

Sangharakszita

ŻYĆ MĄDRZE

**Dalsze wskazówki z Drogocennej Girlandy
Nagardżuny**



Kraków 2015

Copyright © Sangharakshita (Dennis Lingwood), 2013

Copyright fo Polish Edition © Fundacja „Przyjaciele Buddyzmu”, 2015

Tytuł oryginału: *Living Wisely*

Przekład:
Anna Martyniak

Korekta i redakcja:
Nityabandhu (Michał Balik)

ISBN: 978-83-65395-04-7

www.buddyzm.info.pl

PODZIĘKOWANIA REDAKCJI POLSKIEJ

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

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



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

Dziękujemy także pani Annie Martyniak za wspaniałe tłumaczenie.

This translation of *Living Wisely* is published by arrangement with Windhorse Publications.

Wstęp

Nauki o ostatecznej dobroci są
uważane przez Zwycięzców za głębokie,
subtelne i budzące strach
w nieuczonych dzieciach.¹

Nawet najbardziej uczeni dorośli przestraszyliby się tych nauk.

Ratnamāla czyli *Drogocenna girlanda* jest długą serią strof, w których mnich buddyjski z drugiego wieku Nagardżuna wyjaśnia nieznanemu królowi, jak czynić postępy na ścieżce duchowej. W pierwszej grupie strof – *Wysoki status i ostateczna dobroć* – Nagardżuna przedstawia w skrócie praktyki, które przynoszą to, co nazywa „wysokim statusem”, rozumiejąc przez to ponowne szczęśliwe narodziny w samsarze jako człowiek lub bóg. Potem następuje dłuższe i bardziej szczegółowe objaśnienie mądrości, za pomocą której osiąga się „ostateczną dobroć”. „Ostateczna dobroć” oznacza dla Nagardżuny wyzwolenie i wszechwiedzę, natomiast mądrość – tak, jak to przedstawiają sutry *O doskonałości mądrości* – jest dla niego poznaniem pustki. Następnie w drugiej grupie strof – *Połączone objaśnienie ostatecznej dobroci i wysokiego statusu* – szczegółowo rozpatruje podstawę doktrynalną osiągnięcia duchowego wglądu oraz omawia naturę pustki. Ponieważ jednak bardzo trudno jest uzyskać wgląd, Nagardżuna zaleca królowi, aby całym sercem przyłożył się do praktykowania etyki, co z pewnością doprowadzi go w końcu do mądrości.

Rady, których Nagardżuna udzielił królowi w kwestiach etycznych, były tematem pierwszego tomu komentarzy opublikowanego pt. *Życ etycznie*. Niniejszy drugi tom poświęcony jest rozważaniom nad tymi strofami Ratnamāli, które zajmują się naukami o mądrości i pustce, a które Nagardżuna nazywa naukami o „ostatecznej dobroci”. Nacisk przenosi się tu z wysokiego statusu w samsarze na całkowite wyzwolenie z samsary. W tym dążeniu potrzebujemy przewodnictwa tych, którzy już się wyzwolili: buddów lub, używając równoważnego terminu, dżinów albo ‘zwycięzców’.

Na przestrzeni swego życia poświęconego nauczaniu Budda wielokrotnie zaznaczał, że nauki, które próbuje przekazać, są głębokie i subtelne. Według pism palijskich właśnie to miał na myśli bezpośrednio po swoim Oświeceniu, gdy zastanawiał się, czy w ogóle uczyć. Kiedy myślał: „ta Dharma, ta rzeczywistość, ta prawda, którą urzeczywistniłem, jest głęboka, wnikliwaⁱⁱ”, chodziło mu o to, że nie można jej zrozumieć na czysto racjonalnym poziomie; że tak naprawdę nie może jej w pełni zrozumieć na jakimkolwiek poziomie nikt, kto nie jest Oświecony. W tamtym kontekście miał na myśli doktrynę o uwarunkowanym powstawaniu, ale te same zastrzeżenia mogą dotyczyć generalnie nauk o wyzwoleniu. Nawet jeśli wejdziesz w nie bardzo głęboko, przyswajając je na coraz głębszych poziomach swego istnienia, zawsze będzie więcej do nauczenia się i pojawią się coraz głębsze i szersze implikacje wglądów.

Kiedy Budda zastanawiał się, jak przekazać Dharwę, początkowo uważał, że jest ona zbyt „subtelna” (*nipuna* w jęz. palijskim), aby zaznajamiać z nią ludzi, których umysły zatrzymały się na samym tylko rozumowaniu. Nie o to chodzi, że Dharma jest subtelna w sensie intelektualnym; bardziej chodzi o to, że jest trudna do uchwycenia. Oczywiście w końcu zobaczył, że można ją przekazać tym, którzy mają „cienkie zasłony na oczach”. Dharma jest nie tylko subtelna i głęboka, ona budzi też strach, chociaż nie – jak niezgrabnie ujęło to tłumaczenie wersu – wśród „nieuczonych dzieci”. Tak jak w Dhammapadzie, jest tutaj antyteza, kontrast między „głupcami” (*bāla*) i „mędrkami” (*pandita*). To nie brak wykształcenia sprawia, że nauki o ostatecznej dobroci budzą strach, tylko niedojrzałość – a dokładniej, niedojrzałość duchowa. Podobnie, jeśli „pandit” jest mądry, to nie dlatego, że wykształcony. Miejsce, w którym znajdujemy się na spektrum dojrzałości duchowej, nie ma nic wspólnego z bystrością intelektualną, wykształceniem czy nawet z dojrzałością w potocznym sensie. Pewnie nawet najbardziej uczeni dorośli przestraszyliby się tych nauk. Dlaczego mieliby się ich tak przestraszyć lub nawet przerazić, zrozumiemy lepiej, kiedy

przyjrzymy się im bliżej.

Nagardżuna widzi tę subtelną mądrość jako drogę środka pomiędzy skrajnościami i z tego powodu założona przez niego szkoła znana jest jako madhjamaka – jest to jedna z dwóch głównych szkół filozofii mahajany. Drugą szkołą jest jogaczara. Nagardżuna oparł swoje nauki na sutrach *O doskonałości mądrości*, o których mówi się, że otrzymał je od Nagów – mądrych węzowych królów – i przyniósł je na ziemię z ich pałacu znajdującego się w głębinach oceanu.ⁱⁱⁱ To mityczne pochodzenie jest odzwierciedleniem faktu, że powstały one z głębin ludzkiego zrozumienia, a w tradycji indo-tybetańskiej madhjamaka zawsze jest opisywana jako „głęboka madhjamaka”.

