowej, w wyniku którego wzmagają się w człowieku niezręczne stany umysłu, a stany zręczne redukują się? Tak dzieje się wtedy, kiedy człowiek jest pożądliwy. Kiedy pożąda tego, co jest własnością innego człowieka, myśląc: „Och, żeby tak to, co należy do kogoś innego, było moje”. Jego myśli przepelnia zła wola, a jego umysł i cel ulegają zdeprawowaniu. Taki człowiek myśli: „Niech te istoty zostaną zabite lub zaszlachtowane lub unicestwione lub zniszczone, albo niech nie istnieją w ogóle”. Jeśli człowiek oddaje się tego rodzaju aktywności umysłowej, wzmagają się w nim niezręczne stany umysłu, a stany zręczne ulegają zredukowaniu.

A jaki to rodzaju aktywności umysłowej, w wyniku którego redukują się w człowieku niezręczne stany umysłu, a zręczne stany wzmagają się? Tak dzieje się wtedy, kiedy ktoś nie jest pożądliwy. Kiedy nie pożąda tego, co jest własnością innego człowieka, myśląc: „Och, żeby tak to, co należy do kogoś innego było moje”. Jego myśli nie przepelnia zła wola, a jego umysł i cel nie ulegają zdeprawowaniu. Taki człowiek myśli: „Niech te istoty, wolne od wrogości, nastawione pokojowo, bezpieczne i szczęśliwe, dbają o siebie”. Jeśli człowiek oddaje się takiej aktywności umysłowej, redukują się w nim niezręczne stany umysłu, a stany zręczne wzmagają się. Gdy Czcigody powiedział: „Mówię, o mnisi, że istnieją dwa rodzaje aktywności umysłowej - zgodnie z jednym rodzajem należy postępować, zgodnie z drugim

¹⁹ *Madžhima Nikaja / Majjhima Nikaya*, nr 114.

rodzajem nie należy postępować. Istnieje zatem nierówność aktywności umysłowej”, odnosił się właśnie do tego.²⁰

Choć *Sewitabba-asewitabba-sutta* jest prawdopodobnie najważniejszym z palijskich kanonicznych źródeł Dziesięciu Wskazówek, istnieje również szereg innych. Przede wszystkim mamy ważną grupę około pięćdziesięciu sutr w *Anguttara Nikai*, czyli w „Zbiorze stopniowym”, inaczej nazywanym „Rozprawy według liczb”. Rozprawy w tym zbiorze pogrupowane są według liczby obiektów, których dotyczą, czyli znajdziemy tam rozprawy dotyczące jedynek, dwójek, trójek i tak dalej aż do jedenastek. Wiele z tych sutr odróżnia od siebie jedynie miejsce, w którym zostały wygłoszone i osoba, do której skierowane były nauki - we wszystkich przypadkach przemawiającym jest sam Budda. Niektóre sutry przypominają *Kutadanta Suttę*, ponieważ przestrzeganie Dziesięciu Wskazówek jest w nich zaprezentowane jako lepszy sposób na składanie ofiary, wykonywanie obrzędów oczyszczania lub składanie ofiar zmarłym. Wśród sutr tego typu mamy jedną, Suttę o złotniku Czundzie, która jest charakterystyczna dla całej grupy. W owej sutrze Budda wyjaśnia złotnikowi Czundzie, lubującemu się w obrzędach oczyszczających stosowanych przez „braminów z zachodu, którzy noszą stągwie z wodą”, na czym polega prawdziwe oczyszczenie. Opisawszy jak przestrzega się Wskazówek w ich negatywnej formie, przechodzi do opisanie, jak przestrzega się ich w ich formie pozytywnej.

Ale Czundo, istnieje potrójne oczyszczanie poprzez ciało, poczwórne oczyszczanie poprzez mowę i potrójne oczyszczanie poprzez umysł. A na czym polega potrójne oczyszczanie poprzez ciało?

W tym przypadku, Czundo, człowiek rezygnuje z odbierania życia, powstrzymuje się od tego. Odkłada kij, odkłada nóż. Zanurza się w skromności i dobroczynności, odczuwa współczucie wobec każdej żywej istoty.

Rezygnuje z brania tego, co nie zostało mu dane, powstrzymuje się od tego. Własności kogoś innego, znajdującej się w dżungli lub we wsi, jeśli nie zostanie mu dana, nie bierze jak złodziej.

W sferze seksualnej rezygnuje ze szkodliwych działań, powstrzymuje się od nich. Nie odbywa stosunków z nieletnimi dziewczętami znajdującymi się pod opieką matki lub ojca, brata, siostry lub krewnych (albo klanu), z dziewczętami prawnie chronionymi, z przyrzeczonymi mężowi i będącymi pod ochroną zwierzchnika, nawet z dziewczętami ukoronowanymi kwietnymi girlandami (symbolizującymi zaręczyny). Zatem tak, Czundo, wygląda potrójne oczyszczanie poprzez ciało.

A jak wygląda poczwórne oczyszczanie poprzez mowę? W tym przypadku, Czundo, człowiek rezygnuje z kłamania, powstrzymuje się od tego. Gdy ma się stawić i złożyć zeznania przed radą lub towarzyszami, albo przed krewnymi lub współbraćmi, albo przed rodziną królewską, i gdy usłyszy słowa: „Chodź, dobry człowieku! Powiedz, co wiesz”, wtedy, jeśli nie wie, mówi „Nie wiem”, kiedy wie, mówi „Wiem”, jeśli nie widział, mówi „Nie widziałem”, kiedy widział, mówi „Widziałem”. Zatem ani dla własnego dobra ani dla dobra innych ani by uzyskać korzyści zmysłowe czy jakieś inne, nie wypowiada rozmyślnie żadnego kłamstwa.

Rezygnuje z oszczerczych wypowiedzi, powstrzymuje się od nich. Gdy usłyszy coś w jednym miejscu nie rozgłasza tego gdzie indziej, by wywołać swary. W ten sposób godzi skłóconych, przywraca harmonię. Harmonia jest jego szczęściem, raduje się nią, uwielbia ją. Wypowiada słowa przyczyniające się do powstawania harmonii. Rezygnuje również z szorstkiej mowy, powstrzymuje się od niej. Jakiegokolwiek słowa są przykładne, mile dla ucha, czułe, trafiające do serca, uprzejme, przyjemne dla ludzi, zachwycające - takimi słowami przemawia.

Rezygnuje z jałowej paplaniny, powstrzymuje się od niej. Odzywa się w porę, mówi o faktach, o Dharmie, o celu, o dyscyplinie. Wypowiada słowa warte pieczołowitego przechowania, słowa stosowne i warte słuchania, dojrzałe i celowe.

²⁰ *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikaya)* Tom III. Tłumaczenie na angielski I.B. Horner, M.A., Pali Text Society, Londyn, 1959, ss.97–8.

Tak zatem, Czundo, wygląda poczwórne oczyszczanie poprzez mowę. A na czym polega potrójne oczyszczanie poprzez umysł?

W tym przypadku człowiek nie jest pożądlivy. Nie pożąda własności innego człowieka, myśląc: Och, żeby tak to, co należy do kogoś innego było moje! Nie pielęgnuje w sercu złej woli, odruchy jego serca nie są zdeprawowane. Myśli: Niech te istoty dbają o siebie w spokoju, wolne od wrogości, wolne od smutku i pełne szczęścia.

Ma również właściwe poglądy. Przyjmuje rozsądny punkt widzenia: uznaje, że istnieje coś takiego jak dar, ofiara, obłacja, konsekwencje czynów popełnionych źle i owoce czynów spełnionych dobrze; że ten świat istnieje i że następny świat istnieje; że matka, ojciec i istoty nadprzyrodzone (zrodzone w innych światach) istnieją. Uznaje, że na świecie są pustelnicy i bramini, którzy podążają właściwą drogą - ludzie, którzy własnym pojmowaniem doszli do zrozumienia tego świata i świata następnego, i to zrozumienie głoszą.

Tak zatem, Czundo, wygląda potrójne oczyszczanie poprzez umysł. To jest właśnie dziesięć sposobów właściwego postępowania.²¹

W innych sutrach Budda mówiąc o przestrzeganiu i nieprzestrzeganiu Dziesięciu Wskazówek (zwykle tylko w ich formie negatywnej) posługuje się określeniami bliższego i dalszego brzegu, Dhammy i nie-Dhammy, jasnej i ciemnej drogi, i tak dalej. Wyjaśnia tym samym, że Dziesięć Wskazówek reprezentuje wzorzec etycznego postępowania, który można rozpatrywać na wiele różnych sposobów i z wielu różnych punktów widzenia. Co więcej, w kilku sutrach Budda mówi o posiadaniu lub nieposiadaniu dziesięciu, dwudziestu, trzydziestu albo czterdziestu chwalebnych lub niechlubnych cech. Dziesięć cech jest odpowiednikiem przestrzegania (lub nieprzestrzegania) Dziesięciu Wskazówek, dwadzieścia cech odpowiednikiem nie tylko przestrzegania (lub nieprzestrzegania) ich osobiście, ale również zachęcania (lub niezachęcania) innych do ich przestrzegania. Podobnie, trzydzieści cech obejmuje przestrzeganie Dziesięciu Wskazówek osobiście, zachęcanie innych do postępowania tak samo, oraz wyrażanie swojej aprobaty (jak również ich przeciwieństwa), natomiast czterdzieści cech to trzydzieści cech plus wychwalanie lub niewychwalanie Dziesięciu Wskazówek. Tutaj do aspektów troski o siebie i troski o innych w postępowaniu etycznym i życiu duchowym przykłada się równie wielką wagę.

Kanoniczne źródła Dziesięciu Wskazówek znajdziemy również w sanskryckim opracowaniu Tripitaki, obejmującym sutry mahajany. Ponieważ dostatecznie wykazaliśmy już fakt, że Budda rzeczywiście nauczał o Dziesięciu Wskazówkach i że odniesienia do nich znajdziemy w pismach buddyjskich, sanskryckimi kanonicznymi źródłami Dziesięciu Wskazówek zajmę się pobieżniej niż ich palijskimi odpowiednikami. Sankryckie opracowanie Tripitaki oczywiście nie przetrwało w całości w języku oryginalnym. Spośród zachowanych fragmentów, jednym z najważniejszych i najbardziej interesujących jest Mahawastu. Jest to dzieło, które rzekomo należy do Winaja Pitaki lokottarawadinów, podszkoły mahasanghików, choć w ogóle nie dotyczy Winaji czy dyscypliny monastycznej w zwykłym tego słowa znaczeniu. *Mahawastu* jest w rzeczywistości bardzo religijną 'legendarną biografią' Buddy, przeplataną licznymi dżatakami lub opowieściami o jego narodzinach. To właśnie w jednej z dżatak znajduje się odniesienie do Dziesięciu Wskazówek.

Mam tu na myśli *Dżatakę o kinnari* - uroczą opowieść o miłości, przygodach i magii, przypominającą bardziej legendy arturiańskie i historie z *Księgi tysiąca i jednej nocy* niż treści, jakie normalnie znajdujemy w pismach buddyjskich, szczególnie w Winaja Pitace. Nie mamy tu czasu na streszczenie całej dżataki, ale w pewnym jej momencie książkę Sudhanu, który jest bohaterem opowieści, a zatem samym Buddą we wcześniejszym wcieleniu, przybywa na wielką uroczystość ofiarną, gdzie król Sukandrima ma złożyć ofiarę „ze wszystkich rodzajów zwierząt”. Jednym z tych zwierząt ma być Manohara - kinnari albo „kobieta-elf” - bohaterka opowieści, którą właśnie schwytano. Kiedy książkę Sudhanu pyta króla, dlaczego tak wiele istot żywych (w tym nieszczęsną kinnari) zamknięto w ofiarnej zagrodzie i jaka będzie korzyść ze złożenia ofiary, król

²¹ W: *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-Nikaya 10.176)* Tom V. Tłumaczenie na angielski F.L. Woodward, M.A., Pali Text Society, Londyn, 1972, s.178-80 lub *Cunda Kammaraputta Sutta (To Cunda the Silversmith)* na stronie <https://www.accesstosight.org/tipitaka/an/an10/an10.176.than.html>

odpowiada, że zabite istoty pójdą do nieba, a on sam odrodzi się w niebie tyle razy, ile istot złoży w ofierze.

Książe jest głęboko wstrząśnięty i mówi królowi, że to zły pogląd, ponieważ najważniejszą zasadą dharmy (*paramam dharmam*) jest niekrzywdzenie (*ahimsa*). Odbieranie życia nie jest dharmą, oświadcza; powstrzymanie się od odbierania życia jest dharmą. Podobnie, kradzież nie jest dharmą; powstrzymanie się od kradzieży jest dharmą. W ten sposób Sudhanu przedstawia Dziesięć Wskazówek. W rzeczywistości robi coś więcej. Pomiędzy trzecią a czwartą wskazówkę wstawia wskazówkę dodatkową, odnoszącą się do picia napojów alkoholowych. Co ciekawe jednak, po wyłożeniu wskazówek konkluduje, że dharmą jest ścieżka dziesięciu właściwych działań. Ci, którzy podążają ścieżką dziesięciu niewłaściwych działań, mówi królowi, odradzają się w piekle. Ci, którzy podążają ścieżką dziesięciu właściwych działań odradzają się w niebie. W tym przypadku, ścieżka obrona przez króla nie jest drogą do nieba; jest to droga, prowadząca do piekła.

Sukandrima jest pod tak wielkim wrażeniem tego przedstawienia Dharmy, że uwalnia wszystkie żywe istoty, jakie zgromadził, w tym kinnari, po czym Sudhanu i Manohara, którzy oczywiście zakochali się w sobie, odchodzą do miasta księcia - ale to tylko początek tej opowieści.²²

Niewiele sutr mahajany przetrwało w sanskryckim oryginale, większość z nich zachowała się jedynie w chińskim lub tybetańskim tłumaczeniu. Pośród tych wciąż istniejących w sanskrycie znajduje się *Astahasrika Pradžniaparamita*, czyli „Doskonałość mądrości w ośmiu tysiącach wersów”. W sutrze tej Budda, zwracając się do arhanta Subhuti, mówi o charakterystycznych cechach nieodwracalnego bodhisattwy, czyli bodhisattwy, który wyrzekłszy się możliwości osiągnięcia Nirwany tylko dla samego siebie osiąga nieodwracalność od Najwyższego Doskonałego Oświecenia dla dobra wszystkich żywych istot. Taki nieodwracalny bodhisattwa, mówi Budda, zobowiązuje się do przestrzegania dziesięciu metod lub sposobów zdrowego działania. Sam przestrzega - oraz namawia innych do przestrzegania - wskazówki powstrzymywania się od odbierania życia oraz wszystkich kolejnych wskazówek, aż po wskazówkę wyzbywania się błędnych poglądów:

*Jest całkiem pewne, że nieodwracalny bodhisattwa przestrzega dziesięciu sposobów zdrowego działania i namawia do tego innych - nawołuje ich do tego i zachęca, ugruntowuje ich w tym i utwierdza. Nawet w snach nigdy nie uchybia owym Dziesięciu Wskazówkom, i nie pielęgnuje w umyśle myśli o takim uchybieniu. Nawet w snach nieodwracalny bodhisattwa pamięta o dziesięciu sposobach zdrowego działania.*²³

Jedną z najważniejszych sutr mahajany, która nie przetrwała w oryginale sanskryckim a jedynie w chińskim i tybetańskim przekładzie, jest *Wimalakirti Nirdeśa* czyli „Wyjaśnienie Wimalakirtiego”²⁴. Tutaj czystość *kusala karma patha* czyli dziesięciu sposobów zręcznego działania, jak w tym kontekście nazywane jest Dziesięć Wskazówek, uważana jest za pole buddy (*buddha kszetra*) bodhisattwy.²⁵ Co więcej, to właśnie z dziesięciu ścieżek zręcznego działania rodzi się ciało (*kaja*) Tathagaty.²⁶ Dziesięć sposobów zręcznego działania to jedna z metod, za pomocą których, według Wimalakirtiego, Błogosławiony Pan Szakjamuni objaśnia Dharmę tutaj w świecie Saha, i tak dalej.²⁷ Wreszcie, Dziesięć Wskazówek wymienia słynny trzeci rozdział sutry *Suwarnaprabhasa*, czyli „Sutry złotego światła” - rozdział na temat czynienia wyznań, prawdopodobnie

²² *The Mahavastu* Tom II. Tłumaczenie z sanskrytu na angielski J.J. Jones, M.A., Pali Text Society, Londyn, 1952, s.91 i nast.

²³ *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*. Tłumaczenie na angielski E. Conze, Bolinas, 1973, ss. 200–01.

²⁴ Po polsku wydanej jako „Sutra Wimalakirtiego”. Komentarz Sangharakszity do tej sutry dostępny na stronie www.buddyzm.info.pl [przyp. red.]

²⁵ *The Teaching of Wimalakirti (Wimalakirtinirdesa)*. Tłumaczenie z francuskiego na angielski E. Lamotte, Pali Text Society, Londyn, 1976, s. 20.

²⁶ *Ibid*, s. 40.

²⁷ *Ibid*, s. 214.

stanowiący jądro całego dzieła.²⁸ Są one również głównym przedmiotem „Rozprawy o dziesięciu sposobach zdrowego działania” – krótkiej pracy najprawdopodobniej przetłumaczonej na chiński z sanskrytu.

Wykazaliśmy, że o Dziesięciu Wskazówkach przestrzeganych przez członków Wspólnoty Buddyjskiej Triratna Budda faktycznie nauczał, oraz że odniesienia do nich znajdują się w całej Tripitace. Możemy zatem zwrócić się teraz ku pytaniu, dlaczego Dziesięć Wskazówek bardziej adekwatnie niż jakikolwiek inny zestaw wskazówek odzwierciedla całkowitą transformację jednostki, w której to transformacji akt Pójścia po Schronienie znajduje (i musi znajdować) swój wyraz.

²⁸ *The Sutra of Golden Light*. Tłumaczenie na angielski R.E. Emmerick, Pali Text Society, Londyn, 1970, s.12.

Dziesięć Wskazówek a całkowita transformacja

Jednostka ludzka w swojej konkretnej rzeczywistości nie jest prosta, lecz złożona - składa się z różnych elementów, które można wyodrębnić, nawet jeśli nie da się ich faktycznie oddzielić. Różnie się te elementy dzieli i nazywa. Chrześcijaństwo Pawłowe ma swój podział na ciało, duszę i ducha; Upaniszady na pięć powłok (*kośa*) – składają się na nie pożywienie, oddech, umysł, inteligencja i błogość; a neoplatonizm na somę, psyche i pneumę, i tak dalej.

Buddyzm tradycyjnie analizuje jednostkę ludzką pod kątem dwóch, trzech lub pięciu głównych elementów, z których każdy podlega oczywiście dalszym analizom. Analiza podwójna zakłada, że człowiek składa się z *namy* czyli ‘nazwy’ - swojego subiektywnego mentalnego istnienia, oraz *rupy* czyli formy - swojego obiektywnego materialnego istnienia. Analiza potrójna wyodrębnia w człowieku ciało (*kaja*), mowę (*wak*, *waća*) i umysł (*ćitta*). Według bardziej skomplikowanej analizy pięcioelementowej w jednostce ludzkiej można wyróżnić ciało (*rupa*), uczucia (*wedana*), postrzeganie (*samdźnia*), wolę (*samskara*) i świadomość (*widźniana*) - elementy te znane są jako pięć „skupisk” (*skandhy*).

Każdy zestaw elementów, czy to dwóch, trzech czy pięciu, stanowi centrum rozległej i skomplikowanej sieci doktrynalnych, etycznych i symbolicznych korelacji i powiązań, która na przestrzeni wielowiekowego rozwoju stawała się coraz bardziej rozbudowana. To, co w przypadku zwykłego nieoświeconego człowieka jest po prostu nazwą i formą, w przypadku Buddy jest *dharmakają* i *rupakają*, czyli ‘ciałem’, w którym uświadamia sobie ostateczną prawdę o rzeczach i ‘ciałem’, w którym funkcjonuje w świecie zjawisk. Podobnie, istnieje korelacja pomiędzy potrójnym podziałem człowieka, składającego się z ciała, mowy i umysłu, i potrójny podziałem Buddy, składającego się (zgodnie z systematyzacją jogaczary przyjętą następnie przez wszystkie szkoły mahajany) nie tylko z *dharmakai* i *rupakai* (w tym schemacie nazywanej *nirmanakają* lub ‘ciałem stworzonym’), w którym funkcjonuje na wyższych duchowych płaszczyznach i za pomocą którego komunikuje się w szczególności z buddami z innych wszechświatów i wysoce rozwiniętymi bodhisattwami. W przypadku pięcioelementowego podziału człowieka, pięć skupisk skorelowanych jest z różnymi innymi zestawami pięciu elementów, zarówno mikrokosmicznych jak i makrokosmicznych. Istnieje pięć rodzin buddów, pięć rodzajów wiedzy (*dźniana*), pięć namiętności (*kleśa*), pięć żywiołów, pięć kolorów, i tak dalej.

Ponadto, ponieważ wszystkie dotyczą tego samego ‘obiekту’, czyli konkretnej rzeczywistości jednostki ludzkiej, analizy podwójna, potrójna i pięcioelementowa są naturalnie współzależne. ‘Nazwa’ w analizie podwójnej odpowiada mowie i umysłowi w analizie potrójnej (i odwrotnie), podczas gdy umysł w analizie potrójnej odpowiada uczuciom, postrzeganiu, woli i świadomości w analizie pięcioelementowej (i odwrotnie). Innymi słowy, każda z tych analiz jest analizą całego człowieka, i oczywiście analizą transformacji całego człowieka, którą omawiamy mówiąc o Dziesięciu Wskazówkach i całkowitej transformacji. Całkowita transformacja oznacza kompletną przemianę całej istoty ludzkiej zgodnie z najwyższym możliwym ideałem - ideałem Oświecenia.

Ale dlaczego z owym procesem całkowitej transformacji powinno wiązać się akurat Dziesięć Wskazówek, zamiast na przykład pięciu lub ośmiu? Odpowiedź na to pytanie można wywnioskować z tego, co zostało już powiedziane. Wskazówki stanowią, ogólnie rzecz biorąc, przedłużenie aktu Pójścia po Schronienie na każdy aspekt naszego życia. Innymi słowy wyrażają całkowitą transformację człowieka zwracającego się ku Schronieniu zgodnie z ideałem, jaki owo Pójście po Schronienie implikuje. Zatem wskazówki, które taki człowiek zobowiązuje się przestrzegać, gdyż stanowią naturalne przedłużenie jego Pójścia po Schronienie, powinny odpowiadać głównym elementom jego istnienia. Oznacza to w praktyce, że podział wskazówek powinien odpowiadać ‘podziałowi’ indywidualnej istoty ludzkiej, jaki reprezentuje taka lub inna tradycyjna buddyjska analiza.

Jedynym zestawem wskazówek spełniającym ten wymóg jest właśnie Dziesięć Wskazówek, ponieważ składają się na nie trzy wskazówki dotyczące panowania nad ciałem, cztery dotyczące

panowania nad mową i trzy dotyczące panowania nad umysłem. Tym samym odpowiadają one potrójnej analizie człowieka - podziałowi na ciało, mowę i umysł. Zatem tylko Dziesięć Wskazówek wystarczająco jasno wydobywa fakt, że wskazówki reprezentują całkowitą transformację jednostki w konsekwencji jej Pójścia po Schronienie, i zatem to właśnie Dziesięciu Wskazówek zobowiązują się przestrzegać członkowie Wspólnoty Buddyjska Triratna.

Zanim podsumujemy nasze rozważania na ten temat pozwolę sobie zwrócić uwagę na ciekawy i znaczący fakt. Jak widzieliśmy, buddyzm analizuje człowieka pod kątem ciała, mowy i umysłu, i ta właśnie triada stanowi ramy dla Dziesięciu Wskazówek. Odniesienia do „ciała, mowy i umysłu” znajdziemy w zasadzie w całej Tripitace - wydaje się, że triada ta wywodzi się z najwcześniejszego okresu buddyzmu i stanowiła część własnego ‘języka’ Buddy. Jak wiemy, język ten został przejęty z istniejących wówczas w Indiach tradycji religijnych i częściowo przystosowany, a niektóre terminy i pojęcia poddano wręcz radykalnej redefinicji i reinterpretacji. Triada ciała, mowy i umysłu nie stanowiła części owego istniejącego wówczas ‘języka’. Tak naprawdę, według źródeł, których jak na razie nie miałem jeszcze możliwości sprawdzić, w Wedach nie znajdziemy koncepcji podziału człowieka na ciało, mowę i umysł. Jeśli Budda nie wymyślił jej sam - a wydaje się mało prawdopodobne, że to zrobił - skąd ją zaczerpnął? Mógł ją znaleźć – i to jest interesujący i prawdopodobnie znaczący fakt, na który chciałem zwrócić uwagę – w tradycji zaratustriańskiej, gdzie ta sama triada zajmuje niezwykle ważne miejsce i gdzie, jak w buddyzmie, istnieje silny nacisk na odpowiadające jej potrójne oczyszczenie.

Rodzi to różnego rodzaju fascynujące pytania dotyczące związków pomiędzy Indiami a Imperium Perskim, oraz pomiędzy Indiami a Azją Środkową, a także pytania o stopień, w jakim zoroastryzm mógł wpłynąć na buddyzm, a buddyzm z kolei na sufizm. Jakkolwiek fascynujące, pytania te należy odłożyć na jakąś przyszłą okazję. Tymczasem zajmijmy się następnym tematem.

Dziesięć Wskazówek jako zasady etyki

Najpierw kilka definicji. Przez ‘zasadę’ rozumiemy (a) „fundamentalną prawdę; kompleksowe prawo lub doktrynę, z której wywodzą się inne, lub na której inne się opierają”, oraz (b) „ustaloną regułę działania; prawo regulujące postępowanie; opinię, postawę lub przekonanie, które wywiera sterujący wpływ na nasze życie i zachowanie; regułę (zwykle właściwą regułę) postępowania, która konsekwentnie steruje naszymi działaniami”. Jasno z tego wynika, że angielskie słowo *principle* (zasada), pochodzące od łacińskiego *principium*, *princeps*, ma wiele wspólnego z sanskryckim słowem *dharma* (= palijskie *dhamma*, chińskie *fa*, tybetańskie *chos*). Dharma, której nauczał Budda, i do której jako do drugiego z Trzech Klejnotów idziemy po Schronienie, reprezentuje nie tylko fundamentalną prawdę lub rzeczywistość, jaka objawia się w oświeconej świadomości Buddy, ale również tę prawdę lub rzeczywistość, jaka przekazana została rodzajowi ludzkiemu w formie kompleksowego prawa lub doktryny, z której wywodzi się prawo regulujące postępowanie, wywierające sterujący wpływ na życie i zachowanie poszczególnych ‘dharma-czarich’ i ‘dharmaczarinich’, czyli tych, którzy ‘praktykują’ (*ćarati*) Dharmę-prawdę i Dharmę-prawość. Zatem pojęcia ‘zasada’ i ‘dharma’ mają podwójne znaczenie - znaczenie, odnoszące się zarówno do myślenia jak i do działania, do teorii jak i do praktyki. Etykę definiuje się powszechnie jako „naukę o obowiązku moralnym”, lub szerzej, jako „naukę o idealnym ludzkim charakterze i idealnych celach ludzkiego działania”. Na potrzeby tego omówienia możemy ją zdefiniować jako gałąź wiedzy dotyczącą ludzkiego zachowania, o ile zachowanie to rozpatrywane jest w odniesieniu do pojęć dobra i zła.

Wyrażenie ‘Dziesięć Wskazówek’ należy oczywiście do naszego ojczystego języka i używam go jako ekwiwalentu wielu różnych pojęć sanskryckich i palijskich. To, co nazywamy Dziesięcioma Wskazówkami określane jest w źródłach kanonicznych jako dziesięć *sil* (jak zobaczymy później określenie to stosowane jest do więcej niż jednego zestawu Wskazówek), dziesięć *szykszapad*, dziesięć *kusala karma path*, i tak dalej. (Należy podkreślić, że choć różnie się je określa, liczba pozycji wchodzących w skład danego zestawu pozostaje bez zmian, tak samo jak rzeczywista treść każdej pozycji). W istocie (jak widzieliśmy omawiając sutry *Anguttara Nikai*, będące kanonicznymi źródłami Dziesięciu Wskazówek) to, co nazywamy Dziesięcioma Wskazówkami, znane jest pod wieloma różnymi nazwami, jednak ich treść zawsze pozostaje taka sama. Być może najbardziej znanym opisem Dziesięciu Wskazówek jest ten, który mówi, że zalecają one powstrzymanie się od dziesięciu *akusala dharm*, jak się je nazywa, i przestrzeganie, praktykowanie czy rozwijanie dziesięciu *kusala dharm*.

‘*Kusala*’ to bardzo ważne pojęcie. W szerszym sensie znaczy mądry, zręczny lub doświadczony, czyli wiedzący, jak postępować w sposób korzystny zamiast niekorzystny. Zatem *kusala karma* lub zręczne działanie to działanie ukierunkowane na zapewnienie zarówno sobie jak i innym najlepszych możliwych rezultatów w kategoriach szczęścia, wiedzy i wolności. Czyli jest to działanie mające stale na uwadze prawo karmy, jak również bolesną, nietrwałą i niesubstancjalną naturę uwarunkowanej egzystencji, oraz błogą, trwałą i ‘pustą’ naturę egzystencji nieuwarunkowanej. *Kusala* jest w związku z tym pojęciem z zakresu etyki, ponieważ stosuje się je – w myśl naszej definicji etyki – na określenie „ludzkiego zachowania, o ile zachowanie to rozpatrywane jest w odniesieniu do pojęć dobra i zła”. Ale to nie wszystko. Terminu *kusala* nie stosuje się do opisanego ludzkiego zachowania rozpatrywanego w odniesieniu do pojęć dobra i zła w jakimś czysto abstrakcyjnym czy porównawczym sensie. Stosuje się je do opisanego zachowania rozpatrywanego w odniesieniu do bardzo określonego i specyficznego założenia, które termin *kusala* zawiera sam w sobie, a nawet ucieleśnia - założenia, że ‘dobrem’ jest to, co sprzyja osiągnięciu Oświecenia, a ‘złem’ to, co temu nie sprzyja. Znaczenia pojęć ‘etyka’ i ‘*kusala*’ są zatem zbieżne. *Kusala* nie jest tylko określeniem z zakresu etyki. *Kusala* to etyczność.

Ale możemy posunąć się nawet dalej. Temat, którym się teraz zajmujemy to „Dziesięć Wskazówek jako zasady etyki”. Widzieliśmy, że najbardziej znane określenie na Dziesięć

Wskazówek to dziesięć *kusala dharm*. Widzieliśmy również, że słowo ‘zasada’ ma wiele wspólnego ze słowem ‘dharma’, nawet do tego stopnia, że oba mają podwójne odniesienie zarówno do myślenia jak i do działania, do teorii jak i do praktyki, oraz że słowo *kusala* pokrywa się znaczeniowo ze słowem ‘etyczny’ a nawet ‘etyka’. Z tego powodu powinno być zrozumiałe, bez dalszych wyjaśnień, że Dziesięć Wskazówek faktycznie reprezentuje właśnie zasady etyki czy zasady etyczne. Nie są to zasady w wąskim, małostkowym tego słowa znaczeniu. Nie dotyczą one bezpośrednio najdrobniejszych szczegółów postępowania, choć oczywiście mogą dotyczyć ich pośrednio.

Jak już widzieliśmy, przestrzeganie wskazówek reprezentuje przedłużenie aktu Pójścia po Schronienie na każdy aspekt naszej egzystencji, czyli reprezentuje całkowitą przemianę człowieka wyruszającego po Schronienie zgodnie z ideałem, jaki owo Pójście po Schronienie implikuje. Oznacza to, że nasze zachowanie coraz częściej regulowane jest dziesięcioma wielkimi zasadami etycznymi: zasadą niestosowania przemocy czyli miłości, zasadą nie przywłaszczania sobie niczego czyli hojności, i tak dalej. Zatem Dziesięć Wskazówek to nie reguły, choć reguły mogą być na nich oparte lub się z nich wywodzić. Gdybyśmy potrafili postrzegać wskazówki jako to, czym w istocie są, czyli jako zasady etyczne, zgodnie z którymi, w wyniku naszego zaangażowania w ideał Oświecenia, staramy się żyć najlepiej jak potrafimy, moglibyśmy uniknąć mnóstwa zamętu. Również same wskazówki byłyby dla nas bardziej inspirujące.

Chociaż wskazówki są zdecydowanie zasadami a nie regułami, to reguły (w znaczeniu reguł treningu) można, jak już powiedziałem, na nich oprzeć lub z nich wywieść. Co więcej, wskazówki – zarówno jako zasady, jak i jako reguły - nauczyciel może przekazywać uczniowi w odpowiednim kontekście ceremonialnym. Dlatego teraz zajmiemy się tematem „Dziesięć Wskazówek jako reguły treningu”.

Dziesięć Wskazówek jako reguły treningu

Wyrażenie ‘reguły treningu’ używane jest tu po prostu jako roboczy ekwiwalent sanskryckiego określenia *szykšzapady*²⁹, inaczej tłumaczonego jako ‘przykazania moralne’ lub nawet ‘zestaw zasad’. Nazywając Dziesięć Wskazówek regułami treningu, rzeczywiście traktujemy je jako *szykšzapady* i w związku z tym musimy zagłębić się w znaczenie tego pojęcia. *Pada* oznacza ‘krok’, a tym samym, w stosowanym znaczeniu „przypadek, los, zasadę, część, część składową, cechę charakterystyczną, punkt, rzecz, element”. W naszym kontekście najlepsze będzie tłumaczenie tego słowa jako ‘element’, więc skoro *szykšza* to ‘trening’, *szykšzapada* oznaczać będzie ‘element treningu’. *Sykšza* to interesujące słowo, które stanowi część składową wielu wyrazów złożonych. Wywodzi się z wyrażającego pragnienie rdzenia czasownika oznaczającego ‘być w stanie’, a zatem oznacza „uczenie się, studiowanie, kunszt, biegłość w czymś”, a także „nauczanie, trening”. Tym samym jest w przybliżeniu odpowiednikiem naszego słowa ‘edukacja’. Jednak ‘edukacja’ pochodzi od łacińskiego rdzenia oznaczającego ‘wydobywać’, natomiast *szykšza* pochodzi od sanskryckiego rdzenia oznaczającego ‘być w stanie’, dlatego pomiędzy tymi terminami istnieją subtelne różnice w konotacji, które zarówno pedagodzy jak i szykšzawadini mogą uważać za warte zbadania. Uznając Dziesięć Wskazówek za *szykšzapady*, uznajemy je zatem za coś, czego należy się nauczyć, czyli coś, czego **da się** nauczyć. Co więcej, uznając je za *szykšzapady*, a zatem za możliwe do nauczenia (a mówimy o nich w ten sposób ‘przyjmując’ je od nauczyciela), jednocześnie uzanajemy siebie za kogoś, kto jest w stanie się ich nauczyć, czyli kogoś, kto jest w stanie wcielić w życie czy też przestrzegać owych zasad etycznych, które, jak już widzieliśmy, Dziesięć Wskazówek wyraża przede wszystkim.

Ten nacisk na zdolność, naukę i trening jest oczywiście bardzo zgodny z duchem buddyzmu. Dobrze znana kanoniczna formuła nazywa Buddę *purisadama-sarathim* - „woźnicą trenującym ludzi”, a w kilku fragmentach Tripitaki sam Budda opisuje przebieg życia duchowego w kategoriach stopniowego osvajania i trenowania ognistego młodego rumaka (por. „Dziesięć rysunków przedstawiających pasterza wołów³⁰” mistrza zen Kusana).

Nauka implikuje istnienie swojego korelatu, czyli nauczania - to, że ktoś się uczy oznacza, że ktoś inny naucza. Innymi słowy, podobnie jak edukacja implikuje istnienie pedagoga oraz kogoś, kto jest kształcony, tak istnienie trenującego implikuje istnienie trenera, a istnienie wskazówek implikuje istnienie nauczyciela. W związku z tym fakt, że Dziesięć Wskazówek, czyli dziesięć wielkich zasad etycznych, to *szykšzapady* oznacza, że Dziesięć Wskazówek nie tylko jest czymś, czego można się nauczyć (a zatem czymś, do czego nauczania się uważamy się za zdolnych), ale również czymś, czego uczymy się osobiście od nauczyciela. Właśnie dlatego Dziesięć Wskazówek ‘przyjmujemy’ w momencie ordynacji od nauczyciela, a fakt, że w tym kontekście określa się je mianem *szykšzapad* czyli czegoś, czego jesteśmy skłonni lub w stanie się nauczyć oznacza, że nie uznajemy ich po prostu za zasady etyczne – zasady etyczne mające odtąd regulować nasze życie – lecz również za zasady, których należy się nauczyć, to jest nauczyć od nauczyciela.

Uczenie się w ten sposób Dziesięciu Wskazówek czy dziesięciu wielkich zasad etycznych polega na kilku rzeczach. Należy zrozumieć, w sensie autentycznego wchłonięcia, ducha Dziesięciu Wskazówek w odróżnieniu od ich dosłownego zapisu. Trzeba też nauczyć się, jak stosować je w codziennym życiu, oraz jak przyznawać się do uchybienia Dziesięciu Wskazówkom i jak przekuwać każde takie uchybienie na coś dobrego. Ponadto trzeba nauczyć się, jak składać ślubowania i dotrzymywać ich – ślubowania w znaczeniu uroczystej obietnicy robienia czegoś (na

W transkrypcji angielskiej to: *sikšpada* (sanskryt) oraz *sikkhapada* (pali) [przyp. red.]

³⁰ <https://tricycle.org/magazine/ten-oxherding-pictures/> [przyp. red.]

przykład wykonywania codziennie Siedmioczęściowej Pudży) lub nierobienia czegoś (na przykład nie angażowania się w aktywności o charakterze seksualnym) przez pewien określony czas. Oczywiście o tym wszystkim można powiedzieć bardzo wiele, ale brak nam teraz czasu, gdyż nadal mamy do omówienia mnóstwo materiału , przejdźmy zatem do następnego tematu.