Z drugiej strony, jogaczara jest opisywana jako „wzniosła jogaczara” i tu również opis odpowiada mitowi o jej pochodzeniu, ponieważ uważa się, że inspiracja do tych nauk przysła z góry, z nieba. Asanga, założyciel szkoły, podobno wznosił się w medytacji do tuśita dewaloki – niebiańskiej sfery szczęśliwości. Tam otrzymał inspirację od bodhisattwy Maitrei, który oczekuje w niebie Tuśita, aż nadejdzie czas jego ostatnich narodzin na ziemi, kiedy to stanie się buddą. Jako że o naukach jogaczary mówi się, że zostały w ten sposób przyniesione ‘z wysoka’, opisuje się je jako ‘wzniosłe’.^{iv} Terminy „wzniosły” i „głęboki” związane są odpowiednio z wyżynami i głębinami naszego doświadczenia. Jednak te zewnętrzne pułapy, czy to w jednym, czy w drugim kierunku, prowadzą nas do tej samej w gruncie rzeczy sfery doświadczeń – tak dalekiej od naszego codziennego rozumienia, jak tylko jest to możliwe. Opisywane nauki pochodzą z innego wymiaru i są niewyobrażalne dla przyziemnego umysłu.

Rozdział 1 – Relacja między mądrością i wiarą

Kłaniam się wszechwiedzącemu,
wolnemu od wszelkich skaz,
ozdobionemu wszelkimi cnotami,
jedynemu przyjacielowi wszystkich istot.^v

Wiara jest nie tyle wierzeniem, co płynącym prosto z serca odzewem na duchowe piękno.

Tradycja madhjamaki jest dobrze znana ze swej nieustępliwej logiki i subtelności, z jaką potrafi, z perspektywy siunjaty (pustki), podważyć wszelkie pojęcia, wszelkie koncepcje dotyczące stabilnej czy też trwałej rzeczywistości. Dlatego można by uznać za niespodziankę fakt, że Nagardżuna zaczyna swój traktat od wyjawienia serdecznego oddania Buddzie. W pierwszej strofie nie ma nic czysto intelektualnego. Wychwalając Buddę jako przykład cnoty, mądrości i jako przyjaciela wszystkich istot, Nagardżuna ujawnia swój emocjonalny i pełen oddania stosunek do Buddy. Szczególne znaczenie ma tu słowo „ozdobiony” podkreślające, że cnoty Buddy są piękne i atrakcyjne. Wielu ludziom słowo „cnota” może kojarzyć się z czymś raczej ponurym i odpychającym, ale Nagardżuna przypomina nam, że prawdziwa cnota absolutnie taka nie jest. Widziany jako ozdobiony cnotami, Budda staje się piękny i fascynujący, a wizja ta jest początkiem wiary rozumianej jako płynący prosto z serca odzew na duchowe piękno.

Kontemplując Buddę, Nagardżuna odczuwa radość, która w dalszych liniijkach strofy nabiera emocjonalnej intensywności. Zaczynając od czysto „intelektualnej” kategorii „wszechwiedzącego” i następnie wychwalając poprzez negację cechę Buddy, którą jest wolność od skaz charakteru, Nagardżuna przechodzi do opisanego go jako wyraźnie ozdobionego wszelkimi pozytywnymi cechami duchowymi oraz jako „jedynego przyjaciela wszystkich istot”.

Według Arystotelesa przyjaźń jest cnotą, dlatego tylko cnotliwi mogą być prawdziwymi przyjaciółmi.

Z wszystkich użytych w strofie superlatywów ostatnia pochwała jest prawdopodobnie najbardziej zaskakująca, gdyż sugeruje, że tylko Budda może nam ofiarować pomoc, której naprawdę potrzebujemy, czyli że jest on jedynym prawdziwym przyjacielem, jakiego ktokolwiek z nas ma. Innymi słowy istnieje związek między cnotą i przyjaźnią. Filozofowie Zachodu zgodziliby się tutaj – Arystoteles na przykład utrzymuje, że nie może być prawdziwej przyjaźni między ludźmi niegodziwymi. Przyjaźń jest według niego cnotą, dlatego tylko cnotliwi mogą być prawdziwymi przyjaciółmi.^{vi}

O co tu chodzi? Wspólne elementy cnoty moralnej i przyjaźni to stałość i niezmiennosc. Wśród osób nikczemnych zdarza się czasem poczucie koleżeństwa, ale rzadko „prawdziwy złodziejski honor” i stąd rzadko bywa między nimi prawdziwa przyjaźń. Osoba pozbawiona wysoko rozwiniętej prawości moralnej zawsze jest na łasce swych słabości i dlatego nie można na niej polegać. W normalnym życiu większość z nas z doświadczenia dobrze wie, że na niektórych osobach możemy polegać w bardzo wielu sprawach i okolicznościach, a inni najprawdopodobniej nas zawiodą, kiedy znajdziemy się w kłopotach. To przygnębiające doświadczenie przekonać się, że niektórzy z naszych „przyjaciół” byli nimi tylko wtedy, kiedy nam się dobrze działo, ale z drugiej strony, dobrze jest dowiedzieć się, kto jest naszym prawdziwym przyjacielem.

Ostatecznie jednak można bezgranicznie zaufać tylko osobie, której cnoty są tak silne, że przetrwają absolutnie wszystkie zawirowania okoliczności. Budda jest taką twardą jak skała opoką, ale człowiek, który jest pełen uprzejmości i troski tylko w wyniku powiedzmy przejściowych sukcesów w medytacji, może okazać się znacznie mniej przyjacielski, kiedy jego praktyka medytacyjna przyniesie mu mniej satysfakcji. Oczywiście, że objawy życzliwości, której źródłem są pozytywne uczucia powstałe w wyniku medytacji, są bardziej godne zaufania niż deklaracje

wiecznej przyjaźni wykrzykiwane w stanie na przykład upojenia alkoholowego, niemniej jednak są one uwarunkowane. Natomiast przyjaźni ofiarowanej przez umysł nieuwarunkowany można ufać bezwarunkowo. Budda może mówić rzeczy, których się nie spodziewamy i które mogą się nam nawet nie podobać, ale mimo to, można jemu i jego naukom powierzyć nasze ostateczne dobro. Podobnie możemy generalnie zaufać społeczności duchowej, gdyż z racji swego powiązania z ideałami transcendentalnymi, na pewno dostarczy nam ona tego, czego potrzebujemy, nawet jeśli nie zawsze jest to coś, czego chcemy.