Dziesięć Wskazówek jako ‘*mula pratimoksha*’

Pojęcie *pratimoksha*³¹ jest jednym z najważniejszych i najbardziej interesujących pojęć pochodzących z wczesnego buddyzmu lub, mówiąc bardziej precyzyjnie, z okresu, który niektórzy badacze nazwają wczesnym buddyzmem monastycznym. Jednak pomimo doniosłości tego pojęcia, jego prawdziwy sens, a nawet charakter pierwotnego znaczenia, jakie miało ono dla społeczności buddyjskiej, są nadal kwestią dyskusyjną. Większość współczesnych badaczy, wraz z Childersem, wydaje się uważać, że jest ono tym samym słowem, co *pratimoksha* w znaczeniu „wiązący, obowiązkowy, zobowiązanie”. Czyli *pratimoksha* oznacza ‘to, co powinno stać się wiążące’. Zgodnie z popularnym tradycyjnym wyjaśnieniem pojęcie to oznacza ‘uwolnienie od’ – uwolnienie, o którym tu mowa to uwolnienie (*moksha*) od (*prati*) uchybienia wskazówkom, czyli ‘odpuszczenie’, jakie mnich otrzymuje, gdy wyznaje swoje wykroczenie na codwutygodniowym posiedzeniu kapituły wspólnoty klasztornej. Według tradycji tybetańskiej, prawdopodobnie wywodzącej się ze źródeł indyjskich, *pratimokszę* należy rozumieć jako „indywidualne wyzwolenie” (*so sor thar pa*) w sensie dyscypliny wspierającej indywidualne wyzwolenie mnicha lub mniszki.³² Niezależnie od tego, jaki jest dosłowny sens tego pojęcia i bez względu na charakter jego pierwotnego znaczenia dla społeczności buddyjskiej, nie ma wątpliwości, że bardzo wcześnie zaczęto je stosować do zbioru 150 reguł obowiązujących poszczególnych mnichów – reguł, które stanowiły kręgosłup, by tak rzec, kodeksu składającego się z 227-263 zasad (liczba ta jest różna w różnych tradycjach) regulujących system w pełni rozwiniętego monastycyzmu cenobitycznego. Koniec końców poszerzono jego znaczenie i zaczęto je stosować również w odniesieniu do kodeksów obowiązujących wszystkie siedem społeczno-religijnych klas, z jakich składała się społeczność buddyjska. Oprócz *bhikszu-pratimokszy* istniała *bhikszuni-pratimoksha*, czyli kodeks reguł dla mniszek, *pratimoksha* dla *szyksamany*, czyli kobiety na okresie próbnym, *pratimoksha* dla *śramanery*, czyli nowicjusza, *pratimoksha* dla *śramaneriki* czyli nowicjuszki, *pratimoksha* dla *upasaki*, czyli świeckiego wiernego, oraz *pratimoksha* dla *upasiki*, czyli świeckiej wiernej. Zatem istniało siedem różnych *pratimokszy* czy siedem różnych zbiorów reguł albo wskazań, które choć były odmiennymi *pratimokszami*, nie zawsze różniły się pod względem rzeczywistych reguł czy wskazań, wchodzących w ich skład.

W tych częściach świata buddyjskiego gdzie wskazówki, czyli *pratimoksha*, zajęły miejsce Pójścia po Schronienie jako najwyższy wspólny element buddyzmu, fakt, że mnisi przestrzegali znacznie większej liczby wskazówek (mniszki, które nie były ani liczne, ani wpływowe, nie były brane pod uwagę), a świeccy wierni i wierne liczby o wiele mniejszej, oznaczał, że różnica pomiędzy mnichami a laikatem została wyolbrzymiona do tego stopnia, że faktycznie naruszała jedność wspólnoty buddyjskiej. Jednak kiedy porównamy różne zbiory wskazówek, od 227-263 przestrzeganych przez mnichów do pięciu (czasami ośmiu) przestrzeganych przez świeckich wiernych, odkryjemy, że wskazówki, których wspólnie przestrzegali jedni i drudzy mają o wiele większe znaczenie niż wskazówki, których przestrzegali tylko mnisi. Odkryjemy wręcz, że niektóre wskazówki przestrzegane tylko przez mnichów są w rzeczywistości nie **dodatkowymi** wskazówkami lecz (a) bardziej bezkompromisowymi wariantami wskazówek przestrzeganych przez laikat, czyli wskazówek, których mnisi i świeccy przestrzegają wspólnie, albo (b) wariantami owych wspólnych wskazówek, mającymi zastosowanie w pewnych bardziej specyficznych warunkach, szczególnie w warunkach cenobitycznego życia monastycznego.

Odkryjemy również, że niektóre ze wskazówek przestrzeganych tylko przez mnichów nie

31

W transkrypcji angielskiej to: *pratimoksha* (sanskryt) oraz *patimokkha* (pali) [przyp. red.]

³² Tutaj ‘*prati*’ w słowie *pratimoksha* można chyba przyrównać do pojęcia *pratjeka* (= *prati* + *eka*), oznaczającego „dla jednej osoby, indywidualne, osobiste”, tak jak w słowie *pratjeka*budda.

mają żadnego realnego znaczenia etycznego, gdyż w pewnych przypadkach dotyczą spraw o charakterze dość trywialnym i w oczywisty sposób wynikają z uwarunkowań społecznych istniejących w czasach Buddy lub niedługo potem. Niestety, właśnie tego rodzaju ‘wskazówki’ podkreślano aż nazbyt często, kosztem tych reguł kodeksu *bhikszu*, które mają prawdziwie etyczny charakter, czyli kosztem tego, co nazywam ‘*mula pratimokszą*’. Skutek jest taki, że w niektórych krajach buddyjskich rozdźwięk pomiędzy mnichami a świeckimi powiększył się tak dalece, iż jesteśmy usprawiedliwieni mówiąc o istnieniu (w sensie religijnym i duchowym) buddystów pierwszej kategorii i buddystów drugiej kategorii.

Zatem jeżeli duchowa jedność wspólnoty buddyjskiej ma zostać uchroniona przed podziałami, konieczne są: (a) bezkompromisowe potwierdzenie prymatu Pójścia po Schronienie jako fundamentalnego buddyjskiego aktu, oraz (b) drastyczne zredukowanie reguł siedmiu różnych *pratimokszy* do tych wskazówek, które są im wspólne i posiadają rzeczywiste znaczenie etyczne, wraz ze stanowczym podkreśleniem konieczności faktycznego przestrzegania owych wskazówek. Jeśli różne *pratimoksze* ‘zredukujemy’ w ten sposób, pozostanie nam w rezultacie Dziesięć Wskazówek – i choć obejmują one trzy wskazówki czysto ‘mentalne’, mają w rzeczywistości bardziej wszechstronny zasięg niż wszystkie siedem *pratimokszy* razem wziętych.

W związku z tym Dziesięć Wskazówek stanowi *mula pratimokszę* czy, jak ją nazywam, ‘*pratimokszę* fundamentalną’. Określenie to nie jest tradycyjne – choć równie dobrze mogłoby być, stworzyłem je samodzielnie. To właśnie Dziesięć Wskazówek, w sensie dziesięciu wielkich zasad etycznych, jest w rzeczywistości tym, co wszyscy praktykujący buddyści (a tak naprawdę nie ma innych buddystów jak praktykujący) mają ze sobą wspólnego. Gdy obrobimy surową rudę popularnych buddyjskich zwyczajów etycznych i pseudo-etycznych, czy to ‘monastycznych’ czy ‘świeckich’, gdy usuniemy narośla i guzy, gdy pozbedziemy się ciał obcych, stwierdzimy, że pozostanie nam roziskrzony diament, lśniące złoto, czysty kryształ Dziesięciu Wskazówek. Czyli pozostanie nam owe dziesięć wielkich zasad etycznych, które, jako przedłużenie aktu Pójścia po Schronienie na każdy aspekt naszej egzystencji, regulują nasze życie i ostatecznie je przekształcają.

Właśnie z tego powodu Wspólnota Buddyjska Triratna przyjęła Dziesięć Wskazówek zamiast jakiegoś innego ich tradycyjnego zbioru, czy to jedynie wspomnianego w pismach buddyjskich czy faktycznie przekazanego przez różne szkoły buddyjskie. Dla Triratny Dziesięć Wskazówek jako *mula pratimoksza* jest w rzeczywistości ową dyscypliną, która wspiera „indywidulane wyzwolenie” nie tylko mnicha czy mniszki, ale wszystkich członków społeczności buddyjskiej, niezależnie od ich stylu życia.

Ponieważ w Triratnie jest tylko jeden zbiór wskazówek, czyli Dziesięć Wskazówek, to jest też tylko jedna ordynacja, czyli ordynacja jako dharmaczari(ni). Oznacza to, że w naszej Wspólnocie nie zostaje się ordynowanym czy wyświęconym jako mnich czy mniszka, albo jako kobieta na okresie próbnym, albo jako nowicjusz czy nowicjuszka, albo jako świecki wierny czy świecka wierna, lecz po prostu i wyłącznie jako pełnoprawny, praktykujący członek Sanghi, czyli buddyjskiej wspólnoty duchowej, choć oczywiście wolno przestrzegać, jako osobistych ślubów, dowolnych reguł tradycyjnie przestrzeganych przez mnichów, mniszki, i tak dalej. Ściśle mówiąc, reguł tych nie przestrzega się w uzupełnieniu do Dziesięciu Wskazówek lecz jako wyraz bardziej zaawansowanej praktyki jednego lub kilku wskazówek w ramach konkretnej sytuacji lub w określonym celu.

Nie będąc *bhikszu*, członek Wspólnoty Buddyjskiej Triratna nie nosi żółtej szaty *bhikszu*, a nie będąc *upasaką* nie nosi białej szaty *upasaki*. Zakłada zwykle ‘świeckie’ stroje, jakie nosi się w społeczeństwie, do którego należy. Nie oznacza to jednak, że ponieważ nie jest mnichem musi być zatem osobą świecką w tradycyjnym buddyjskim sensie.

Po zredukowaniu reguł tworzących siedem różnych *pratimokszy* do Dziesięciu Wskazówek, czyli *mula pratimokszy*, następuje zredukowanie – lub raczej podniesienie – różnych grup społeczno-religijnych w obrębie społeczności buddyjskiej do jednej wielkiej duchowej wspólnoty, czyli Mahasanghi. Taka redukcja oznacza powrót do podstaw buddyzmu i ponowne zaakcentowanie owych podstaw. Podejście tego rodzaju można uważać za innowacyjne jedynie przyjmując stanowisko, które ignoruje te postawy lub uniemożliwia ich dostrzeżenie w gąszczu pokrywających

je naleciałości i narośli.

Jak widzieliśmy omawiając źródła Dziesięciu Wskazówek w *Madzhima Nikai*, w *Sewitabba-asewitabba-sutcie* Sariputta i Budda objaśniają Dziesięć Wskazówek zgromadzonemu *bhikkhu*, czyli mnichom, choć możemy być pewni, że nie byli to ‘mnisi’ w pełnym klasztornym rozumieniu czasów późniejszych. Pośród pięćdziesięciu sutr *Anguttara Nikai* - kolejnego kanonicznego źródła Dziesięciu Wskazówek – znajdziemy trzy, w których mowa o przestrzeganiu (lub nieprzestrzeganiu) Dziesięciu Wskazówek przez osoby z różnych klas społeczno-religijnych. Ponadto, w zakończeniu *Sewitabba-asewitabba-sutty* Budda odnosząc się do wszystkich nauk wyłożonych w tej sutrze, również do Dziesięciu Wskazówek – mówi:

*I Sariputto, jeżeli wszyscy arystokraci... wszyscy bramini... wszyscy handlarze... wszyscy robotnicy mogliby tym samym zrozumieć kompletny sens tego, co pokrótce tu powiedziałem, długotrwale wpłynęłoby to na ich dobrostan i szczęście. I Sariputto, jeśli świat z dewami, z Marami i Brahmami, jeśli pokolenia pustelników i braminów, dewów i ludzi mogłyby tym samym zrozumieć kompletny sens tego, co pokrótce tu powiedziałem, długotrwale wpłynęłoby to na ich dobrostan i szczęście.*³³

To sugerowałoby, że Dziesięć Wskazówek stanowi normę etycznego zachowania nie tylko dla wszystkich buddystów, ale dla wszystkich ludzi - wręcz dla wszystkich form samoświadomego czującego istnienia.

Dlatego właśnie Dziesięć Wskazówek, wraz z Trzema Klejnotami lub Trzema Schronieniami, stanowi najpewniejszy możliwy fundament jedności wśród buddystów. Nadszedł dla buddystów czas zwrócenia większej uwagi na to, co wspólne i podstawowe, zamiast na to, co wyróżniająca i powierzchowne - i pod tym względem Wspólnota Buddyjska Triratna daje chyba dobry przykład reszcie buddyjskiego świata. Dziesięć Wskazówek to zbiór zasad etycznych, które są zarówno jasne i wszechstronne. Nie ma najmniejszego sensu przyjmować wielu wskazówek, wiedząc, że niektórych z nich nie będzie się w rzeczywistości przestrzegać. Takie postępowanie, niestety bardzo powszechne w wielu buddyjskich krajach, jest bardzo demoralizujące w skutkach, i tak naprawdę podkopuje cały fundament życia etycznego i duchowego. Dlatego w Triratnie nie tylko uważamy Dziesięć Wskazówek za *mula pratimokszę*, ale również przyjmujemy je z intencją koniecznego ich przestrzegania. Wręcz przyjmujemy je z intencją koniecznego ich przestrzegania coraz doskonalej, jako wyraz nieustannie pogłębiającego się zaangażowania w Trzy Klejnoty.

³³ *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikaya)*, Tom III. Tłumaczenie I.B. Horner, M.A., Pali Text Society, Londyn, 1959, s. 104.

Dziesięć Wskazówek a inne wzorce etyczne

Opisaliśmy już Dziesięć Wskazówek jako *kusala dharmy*, które, jak widzieliśmy, oznaczają w rzeczywistości zasady etyczne, jako *szykzapady* czyli reguły treningu, oraz jako ścieżkę czy sposób zręcznego (albo zdrowego) działania. Ponadto stwierdziliśmy, że są one *mula pratimokszą*, pośrednio dla wszystkich buddystów a jednoznacznie dla członków Wspólnoty Buddyjskiej Tri-ratna. Teraz pozostaje nam odnieść Dziesięć Wskazówek do niektórych innych wzorców etycznych, tak wyraźnie funkcjonujących w buddyjskiej literaturze i buddyjskim życiu.

Jednym z najważniejszych spośród owych wzorców jest oczywiście Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, do której Dziesięć Wskazówek można odnieść poprzez wzorzec trzech *skandh* lub ‘grup’, bądź poprzez jeden z dwóch zasadniczo równoważnych wzorców trzech *sampad*, czyli ‘osiągnięć’, i trzech *szyksh*, czyli ‘treningów’, a także poprzez wzorzec trzech sposobów zręcznego działania. Te trzy grupy tworzą tzw. szlachetną grupę, na którą składają się: *śila*, czyli etyka, *samadhi*, czyli koncentracja i medytacja, oraz *pradžnia*, czyli mądrość. Ponieważ pierwsze siedem wskazówek dotyczy panowania nad ciałem i mową, należą one do szlachetnej grupy *śili*, czyli etyki. Z punktu widzenia Ośmiorakiej Ścieżki na etykę składają się: właściwa (lub doskonała) mowa, właściwe (lub doskonałe) działanie i właściwe (lub doskonałe) zarobkowanie, jasne więc jest, że pierwsze siedem wskazówek odpowiada trzeciemu, czwartemu i piątemu etapowi Ośmiorakiej Ścieżki. Podobnie, ponieważ ósma i dziewiąta wskazówka dotyczą tego aspektu panowania nad umysłem, który należy do szlachetnej grupy *samadhi*, czyli koncentracji i medytacji, oraz ponieważ z punktu widzenia Ośmiorakiej Ścieżki na medytację i koncentrację składają się: właściwy (lub doskonały) wysiłek, właściwa (lub doskonała) uważność i właściwa (lub doskonała) koncentracja, to ósma i dziewiąta wskazówka muszą odpowiadać szóstemu, siódmemu i ósmemu etapowi Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. Wreszcie, ponieważ dziesiąta wskazówka dotyczy tego aspektu panowania nad umysłem, który należy do szlachetnej grupy mądrości, oraz ponieważ z punktu widzenia Ośmiorakiej Ścieżki na mądrość składają się: właściwe (lub doskonałe) emocje i właściwe (lub doskonałe) zrozumienie (albo wizja), dziesiąta wskazówka musi odpowiadać pierwszemu i drugiemu etapowi Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. Wszystko to dałoby się na pewno zobrazować jaśniej za pomocą jakiegoś diagramu.

W każdym razie należy zauważyć, że chociaż mówiłem o wszystkich Dziesięciu Wskazówkach jako zasadach etycznych, w obecnym kontekście tylko pierwsze siedem wskazówek należy do szlachetnej grupy *śili*, czyli etyki. Sprzeczność ta jest bardziej pozorna niż rzeczywista. Pojęcia ‘etyka’ można używać w dwóch znaczeniach - szerszym i węższym. Etyka w szerokim rozumieniu jest sztuką lub nauką zajmującą się ludzkim postępowaniem i charakterem, które to postępowanie i charakter posiadają wartość w odniesieniu do pewnych norm lub ideału. W tym znaczeniu Dziesięć Wskazówek to zasady etyczne. Pojmowana w ten sposób etyka jest mniej więcej identyczna z religią w jej bardziej praktycznym aspekcie. Etyka w wąskim znaczeniu zajmuje się zachowaniem zewnętrznym, cielesnym i werbalnym, i gdy pojmujemy ją w ten sposób pierwsze siedem wskazówek zaliczymy do szlachetnej grupy etyki. Oprócz odniesienia Dziesięciu Wskazówek do niektórych wzorców etycznych, konieczne jest również odróżnienie ich od jednego wzorca, noszącego taką samą nazwę. Chodzi mi o Dziesięć Wskazówek przestrzeganych przez *szramanere*, czyli mnicha-nowicjusza. Jest to zbiór reguł obejmujących, obok Pięciu Wskazówek (w tym kontekście „powstrzymywanie się od niewłaściwych zachowań seksualnych” zostaje zastąpione przez „powstrzymywanie się od nieprzestrzegania celibatu”), wskazówki zalecające unikanie posiłków nie w porę, śpiewu, tańca, muzyki i nieprzyzwoitych przedstawień, noszenia kwiatowych girland i ozdób, używania wonności i maści, korzystania z luksusowych łóżek i krzeseł, oraz obracania złotem i srebrem. Łatwo zauważyć, że wskazówki te bardzo różnią się w swoim charakterze od wskazówek składających się na drugą połowę *mula pratimokszy*, i jakkolwiek przydatne, a nawet konieczne mogą być dla niektórych ludzi, lub w niektórych przypadkach, zdecydowanie nie posiadają fundamentalnego znaczenia.

Dziesięć Wskazówek a styl życia

Większość członków naszej Wspólnoty zna aforyzm „Zaangażowanie jest pierwszorzędne, a styl życia drugorzędny”. Nie jest do końca pewne, jakie jest jego oryginalne źródło i jak trafił do Triratny. Być może nawet ja sam go wprowadziłem – w takim wypadku mam niemało na sumieniu, ponieważ od momentu wejścia w obieg aforyzm ten wydaje się być niewinną przyczyną sporego zamieszania i nieporozumień. Po pierwsze, słowo ‘drugorzędny’ rozumiane jest czasami jako ‘nieważny’, a nawet ‘niemający związku z tematem’, co w efekcie powoduje, że cały aforyzm rozumiany jest tak: pod warunkiem, że jesteś zaangażowany, czyli zaangażowany w Trzy Klejnoty, nie jest ważne jaki styl życia prowadzisz. Wynikałoby z tego, że żaden styl życia nie jest sam w sobie lepszy – ani gorszy - niż jakikolwiek inny i usiłowania by go takim uczynić są oznaką nietolerancji. Jednak ‘drugorzędny’ z całą pewnością nie oznacza ‘nieważny’, i mówiąc, że zaangażowanie jest pierwszorzędne a styl życia drugorzędny, mówimy tak naprawdę, że styl życia buddysty, czyli kogoś zaangażowanego w Trzy Klejnoty, zależy od (lub wynika z, czy też jest wyrazem) faktu, że ten ktoś jest w to właśnie zaangażowany w praktykę, albo - żeby wyrazić to bardziej tradycyjnym językiem - z faktu, że udaje się po Schronienie.

Słownikowa definicja ‘stylu życia’ pomoże nam to wyjaśnić. Według *Collins English Dictionary* (1979) styl życia to „określone postawy, przekonania, zwyczaje i zachowania związane z jednostką lub grupą”. Ponieważ postawy, przekonania, zwyczaje i zachowania mogą być zręczne lub niezręczne, styl życia, na jaki razem się składają, również może być zręczny lub niezręczny. Dlatego nie każdy styl życia jest wyrazem zaangażowania w Trzy Klejnoty. Podobnie jest z Dziesięcioma Wskazówkami w odniesieniu do stylu życia. Tak jak Dziesięć Wskazówek samo w sobie stanowi wyraz Pójścia po Schronienie, tak obrany styl życia stanowi wyraz przestrzegania Dziesięciu Wskazówek. Można zatem powiedzieć, że Dziesięć Wskazówek jest pierwszorzędne, a styl życia drugorzędny. Choć może dla zachowania spójności lepiej byłoby powiedzieć, że zaangażowanie jest pierwszorzędne, przestrzeganie Dziesięciu Wskazówek drugorzędne, a styl życia trzeciorzędny - rozumiemy przez to, że chociaż wszystkie trzy elementy są istotne, drugi jest ważny jako wyraz pierwszego, a trzeci jako wyraz drugiego. ‘Styl życia’ nie reprezentuje więc jakiegos etycznie neutralnego sposobu życia, który można połączyć, bez przekształceń, z dążeniem do Oświecenia. Z tego powodu nasz styl życia jest czymś, co podlega krytyce i jako buddyści nie możemy odpierać krytycznych uwag na temat naszych konkretnych postaw, przekonań, zwyczajów czy zachowań odpowiadając z oburzeniem: „Och, ale to mój styl życia”, jakby to od razu stawiało sprawę nie tylko poza krytyką ale wręcz poza dyskusją.

Jednym z głównych źródeł zamieszania i nieporozumień, o których wspomniałem, jest bez wątpienia słowo ‘styl’. W kontekście sztuk wizualnych można mówić o stylu barokowym i stylu rokokowym niekoniecznie sugerując, że jeden jest lepszy od drugiego. Podobnie w kontekście krytyki literackiej można mówić o stylu prostym i stylu wyszukany, a w kontekście wydawania książek o charakterystycznych stylach poszczególnych wydawnictw, nie sugerując absolutnej wyższości jednego stylu nad drugim. Ale styl życia można rozpatrywać w ten sposób tylko w bardzo ograniczonym zakresie. Innymi słowy, bardzo niewiele stylów życia ma autentycznie neutralny charakter. Można wprawdzie mówić o wiejskim stylu życia i miejskim stylu życia, niekoniecznie dokonując oceny etycznej, ale trudno rozważać styl życia rzeźnika lub prostytutki (weźmy dwa dość skrajne przykłady), nie formułując jako buddysta bardzo definitywnego osądu etycznego.

Tym krótkim omówieniem Dziesięciu Wskazówek i stylu życia, tematu być może mniej interesującego niż siedem tematów go poprzedzających, możemy zakończyć nasze omówienie Dziesięciu Wskazówek zbiorowo i, tym samym, pierwszą częśći tego referatu. Te osiem tematów pomogło nam, mam nadzieję, uzyskać bardziej wszechstronny pogląd na dziesięć filarów buddyzmu w ich zbiorowym majestacie. W drugiej części referatu zajmiemy się każdą z Dziesięciu Wskazówek osobno. Wierzę, że pozwoli nam to ujrzeć poszczególne filary w ich indywidualnej świetności. Jak wcześniej, spróbuję uniknąć zatracania się w szczegółach, tylko skupię się na

znaczeniu duchowym owych wspaniałych zasad, oraz na ich bardziej praktycznych konsekwencjach. Postaram się również wzmocnić nasz podziw dla blasku i piękna Dziesięciu Wskazówek, nie tylko nazywając jeden filar diamentowym, drugi złotym, kolejny kryształowym i tak dalej, ale także wyjaśniając, dlaczego dany filar utożsamiany jest z określonym kamieniem lub metalem szlachetnym.

Część druga

Dziesięć Wskazówek indywidualnie

1

Pierwsza wskazówka

Zasada powstrzymania się od odbierania życia – lub miłość

Im większe znaczenie ma zasada etyczna, tym większe prawdopodobieństwo, że stanie się tak oczywista, iż będzie pomijana lub zaniedbywana. Z pewnością tak właśnie jest w przypadku zasady, którą zajmujemy się w tej chwili. **Oczywiście** nie powinno się zabijać ludzi, a nawet zwierząt (choć często robi się istotne wyjątki, kiedy człowiek okazuje się odmiennej rasy, wyznania czy narodowości, albo gdy zwierzę zabija się, by je zjeść, lub dla sportu, bądź też gdy przedstawia sobą większą wartość martwe niż żywe)! **Oczywiście** morderstwo jest złe! Morderstwo to zbrodnia, grzech! Ale raz doszedłszy do takiego wniosku, ludzie zwykle uznają, że skoro nigdy osobiście nie zabili żywej istoty i raczej nie zrobią tego w przyszłości, to sprawa w zasadzie ich nie dotyczy i mogą zająć się swoim życiem więcej się nad tym nie zastanawiając. Nawet buddyści skłonni są uważać, że skoro i tak przestrzegają pierwszej wskazówki, nie muszą nad tym rozmyślać. W końcu istnieją znacznie ważniejsze i ciekawsze aspekty Dharmy, którym możemy się poświęcić – tak proste i oczywiste rzeczy jak pierwsza wskazówka możemy spokojnie zostawić tępy i ograniczonym, niech oni się tym zajmują, a my tymczasem zagłębimy się w sekrety tantry i tajniki zen.

Ale prawda jest taka, że nie możemy w ten sposób porzucić pierwszej wskazówki. Zasada powstrzymania się od odbierania życia, albo zasada miłości, w rzeczywistości bardzo głęboko przenika życie społeczne i duchowe, a jej konsekwencje są nie tylko rozległe, ale też niezwykle istotne. W specyficznym buddyjskim kontekście Dziesięciu Wskazówek jest ona najbardziej bezpośrednim i najważniejszym przejawem duchowego i egzystencjalnego aktu Pójścia po Schronienie. Ponadto jest to zasada, która znajduje wyraz – w taki czy inny sposób, w większym lub mniejszym stopniu – nie tylko w samej pierwszej wskazówce, ale również we wszystkich pozostałych. Z tego powodu zasługuje na poważne przeanalizowanie.

Zacznijmy od rozważenia dokładnego znaczenia wyrażenia „Powstrzymanie się od odbierania życia”, albo, formułując tę wskazówkę pozytywnie, dokładnego znaczenia słowa ‘miłość’. (Jeśli dana wskazówka jest filarem diamentowym, złotym, kryształowym i tak dalej, to jego forma negatywna i forma pozytywna są stroną ciemną i stroną jasną filaru stojącego przodem do słońca). Choć *atipata* znaczy dosłownie ‘powalenie’, słowo *panatipata* (dla wygody będę korzystać z prostszych i lepiej znanych form palijskich) w rzeczywistości oznacza zniszczenie życia, uśmiercenie, zabicie, zamordowanie. Ale dlaczego zabijanie jest złe? Możemy oczywiście wyjaśnić to tak: jako wyraz stanu mentalnego zakorzenionego w chciwości, nienawiści i złudzeniu (lub w co najmniej dwóch z nich), zabijanie jest działaniem niezręcznym w tym sensie, że przynosi cierpienie sprawcy i uniemożliwia mu osiągnięcie Oświecenia. Jednak możemy wnikać głębiej. Ogólnie rzecz biorąc, zabicie żywej istoty oznacza zadanie jej największego wyobraźnego cierpienia lub zła – największym dobrem jest życie samo w sobie, zatem największym możliwym cierpieniem, albo największym złem, jest zostać tego życia pozbawionym.

Nie można zrobić człowiekowi czegoś, co on uważa za złe, inaczej niż wbrew jego woli, czyli nie można zrobić tego inaczej niż siłą lub przemocą (*himsa*). Przez przemoc rozumiemy tu nie tylko przemoc fizyczną, ale także na przykład szantaż emocjonalny czy oszustwo. Przemoc w zasadzie polega na zrobieniu drugiej osobie – obojętnie w jaki sposób – czegoś, czego ona nie chce, żebyśmy jej zrobili. A ponieważ najbardziej nie chce żebyśmy pozbawili ją życia, które jako największe dobro, ma dla niej największą wartość, zabicie jej jest dopuszczeniem się wobec niej naj-

gorszej możliwej przemocy. My sami, oczywiście, nie chcemy zostać pozbawieni życia nie mniej niż ta osoba, zatem zabicie jej jest nie tylko ekstremalnym aktem przemocy; jednocześnie jest też absolutną negacją solidarności pomiędzy jedną żywą istotą jako żywą istotą a drugą żywą istotą, a w przypadku ludzi, solidarności pomiędzy jednym człowiekiem jako człowiekiem a drugim człowiekiem. Niestosowanie przemocy (*ahimsa*) uważa się za najwyższą zasadę duchowości (*paramam dharmam*), ponieważ przemoc (*himsa*) jest najnikczemniejszym zaprzeczeniem duchowości oraz (pomijam oczywiście wyrafinowane akty zrodzone w perwersyjnej wyobraźni niektórych spotworniałych niegodziwców) najbardziej ekstremalną formą, jaką może przyjąć nieetyczne zachowanie. Przemoc i zabijanie są w istocie ściśle powiązane – zabijanie to najbardziej skrajna forma przemocy i w pewnym sensie jej logiczna konsekwencja. Dlatego pierwsza wskazówka często formułowana jest jako powstrzymanie się od przemocy, ale skoro zabijanie w każdym przypadku zakłada przemoc i skoro (jak widzieliśmy) palijskie słowo *panatipata* oznacza zniszczenie życia, chyba lepiej formułować je jako powstrzymanie się od odbierania życia.

Bądź co bądź, głębsze znaczenie pierwszej wskazówki wyraża się w stwierdzeniu, że zabijanie jest złe, ponieważ stanowi najbardziej ekstremalną formę, jaką może przybrać nasza negacja czyjegoś ego, albo potwierdzenie własnego ego kosztem czyjegoś. Choć, paradoksalnie, nasza negacja czyjegoś ego jest z zasady jednocześnie negacją naszego własnego ego. Zabijanie jest równoznaczne z całkowitym odrzuceniem Złotej Reguły, a bez Złotej Reguły nie może istnieć społeczeństwo, kultura ani życie duchowe. W swojej buddyjskiej postaci Złota Reguła znajduje wyraz w dwóch znanych wersetach *Dhammapady*:

Wszystkie żywe istoty drżą przed ostrym traktowaniem (danda); wszystkie boją się śmierci. Przyrównując się do innych nie powinniśmy ani zabijać, ani powodować zabijania.

Wszystkie żywe istoty drżą przed ostrym traktowaniem (danda); życie drogie jest wszystkim. Przyrównując się do innych nie powinniśmy ani zabijać, ani powodować zabijania.³⁴

Tutaj Złota Reguła sformułowana jest w kategoriach zaprzeczenia: nie czyni bliźniemu tego, czego nie chciałbyś, aby on uczynił tobie. Można to również wyrazić pozytywnie: uczyni bliźniemu to, co chciałbyś, aby on uczynił tobie. (George Bernard Shaw mówi oczywiście: „Nie czyni bliźniemu tego, co chciałbyś, aby on uczynił tobie. Możliwe, że macie zupełnie różne gusta”, ale to tylko zwraca uwagę na fakt, że istotny jest duch Złotej Reguły, nie jej dosłowny zapis). Tak jak powstrzymanie się od zabijania wyraża Złotą Regułę w jej przeczącej formie, tak rozwijanie miłości wyraża ją w jej formie pozytywnej. Świetnie ujmuje to Shelley:

Wielkim sekretem moralności jest miłość; albo zdolność wyjścia poza własną naturę i utożsamienie się z pięknem myśli, działań czy osobowości, które nie należą do nas. Aby być prawdziwie dobrym, człowiek musi wykorzystać całą głębię i wszechstronność swojej wyobraźni; musi postawić siebie na miejscu drugiego i na miejscu wielu innych; cierpienia i przyjemności jego gatunku muszą stać się jego własnymi.

Owo „postawienie siebie na miejscu drugiego” jest tym samym, co wspomniane w *Dhammapadzie* „przyrównywanie się do innych”. W *Bodhiczaria-awatarze*, czyli „Przewodniku na ścieżce Bodhisattwy”, Szantidewa daje tej samej zasadzie prawdopodobnie najdoskonalszy wyraz w całej literaturze buddyjskiej. Opisawszy, jak rozmyślając nad doskonałością samotności człowiek uspokaja próżną wyobraźnię i wzmacnia Myśl o Oświeceniu (lub Wolę Oświecenia) (*bodhiczitta*), dalej wyjaśnia:

Najpierw [człowiek ten] będzie starannie pielęgnować myśl, że inne stworzenia są takie same, jak on. „Wszystkie istoty mają te same smutki, te same radości, co ja, i muszę je chronić jak siebie samego. Ciało, zróżnicowane w swym podziale na członki, musi być zachowane jako całość; tak samo zróżnicowanemu wszechświatowi wspólne są jego radości i smutki. Chociaż moje cierpienie nie musi sprowadzać cierpienia na inne istoty, jednak dla mnie jest to cierpienie, którego nie mogę znieść z powodu miłości do samego siebie; i choć ja nie mogę odczuwać cierpienia innych, dla nich jest to cierpienie, którego nie mogą znieść z powodu miłości do samych siebie. Muszę ulżyć cierpieniu innych, jakby było moim własnym, ponieważ jest to cierpienie. Muszę okazywać innym życzliwość, ponieważ są takimi samymi istotami jak ja. Następnie, tak jak będę strzegł się przed złą reputacją, wyrobię w sobie ducha uczynności i czułości wobec innych”.

Będąc w ciągłym użyciu idea ‘ja’ łączy się z obcymi kroplami nasienia i krwi, chociaż ‘ja’ samo w sobie nie istnieje. Dlaczego zatem nie mam uznać ciał innych istot za moje ‘ja’? Nietrudno dostrzec, że moje ciało jest mi obce. Będę uważał siebie za pełnego wad, a innych za ocean doskonałości; wyrzeknę się tożsamości i za moje ‘ja’ będę uważał inne stworzenia. Kochamy swoje ręce i inne członki, bo są częścią ciała; czemu zatem nie kochać wszystkich istot, skoro są częścią wszechświata? Ciągłe używanie ciała człowiek zaczyna sobie wyobrażać, że owo ciało, które przecież nie jest samoistne, jest jego ‘ja’; dlaczego zatem nie miałby dostrzegać owego własnego ‘ja’ w innych istotach? Z tego powodu w pracy dla dobra innych nie ma miejsca na pychę, uwielbienie i pożądanie nagrody, gdyż te służą zaspokajaniu pragnień naszego własnego ‘ja’. Następnie, tak jak strzeżesz samego siebie przed cierpieniem i smutkiem, wyrabiaj w sobie ducha uczynności i czułości wobec świata.³⁵

Praktyka ta znana jest jako równość ‘ja’ i innych (*paratma-samata*) oraz jako podstawienie innych w miejsce ‘ja’ (*paratma-pari-wartana*). Blake daje zwięzły wyraz mniej więcej tej samej zasadzie, kiedy oznajmia: „Najbardziej wzniosłym aktem jest przedłożyć innych nad siebie”. Jednak niezależnie od tego, czy opiszemy ją jako przyrównanie się do innych, czy podstawienie innych w miejsce własnego ‘ja’, czy w jakikolwiek inny sposób, miłość, będąca pozytywną formą pierwszego wskazówki, nie jest tu zaledwie niemrawą czułościowością lecz dynamicznym wyrazem identyfikowania się w wyobraźni z innymi żywymi istotami. Właściwie ‘miłość’ jest ewidentnie zbyt lekkim słowem na opisanie pozytywnego odpowiednika niezabijania czy niestosowania przemocy. Nawet pojęcie *maitri* (palijskie: *metta*) nie jest tu całkowicie zadawalające. Podobnie jak zabijanie wyraża absolutną negację bytu innej osoby, ‘miłość’ (z konieczności musimy posłużyć się tym określeniem) wyraża jego absolutną afirmację. Jako taka, nie jest to miłość erotyczna, miłość rodzicielska, ani nawet miłość przyjacielska. Jeśli to w ogóle miłość, jest miłością troskliwą, opiekuńczą, dojrzewającą, która wpływa na stan ducha innych w ten sam sposób, w jaki światło i ciepło słońca wpływają na ich stan fizyczny.

Oczywiście taka ‘miłość’ jest rzadkością. Przemoc jest zdecydowanie bardziej powszechna, nawet jeśli tylko w wyjątkowych przypadkach przybiera postać rzeczywistego zabijania. Wyrażając to inaczej, można powiedzieć, że ludzie znacznie częściej działają w trybie siłowym niż w trybie miłości. Ale czym jest siła? W tym kontekście siła oznacza po prostu zdolność do użycia przemocy, będącej faktycznym wykorzystaniem zdolności do zanegowania bytu innego człowieka, czy to w całości czy częściowo. Działać zgodnie z trybem siłowym oznacza zatem odnosić się do innych żywych istot używając przemocy, lub w taki sposób, by raczej negować niż afirmować ich byt. Przeciwnieństwem jest działanie w trybie miłości. Skoro każda żywa istota, w tym każda istota ludzka, posiada zdolność do użycia przemocy, choćby w ograniczonym zakresie, każda żywa istota posiada siłę, choćby w ograniczonym zakresie. Ludzie posiadają większą siłę – fizyczną i psychiczną – niż jakakolwiek inna żywa istota, zarówno w odniesieniu do własnego gatunku jak i w odniesieniu do innych gatunków.

Z takiego punktu widzenia przestrzeganie pierwszej wskazówki oznacza, że w rezultacie

³⁵ *The Path of Light*. Przekład z *Bodhicharyavatara of Santi-Deva: A Manual of Mahayana Buddhism*, L.D. Barnett, Londyn, 1959, s. 79–80. [Dostępne także po polsku jako *Bodhicaria-awatarata czyli Ścieżka Bodhisattwy* – przyp. red.]

naszego identyfikowania się w wyobraźni z innymi, nie tylko powstrzymujemy się od faktycznego zabijania istot żywych, ale też coraz częściej działamy w trybie miłości i coraz rzadziej w trybie siłowym. W ten sposób zachodzi w nas tak wielka przemiana, iż przemieszcza się, że tak powiem, nasz środek ciężkości. Przemiana ta przejawia się zarówno w przestrzeganiu pierwszej wskazówki, jak i – w stopniu, w jakim pozwala na to ich indywidualny charakter – w przestrzeganiu reszty wskazówek.

Oczywiście nie uda się, nawet osobom najbardziej gorliwie przestrzegającym pierwszej wskazówki, od razu działać w trybie miłości i całkowicie unikać trybu siłowego. Żyjemy w świecie zdominowanym przez tryb siłowy. Tylko wyjątkowe jednostki funkcjonują w trybie miłości, a nawet one nie zawsze uważają działanie w tym trybie za możliwe, a nawet za pożądane. W związku z tym można ustanowić dwie zasady. (a) Zawsze gdy musimy działać w trybie siły, należy go podporządkować trybowi miłości. Prostym, codziennym przykładem takiego podporządkowania będzie sytuacja, gdy rodzic z miłości do dziecka siłą powstrzymuje je przed zrobieniem czegoś, co mu zaszkodzi. (b) W ramach wspólnoty duchowej niemożliwe jest działanie w trybie siłowym, ponieważ wspólnota duchowa jest dobrowolnym stowarzyszeniem wolnych jednostek dzielących pewne wspólne cele i jako taka jest ze swej natury oparta na trybie miłości. Oznacza to, że jeśli jakiś członek Triratny tak dalece się zapomina, że odnosi się do innego członka używając siły lub przemocy, umieszcza się tym samym poza wspólnotą duchową i w zasadzie przestaje być członkiem Triratny. Akty przemocy pomiędzy członkami Triratny są zatem najpoważniejszym wyobraźnym naruszeniem jedności i solidarności naszej Wspólnoty, tak jak najlepszym wyobraźnym sposobem wzmocnienia owej jedności i solidarności są myśli, słowa i czyny oparte na miłości.

Członkowie naszej Wspólnoty powinni zatem działać w trybie siłowym tylko w takim zakresie, w jakim tryb ten podporządkowany jest trybowi miłości. Co więcej, powinni dołożyć wszelkich starań by na wszelkie możliwe sposoby przestawiać się z trybu siłowego na tryb miłości, oraz by rozszerzać zasadę powstrzymania się od zabijania żywych istot, lub zasadę miłości, na wszelkie możliwe sfery życia, zarówno osobistego jak i we wspólnocie. Przestrzeganie pierwszej wskazówki będzie w zasadzie naturalnie prowadzi do zostania wegetarianinem³⁶, do odmowy poddania się aborcji (a także do niepomagania osobom pragnącym się jej poddać i do niezachęcania ich), do troski o środowisko naturalne, do sprzeciwiania się nie tylko produkcji i wdrażaniu broni jądrowej ale również wszelkim zbrojeniom, oraz do wielu innych rzeczy.