Można by nawet pokusić się o stwierdzenie, że prawdziwym przyjacielem można być tylko wtedy, kiedy wie się życie duchowe w najszerszym tego słowa znaczeniu, co oznacza, że przede wszystkim jesteśmy oddani ideałowi, a dopiero potem przyjacielowi. Taka kolejność priorytetów może się wydawać ograniczeniem przyjaźni, gdyż czyni ją zależną od czegoś zewnętrznego. Byłoby to jednak niezrozumienie natury ideału duchowego, w którym zasadniczo chodzi o wolność i spontaniczność. Tylko w oparciu o ten ideał wolności i spontaniczności można poświęcić się przyjaźni w prawdziwie pozytywny sposób. Nie chodzi tu o poświęcenie się przyjacielowi w sensie przywiązania do najróżniejszych wad jego charakteru. Podstawą związku i tym, co umożliwi wzajemne poświęcenie, jest wspólne oddanie tym samym ideałom.

Oczywiście wielu ludzi nigdy nawet nie słyszało o Buddzie. W jaki więc sposób może on być przyjacielem wszystkich istot? Może być w takim sensie, że jest potencjalnie, czy też w zasadzie, przyjacielem wszystkich istot, gdyż dzięki swoim naukom ofiarowuje im dar największy z możliwych – dar Dharmy.

Człowiek oświecony duchowo może jednocześnie być kompletnym ignorantem w bardzo wielu sprawach, chociaż niektórym ludziom trudno jest to sobie wyobrazić.

Kiedy Nagardżuna nazywa Buddę wszechwiedzącym, czy powinniśmy rozumieć to dosłownie czy oznacza to po prostu, że jest całkowicie oświecony? Użyte w oryginale słowo sanskryckie to nie było samjaksambuddha „całkowicie oświecony” tylko sawana „wszyskowiedzący”, a więc wydaje się, że Nagardżuna rzeczywiście miał na myśli „wszechwiedzącego”. W czasach Buddy żyli nauczyciele, którzy twierdzili, że dosłownie wiedzą wszystko; albo przynajmniej ich uczniowie tak głosili w ich imieniu. Jednym z tych nauczycieli był Mahawira^{viii}, założyciel Dżinizmu, w pismach palijskich nazywany Nataputta. Mówiono o nim na przykład, że zna dokładną liczbę liści na każdym drzewie. Wydaje się, że niektórzy ludzie żyjący w czasach Buddy mieli takie właśnie pojęcie o Oświeceniu – że jest to totalna wiedza o wszystkich faktach na temat wszystkiego, co istnieje. Budda jednak wyraźnie mówił, że nie posiada tego typu wiedzy. Nie był wszechwiedzący w tym sensie, że dosłownie wiedział wszystko. Jedyne co twierdził, to że znał Nirwanę i ścieżkę prowadzącą do Nirwany oraz co pomaga, a co przeszkadza tym, którzy podążają tą ścieżką. Innymi słowy, wiedza Buddy była wszechwiedzą duchową i to właśnie ma na myśli Nagardżuna, kiedy oddaje mu cześć jako sawanie (wszechwiedzącemu).

Po osiągnięciu Oświecenia Budda oznajmił, że zobaczył „budowniczego tego domu”. Inaczej mówiąc, zobaczył, że świat, którego doświadczamy, dostarczający nam problemów i rozczarowań, jest złudnym tworem złudnej idei o trwałym ja. To w tym sensie Budda wie wszystko, co jest do poznania. Zna prawdziwą naturę wszystkich rzeczy. Wie również jak złudna jest wszelka inna wiedza – z wyjątkiem tego bezpośredniego poznania rzeczywistości. Wszyskowidząca wiedza Buddy nie dotyczy przedmiotów, którymi zajmuje się świadomość ego, tylko jest wiedzą o tym, czym naprawdę jest świadomość ego.

Niektóre teksty buddyjskie, zwłaszcza ze szkoły mahajany, z miłości do Buddy przypisują mu znacznie większą wiedzę, niż on sam twierdził, że posiada. W pewnych kręgach utrzymuje się nawet nadal przekonanie, że nauczyciel duchowy powinien wiedzieć wszystko. Na przykład w Indiach ludzie czasami idą do nauczyciela duchowego z bólem żołądka, oczekując, że będzie dokładnie wiedział, co im jest i co powinni z tym zrobić. Niektórzy hinduscy nauczyciele bardzo starają się sprostać tym oczekiwaniom i udzielają odpowiedzi na tego typu pytania z dużą pewnością siebie. Ogromna konkurencja stwarza presję, pod naciskiem której przyjmują na siebie

taką rolę. Jeśli tego nie zrobią, są inni nauczyciele, którzy zrobią to z pewnością. Jednakże, chociaż myśl, że jesteśmy w rękach człowieka, który wie wszystko, poprawia nam samopoczucie, to z duchowego punktu widzenia nie jest potrzebne, aby posiadać takiego nauczyciela. Człowiek oświecony duchowo może jednocześnie być kompletnym ignorantem w bardzo wielu sprawach, chociaż niektórym ludziom trudno jest to sobie wyobrazić.

Nawet jeśli na chwilę przypuścimy, że Budda rzeczywiście przewidział teorię względności lub powiedzmy fizykę kwantową, nie byłoby to dowodem jego Oświecenia.

Budda mniej wiedział o geografii niż większość dzisiejszych dzieci. Jeśli w ogóle się nad tym zastanawiał, prawdopodobnie sądził, że żyje w świecie, którego środkiem jest olbrzymia wyłaniająca się z oceanu góra o nazwie Sumeru, otoczona siedmioma łańcuchami górskimi, gdyż tak tradycyjnie wierzyli Hindusi. W rzeczywistości trudno nam sobie wyobrazić, do jakiego stopnia ograniczony był zakres informacji dostępny Buddzie. Dlatego, aby osiągnąć wgląd w naturę rzeczywistości, wcale nie musimy zgadzać się z tym, co Budda mógł myśleć o geografii czy jakiegokolwiek innej nauce przyrodniczej. Z tego samego powodu, ograniczone pojęcie Buddy o sprawach, które my uważamy za oczywiste, w najmniejszym stopniu nie wpływa na jego wiedzę duchową.