Nie jest oczywiście tak, że przestrzeganie pierwszej wskazówki polega po prostu na robieniu lub nierobieniu pewnej określonej ilości tego rodzaju rzeczy. Niestosowanie przemocy, albo miłość, jest zasadą, i w związku z tym nie ma ograniczeń co do liczby sposobów, na jakie można ją wykorzystywać. Nikt nie jest tak niezręczny w swoim zachowaniu, by jego praktyka niestosowania przemocy, albo kierowania się miłością, nie mogła być gorsza, i nikt nie jest tak zręczny w swoim zachowaniu, by jego praktyka powyższych nie mogła być lepsza. Potencjał miłości lub niestosowania przemocy jako najbardziej bezpośredni przejaw Pójścia po Schronienie jest nieskończony.

Jeśli chodzi o odpowiadający pierwszej wskazówce kamień szlachetny, to jest ono filarem diamentowym. Jest filarem diamentowym ponieważ diament to najcenniejszy ze wszystkich kamieni szlachetnych i można go oszlifować tak doskonale, że stanie się brylantem. Jest to również najtwardsza znana substancja, tak jak tryb miłości jest 'silniejszy' od trybu siłowego i zdolny 'pokonać' go we wszystkich jego formach.

³⁶ W latach po publikacji tej książki wiele osób we Wspólnocie Buddyjskiej Triratna, w tym Sangharakszita, zaczęło stosować dietę wegańską jako doskonalszy wyraz praktyki pierwszej wskazówki etycznej. [przyp. red.]

Druga wskazówka

Zasada powstrzymania się od brania tego, co nie zostało dane – lub szczodrość

Podobnie jak pierwsza wskazówka nie jest po prostu kwestią niezabijania, choć w swojej negatywnej, przeczącej postaci tak jest sformułowana, druga wskazówka nie jest po prostu kwestią niekradnięcia; i w tym wypadku jego negatywne sformułowanie mówi to całkiem wyraźnie. *Adinnadana weramani* oznacza dosłownie powstrzymanie się (*veramani*) przed chwytniem lub braniem (*adana*) tego, co nie zostało dane (*adinna*). Innymi słowy oznacza niebranie czy nieprzywłaszczanie sobie tego, czego ktoś inny nie chce dać. Ponieważ przemoc polega na robieniu komuś czegoś, czego on nie chce, by mu zrobiono, branie tego, co nie zostało dane jest formą przemocy. Jest to użycie przemocy nie względem samej osoby, jak w przypadku fizycznego ataku, ale względem własności tej osoby; aczkolwiek można by argumentować, że przemoc względem własności jest pośrednią przemocą względem osoby o tyle, o ile własność z samej definicji należy do kogoś – w tym przypadku do kogoś innego – i jest jego własnością. (To oczywiście prowadzi nas do kwestii własności, o której będę miał coś do powiedzenia za moment.)

Skoro branie tego, co nie zostało dane jest formą przemocy, wszystko co powiedzieliśmy na temat użycia siły i przemocy odnośnie pierwszej wskazówki – również to, co powiedzieliśmy o Złotej Regule oraz o trybie siłowym i trybie miłości - możemy powiedzieć odnośnie wskazówki drugiej i odpowiednio do niej zastosować. Dlatego drugiej wskazówki nie musimy omawiać równie obszernie, co pierwszej. Omówię szczodrość, czyli pozytywną formę drugiej wskazówki, następnie poczynię kilka uwag ta temat trzech kwestii związanych z jej przestrzeganiem, po czym w charakterze podsumowania zajmę się pokrótce zagadnieniem własności.

W „Pieśni o sobie samym”, jednym z najwcześniej napisanych fragmentów poematu *Żdźbła trawy*, Walt Whitman oznajmia:

*Zważ, że nie daję pouczeń ani drobnej jałmużny,
Kiedy daję, daję siebie.*

Te wersy pokazują różnicę pomiędzy miłością w sensie, w jakim tego pojęcia użyłem w odniesieniu do pierwszej wskazówki, a szczodrością w sensie, w jakim użyłem tego słowa w związku z drugą wskazówką. Miłość daje siebie. Czyli miłość to dawanie siebie drugiej osobie, albo poddanie się drugiej osobie ('poddanie' oznacza tu całkowite zaniechanie uzyskania jakichkolwiek korzyści wynikających z użycia trybu siłowego). Szczodrość jest dawaniem drugiej osobie swojej własności, i jest wyrazem miłości. W zasadzie tam, gdzie miłość istnieje w całej pełni nie ma mowy nawet o szczodrości, bo miłość jest ostatnią instancją, niezgodną z poczuciem posiadania, a zatem z własnością – miłość kieruje się nie tyle szczodrością ile wspólnym 'posiadaniem' lub dzieleniem się.

Szekspir w jednym ze swoich wierszy daje niezrównany wyraz owym paradoksalnym skutkom takiej wzajemnej 'szczodrości'. (Kiedy zacząłem przygotowywać ten referat nie wiedziałem, że będę tak często cytował poetów, ani że poeci mieli tak wiele do powiedzenia na temat etyki.) Mówiąc o wzajemnej miłości feniksa i turkawki, zapewnia nas:

*Miłość ich płomieniem lśniła:
On siebie widział w jej oku,
Ona siebie w jego wzroku;
On był nią, ona nim była.*

Własność się na to zatrwoży,

*Widząc coś, co nie jest sobą;
Dwojgiem ni jedną osobą
Zwać istoty ich nie może.*

*Rozum w wielkim pomieszaniu
Widzi wspólnotę różności,
Odrębność bez odrębności
W pięknym tak uformowaniu;*

*Jakąż zgodność – tak zawoła –
Jedność w dwojcy uczyniła.
Miłość rozum przewyższyła,
Gdy osobne spoić zdoła.³⁷*

W buddyzmie nie tyle chodzi o to, żeby „dwójca” wydawała się „zgodną jednością”, lecz raczej by cała duchowa wspólnota taka była. Ostatecznie, jak w przypadku bodhisattwy, szczodrość osiąga pułap, na którym nie da się już odróżnić od siebie dającego, daru i otrzymującego dar. Właśnie o takim rodzaju szczodrości mówi pozytywna forma drugiej wskazówki i taka szczodrość jest rzeczywistym odpowiednikiem (w kontekście tak zwanych stosunków własności) pozytywnej postaci pierwszej wskazówki, czyli miłości.

Trzy kwestie, które pojawiają się w związku z przestrzeganiem drugiej wskazówki dotyczą sposobów brania tego, co nie zostało dane, nie wyszczególnionych w tradycji buddyjskiej - a mianowicie wdzięczności i zadłużenia.

Ponieważ druga wskazówka, tak jak i pozostałe wskazówki, jest przede wszystkim zasadą etyczną, nie powinno zadowalać nas ograniczenie się do stosowania tej zasady tylko w sposób szczegółowo opisany w pismach buddyjskich. Jeśli na tym poprzestajemy, wykazujemy się etycznym formalizmem, a etyczny czy pseudo-etyczny formalizm jest jednym z najgorszych wrogów buddyzmu i życia duchowego w ogóle.

Pośród różnych form brania tego, co nie zostało dane, które o ile wiem, nie są znane buddyjskiej tradycji (przynajmniej w takim sensie, że powstrzymanie się od nich nie jest wyraźnie zalecane w odniesieniu do drugiej wskazówki) wymieniałbym zabieranie czasu i odbieranie energii drugiemu człowiekowi wbrew jego woli. Zabieramy drugiemu człowiekowi czas narzucając mu się, gdy ma pracę do wykonania, albo zmuszając go do wysłuchiwanie wypowiedzi, których nie ma ochoty słuchać. Ta forma *adinnadany*, czyli brania tego, co nie zostało dane, nagminnie zdarza się we współczesnym życiu społecznym (a i w starożytnym życiu społecznym wcale nie była taką rzadkością, jeśli wierzyć Horacemu). Buddyści powinni dołożyć wszelkich starań, by jej unikać, zarówno w obrębie wspólnoty duchowej jak i poza nią.

Odbieranie energii i witalności drugiemu człowiekowi wbrew jego woli, ściśle związane z zabieraniem mu czasu, jest jeszcze bardziej szkodliwe. Oto narzucamy się komuś zmuszając go do wysłuchiwanie naszych narzekań, apeli czy tyrad tak długo i w takim stopniu, że w końcu doprowadzamy go do stanu fizycznego osłabienia, emocjonalnego wyczerpania, a nawet załamania nerwowego. Wyssawszy z drugiego człowieka energię nierzadko rzucamy jeszcze uwagę – bądź to swojej ofierze, bądź osobie trzeciej – w stylu „Naprawdę cieszę się, że mogliśmy sobie chwilę pogadać”. Zachowując się jak taki wampir czasem jesteśmy zupełnie nieświadomi, że wyrządzamy komuś krzywdę ani tego, że (jeżeli jesteśmy buddystami) uchybiamy drugiej wskazówce, i prawdopodobnie pierwszej również.

Nie znaczy to, że nie wolno nam zabierać drugiemu człowiekowi czasu i odbierać energii, czy nawet jej z niego wysysać, jeśli faktycznie musimy to zrobić i jeśli ten człowiek sam z siebie jest skłonny do tego stopnia ów czas i energię poświęcić – co prowadzi nas do rozważań na temat wdzięczności.

Kiedy ktoś daje nam coś, czego potrzebujemy, a zwłaszcza, kiedy daje nam to swobodnie i dobrowolnie, naszą naturalną reakcją powinna być wdzięczność. Jeśli nie czujemy się wdzięczni, coś jest nie tak. Albo sama potrzeba była niezdrowa, a nawet neurotyczna, i w związku z tym nie bardzo możliwa do zaspokojenia (trudno odczuwać wdzięczność za zaspokojenie, którego nie doświadczyliśmy), albo jesteśmy nastawieni na branie lub odbieranie niezależnie, czy drugi człowiek chce nam dać to, czego potrzebujemy czy nie. Prawdziwą wdzięczność możemy odczuwać tylko wtedy, gdy bierzemy od kogoś coś, czego autentycznie potrzebujemy i co jest on nam jednocześnie skłonny dać. Wdzięczność mogą zatem odczuwać jedynie ludzie dojrzały i zintegrowani, czyli prawdziwe indywidualności czy prawdziwe jednostki, a prawdziwe indywidualności nie tylko odczuwają wdzięczność, ale również ją wyrażają. Znaczący jest być może fakt, że w obrębie Wspólnoty Buddyjskiej Triratna wyrażanie wdzięczności stało się w ciągu ostatnich lat coraz bardziej powszechne. To bardzo pozytywne zjawisko. Dawniej nieraz miesiącami nie słyszało się, aby ktoś wyrażał swą wdzięczność. Dziś, co z przyjemnością stwierdzam, wyrazy wdzięczności słyszy się jeśli nie codziennie, to przynajmniej dwa lub trzy razy w tygodniu.

Nie zawsze zdajemy sobie sprawę ze związku pomiędzy drugą wskazówką a zadłużeniem. Na przykład, kiedy uparcie odmawiamy oddania komuś pieniędzy, które jesteśmy mu dłużni – pieniędzy, o których zwrot ten ktoś się upomina i których być może potrzebuje – dopuszczamy się brania tego, co nie zostało dane, a zatem przemocy. Oznacza to również, że dopóki dług nie zostanie spłacony, w rzeczywistości nie możemy dawać *dany*, czyli nie możemy praktykować szczodrości, ponieważ nasza tak zwana *dana* jest niczym więcej niż obrabowaniem Piotra, by dać Pawłowi – a sam Paweł, jeśli wie, jaka jest sytuacja, staje się dosłownie odbiorcą skradzionych dóbr. Zadłużenie w tym kontekście, nie obejmuje oczywiście kredytu w banku, który należy spłacić w określonym terminie i od którego w międzyczasie płacimy odsetki. Ale na pewno obejmuje długi u przyjaciół i krewnych, czy będą to pieniądze, czy pożyczone rzeczy albo nieoddane przysługi, a także długi wobec sprzedawców, doradców zawodowych i państwa. Z tego właśnie powodu przyszłych członków naszej Wspólnoty prosi się przed ordynacją o spłacenie wszystkich długów, w przeciwnym razie przestrzeganie przez nich przynajmniej jednej ze wskazówek przyjmowanych w momencie ordynacji zostaje od samego początku poważnie wypaczone.

W obrębie samej Triratny, to znaczy pomiędzy jej członkami, czy to indywidualnie czy ‘zbiorowo’, nie może być mowy o braniu tego, co nie zostało dane, a zatem o zadłużaniu się w potocznym tego słowa znaczeniu, ponieważ choć członkowie Triratny nie posiadają własności wspólnej, powszechnie uważa się, że wspólna własność w ramach wspólnoty duchowej jest stanem idealnym. W każdym razie, ze względu na przestrzeganie drugiej wskazówki, wszyscy członkowie Triratny są głęboko przepełnieni zasadą szczodrości, lub dzielenia się, oraz dokładają wszelkich starań, by praktykować tę zasadę we wzajemnych kontaktach.

To prowadzi nas do rozważań na temat własności w ogóle. Według Proudhona „własność to kradzież”, ale takie postawienie sprawy nie bardzo nam pomoże. Jeśli własność jest kradzieżą, nie istnieje nikt, kto nie byłby złodziejem, ponieważ nie istnieje nikt pełnoletni, kto nie posiadałby jakiegś własności, a kwestia własności, czy to wspólnej czy jakiegś innej, nie może zostać rozwiązana przez wspólnotę złodziei. Dlatego będziemy musieli spojrzeć na to z innej strony. Nie ma wątpliwości, że dobra nie są rozdzielone sprawiedliwie, czyli zgodnie z rzeczywistymi potrzebami poszczególnych ludzi. Ale cóż możemy z tym zrobić? Buddysta znajdzie rozwiązanie łączące działanie w trybie siłowym i działanie w trybie miłości – oczywiście działanie w trybie siłowym musi podporządkować trybowi miłości. W demokratycznym kraju bardziej sprawiedliwy podział własności lub dóbr można osiągnąć przy pomocy ustawodawstwa, ale efektem często jest przymusowe pozbawienie prawa własności mniejszości przez większość. Można to także osiągnąć zachęcając do głębszego zrozumienia i skuteczniejszego praktykowania, na jak największą skalę, zasady szczodrości lub dzielenia się. Za owo zachęcanie, jak chyba nie muszę przypominać,

odpowiedzialne są w szczególności takie organizacje jak Wspólnota Buddyjska Triratna. Przy tej okazji nie zdążę powiedzieć nic ponadto. Temat własności jest niezmiernie rozległy, ale z pewnością unikniemy wielu błędów, jeśli będziemy przestrzegać, i zachęcać innych do przestrzegania, zasady szczodrości lub dzielenia się.

Ponieważ złoto jest najcenniejszym spośród metali szlachetnych, a także środkiem powszechnie stosowanym w wymianie handlowej, druga wskazówka jest filarem wykonanym ze złota. „Złoto żółte i świeące”, jak mówił o nim Szekspir, jest najbardziej giętkim i plastycznym ze wszystkich metali, a zatem dobrze symbolizuje również nieskończoną zdolność dostosowywania się do potrzeb istot żywych, czyli charakterystyczną cechę szczodrości, pozytywnej formy drugiej wskazówki. Złoto nie zmienia się pod wpływem działania ciepła, wilgoci i większości substancji korozyjnych. Tak samo na szczodrość nie mają wpływu warunki w których funkcjonuje, ani takie rzeczy, jak niewdzięczność otrzymującego.

Trzecia wskazówka

Zasada powstrzymania się od szkodzenia w sferze seksualnej – lub zadowolenie

Łatwiej będzie nam zrozumieć trzecią wskazówkę, zwłaszcza w jej pozytywnej formie, jaką jest zadowolenie, jeśli spojrzymy na nie w kontekście tradycyjnej buddyjskiej kosmologii. Owa kosmologia odsłania przed nami coś, co można opisać jako trzypoziomowy wszechświat. Ziemska egzystencja podzielona jest niejako na trzy poziome warstwy, gdzie druga z nich jest wyższa niż pierwsza – w takim sensie, że egzystencja w niej jest bardziej subtelna, pozytywna, błoga i świetlista – a trzecia jest wyższa niż druga. Te trzy ‘warstwy’ to płaszczyzny, światy lub sfery – stosuje się różną terminologię – pożądania zmysłowego (*kama*), form archetypowych (*rupa*) i bezforemności (*arupa*). Płaszczyzna zmysłowego pożądania obejmuje (w kolejności rosnącej): świat piekielny, świat głodnych duchów, świat aszurów lub anty-bogów, świat zwierząt, świat ludzi oraz świat (niższych) bogów – od czterech wielkich królów (lub bogów czterech kierunków, jak się ich również nazywa) po bogów kontrolujących narodziny innych. Płaszczyzna form archetypowych obejmuje w sumie szesnaście światów, od świata bogów należących do towarzystwa brahmy, po pięć ‘czystych siedzib’ zamieszkiwanych przez Niepowracających, czyli owe wspaniałe duchowe istoty, które rozwinęły transcendentalny wgląd do takiego stopnia, że mogły zerwać pięć okowów przykuwających ich do płaszczyzny pożądania zmysłowego i już się na niej nie odrodzą. Trzecia płaszczyzna – płaszczyzna bezforemna – składa się z czterech światów i wszystkie zamieszkane są przez brahmów, czyli klasę istot duchowych wyższych nawet od bogów (choć czasem określa się ich tym mianem).

O tych trzech płaszczyznach uwarunkowanej egzystencji można powiedzieć bardzo wiele. Nas jednak interesuje w tej chwili fakt, że na płaszczyźnie form archetypowych nie istnieje coś takiego jak dymorfizm płciowy, czyli nie ma podziału na istoty męskie i żeńskie. Czyli wszystkich mieszkańców tej płaszczyzny uznalibyśmy, z naszego ludzkiego punktu widzenia, za istoty androgyniczne. Dymorfizm płciowy, lub podział na formy męskie i żeńskie, istnieje tylko na płaszczyźnie pożądania zmysłowego, obejmującej oczywiście również świat ludzi. Ponieważ życie duchowe polega, w kategoriach obiektywnych lub kosmologicznych, na stopniowym wspinaniu się ku coraz wyższym płaszczyznom i światom, polega również na stopniowym przechodzeniu od stanu biologicznego i fizycznego dymorfizmu płciowego do stanu duchowej androgynii. Ponadto, ponieważ stan dymorfizmu płciowego jest stanem polaryzacji, napięcia i projekcji, jest to również stan niezadowolenia. Stan duchowej androgynii wręcz przeciwnie: jest stanem harmonii, zrelaksowania i zadowolenia. Dlatego przestrzeganie trzeciej wskazówki nie polega tylko na powstrzymywaniu się od różnych znanych form niewłaściwych zachowań seksualnych, ale co ważniejsze, również na doświadczaniu zadowolenia, czyli ‘pionowego’ (w odróżnieniu od ‘poziomego’) odpowiednika owego powstrzymywania się.

W medytacji wykraczamy poza stan dymorfizmu płciowego. Przystajemy, na daną chwilę, być mężczyzną albo kobietą. To dlatego, że w medytacji, rozumianej jako *samatha bhawana*, czyli ‘rozwijanie spokoju’, kierujemy się ku *dhjanom*, czyli stanom wyższej świadomości, jak się je nazywa, będącym subiektywnymi, psychologicznymi odpowiednikami różnych światów płaszczyzny form archetypowych i płaszczyzny bezforemnej. Podczas medytacji, w sensie rzeczowego doświadczania *dhjan*, jesteśmy zatem dewą albo brahmą. W zachodniej tradycji duchowej można być aniołem i prowadzić anielski tryb życia, a anioły oczywiście są także ze swej natury androgyniczne. Nie jest to zatem przypadek, że w sanskrycie słowo oznaczające celibat, czy dokładniej czystość, to *brahmaczaria*³⁸, co dosłownie znaczy ‘praktykować albo żyć jak Brahma’, czyli

nie tylko powstrzymywać się od aktywności seksualnej, ale również wykroczać poza dymorfizm płciowy, na którym opierają się pożądanie i aktywność seksualna.