Innymi słowy, urzeczywistnienie duchowe może spokojnie współistnieć z ignorancją naukową, a kiedy jedno jest wyrażane za pośrednictwem drugiego, ważne jest, aby obie te rzeczy odróżniać i nie mieć poczucia, że aby skorzystać z nauk duchowych musimy przełknąć towarzyszącą im niewiedzę naukową. Niektórzy współcześni buddyści usiłują odnaleźć w świętych pismach fragmenty, które rzekomo mają zapowiadać odkrycia nauki współczesnej, ale jest to całkowite niezrozumienie natury wiedzy duchowej i transcendentalnej. Nawet jeśli przypuścimy, że Budda rzeczywiście przewidział teorię względności lub powiedzmy fizykę kwantową, nie byłoby to dowodem jego Oświecenia.

Budda wiedziałby na przykład, że samochód jest uwarunkowany, i dlatego nie przywiązywałby się do niego, ale niekoniecznie umiałby powiedzieć nam, jak działa. Inaczej mówiąc, posiadałby głębokie duchowe zrozumienie samochodu bez najmniejszego zrozumienia jego mechaniki. Te dwa rodzaje wiedzy są całkowicie odrębne. Budda widziałby samochód w jego rzeczywistej postaci, ale w innym sensie nic by o nim nie wiedział. Wiedziałby tylko, że jest częścią uwarunkowanej rzeczywistości.

Odwoływanie się w imieniu buddyzmu do nauki jest w zasadzie odwoływaniem się do autorytetu. We współczesnym świecie nie wszyscy akceptują autorytet typu religijnego, ale ogromnym zaufaniem obdarza się autorytet nauki. Naukowiec to osoba, która wie; nauka to z samej definicji wiedza. Więc jeśli buddyzm jest zgodny z nauką – a tak się argumentuje – to buddyzm ma rację. Jeśli naukowiec wypowiada się pozytywnie o życiu duchowym, buddyzmie czy medytacji, wzmacnia ich pozycję w oczach wielu ludzi. Osoby z tradycyjnych buddyjskich kultur wydają się szczególnie gorliwe w prezentowaniu buddyzmu za pomocą terminologii naukowej. Świadome zanikającego prestiżu buddyzmu w swoim kraju próbują przedstawić argumenty dowodzące zgodności ich wiary z nauką. Tak postępując, wyobrażają sobie prawdopodobnie, że wzmacniają przez to buddyzm, ale w rzeczywistości podporządkowują duchowy autorytet Dharmy większemu, jak sądzą – albo wyobrażają sobie, że inni tak sądzą – autorytetowi nauki.

Podobne argumenty przedstawiano na rzecz starożytnej hinduskiej mądrości zawartej w Wedach. Hindusi czasami mówią, że wystarczy dogłębnie przestudiować Rygwedę, aby znaleźć wszystkie instrukcje potrzebne do skonstruowania urządzenia nuklearnego. Informują z całą powagą, że starożytni Hindusi wiedzieli, jak zbudować bombę atomową, tylko po prostu zdecydowali się tego nie robić. Ponownie mamy tu opinię, jakoby nauka była prawdziwym autorytetem. Jest to jednak stąpanie po grząskim gruncie. Przecież nauka stale się zmienia. Nauka dzisiaj to nie ta sama nauka co wczoraj i nie będzie ona nauką jutro. Nie ma przecież żadnego zestawu ustalonych raz na zawsze prawd naukowych, które wszyscy są w stanie zaakceptować. Co ważniejsze, jakiegokolwiek odwoływanie się w imieniu tradycji duchowej do naukowego czy innego

autorytetu wynika z niepewności własnej pozycji, która z kolei bierze się najprawdopodobniej z niewielkiego lub żadnego osobistego doświadczenia duchowego, o które można by się oprzeć. Widać tutaj jeszcze jedno generalne nieporozumienie – założenie, że wiedza duchowa jest w jakiś sposób powiązana z wiedzą przyziemną, że człowiek studiujący filozofię lub religioznawstwo porównawcze prędzej zrozumie prawdy buddyzmu niż ogrodnik lub czyściciel okien. Ale buddyzm można zrozumieć wyłącznie dzięki wglądowi duchowemu, a wgląd duchowy nie ma nic wspólnego z rozumieniem intelektualnym.

Jest nawet całkiem możliwe, że im ktoś jest bardziej wykształcony i intelektualny, tym mniejsze ma szanse docenić – a tak naprawdę pojąć – istotę buddyzmu dostępną jako wewnętrzne doświadczenie. Może mistrzowsko opanować nauki filozoficzne i nawet pisać o nich, ale bez wystarczającego doświadczenia duchowego prawdopodobnie pogubi się i nie zrozumie istoty rzeczy. Być buddystą to zrozumieć pewne duchowe zasady i starać się ze wszystkich sił, aby wprowadzić je w życie.

Angielski poeta nie potrafi zwyczajnie zostawić kwiatu tam, gdzie rośnie. Musi go wyrwać z korzeniami i uczynić przedmiotem swojej zadumy o naturze Boga i człowieka.

Jakiegokolwiek nasze rozumienie tego, co nazywamy wiedzą o jakiejś rzeczy, niesie ze sobą założenie, że istnieje prawdziwa natura tej rzeczy, relacja między rzeczą poznawaną a poznającym oraz jakiś rodzaj wiedzy do zdobycia. Kwiat na przykład można poznać poprzez rozłożenie go na części i sklasyfikowanie. Jednak równie ważny, a dla większości ludzi nawet bardziej satysfakcjonujący, jest ten rodzaj wiedzy o kwiecie, który nie polega na rozpoznaniu, jakim jest gatunkiem botanicznym, tylko na ujrzeniu jego przemijającego piękna jako przypomnienia o nietrwałości wszystkich rzeczy na świecie łącznie z naszą własną nietrwałością.

W eseju *Wschód i Zachód*^{viii} D. T. Suzuki w interesujący sposób porównuje dwa wiersze: jeden japońskiego poety zen i drugi dziewiętnastowiecznego angielskiego poety Lorda Alfreda Tennysona. Tematem obu wierszy jest kwiat rosnący na murze. Suzuki zauważa, że podczas gdy poeta zen kontempluje kwiat w typowy dla zenu sposób, poeta angielski nie potrafi się powstrzymać od uchwycenia kwiatu zarówno dosłownie, jak i metaforycznie.

Kwiatku, z pęknięcia w murze wyrwany,
W mej dłoni z korzeniem mieścisz się cały.
Gdybym tak pojął, kwiatuśku, czym jesteś:
Z korzeniem cały, w całości cały,
Wnet pojąłbym, czym Bóg jest i czym człowiek.^{ix}

Zdaniem Suzuki'ego wiersz ten ilustruje stosunek do przyrody, a być może do życia w ogóle, który jest bardzo charakterystyczny dla chrześcijaństwa. Angielski poeta nie potrafi zwyczajnie zostawić kwiatu tam, gdzie rośnie. Musi go wyrwać z korzeniami i uczynić przedmiotem swojej zadumy o naturze Boga i człowieka. Suzuki sugeruje, że gdyby Tennyson, kontemplując kwiat, zwyczajnie pozwolił mu dalej rosnąć na murze i nie zerwał go, prawdopodobnie mógłby uzyskać pewien wgląd w jego naturę. A w ten sposób, to zmierza donikąd. Suzuki bardzo to ładnie wyłożył, ale trzeba też powiedzieć, że angielska poezja jest generalnie bardziej skomplikowana niż poezja zen, dlatego należy być ostrożnym i nie robić założeń co do intencji poety. Jest niemal pewne, że w wierszu występuje element personifikacji – a to oznacza, że nie można całkowicie utożsamiać wymowy wiersza z poglądami poety. Biorąc pod uwagę bogactwo tradycji poetyckiej, w której tworzył Tennyson, wydaje się prawdopodobne, że nie umknęłaby mu ironia i patos owego starcia filozofa z naukowcem nad kwiatkiem.

Nie można mówić o mądrości, że jest albo wiedzą, albo czuciem. Ona jest jednym i drugim.

A więc z duchowego punktu widzenia – ile potrzebujemy wiedzy intelektualnej o Dharmie?

Prosta odpowiedź brzmi: prawdopodobnie znacznie mniej niż myślimy. Jednak rola, jaką studiowanie odgrywa w naszej praktyce, zależy w tym samym stopniu od usposobienia co konieczności. Buddyizm tradycyjnie rozróżnia *dhammanusārīna* „zwolennika nauk” od *saddhānusārīna* „zwolennika wiary” i wydaje się, że ludzie należą albo do jednego albo do drugiego typu. Dla zwolennika wiary osobisty kontakt z nauczycielem jest znacznie ważniejszy niż studiowanie. Zwolennicy wiary nie przejawiają skłonności do przejmowania się poznawaniem Dharmy w zakresie większym niż opanowanie reguł osobistych i instrukcji, które daje im nauczyciel. Nie są zainteresowani nauczeniem się czegoś więcej poza paroma podstawowymi zasadami, które mogą sami zastosować w osobistej praktyce. W porównaniu z nimi, zwolennicy nauk chcą wiedzieć o buddyzmie wszystko i we wszystkich aspektach oraz chcą poznać nauki, nie ograniczając się tylko do własnej szkoły, dlatego nie są tak bardzo zależni od nauczyciela. Lubią sami znajdować odpowiedzi na pytania i dowiadywać się, co myśleli, mówili i robili inni ludzie w innych czasach i innych kulturach.

Obydwa te typy ludzi mogą praktykować buddyzm, ponieważ obydwa są jego wyznawcami – jeden i drugi kieruje się Dhammą w tym sensie, że próbuje jej być wierny, chociaż każdy na swój, bardzo odmienny sposób. Zwolennik nauk jest czymś więcej niż tylko intelektualistą czy badaczem, tak samo jak zwolennik wiary jest czymś więcej niż tylko sentymentalnym wielbicielem Buddy. Jeśli poszukamy przykładów obu typów, przychodzi na myśl towarzysz Buddy – Ananda jako reprezentant zwolennika wiary, podczas gdy inny z najsłynniejszych uczniów Buddy – Sāriputra jest wyraźnie zwolennikiem nauk. W obrębie buddyzmu tybetańskiego, jeśli Dże Tsongkhapa jest oczywistym przykładem zwolennika nauk, to Milarepa jest równie oczywistym przykładem zwolennika wiary.

Nie wydaje się, aby oba te podejścia mogły w naturalny sposób połączyć się w jednej osobie, a więc większość ludzi wyraźnie reprezentuje jedno albo drugie. Możliwe, że sami zauważyliśmy, iż w różnych okresach w życiu stajemy się raz jednym, raz drugim typem, ale jest mało prawdopodobne, żeby stać się obydwoma naraz w tym samym czasie. Powinniśmy jednak postarać się zrównoważyć swoją główną tendencję. W najlepszym wydaniu zwolennicy nauk mają szerokie zainteresowania, a zwolennicy wiary głębokie i intensywne przeżycia. Zwolennicy nauk ryzykują, że ich zainteresowania mogą stać się zbyt szerokie, przez co rozmięta się na drobne i w rezultacie ich praktyka stanie się płytka. Tymczasem zwolennicy wiary ryzykują zbyt wąskie i zawężone swoich poglądów a nawet lekki fanatyzm i niezdolność do zrozumienia ludzi, którzy praktykują Dhammę w zupełnie inny sposób. Aby zabezpieczyć się przed tym ryzykiem, jedyne co można zrobić, to znaleźć czas na studiowanie, jeśli ktoś jest pełen silnej wiary i oddania, a w tym drugim przypadku zrównoważyć nadmierny pociąg do nauki pełną poświęcenia praktyką.

Jednak nawet dla zwolennika wiary elementarny poziom zrozumienia intelektualnego jest niezbędny do zrobienia postępów w rozwoju duchowym, czego Nagardżuna dowodzi w dalszej części *Drogocennej girlandy*. Nie wystarczy gromadzić zasługi, składając dary na ołtarzach i stupach, recytując święte pisma, czy nawet zachowując się etycznie. Trzeba sięgnąć do głębszej prawdy o życiu, a to wymaga zaangażowania zarówno intelektu, jak i emocji, zarówno mądrości, jak i wiary. Ostatecznie szukamy takiego przymiotu mądrości, który wykracza poza konwencjonalne rozumienie. Dlatego łatwo jest źle zrozumieć termin „mądrość”, jeśli zbyt sztywno oddzieli się go od wiary. Mądrość jako zdolność poznawcza nie jest różna od zdolności emocjonalnej. Nie można mówić o mądrości, że jest albo wiedzą, albo czuciem. Ona jest jednym i drugim, kiedy doświadczy się jej na odpowiednio wysokim poziomie. Jest jednocześnie intuicyjnym rozumieniem i intuicyjnym odczuwaniem. Innymi słowy, na wyższym poziomie nie ma prawdziwej różnicy między wiarą i mądrością, między oddaniem a intelektualnym rozumieniem. Nie są one doświadczane oddzielnie ani nawet wspólnie. Można to porównać do doświadczenia głębokiego zaangażowania w rozmowę. Myślenie i odczuwanie jest wtedy równoczesne – nie sposób ich odróżnić: myśl jest odczuciem, a odczucie jest myślą. Osiągnięcie mądrości jest czymś podobnym, aczkolwiek na znacznie wyższym poziomie.