Dlatego w Vajraloce, naszym centrum medytacyjnym i retritowym w Północnej Walii, praktykuje się nie tylko medytację, ale również celibat (*brahmacarja*). Medytacja i celibat idą w parze: wzajemnie się wzmacniają. Z tego samego powodu staramy się sprzyjać wszelkim sytuacjom niekoedukacyjnym. Ma to na celu nie tylko proste ograniczenie okazji do niewłaściwych zachowań seksualnych, ale również zapewnienie mężczyznom i kobietom niejakiego wytchnienia od napięcia wywoływanego przez polaryzację płciową, a także umożliwienie im wyjścia, choć na kilka chwil, poza stan owej polaryzacji i pobycia po prostu istotą ludzką oraz do pewnego stopnia prawdziwą indywidualnością czy też prawdziwą jednostką. Dla tych, którzy pragną rozwijać się jako jednostki i czynić postępy na drodze do Oświecenia, medytacja i wszelkiego rodzaju sytuacje niekoedukacyjne są – w przypadku braku transcendentálního wglądu – absolutnie niezbędne.

Ponadto, z powyższego wynika nie tylko to, że powstrzymanie się od szkodenia w sferze seksualnej jest niewystarczające i że potrzebujemy doświadczać też zadowolenia, ale również to, że nie powinniśmy myśleć o sobie jako o mężczyznach lub kobietach w żadnym absolutnym lub wyłącznym sensie. Przeciwnie, zgodnie z tradycyjnymi naukami buddyjskimi, w trakcie naszych nieskończonych istnień każde z nas było wielokrotnie zarówno kobietą jak i mężczyzną. Być może byliśmy nawet bogami, istotami androgynicznymi. Jeśli przyjmiemy taką perspektywę, dość absurdalne okaże się myślenie, że tylko dlatego, iż akurat w tym istnieniu jest się mężczyzną lub kobietą, było się i będzie mężczyzną lub kobietą zawsze i na wieki wieków, amen.

Kiedy człowiek przestaje postrzegać siebie jako kobietę lub mężczyznę w jakimś absolutnym i wyłącznym sensie, przestaje mówić i działać tak, jakby był tylko i wyłącznie mężczyzną albo tylko i wyłącznie kobietą, czyli przestaje zachowywać się w ów maksymalnie spolaryzowany płciowo sposób, którego ilustracją są w buddyzmie aszurowie płci męskiej i żeńskiej. Mężczyzna aszura jest dziki, agresywny i niesamowicie szpetny, przypomina orki z *Władcy pierścieni*. Kobieta aszura jest zmysłowa, uwodzicielska i bardzo piękna. I pożera każdego ludzkiego mężczyznę, który ma pecha wpaść w jej szpony. Nie wiemy co aszurowie mężczyźni robią ludzkim kobietom, ale niewątpliwie możemy to sobie wyobrazić. Lepiej, żeby członkowie Wspólnoty Buddyjskiej Triratna nie przypominali aszurów, obojętnie jakiej płci.

To nie znaczy, że różnice pomiędzy płciami można ot tak wyeliminować albo udawać, że nie istnieją. Wiotkiej i bezbarwnej jednopłciowości, która zmierza jedynie do zanegowania różnic pomiędzy płciami na ich własnym poziomie, nie należy jednak mylić z ideałem duchowej androgynii. Kastrat nie jest aniołem, wbrew niektórym przedstawieniom w sztuce chrześcijańskiej. W tym wypadku, jak zawsze w życiu duchowym, potrzebujemy nie negacji lecz transformacji, nie ucieczki lecz postępu. Jeśli chodzi o trzecią wskazówkę, szczególnie gdy formułujemy ją pozytywnie jako zadowolenie, ów postęp przebiega od absolutnego identyfikowania się ze swoją psychofizyczną płcią do identyfikowania się z nią względnie i tymczasowo; a następnie od identyfikowania się z nią względnie i tymczasowo do nieidentyfikowania się wcale. Jeśli tylko to dostrzeżemy, czy to z pomocą tradycyjnej buddyjskiej kosmologii czy bez niej, dogłębniej zrozumiemy trzecią wskazówkę. A ponieważ dogłębniej ją zrozumiemy, będziemy ich przestrzegać z większą ufnością. Teoria i praktyka będą jednakowo jasne.

Będą jasne jak kryształ, gdyż trzecia wskazówka jest filarem kryształowym. Jest filarem kryształowym, ponieważ kryształ jest czysty, przejrzysty i lśniący, i albo bezbarwny albo tylko o nieznacznym różowym lub niebieskim odcieniu.

Czwarta wskazówka

Zasada powstrzymania się od mówienia nieprawdy – lub prawdomówność

Zanim zajmiemy się tą konkretną wskazówką chciałbym poczynić kilka ogólnych uwag o wskazówkach dotyczących panowania nad mową. Po pierwsze, uderzające jest już to, że w ogóle jest ich cztery. Mimo, iż mowa sama w sobie jest jednym z ‘wrot³⁹’ czy ‘dróg’, i jako taka ma równie wielkie znaczenie co ciało i umysł, to mogłoby się wydawać, że cztery wskazówki w przypadku mowy, to niemal tak jakby istniały cztery osobne wskazówki dotyczące czterech różnych metod zabijania, albo cztery osobne wskazówki odnośnie tylu różnych sposobów brania tego, co nie zostało dane. Oczywiście mowa jest bardzo ważna. Jako główne narzędzie komunikacji pomiędzy ludźmi, odgrywa istotną rolę w rozwoju społecznym, a jako główne medium systemu ekspresji, który nazywamy językiem jest, wraz z samym językiem, jedną z cech odróżniających człowieka od innych zwierząt.

W buddyzmie mowa jest ważna, ponieważ zajmuje pozycję pośrednią pomiędzy ciałem a umysłem, lub pomiędzy działaniem a myślą, nie będąc ani tak siermiężna jak pierwsze ani tak wysublimowana jak drugie. Właśnie z powodu owej pośredniej pozycji, nad mową koniecznie należy panować – i z tego samego powodu tak trudno nad nią panować. Trzeba panować nad mową, ponieważ jest ona w pewnym sensie formą działania, to znaczy formą jawnego działania, i jako taka funkcjonuje w świecie zewnętrznym i tam ma swoje konsekwencje, zarówno dla mówiącego jak i dla innych. W *Dhammapadzie* przeczytamy takie słowa, odnoszące się do pewnej konkretnej formy niezręcznej mowy:

Nie odzywaj się do nikogo szorstko, gdyż odpowie ci w ten sam sposób. Ponieważ gniewna mowa sprawia wielki ból, doświadczysz odwetu.⁴⁰

Trudno panować nad mową, gdyż w pewnym sensie jest ona nie tylko myślą jako taką, lecz z perspektywy mówiącego jest tak bliska myśli (w końcu mowa to tylko wypowiedzianie myśli), że często ma on kłopot z uświadomieniem sobie, iż to, co mówi jest w stanie spowodować wymierne efekty w świecie zewnętrznym – i dlatego mowę koniecznie należy kontrolować. Nie ulega wątpliwości, że właśnie z tego powodu w formule Dziesięciu Wskazówek nie mniej niż cztery wskazówki na dziesięć dotyczą mowy, natomiast w formule Ośmiorakiej Ścieżki odnosi się do niej tylko jeden etap z ośmiu (choć oczywiście etap ten podzielony jest na cztery). Buddyjska tradycja podkreśla również, że nad mową można panować systematycznie zwracając uwagę na to, co przez owe ‘wrota’ czy ‘drzwi’ przechodzi, oraz przestrzegając od czasu do czasu okresów całkowitego milczenia. (Śluby wieczystego milczenia nie są w buddyzmie dozwolone, ponieważ powstrzymują przed szerzeniem Dharmy.)

Dla większości ludzi strumień mowy jest tak stały i nieprzerwany, oraz pod tak silnym wpływem niezręcznych czynników mentalnych, często nieuświadomionych, że prawdopodobnie będą łamać wszystkie cztery wskazówki dotyczące mowy wielokrotnie w ciągu dnia, przez okrągły tydzień. Mowa jest zatem czymś, co wszyscy buddyści powinni traktować szczególnie uważnie.

„Powstrzymanie się od mówienia nieprawdy” możemy praktykować nie praktykując jed-

39

W buddyzmie mówi się, że karma (czyli intencjonalne działania człowieka) mogą ‘przechodzić’ przez trzy ‘wrota’, mianowicie przez ciało, mowę i umysł [przyp. red.]

⁴⁰ *Dhammapada*, wers 133.

nocześnie ‘prawdomówności’ tylko, jeśli powstrzymamy się od mówienia w ogóle. Ale powstrzymywanie się od mówienia nieprawdy nie jest w żaden sposób wystarczające. Podobnie jak wszystkich innych wskazówek, czwartej wskazówki należy przestrzegać zarówno w formie pozytywnej jak i negatywnej. Kiedy stwierdzamy, że mowa jest ważna, ponieważ jest głównym narzędziem komunikacji pomiędzy jednym człowiekiem a drugim, w rzeczywistości chodzi nam tylko i wyłącznie o mowę szczerą.

Nieszczera mowa nie może być narzędziem komunikacji, zatem w każdym społeczeństwie, w którym nieszczera mowa dominuje, komunikacja ulegnie wypaczeniu. Bez szczerzej mowy nie może istnieć cywilizacja ani kultura; wręcz nie mogą istnieć życie duchowe ani wspólnota duchowa. Bez prawdomówności społeczeństwo samo w sobie nie może istnieć, zatem każdy, kto dopuszcza się nieszczerej mowy w rzeczywistości podważa fundamenty społeczeństwa. Kłamca jest elementem antyspołecznym, zwłaszcza jeśli kłamie przez sąd.

Dlatego mówienie kłamstw w sądzie, gdy wzywa się nas byśmy zeznali prawdę, jest w budyzmie paradygmatem nieszczerej mowy, tak jak mówienie w takich okolicznościach prawdy jest paradygmatem prawdomówności – widzieliśmy to w naukach o potrójnym oczyszczeniu, których Budda udzielił złotnikowi Czundzie. Składanie fałszywego świadectwa jest tak poważnym wykroczeniem, ponieważ uniemożliwia wymierzenie sprawiedliwości, a jeśli nie można wymierzyć sprawiedliwości społeczeństwo przestaje być ładem moralnym, rządy prawa zostają zastąpione rządami siły.

Fałszywe świadectwo nie jest jedyną formą nieszczerej mowy, podważającej fundamenty społeczeństwa. Nowomowa George'a Orwella, w zasadzie każdy rodzaj obłudnego żargonu, ma ten sam niszczący efekt. Konfucjusz, zapytany, co by zrobił najpierw, gdyby powierzono mu rządy w państwie, odpowiedział: „Przede wszystkim sprostowałbym pojęcia”⁴¹. Coś podobnego Nietzsche cenił najbardziej u Zaratustry (u prawdziwego Zaratustry czy Zaratusztry, nie u postaci będącej wytworem swojej własnej poetycko-filozoficznej wyobraźni): jego nauki hołdowały prawdomówności jako najwyższej cnocie. „Prawdę mów, a dobrze łuk i strzały dźierz”⁴², poucza nas, jakby te dwie rzeczy odnosiły się zarówno do prawa jak i do proroków. To samo mniej więcej czytamy w *Dhammapadzie*, choć sformułowane za pomocą zaprzeczenia:

*Nie ma takiego zła, jakiego nie mógłby uczynić kłamca, który wykroczył przeciw jednemu wskazaniu i który ma w pogardzie wyższy świat.*⁴³

Jakby chciano nam powiedzieć, że człowiek, który kłamie i który nie uznaje istnienia wyższego świata wartości moralnych i duchowych, jest zdolny do złamania każdej wskazówki.

Jednym z najprostszych lecz najważniejszych sposobów na powstrzymanie się od mówienia nieprawdy i rozwijanie prawdomówności jest trzymanie się faktów. Polega to na opisywaniu na przykład co widzieliśmy lub słyszeliśmy, zachowując skrupulatną wierność faktom, opisując je tak, jak się rzeczywiście wydarzyły, ani nic nie dodając ani nie opuszczając, nie przesadzając ani nic nie umniejszając, jak również nie pomijając żadnych istotnych okoliczności. Przestrzeganie czwartej wskazówki nawet w tym ograniczonym sensie jest niezwykle trudne, a nie ma wątpliwości, że musimy nauczyć się znacznie bardziej rygorystycznej zgodności z faktami, jeśli mamy mieć jakiegokolwiek nadzieje na przestrzeganie jej w subtelniejszych, szlachetniejszych i bardziej zaawansowanych postaciach. Wielokrotnie byłem zarówno zdumiony jak i przerażony niedbałością, z jaką niektóre z moich uwag były odnotowywane lub przekazywane ustnie, nawet przez osoby, po których spodziewałbym się większej skrupulatności w tym zakresie.

Taka niedbałość może być źródłem nie tylko ogólnych wątpliwości i zamieszania, ale także poważnych nieporozumień pomiędzy jednym człowiekiem a drugim. Dlatego powtarzając jednej osobie to, co powiedziała inna, powinniśmy zrobić wszystko co w naszej mocy, by powtórzyć dokładnie to, co zostało powiedziane i zrobić to w taki sposób, by wyrazić zarówno ducha jak i

⁴¹ *Dialogi konfucjańskie*.

⁴² F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*; tłum. W. Berent; Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

⁴³ *Dhammapada*, wers 176.

dosłowny sens powtarzanej wypowiedzi. W przeciwnym razie złamiemy nie tylko czwartą wskazówkę, lecz najprawdopodobniej również siódmą.

Istnieje wiele innych kwestii, które można omówić w związku z czwartą wskazówką, ale większość z nich omówiłem już przy innych okazjach. Zatem zanim powiem wam z jakiego szlachetnego kamienia lub szlachetnego metalu wykonany jest filar tej wskazówki, chciałbym jeszcze wyjaśnić kwestię, o której nigdy wcześniej nie wspominałem. Choć nie dotyczy ona osobistego przestrzegania czwartej wskazówki ma jednak ogromne znaczenie.

Kiedy mówimy prawdę, spodziewamy się oczywiście, że się nam uwierzy, w przeciwnym razie nie może zaistnieć żadna komunikacja. Podobnie powinniśmy wierzyć innym, kiedy mówią prawdę. Obok zabicia człowieka, być może najgorszą rzeczą jaką można mu zrobić – i właśnie o tej kwestii chcę powiedzieć – jest nie uwierzyć mu, gdy mówi prawdę. Nie wierząc mu, gdy mówi prawdę, negujemy jego tożsamość jako istoty społecznej i niszczymy ludzką solidarność. Taka nieufność jest w istocie aktem przemocy.

Nie wystarczy więc, żebyśmy mówili prawdę: musimy też wierzyć, kiedy mówią ją inni - szczególnie w obrębie wspólnoty duchowej. Oznacza to, że potrzebujemy rozwinąć odpowiednią świadomość i wrażliwość, pozwalające nam stwierdzić, kiedy inna osoba rzeczywiście mówi prawdę, gdyż w przeciwnym razie możemy jej nieumyślnie zrobić wielką krzywdę.

Czwarta wskazówka jest filarem perłowym, jeśli możecie sobie coś takiego wyobrazić. Jest filarem perłowym, ponieważ by znaleźć perłę, trzeba zanurkować w głębiny oceanu. Podobnie, trzeba zanurkować bardzo głęboko, aby odkryć prawdę - nawet tę w najbardziej oczywistym znaczeniu zgodności z faktami – a dopóki jej nie odkryjemy, nie możemy jej wypowiedzieć.

Piąta wskazówka

Zasada powstrzymania się od szorstkiej mowy – lub mowa życzliwa

Wiele z tego, co zostało powiedziane w odniesieniu do głębszego znaczenia czterech poprzednich wskazówek, zwłaszcza ostatniej, stosuje się *mutatis mutandis* do pozostałych trzech wskazówek związanych z mową. Dlatego nie będziemy musieli zajmować się nimi równie obszernie co wskazówką czwartą. Ograniczę się do kilku uwag, które choć drugorzędne w stosunku do ważnych tematów omówionych wcześniej, mają jednak pewne znaczenie praktyczne.

Postępując zgodnie z przeczącą wersją piątej wskazówki, mamy powstrzymać się nie tylko od szorstkiej mowy w bardziej surowej i oczywistej postaci, ale również od używania wszelkiego rodzaju wulgarного, nieprzyzwoitego i obscenicznego języka. Taki język stał się bardzo powszechny w ostatnich dziesięcioleciach i używanie przekleństw zamiast przecinków jest obecnie uważane za przejaw twardej męskości, wolności od konwenansów albo artystycznej uczciwości, zamiast za coś, czym jest w rzeczywistości – za oznakę emocjonalnej niedojrzałości, ubogiej wyobraźni i ograniczonego słownictwa. Osobiście mogę chyba powiedzieć, że z wyjątkiem być może dwóch czy trzech okazji, przy których zacytowałem uwagi wypowiedziane przez innych ludzi, nigdy w życiu nie użyłem wulgarного języka. Już kiedy byłem w wieku chłopięcym te kilka łagodnych przekleństw, które usłyszałem w kręgu rodzinnym sprawiło mi przykrość i zniesmaczyło mnie, a we wczesnej młodości uświadomiłem sobie, że używanie takiego języka jest dla mnie w zasadzie niemożliwe. Już wtedy czułem, że wulgary, nieprzyzwoity i obsceniczny język jest wyrazem niezwykle negatywnych stanów emocjonalnych i że całkiem dosłownie zatruwa atmosferę.

Może powinienem wyjaśnić, iż za należące do takiego języka uważam wszystkie owe nieprzyjemne i obraźliwe określenia, za pomocą których kobiety sprowadzane są, w ustach niektórych mężczyzn, do najniższego seksualnego mianownika. Określenia te są formą szorstkiej mowy i od buddystów oczekuje się, że będą ich unikać nie mniej usilnie niż ich innych równie szpetnych dźwięków.

Tak jak szorstka mowa zatruwa atmosferę, mowa życzliwa – pozytywny odpowiednik zasady powstrzymania się od szorstkiej mowy – oczyszcza ją i ożywia. Życzliwa mowa jest jak ciepłe promienie wschodzącego słońca, dzięki którym rozwijają się liście i otwierają pąki kwiatów. Ludzie często nie zdają sobie sprawy, jak pozytywny efekt może wywrzeć kilka przyjaznych słów. Życzliwej, albo czulej mowy, jak również możemy ją nazwać, powinniśmy używać nawykowo, a nie tylko w sytuacjach awaryjnych, przy specjalnych okazjach albo względem wyjątkowych ludzi.

Jedną z głównych form życzliwej mowy znana jest w buddyzmie jako ‘radowanie się zasługami’ i z przyjemnością mogę powiedzieć, że w Triratnie ten konkretny wyraz pozytywnych emocji stał się na przestrzeni ostatnich lat coraz bardziej popularny. Do drugorzędnych form życzliwej mowy zaliczymy mowę łagodną, mowę uprzejmą, a nawet mowę kurtuazyjną, które choć mają mniejsze znaczenie, nie są na tyle nieważne, żebyśmy pozwalali sobie na ich zaniedbywanie. Czy to w obrębie Triratny, czy poza nią, wszystkie te rodzaje mowy stwarzają pozytywną atmosferę, w której może rozwijać się duchowa przyjaźń i życie duchowe.

Piąta wskazówka jest filarem wykonanym z bursztynu, który nie jest ani kamieniem szlachetnym ani metalem szlachetnym lecz półprzezroczystą substancją organiczną, dającą się znakomicie wypolerować. Kolor bursztynu jest głęboki, ciepły, czerwono-żółty, przypominający miód, a w jego wnętrzu dostrzeżemy jakby płomienny blask. Co więcej, w wyniku tarcia bursztyn mocno się elektryzuje i jest w stanie przyciągać do siebie inne obiekty.