A więc celem Nagardżuny w *Drogocennej girlandzie* nie jest obudzenie w królu zrozumienia Dharmy, tylko obudzenie w nim samej Dharmy, na tej samej zasadzie, na jakiej opisuje

się Buddę jako osobę, która nie mówiła o Dharmie, tylko mówiła Dharma. Nagardżuna nie chce mówić o prawdzie. On chce obudzić prawdę. Przypomina królowi o jego wrodzonym potencjale do osiągnięcia Oświecenia, do systematycznej praktyki i tym samym do stania się naczyniem Dharmy.

Dzięki wierze możemy poświęcić się praktyce,
dzięki mądrości osiągamy prawdziwą wiedzę,
z nich dwóch, mądrość jest nadrzędna,
wiara zaś jest jej wymogiem.^x

Kiedy złączona z mądrością, wiara jest totalnym emocjonalnym odzewem na ideał duchowy.

Streszczenie tej strofy brzmi następująco: to dzięki wierze jesteśmy w stanie zająć się systematyczną praktyką, a dzięki praktyce osiągamy wysoki status. Następnie, dzięki mądrości osiągamy ostateczną dobroć i przełamujemy przywiązanie umysłu do pragnienia szczęścia i wysokiego statusu. Wydaje się, że w swej interpretacji Nagardżuna umieścił wiarę na dość niskim poziomie; jakby sugerował, że w porównaniu z mądrością jest ona stosunkowo nieważna. To prawda, że słowo „mądrość” sugeruje poznanie intelektualne i z samej definicji kładzie mniejszy nacisk na emocjonalny wymiar rzeczy. Jednak myśląc o mądrości w ten sposób, gubimy istotę sprawy. Aby zrozumieć rzeczywiste powiązanie wiary z mądrością, dobrze jest rozważyć nauki o pięciu duchowych zdolnościach.^{xi} Tutaj wiara i mądrość są równe i równoprawne, we wzajemnej równowadze, bez najmniejszej sugestii, że wiara jest mniej ważna od mądrości. Kierując się tą nauką nie można powiedzieć, że mądrość jest „nadrzędna” wobec wiary w większym stopniu niż wiara jest „nadrzędna” wobec mądrości. Równie dobrze można powiedzieć, że mądrość jest wymogiem wiary, jak i że wiara jest wymogiem mądrości.

Jednak wielu współczesnych autorów buddyjskich, zwłaszcza terawadini, dzielają tutaj to podkreślenie Nagardżuny. Jednym z tego przejawów jest tłumaczenie *sraddha* jako „zaufanie”. Zaufanie z pewnością jest jednym z poziomów znaczenia *sraddhy*, a wiara na tym poziomie, jak twierdzi Nagardżuna, pozwala zawierzyć praktykom. Ale nie jest to pełne znaczenie wiary, ponieważ w końcu mądrość, dzięki której osiągamy ostateczną dobroć, musi być w równowadze z wyższą wiarą. Kiedy złączona z mądrością, wiara jest totalnym emocjonalnym – a nawet estetycznym – odzewem na ideał duchowy, na cnoty, którymi jest ozdobiony Budda. Obejmuje zaufanie i zawierzenie, jak również silny element oddania. W tym sensie wiara jest dla Nagardżuny dokładnie tak samo ważna jak mądrość, a więc może powinno się sformułować jego myśl następująco – to dzięki zaufaniu zaczynamy systematycznie praktykować, w wyniku czego pojawia się w nas mądrość złączona z wiarą, dzięki którym z kolei „osiągamy prawdziwą wiedzę”. Z tych dwóch, połączenie mądrości i wiary jest nadrzędne, a zaufanie drugorzędne, chociaż potrzebne do osiągnięcia wyższej duchowej jakości mądrości/wiary.

Kto nie zaniedbuje swej praktyki
z powodu pragnień, nienawiści, strachu lub niewiedzy
jest człowiekiem wiary, najwyższym
naczyniem ostatecznej dobroci.^{xii}

Jeśli w twoim życiu duchowym nie ma radości, nie ma w nim również wiary. Bez radości, możesz w coś uwierzyć, ale nie masz wiary.

Jeśli chce się prowadzić życie duchowe, wiara jest potrzebna. To dzięki wierze można pokonać osłabiające i rozpraszające emocje takie jak pragnienia, nienawiść i strach. Wiara jest również potrzebna, aby przeciwdziałać duchowej ignorancji, przez którą rozumieć w gruncie rzeczy emocjonalny opór wobec praktyki duchowej, ujawniający się pod postacią pseudo-obiektywnej deprecjacji jej wartości. Można nad tymi negatywnymi stanami czasowo zapanować w

medytacji i dzięki temu cieszyć się głębszymi stanami pochłonięcia i koncentracji. Nie ulega wątpliwości, że jeśli mamy praktykować medytację w ten sposób, to wiara na bardzo podstawowym poziomie jest wymagana. Jednak aby poświęcić się ścieżce praktyki, która obiecuje zniszczyć korzenie tych negatywnych stanów, potrzeba wiary znacznie głębszej. Wiara nie zjawia się sama. Jest połączona z wypracowanymi emocjami pozytywnymi takimi jak życzliwość, współczucie, radość i równowaga umysłu (cztery *brahma vihary*)^{xiii} oraz z oddaniem ideałowi. Można do nich dodać cztery pozytywne odpowiedniki czterech przeszkód w medytacji: zadowolenie, cierpliwość, energię i koncentrację. Bez tych cech nie jest możliwy znaczący postęp duchowy. Można chcieć uwolnić się od negatywnych emocji, ale nie da się ich tak po prostu od siebie odsunąć. Muszą być zastąpione czymś bardziej pozytywnym.