Szósta wskazówka

Zasada powstrzymania się od bezużytecznej mowy – lub mowa pożyteczna

We fragmencie powtarzającym się w Kanonie palijskim Budda wymienia trzydzieści dwa rodzaje błahych, jałowych, bezużytecznych albo bezsensownych rozmów, których jego zwolennicy nie powinni prowadzić. Dwa tysiące pięćset lat później, dzięki radiu, telewizji i prasie, istnieje co najmniej trzydzieści dwa tysiące rodzajów takich rozmów, i bardziej niż kiedykolwiek powinniśmy pamiętać o zasadzie, kryjącej się za tego typu listą, czyli zasadzie powstrzymywania się od bezużytecznej mowy lub, w formie pozytywnej, zasadzie używania mowy pożytecznej.

Mowa może być naprawdę pożyteczna tylko gdy życie jest pożyteczne, a życie może być pożyteczne tylko jeśli mamy określone zamierzenia i ostateczny cel. Dla buddysty celem tym jest Oświecenie, co oznacza, że mową pożyteczną będzie dla niego mówieniem o Dharmie, gdyż to Dharma jest drogą do Oświecenia. W zasadzie nie chodzi o to, że Dharma, niejako sama w sobie, jest środkiem do osiągnięcia Oświecenia, a o to, że ‘Dharma’ jest zbiorowym desygnatem tych wszystkich doktryn i metod, spostrzeżeń i zwyczajów, które faktycznie pomagają nam zmierzać w kierunku tego, co transcendentalne. Dharma jest tym, co pomaga nam rozwijać się jako indywidualności – choć nie indywidualistycznie – ponieważ rozwój autentycznej indywidualności obejmuje zarówno troskę o siebie jak i troskę o innych.

Pożyteczna mowa nie jest zatem mówieniem o Dharmie w jakimś ledwie formalnym sensie, a tym bardziej nie jest „mową nabożną” (jak niejeden wybitny tłumacz przekładał palijskie wyrażenie *dhamma-katha*), lecz mówieniem o sposobach osiągnięcia Oświecenia, czy też o tym wszystkim, co pomaga nam rozwijać się jako indywidualności czy jednostki. Co więcej, mowa pożyteczna sama jest narzędziem pomagającym osiągnąć Oświecenie, gdyż służy komunikacji na głębokim poziomie pomiędzy dwoma lub więcej osobami, które zaangażowane są w ideał Oświecenia, lub które udały się po Schronienie.

To, iż powinniśmy angażować się w mowę pożyteczną i zupełnie unikać mowy bezużytecznej nie oznacza jednak, że mamy wtrącać się z buddyjskimi tematami przy każdej okazji, w porę i nie w porę, jak człowiek z opowiadania G. K. Chestertona, który niezależnie od tego, o czym zaczyna mówić inna osoba, zawsze jest w stanie skierować rozmowę na Kościół rzymskokatolicki. Jeśli jesteśmy zaangażowani w ideał Oświecenia, owo zaangażowanie wypłynie całkiem naturalnie w trakcie rozmowy, i nasza mowa stanie się bez specjalnego wysiłku mową pożyteczną. Stanie się tak jednak tylko wtedy, gdy będziemy stale świadomi własnego zaangażowania albo ogólnego celu naszego istnienia, oraz stale świadomi kierunku, w którym zmierza rozmowa, a także atmosfery panującej w grupie rozmawiających osób. Bezużyteczna mowa często bierze górę, gdy spotykają się dwie lub trzy osoby. Jeśli przynajmniej jedna z nich nie jest bezustannie czujna, czyste srebro pożytecznej mowy szybko śniedzieje od wyziewów jednej lub więcej z trzydziestu dwóch lub trzydziestu dwóch tysięcy szkodliwych jej form.

Zatem pożyteczna mowa jest filarem srebrnym. Jest filarem srebrnym nie tylko dlatego, że ma tendencję do śniedzenia jeśli nie poleruje się jej wglądem, ale też dlatego, że srebro, podobnie jak złoto, jest giętkie i plastyczne i może przyjmować tak wiele różnych form jak Dharma. Również podobnie jak złoto, srebro jest częstym środkiem wymiany – w tym przypadku mamy do czynienia z wymianą duchową i egzystencjalną dokonującą się w ramach prawdziwie ludzkiej komunikacji.

Siódma wskazówka

Zasada powstrzymania się od obmowy i oszczerstw – lub mowa zgodna

Mowa złośliwa, od której powstrzymanie się zaleca nam siódma wskazówka jest złośliwa w sposób szczególny. Zatem mowa zgodna, będąca pozytywną formą siódmej wskazówki również jest zgodna w sposób szczególny. Złośliwość to oczywiście wrogie nastawienie, nienawiść albo zła wola, a złośliwa mowa w najbardziej ogólnym sensie to mowa wynikająca z tych niezręcznych stanów mentalnych lub przez nie podyktowana. Jednak w kontekście siódmej wskazówki obiektem wrogości, nienawiści lub złej woli, z których złośliwa mowa wypływa, lub przez które jest podyktowana, jest stan jedności, zgody lub przyjaźni istniejący pomiędzy dwoma lub więcej osobami. Zatem mowa złośliwa to mowa, która doprowadza – i w takim celu jest stosowana – do rozłamu, niezgody i wrogości. Z tego powodu słowo *pisuna-wacza* jest czasem tłumaczone nie jako mowa złośliwa, lecz jako „mowa oszczerza” lub „obmowa”.

Prawdziwy charakter zasady powstrzymania się od złośliwej mowy, albo zasady mowy zgodnej dobrze oddają nauki Buddy wyłożone złotnikowi Czundzie, do których już się wcześniej odnosiłem. „Rezygnuje z oszczerczych wypowiedzi, powstrzymuje się od nich”, mówi Budda o kimś, kto przestrzega tej wskazówki. „Gdy usłyszysz coś w jednym miejscu, nie rozgłasza tego gdzie indziej, by wywołać swary. Tego, co usłyszysz tutaj, nie powtarza tam, by wywołać swary”. Klótnie, a co za tym idzie brak jedności, często mają swoje źródło w osobie trzeciej, która umyślnie sieje niezgodę mówiąc dwóm osobom, albo dwóm grupom osób, co jedna o drugiej rzekomo powiedziała, gdy tamta była nieobecna. Czasami jest to czystym wymysłem, ale częściej jest to coś, co faktycznie zostało powiedziane, lecz zostało wyjęte z kontekstu lub przekazane w sposób zniekształcony. Osoba przestrzegająca siódmej wskazówki powstrzymuje się od takich nieuczciwych zachowań. „W ten sposób godzi skłóconych, przywraca harmonię”. Innymi słowy, nawet gdy ludzie pokłócili się, że tak powiem, na własne życzenie, zgodę da się przywrócić jeśli inni nie pogorszą sprawy swoim donosicielstwem. „Harmonia jest jego szczęściem, raduje się nią, uwielbia ją”.

Język Buddy jest tu bardzo dobitny. Ten, kto przestrzega siódmej wskazówki, nie tylko powstrzymuje się od złośliwej mowy: czerpie ze zgody poczucie szczęścia i właśnie dlatego „wypowiada słowa przyczyniające się do powstawania harmonii” – tak, jak kiedy powtarzamy komuś dobre rzeczy, które powiedział o nim przyjaciel, albo opowiadamy, jak go obronił przed krytyką. Z tego jasno wynika, że pozytywnym odpowiednikiem powstrzymania się od złośliwej mowy jest nie tyle mowa zgodna ile mowa godząca, czyli mowa, która przekształca niezgodę w zgodę oraz wznosi harmonię już pomiędzy ludźmi istniejącą na jeszcze wyższy poziom. Opcje zastosowania tego w obrębie wspólnoty duchowej powinny być oczywiste.

Siódma wskazówka jest filarem wykonanym z opali. Jest filarem z opali, czy też z opali szlachetnych, bo opal łączy w pojedynczym klejnocie wszystkie różnorodne kolory tęczy, podobnie jak zasada powstrzymania się przed złośliwą mową, lub zasada mowy zgodnej (albo godzącej) łączy ze sobą różnych ludzi w jednym społeczeństwie lub wspólnocie.

Ósma wskazówka

Zasada powstrzymania się od chciwości – lub spokój

Przy ósmej wskazówce przechodzimy od wskazówek dotyczących mowy do tych, które dotyczą umysłu. Przechodzimy również od siedmiu wskazówek, które składają się na *śilę* lub etykę w jej węższym znaczeniu, do trzech wskazówek, które wraz z siedmioma poprzednimi wskazówkami składają się na *śilę* lub etykę w jej szerszym znaczeniu. Ponieważ trzy wskazówki dotyczące panowania nad umysłem odnoszą się nie tyle do zachowań cielesnych i werbalnych ile do wewnętrznych postaw, których te zachowania są zewnętrznym wyrazem, mają one oczywiście ogromne znaczenie. Niestety, będziemy musieli zająć się pierwszymi dwoma z nich równie po- bieżnie, co trzema ostatnimi wskazówkami dotyczącymi panowania nad mową. Powodem jest to, że, jak się przekonamy (i jak już widzieliśmy przy omawianiu tematu „Dziesięć Wskazówek a inne wzorce etyczne”), choć dziesiąta wskazówka dotyczy aspektu panowania nad umysłem należącego do szlachetnej grupy mądrości, to ósma i dziewiąta wskazówka dotyczą aspektu panowania nad umysłem należącego do szlachetnej grupy *samadhi*, czyli koncentracji i medytacji, a koncentracja i medytacja są tak obszernymi tematami, że nie uda nam się ich dogłębnie omówić przy tej okazji. Wystarczy, jeśli uda mi się ustalić kilka powiązań.

W przeczącej formie ósma wskazówka zaleca powstrzymanie się od chciwości⁴⁴ – palijskie słowo przetłumaczone tutaj jako chciwość lub pożądlivość to *abhidzha*. Możemy pojąć głębszy sens tego pojęcia nie tylko analizując jego znaczenie, ale także przyglądając się innym ważnym terminom, które są z nim mniej więcej synonimiczne. Jakkolwiek dziwne może się to wydawać na pierwszy rzut oka, drugi człon słowa *abhidzha* pochodzi od słowa *dzhajati* (sanskryt: *dhajati*), oznaczającego „medytować, kontemplować, rozmyślać nad czymś, rozpamiętywać coś, poszukiwać czegoś, polować na coś”. Od niego wywodzi się również słowo *dhjana*. Prefiks *abhi* znaczy ‘bardzo, wiele’. *Abhidzha* oznacza zatem stan intensywnego myślenia, albo zastanawiania się nad czymś, co nas pociąga, albo czego pragniemy, czyli oznacza mentalny stan chciwości. Trzy pojęcia, będące w przybliżeniu synonimami słowa *abhidzha* to *lobha*, *tanha* (sanskryt: *tryszna*) i *raga*. *Lobha* oznacza ‘chciwość, żądzę, pragnienie, pożądanie’ i jest spokrewnione z łacińskim *libido*, a także z niemieckim *lieb* (kochany) i angielskim *love* (miłość). *Tanha* oznacza ‘pragnienie’ i podobnie jak angielskie słowa *thirst* (pragnienie) i *drought* (susza) wywodzi się od rdzenia oznaczającego suchość, natomiast *raga* (dosłownie: kolor, odcień, barwnik) znaczy ‘podekscytowanie, pasja’.

Z charakteru tych pojęć możemy w sposób ogólny wywnioskować do jakiego stanu mentalnego odnosi się zasada powstrzymania się od chciwości lub pożądlivości czyli zasada spokoju. Jest to w gruncie rzeczy stan, w którym ‘ja’ bądź ego kieruje się w stronę ‘nie-ja’⁴⁵ bądź nie-ego z zamiarem zawłaszczenia lub nawet wchłonięcia go i wypełnienia tym samym ziejącej otchłani własnego ubóstwa i pustki. Ponieważ tak naprawdę niemożliwe jest zawłaszczenie w ten sposób zewnętrznego obiektu, stan chciwości jest jednocześnie stanem nieustannej frustracji. Z tego powodu w pismach palijskich pojęcie *abhidzha* łączy się często z pojęciem *domanassa*, oznaczającym ‘przygnębienie, rozczarowanie, melancholię, smutek’. Innymi słowy, zasada powstrzymania się od chciwości dotyczy stanu ogólnej, egzystencjalnej polaryzacji pomiędzy pożądanym podmiotem a pożądanym obiektem, której polaryzacja płciowa omawiana w związku z trzecią wskazówką jest tylko konkretnym (choć może najbardziej rzucającym się w oczy) przykładem.

Dla pozytywnego odpowiednika powstrzymania się od chciwości nie ma do końca właściwego określenia. W kontekście Dziesięciu Wskazówek pozytywnych mówiliśmy wcześniej w Triratnie o „porzuceniu chciwości na rzecz szczodrości”, ale poza tym, że szczodrość jest pozyty-

⁴⁴ Również tłumaczonej na polski jako pożądlivość, pożądanie lub czasem – myląco – jako pragnienie [przyp. red.]

⁴⁵ Czyli ku czemuś innemu, czemukolwiek, co nie jest nim, nie jest ‘ja’ [przyp. red.]

wnym odpowiednikiem powstrzymania się od brania tego, co nie zostało dane, określenie to nie jest tak naprawdę wystarczająco dobitne. Podobnie jak chciwość czy pożądlivość reprezentuje stan mentalny, w **wyniku** którego bierzemy to, co nie zostało dane, tak pozytywny odpowiednik powstrzymania się od chciwości powinien reprezentować stan mentalny, w wyniku którego praktykujemy szczodrość. Taki stan można oczywiście określić mianem stanu depolaryzacji, ale wyrażenie to jest raczej abstrakcyjne, a w każdym razie negatywne w formie. Można by go również określić stanem zdystansowania czy braku przywiązania, ale to też są określenia negatywne; albo stanem zadowolenia, gdyby ten termin nie był już używany jako pozytywny odpowiednik powstrzymania się od szkodenia w sferze seksualnej. Być może najlepiej będzie określić pozytywny odpowiednik powstrzymania się od chciwości jako spokój.

Związek pomiędzy ósmą wskazówką a medytacją (a właściwie pomiędzy wszystkimi trzema wskazówkami dotyczącymi panowania nad umysłem a medytacją) powinien być oczywisty. Medytacja jest subiektywną lub bezpośrednią metodą wznoszenia świadomości na wyższy poziom, w odróżnieniu od właściwego zarobkowania, ćwiczenia jogi czy *kaljana mitraty*, które są obiektywnymi albo niebezpośrednimi sposobami poszerzania świadomości. Ponieważ świadomość składa się z różnych stanów mentalnych, fakt, że medytacja jest bezpośrednim sposobem podnoszenia poziomu świadomości nie znaczy, że istnieje tylko jedna, niejako ogólna forma medytacji, mająca temu służyć. Medytacja ma wiele specyficznych form, z których każda podnosi ogólny poziom świadomości poprzez pracę nad konkretnym niezręcznym stanem umysłu. Ponieważ chciwość jest stanem, gdzie 'ja' bądź ego kieruje się w stronę 'nie-ja' bądź nie-ego, formą medytacji umożliwiającą zlikwidowanie chciwości będzie ta, która pozwala opanować tę tendencję i w pełni uświadomić sobie jej bezsens.

Istnieje kilka rodzajów takiej medytacji. Wśród nich znajdziemy kontemplację nad śmiercią, kontemplację nieczystości (czyli dziesięć „medytacji nad zwłokami”), oraz kontemplację szczęścia żywiołów – członkowie Triratny znają je wszystkie bardzo dobrze. W ostatnich latach stało się tradycją, że Mitrowie poddają się intensywnej praktyce kontemplacji szczęścia żywiołów w czasie tygodni bezpośrednio poprzedzających ordynację. W ten sposób nie tylko doświadczają 'śmierci' poprzedzającej duchowe 'odrodzenie' jako członkowie Wspólnoty, ale również kładą fundamenty pod gruntowną praktykę zasady powstrzymania się od chciwości i pożądlivości, lub zasady spokoju.

Ósma wskazówka jest filarem szmaragdowym. Jest filarem szmaragdowym, ponieważ głęboki zielony kolor szmaragdu jest raczej 'chłodny' niż 'gorący' i jako taki odpowiednio pasuje do stanu, w którym gorączka pożądlivości opada. Zieleń to także kolor roślinności, której uspokajający i kojący wpływ na umysł jest dobrze znany.

Dziewiąta wskazówka

Zasada powstrzymania się od nienawiści – lub współczucie

Tak jak w przypadku pojęcia *abhidzha*, możemy pojąć głębszy sens pojęcia ‘nienawiść’ nie tylko analizując jego znaczenie, ale także przyglądając się innym ważnym terminom, które są z nim mniej więcej synonimiczne. *Wjapada* (lub *bjapada*) znaczy ‘czynić zło, robić krzywdę; chęć zranienia, złośliwość, zła wola’ i spokrewnione jest ze słowem *wjadhi*, oznaczającym „chorobę, niedomaganie, dolegliwość, schorzenie”, a także ze słowem *wjadha*, znaczącym ‘myśliwy’. Jasne jest zatem, że ogólny sens tego pojęcia wyraża pragnienie zła. Określenia najbliższe znaczeniowo słowu *wjapada* to *dosa* (sanskryt: *dwesa*), *kodha* (sanskryt: *krodha*) i *wera* (sanskryt: *waira*). *Dosa* to ‘gniew, zła wola, złe zamiary, złośliwość, korupcja, złość, nienawiść’, podczas gdy *kodha* to po prostu ‘gniew’, a *wera* ‘nienawiść’.

Prawdziwy charakter niezręcznego stanu umysłu, którego dotyczy dziewiąta wskazówka zrozumiemy jedynie wówczas, gdy dostrzeżemy związek pomiędzy nienawiścią a chciwością. Skoro chciwość to stan, gdzie ‘ja’ bądź ego kieruje się w stronę ‘nie-ja’⁴⁶ bądź nie-ego z zamiarem zawłaszczenia go lub nawet wchłonięcia w siebie, nienawiść jest stanem, gdzie ów zamiar zostaje wstrzymany, utrudniony, albo zablokowany przez samo ‘nie-ja’ lub nie-ego albo przez jakiś inny czynnik. Zatem, jeśli chciwość czy pożądlivość jest pierwszorzędną formacją psychologiczną, nienawiść jest formacją drugorzędną. To mordercza chęć wyrządzenia jak największej możliwej szkody i krzywdy temu, co stanęło pomiędzy pożądanym podmiotem a pożądanym obiektem.

Jeśli chodzi o pozytywny odpowiednik zasady powstrzymania się od nienawiści, nie jest nim miłość, jak można by przypuszczać, lecz współczucie. Określenie ‘miłość’ wykorzystywane jest już oczywiście jako pozytywny odpowiednik powstrzymania się od odbierania życia; ale prawdziwy powód, dla którego to raczej współczucie a nie miłość jest pozytywnym odpowiednikiem powstrzymania się od nienawiści zrozumiemy odwołując się do ideału bodhisattwy. Według *Upali-pari-pryczy*, czyli „Pytań arhanta Upali” (mahajanistycznej sutry należącej do klasy Ratnakuta) dla bodhisattwy uchybienie wskazówkom w wyniku chciwości jest niewielkim wykroczeniem, nawet jeśli dochodzi do tego wielokrotnie na przestrzeni niezliczonych kalp, natomiast uchybienie wskazówkom w wyniku gniewu (czy nienawiści), nawet jeden raz, jest wykroczeniem bardzo poważnym. Wyjaśnienie takiego podejścia jest następujące: „Bodhisattwa, który uchybia wskazaniom w wyniku pożądania [nadal] trzyma czujące istoty w swoich objęciach, podczas gdy bodhisattwa, który uchybia wskazaniom w wyniku nienawiści, porzuca czujące istoty w zupełności”⁴⁷. Oczywiście również w tym wypadku mahajana nie twierdzi, że łamanie wskazań w wyniku pożądania nie ma znaczenia, twierdzi natomiast (na swój własny hiperboliczny sposób), że dla bodhisattwy najważniejsze jest, by pod żadnym pozorem nie porzucił czujących istot, co oczywiście czyni, kiedy uchybia wskazówkom w wyniku nienawiści. Nienawiść i współczucie wzajemnie się wykluczają. Dlatego to ‘współczucie’ a nie ‘miłość’ jest pozytywnym odpowiednikiem powstrzymania się od nienawiści.

Formami medytacji, umożliwiającymi panowanie nad nienawiścią, pojawiającą się gdy chciwość, pożądanie lub pożądlivość natrafia na przeszkody lub zostaje zablokowana, są cztery *brahma wihary*, czyli systematyczne rozwijanie (*bhawana*) pozytywnych stanów mentalnych: miłości, współczucia, współradości i niewzruszoności, a także takie praktyki, jak cieszenie się do-

⁴⁶ Podobnie jak w przypadku chciwości kieruje się ku ‘nie-ja’ czyli ku czemuś innemu, czemukolwiek, co nie jest nim, nie jest ‘ja’ [przyp. red.]

⁴⁷ *A Treasury of Mahayana Sutras. Selections from the Maharatnakuta Sutra*. Tłumaczenie: Buddhist Association of the United States, redakcja Garma C.C. Chang, Pensylwania i Londyn, 1983, s. 270.

brem⁴⁸ i Siedmiocześciowa Pudża. Gdy zwalczymy nienawiść, możemy następnie zajęć się leżącym pod powierzchnią stanem chciwości, który ową nienawiść wywołuje.

Dziewiąta wskazówka jest filarem rubinowym. Jest filarem rubinowym ponieważ typowy rubin ma głęboką, czystą, czerwoną barwę, a czerwień jest nie tylko kolorem miłości i współczucia ale również, bardziej dosłownie, kolorem krwi – krwi bodhisattwy, którą on gotów jest przelewać, na przestrzeni setek żyć, dla dobra wszystkich żywych istot.

⁴⁸ Również znane jako ‘radowanie się zasługami’ [przyp. red.]

Dziesiąta wskazówka

Zasada wyzywania się błędnych poglądów – lub mądrość

Zważywszy na doniosłość tematu, krótki czas, jaki poświęcimy na omówienie dziesiątej wskazówki oznacza, że potraktujemy zasadę wyzywania się błędnych poglądów, lub mądrość, jeszcze mniej sprawiedliwie niż dwie poprzednie zasady. Właściwie mogę zrobić niewiele więcej, niż tylko zdefiniować błędne poglądy i wyjaśnić, jak się ich wyzywać, ale na potrzeby tego referatu to wystarczy. Palijski termin, którego powszechnie przyjętym tłumaczeniem są ‘błędne poglądy’ to *miczha-ditthi* lub *miczha-dasana* (sansk. *mithja-dryszti*, *mithja-darszana*). *Miczha* znaczy po prostu ‘błędny’ lub ‘nieprawdziwy’, a *ditthi* oznacza wg słownika „pogląd, przekonanie, dogmat, teorię, szczególnie fałszywą teorię, bezpodstawną lub nieuzasadnioną opinię”. Zatem wyrażenie *miczha-ditthi* lub *miczha-dasana* oznacza po pierwsze niewłaściwe lub błędne poglądy, w sensie niewłaściwego lub fałszywego sposobu widzenia rzeczy, a po drugie niewłaściwe lub błędne poglądy wyrażane mniej lub bardziej systematycznie w kategoriach intelektualnych w postaci doktryny.

Poglądy lub doktryny są błędne lub fałszywe wtedy, gdy są wyrazem, żeby nie powiedzieć racjonalizacją, stanów mentalnych skażonych chciwością i nienawiścią, a także złudzeniem (*moha*), czyli poznawczym odpowiednikiem chciwości. Tylko takie poglądy są *samjak* (pali: *samma*) – właściwe, prawdziwe albo doskonałe – które są wyrazem stanów mentalnych nieskażonych chciwością, nienawiścią i złudzeniem. Zatem są to poglądy będące wyrazem oświeconej świadomości, widzącej rzeczywistość taką, jaka naprawdę jest. Nie chodzi jednak po prostu o poglądy właściwe w znaczeniu przeciwieństwa poglądów błędnych czy fałszywych.

Właściwe poglądy to również brak poglądów. Mówiąc ‘brak poglądów’ mam na myśli to, że nie trzymamy się ich z taką samą uporczywością, czy z takim samym przeświadczeniem o ich słuszności, z jakimi trzymamy się zwykle błędnych poglądów (taka uporczywość lub takie przeświadczenie są same w sobie niezręcznymi stanami umysłu), lecz trwamy przy nich niejako tymczasowo i wstępnie, traktując je jako środek do osiągnięcia Oświecenia, a nie jako cel sam w sobie. Budda powiedział kiedyś: „Tathagata nie ma poglądów”, choć widząc rzeczy takimi, jakie naprawdę są, ma ‘krytyczną’ świadomość niemożności pełnego i ostatecznego wyrażenia swojej wizji w ustalonych kategoriach pojęciowych. Właśnie z tego powodu, chociaż naucza Dharmy, ukazuje ją „jako tratwę”, czyli jako coś, co należy porzucić osiągnąwszy drugi brzeg.

W naukach, jakich udzielił złotnikowi Czundzie, Budda wymienia jakieś cztery lub pięć błędnych poglądów o bardzo prostym i podstawowym charakterze. (Odpowiadające im właściwe poglądy, wymienione w dalszej części sutty, zacytowałem w związku z kanonicznymi źródłami Dziesiąciu Wskazówek). Opisuując człowieka, którego umysł jest skażony, Budda mówi:

*Posiada również błędne poglądy, jest uparty w swoich zapatrywaniach, uważając że: nie istnieje coś takiego jak dar, ofiara, obłacja; nie istnieją konsekwencje czynów popełnionych źle ani owoce czynów spełnionych dobrze; nie istnieje ten świat, nie istnieje następny świat; nie istnieją matka, ojciec ani istoty nadprzyrodzone; nie istnieją na świecie pustelnicy i bramini, którzy podążają właściwą drogą – ludzie, którzy własnym pojmowaniem doszli do zrozumienia tego świata i świata wyższego i to zrozumienie głoszą.*⁴⁹

Innymi słowy, taki człowiek jest w efekcie przekonany, że działania nie mają konsekwencji i że w związku z tym nie ma różnicy pomiędzy działaniami zręcznymi a niezręcznymi; że nie istnieją wyższe wartości duchowe, ani nic takiego jak typowo ludzki porządek społeczny oparty na moralności; że w skali egzystencji nie ma istot wyższych niż płciowo dymorficzny człowiek, jakiego dziś

⁴⁹ *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-Nikaya)*, tom V, Pali Text Society, s. 178

znamy; oraz że nie istnieje nic takiego jak życie duchowe ani możliwość, by ktokolwiek osobiście uświadomił sobie ostateczną prawdę o rzeczywistości. Te błędne poglądy są proste i podstawowe w tym sensie, że podważają (w najbardziej kanciasty i obcesowy sposób) możliwość istnienia nawet najbardziej elementarnych form życia moralnego i duchowego oraz czynią przestrzeganie Dziesięciu Wskazówek zbędnym.

Subtelniejsze i bardziej wyrafinowane błędne poglądy, które wykluczają możliwość istnienia bardziej zaawansowanych form życia duchowego i doświadczenia absolutyzując – a nie podważając – jego bardziej elementarne formy, znajdziemy w *Sutcie Brahmażala*, pierwszym z trzydziestu dwu dyskursów *Digha Nikai*. To, że *Sutta Brahmażala*⁵⁰, czyli „Doskonała sieć”, jest pierwszym dyskursem w *Digha Nikai*, a tym samym pierwszym dyskursem w całej Tripitace, ma nie mniejsze znaczenie niż to, że Księga Rodzaju jest pierwszą księgą w Biblii. W sutcie tej Budda wymienia i systematycznie analizuje łącznie sześćdziesiąt cztery błędne poglądy, niektóre rzeczywiście bardzo subtelne i wyrafinowane. Poglądy pomiędzy nimi obejmują wszelkie możliwe błędne poglądy i tym samym tworzą ‘doskonałą sieć’, w którą łapią się wszyscy owi „pustelnicy i bramini” (czyli filozofowie i teologowie) trzymający się błędnych poglądów. Niezależnie od tego, czy są subtelne i wyrafinowane, czy proste i podstawowe, wszystkich błędnych poglądów należy się wyzbycić, zanim będzie można osiągnąć Oświecenie.

Ponieważ błędne poglądy to jedynie osady i krystalizacje powstające w wyniku niezręcznych stanów umysłu, najskuteczniejszym sposobem wyzbycia się ich jest wykorzenienie owych stanów. Najlepiej zrobić to za pomocą medytacji. To właśnie zapobiegając niezręcznym stanom umysłu oraz zwalczając je, a także rodząc i rozwijając stany zręczne, medytacja podnosi poziom świadomości; dhjany, czyli tak zwane „stany wyższej świadomości” są w rzeczywistości niczym innym niż niezakłóconym przepływem zręcznych stanów umysłu o coraz większej czystości i intensywności.

Jak już widzieliśmy, chciwość można wykorzenić za pomocą kontemplacji śmierci, kontemplacji nieczystości i kontemplacji sześciu żywiołów, a nienawiść za pomocą czterech *brahma vihar*, oraz takich praktyk, jak cieszenie się dobrem i Siedmioczęściowa Pudża. Podobnie złudzenia, które są w pewnym sensie ostatecznym źródłem nie tylko wszystkich błędnych poglądów, ale także samej chciwości i nienawiści, można wykorzenić za pomocą uważności oddechu, kontemplacji sześciu żywiołów, kontemplacji dwunastu (lub dwudziestu czterech) nidan, a także poprzez skupioną refleksję nad takimi naukami buddyjskimi, jak trzy cechy uwarunkowanej egzystencji (trzy *lakszany*) i cztery rodzaje siunjaty, czyli pustki. Błędnych poglądów można się również wyzbierać studiując Dhamę w tradycyjny sposób, a także prowadząc szczerą dyskusję z tymi członkami wspólnoty duchowej, których pozytywne nastawienie emocjonalne i jasność intelektualna są na wyższym poziomie niż nasze własne.

Bez względu na środki, jakimi się posłużymy, im więcej błędnych poglądów autentycznie i radykalnie porzucimy, tym silniej rozbliśnie w nas to, co określa się mianem wglądu, doskonałej mądrości, lub po prostu mądrości. Zależność ta zachodzi również w drugą stronę: im jaśniej łśni w nas wgląd, doskonała mądrość, czy mądrość, tym łatwiej nam porzucać błędne poglądy. Gdy całkowicie wyzbędziemy się błędnych poglądów, rozświetli nas doskonała mądrość w całej swej pełni i wspaniałości – i właśnie ta mądrość jest pozytywnym odpowiednikiem zasady wyzbywania się błędnych poglądów. Jednak to, iż jest ona owym pozytywnym odpowiednikiem nie oznacza, że polega po prostu na posiadaniu właściwych poglądów zamiast błędnych. Mądrość nie ma żadnych poglądów, nawet właściwych, choć może wykorzystywać właściwe poglądy, by szerzyć Dhamę.

W dzisiejszym świecie mądrość jest czymś rzadkim i cennym, i długo można rozwodzić się o błędnych poglądach, które napastują nas ze wszystkich stron, szczególnie w wyniku dominacji mediów tak zwanej komunikacji masowej. Przyszedł jednak czas, abyśmy się dowiedzieli, z jakiego szlachetnego kamienia wykonany jest dziesiąty i ostatni filar. Zanim do tego przejdziemy, chciałbym jeszcze wyjaśnić, że jeśli w obecnych bardzo trudnych warunkach chcemy, choćby spróbować przestrzegać dziesiątej wskazówki, musimy zrobić co najmniej trzy rzeczy. (a) Musimy stać się w pełni świadomi stopnia, w jakim nasze myśli i sposób ich wyrażania znajdują się pod

⁵⁰ W ang. transkrypcji: *Brahmajala Sutta* [przyp. red.]

wpływem błędnych poglądów, przez które jesteśmy otoczeni od urodzenia. (b) Musimy uświadomić sobie nie tylko to, że błędne poglądy są efektem niezręcznych stanów umysłu, ale również to, że dopóki definitywnie ich nie porzucimy, będą w rzeczywistości wzmacniać owe niezręczne stany, których same są produktem, a tym samym podwójnie blokować nam drogę do osiągnięcia Oświecenia. (c) Musimy postanowić, że kiedy będziemy omawiać osobiste problemy duchowe lub kwestie dotyczące Wspólnoty ordynowanych lub naszego ruchu buddyjskiego jako całości, a przede wszystkim kiedy będziemy omawiać samą Dharwę, będziemy to robić posługując się właściwymi poglądami (w miarę możliwości posługując się mądrością) a nie posługując się jakimikolwiek błędnymi poglądami, które są aktualnie modne w świecie zewnętrznym. Powinniśmy dyskutować o budyzmie używając języka buddyizmu. Jeśli po dokładnym zbadaniu dojdziemy do wniosku, iż język Blake'a czy Heideggera czy Williama Morrisa w pewnym stopniu pokrywa się z językiem budyzmu, to inna sprawa i możemy swobodnie rozmawiać o Dharmie również w ich języku, jeżeli wyda się nam to zręcznym i właściwym posunięciem. Natomiast próby omawiania Dharmy z punktu widzenia lub językiem, które w sposób wyraźny lub pośredni negują samą ewentualność mądrości będą tylko prowadzić do nieporozumień.

Dziesiąta wskazówka jest filarem szafirowym. Jest filarem szafirowym, ponieważ szafir ma głęboką, intensywnie niebieską barwę, a niebieski jest kolorem bezchmurnego nieba, do którego mądrość, pozytywny odpowiednik zasady wyzbywania się błędnych poglądów, często się przyrównuje.

Teraz, gdy dowiedzieliśmy się z jakiego drogocennego kamienia wykonany jest ostatni filar, możemy ujrzeć Dziesięć Wskazówek zarówno w ich zbiorowym majestacie jak i w ich indywidualnym pięknie i wspaniałości. Widzimy wyraźnie, że Dziesięć Wskazówek rzeczywiście jest dziesięcioma filarami buddyizmu i że składają się na nie filary: diamentowy, złoty, kryształowy, perłowy, bursztynowy, srebrny, opalowy, szmaragdowy, rubinowy i szafirowy. Te dziesięć filarów jest maszyną podporą całego majestatycznego gmachu Dharmy. A jeśli ktoś z was poczuł się zawiedziony, bo jego ulubiony szlachetny kamień lub szlachetny metal nie wchodzi w skład żadnego z filarów, przypomnę wam, że (choć wcześniej o tym nie wspomniałem) wszystkie filary mają bazy i kapitele, łuki i archiwolty, które również wykonane są z różnego rodzaju szlachetnych materiałów.

Chociaż na początku tego referatu stwierdziłem nie tylko, że Dziesięć Wskazówek to podwójny rząd kolumn wspierających przestronną kopułę gmachu Dharmy, ale również, że ową kopułą jest medytacja, a mądrość wieńczącą kopułę strzelistą iglicą, nie opisałem z jakich drogocennych materiałów wykonane są owe kopuła i iglica. Jednak z tego, co powiedziałem na temat trzech ostatnich wskazówek w sposób oczywisty wynika, iż kopuła – podwójna kopuła – musi być wykonana z czegoś przypominającego szmaragd i rubin, a iglica z czegoś przypominającego szafir.

Nie wspominałem również o ludziach, którzy chronią się w majestatycznym gmachu Dharmy, wędrując pośród szlachetnych filarów i spoglądając w górę poprzez drogocenną kopułę na drogocenną iglicę – i poza nią. Właściwie nie muszę wam mówić, że to my jesteśmy ludźmi chroniącymi się w gmachu Dharmy: w tej właśnie chwili stoimy w samym jego środku, wraz ze wszystkimi, którzy udali się, udają się teraz i udadzą się w przyszłości po Schronienie do Buddy, Dharmy i Sanghi. Ale będąc tu, w otoczeniu szlachetnych filarów, mając nad głowami drogocenną kopułę i drogocenną iglicę, jaki użytek z tego majestatycznego gmachu robimy? Tu rozsypuje się nasza architektoniczna metafora. Rozsypuje się, ponieważ to my jesteśmy filarami, kopułą i iglicą, przynajmniej potencjalnie. Metaforę architektoniczną musimy zastąpić metaforą biologiczną, a właściwie botaniczną.

Dziesięć Wskazówek to nie tylko dziesięć filarów – to dziesięć płatków. Dziesięć płatków wspaniałego kwiatu, którego medytacja jest pręcikiem, a mądrość nasieniem lub owocem. My sami jesteśmy owym kwiatem, zarówno indywidualnie jak i 'zbiorowo', rośniemy i kwitniemy nie tylko dla naszego własnego dobra, ale dla dobra wszystkich żywych istot. Innymi słowy, porzucając wszystkie metafory, przestrzegamy Dziesięciu Wskazówek ponieważ – oprócz samego Pójścia po Schronienie – nie istnieje praktycznie nic, co miałoby większą wagę ani nic, co przynosiłoby większe korzyści nam samym i innym. Z tego powodu nie ma chyba lepszego sposobu celebrowania szesnastej rocznicy powstania Wspólnoty Buddyjskiej Triratna niż próba wyraźnego dostrzeżenia,

jak głębokie znaczenie i i jak daleko idące konsekwencje posiada Dziesięć Wskazówek. Im wierniej będziemy przestrzegać Dziesięciu Wskazówek, tym większe będzie prawdopodobieństwo, że Tri-ratna rzeczywiście osiągnie swoją 'zbiorową' dojrzałość jako wspólnota duchowa, czy to w tym roku, czy w ciągu nadchodzących pięciu lat.

Postanówmy zatem, że w dniach, które mamy przed sobą, zrobimy wszystko co w naszej mocy, by wzmocnić i podtrzymać dziesięć filarów buddyźmu.

SPIS TREŚCI

LISTA DZIESIĘCIU WSKAZÓWEK W PALI Z TŁUMACZENIEM.....	10
LISTA DZIESIĘCIU WSKAZÓWEK POZYTYWNYCH PO POLSKU.....	11
WSTĘP.....	12

CZĘŚĆ PIERWSZA – DZIESIĘĆ WSKAZÓWEK ZBIOROWO

1. ZALEŻNOŚĆ MIĘDZY SCHRONIENIAMI I WSKAZÓWKAMI.....	15
2. KANONICZNE ŹRÓDŁA DZIESIĘCIU WSKAZÓWEK.....	18
3. DZIESIĘĆ WSKAZÓWEK A CAŁKOWITA TRANSFORMACJA.....	23
4. DZIESIĘĆ WSKAZÓWEK JAKO ZASADY ETYKI.....	25
5. DZIESIĘĆ WSKAZÓWEK JAKO REGUŁY TRENINGU.....	27
6. DZIESIĘĆ WSKAZÓWEK JAKO ‘MULA PRATIMOKSZA’.....	28
7. DZIESIĘĆ WSKAZÓWEK A INNE WZORCE ETYCZNE.....	31
8. DZIESIĘĆ WSKAZÓWEK A STYL ŻYCIA.....	32

CZĘŚĆ DRUGA – DZIESIĘĆ WSKAZÓWEK INDYWIDUALNIE

PIERWSZA WSKAZÓWKA.....	34
DRUGA WSKAZÓWKA.....	38
TRZECIA WSKAZÓWKA.....	42
CZWARTA WSKAZÓWKA.....	44
PIĄTA WSKAZÓWKA.....	47
SZÓSTA WSKAZÓWKA.....	48
SIÓDMA WSKAZÓWKA.....	49
ÓSMA WSKAZÓWKA.....	50
DZIEWIĄTA WSKAZÓWKA.....	52
DZIESIĄTA WSKAZÓWKA.....	54