Natychmiastowa korzyść, której możemy się spodziewać po praktyce buddyjskiej, nie polega na tym, że będziemy dzięki niej szczęśliwsi, bardziej zadowoleni czy nawet zdrowsi psychicznie, przynajmniej nie w taki sposób, w jaki normalnie myślimy o tych cechach. Możemy natomiast mieć nadzieję, że pomoże nam ona być bardziej pozytywnym emocjonalnie, chociaż w szczególnym, subtelnym sensie. Zajęcie się buddyzmem powinno nam pomóc w tym sensie, że bardziej zainteresujemy się innymi ludźmi, zwiększymy swoją zdolność do empatii i radowania się cudzym szczęściem oraz będziemy mniej skłonni do wpadania w emocjonalną huśtawkę przygnębienia lub euforii z byle powodu. A przede wszystkim powinno nam przynieść radość, która nie jest zależna od zwykłego ludzkiego szczęścia lub zadowolenia. Najprościej mówiąc, wiara jest głęboką radością kontemplowania ideału. Jak Nagardżuna mówi we wcześniejszej strofie *Drogocennej girlandy*, wiara jest „kwintesencją środków” prowadzących do szczęścia. Kiedy kontempluje się idealnego buddę albo postać historycznego Siakjamuniego i odczuwa się przy tym głębokie szczęście, jest to wiara. Wiara oznacza radość płynącą z praktyki i zafascynowanie ideałem duchowym, które z kolei zwiększa chęć kontynuowania praktyki. Rozkoszując się cechami Buddy, czujemy się szczęśliwi, a kontynuowanie praktyki duchowej jest naturalnym wyrazem tego szczęścia. W ten sposób jesteśmy niesieni przez wiarę na drodze praktyki. Czyli wiara nie sprowadza się do uwierzenia w prawdziwość danej nauki. Jest raczej zachwytem i fascynacją znacznie bardziej podobną do reakcji emocjonalnej na piękny obraz, utwór muzyczny lub widok.

Wiara nie jest też rodzajem inwestycji, kiedy to zmuszasz się do mozolnej pracy w przekonaniu, że później dostaniesz dywidendy. Może i na samym początku czasem trzeba będzie zacisnąć zęby i wytrzymać nie bacząc na trudności, ale nie przyjmuj, że na tym polega praktyka duchowa. Zawsze spodziewaj się przyływu szczęścia w związku z tym, co robisz. Jeśli w twoim życiu duchowym nie ma radości, nie ma w nim również wiary. Bez radości, możesz w coś uwierzyć, ale nie masz wiary.

Wierzyć w Boga to jak mieć skłonnego do wybuchów gniewu ojca. Nigdy nie wiadomo, kiedy się pojawi i trzepnie cię po bożemu w ucho.

Najprościej mówiąc, wiara buddyjska polega na radości z tego, że Budda w pełni zrealizował swój duchowy potencjał, i na przekonaniu, że my też możemy osiągnąć ten sam cel. Dla porównania, John Middleton Murry, pisząc o kardynale Newmanie, zauważył, że kardynał wierzył w Boga, ale mu nie ufał.^{xiv} To musi być okropne – być silnie przekonanym, że twój los jest w rękach kogoś, komu nie można zaufać, że się o ciebie zatroszczy. Nigdy nie można być pewnym, czy te nędzne nagromadzone zasługi wystarczą, żeby cię zaprowadzić do nieba, czy też nie potkniesz się o jakiś dawno zapomniany i nie wyznany grzech, który strąci cię na dno piekła. Nawet jeśli ty o nim zapomniałeś, możesz być pewny, że mściwy Jehowa ze Starego Testamentu nie zapomniał. Wierzyć w Boga to jak mieć skłonnego do wybuchów gniewu ojca. Nigdy nie wiadomo, kiedy się pojawi i trzepnie cię po bożemu w ucho. A przynajmniej, nasze chrześcijańskie korzenie mogą sprawić, że będziemy myśleć o życiu duchowym w kategoriach ciężkiej harówki w pocie czoła. A to absolutnie nie jest dobrą podstawą do pojawienia się wiary w prawdziwym sensie tego słowa.

Takie starotestamentowe postawy bardzo często utrzymują się w świadomości post-

chrześcijańskiej i nastawienie ludzi Zachodu do buddyzmu jest nimi nieraz nasiąknięte. Oczywiście chrześcijaństwo ma jeszcze inne aspekty. Wystarczy popatrzeć na średniowieczne katedry, posłuchać najlepszej muzyki religijnej lub poczytać Biblię króla Jakuba, aby zorientować się, że istnieje również zdrowszy rodzaj wiary chrześcijańskiej oparty na świadomości tego, co Biblia nazywa „pięknością świętości”. Ani też nie można powiedzieć, że buddyzm to sama słodycz. Jest jasne, że Dharma stanowi zagrożenie dla ego, a konieczność konfrontacji z rzeczywistością siunjały bywa przerażająca (nawet jeśli to zagrożenie nie stwarza prawdziwego niebezpieczeństwa, gdyż zagraża czemuś, co jest tak czy inaczej nierzeczywiste).

W jednej z sutr mahajany zapytano Anandę, co go na początku przyciągnęło do buddyzmu, a on odpowiedział, że wygląd Buddy. Kiedy zobaczył piękne światło promieniujące z ciała Buddy – blask wszystkich jego przeszłych chwalebnych uczynków – był tak dogłębnie poruszony, że musiał zostać jego uczniem.^{xv} Było to dla niego doświadczenie w tym samym stopniu estetyczne, co duchowe. Jednak wiara i praktyka religijna z wszystkimi swoimi ograniczeniami i dyscypliną uważana jest na Zachodzie raczej za nieatrakcyjną, a nawet ponurą i odpychającą. Pamiętam, że po powrocie do Anglii w latach 60-tych XX wieku, na zaproszenie Londyńskiego Towarzystwa Buddyjskiego prowadziłem uroczystości święta Wesak – rocznicy osiągnięcia przez Buddę Oświecenia. Po wygłoszeniu krótkiego wykładu odniosłem wrażenie, że wszyscy wyglądają nad wyraz posępnie na myśl, że Budda osiągnął Oświecenie i pokazał im ścieżkę do Nirwany. Wydawali się wręcz zmartwieni, że kosztowało go to tyle trudu! W przeciwieństwie do nich, wczesne buddyjskie pisma takie jak Mahawastu^{xvi} są przesycane atmosferą radości z powodu Buddy. Wszyscy są szczęśliwi, że na świecie pojawił się budda. Prawie jakby życie stało się jednym wielkim długim świętem.

Buddyści, których spotkałem na święcie Wesak w Londynie, byli całkowicie różni od mnichów poznanych na Dalekim Wschodzie. Mnich buddyjski jest zobowiązany do wyrzeczenia się wszystkiego. Nie ma domu, żony, pracy. Mimo to, nawet najstarszy i najbardziej niedołączony mnich jest przeważnie pogodny, a nawet radosny. Wbrew powszechnej opinii nie wszyscy mnisi są ludźmi wysoko uduchowionymi, spędzającymi czas na milczącej medytacji lub studiowaniu sutr. To nie są żadni święci. A jednak nie irytuje ich życie pełne wyrzeczeń. Uwolnieni od przywiązania do dóbr doczesnych są szczęśliwi i beztroscy jak uczniowie na wakacjach. Nawet jeśli nie doświadczają w sobie głębokiego współczucia, to generalnie czują litość dla osób świeckich zajętych ziemskimi troskami i obowiązkami. Wydaje się nawet, że wyrzeczenia pozwalają im zachować młodość. Osoba świecka w wieku lat 50 może wyglądać na swoje lata, ale mnich w tym samym wieku często ma dość chłopięcy wygląd.

Jeśli miałbym wymienić jedną najważniejszą rzecz, której brakuje buddyzmowi na Zachodzie, jest to chyba atmosfera radości, którą widać w starszych buddyjskich tekstach i w tradycyjnych społecznościach buddyjskich. Moglibyśmy poprawić ten stan rzeczy, obchodząc tradycyjne buddyjskie święta w weselszy i bardziej kolorowy sposób. W końcu życie duchowe jest życiem szczęśliwym. Jeśli nie potrafisz być szczęśliwy krocząc duchową ścieżką i żyjąc zgodnie z Dhamą, to jak i kiedy w ogóle masz być szczęśliwy? Buddyzm może i nie jest łatwy, ale nawet jego najtrudniejsze aspekty zdecydowanie nie powinny być przygnębiające.

Jest to stały temat Pieśni Milarepy. Tybetański jogin Milarepa wiódł życie pełne nadzwyczajnych trudów fizycznych, ale w swych pieśniach wyrażał radość z Dharmy. Jedna z opowieści o Milarepie opisuje młodego mężczyznę, który, choć doprowadzony do omal samobójczej rozpaczki z powodu początkowej odmowy Milarepy przyjęcia go na ucznia, deklaruje: „Nigdy w życiu nie byłem tak szczęśliwy jak dziś”.^{xvii} Życie duchowe czasami takie jest – można doświadczać prawdziwego cierpienia, a jednocześnie czuć, że nigdy w życiu nie było się tak szczęśliwym. Jest to szczęście w głębszym sensie niż odczuwanie zwykłej przyjemności – jest to szczęście zrodzone z wiary. Życie, do którego prowadzi taka wiara, bywa trudne, ale w głębi serca wiadomo, że jest się na dobrej ścieżce.

ⁱ Nagardżuna i Kaysang Gyatso, Siódmy Dalaj Lama, „*The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses*” (Drogocenna girlanda i pieśń o czterech uważnościach), tłumaczone przez Jeffreya Hopkinsa i Lati Rimpocze, we współpracy z Anną Klein, Harper&Row, Nowy Jork 1975, rozdział 1, strofa 25, s.20.

-
- ii Historia ta znajduje się w kanonie palijskim w rozdziale Mahāvagga w Vinaya Pitaka, a także w Ayacana Sutta w Samyutta Nikāya. Źródło Mahajany podaje: „Ale w jaki sposób oświecenie, które jest tak wyrafinowane, tak głębokie, można wyrazić słowami? Może lepiej byłoby nie głosić swoich myśli [mówił sam do siebie], pozostał więc milczący i spokojny”, (Ashvagosha, *Buddhacarita*, tłumaczenie w: William Theodore de Bary „*The Buddhist Tradition in India, China and Japan*”, Nowy Jork 1972, s.70)
- iii „W wielu buddyjskich tradycjach (na przykład w buddyzmie tybetańskim) Nagi są to wodne bóstwa, które w swych morskich pałacach strzegą pism buddyjskich powierzonych ich opiece, gdyż ludzkość nie jest jeszcze dość dojrzała, aby je zrozumieć”. (*The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, Boston 1991, s.151)
- iv Asaṅga urodził się w 4 wieku n.e. w rodzinie bramina z Peszawaru. Zaczął swoją karierę buddyjską jako Sarvāstivādin, ale „odszedł od poglądu Nagardżuny o braku substancjalności i rozwinął doktrynę idealistyczną” (ibid., s.12).
- v Nagardżuna, rozdział 1, strofa 1, s.17
- vi Etyka Nikomachejska, księga VIII.
- vii Mahawira był 24 i ostatnim Dżinem Tirthankara („Ten, który przekroczył rzekę”) i współczesnym Buddy.
- viii „Wschód i Zachód” znajduje się w „*Lectures on Zen Buddhism*” (Wykładach o buddyzmie zen), w *Zen Buddhism and Psychoanalysis* Ericha Fromma, D. T. Suzuki i Richarda de Martino, Harper&Row, 1960, ss. 1-5.
- ix Tennyson „*Flower in the Crannied Wall*” (Kwiat w zakamarku muru), 1869. Tłum. na polski: Nityabandhu.
- x Nagardżuna, rozdział 1, strofa 5, s.17
- xi Pięć duchowych zdolności (*pañca indrija*) to: wiara (sanskryt: *śraddha*, palijski: *saddhā*), wysiłek (sanskryt: *wirja*, palijski: *wirija*), uważność (sanskryt: *smṛti*, palijski: *sati*), koncentracja (*samadhi*) i mądrość (sanskryt: *pradźña*, palijski *paññā*).
- xii Nagardżuna, rozdział 1, strofa 6, s.18
- xiii Cztery *brahma wihary* albo „wzniosłe siedziby” to praktyki medytacyjne umożliwiające doskonalenie czterech pozytywnych emocji: miłującej dobroci (*mettā*), współczucia (*karuna*), współodczuwającej radości (*mudita*) i spokoju (*upekkha*).
- xiv John Middleton Murry, „*Things to Come: Essays, Newman and Sidgwick*”, Ayer Publishing, 1928, s.34.
- xv Jest to pierwszy rozdział Sutry Surangama: „Budda mówi do Anandy: ‘Ty i ja jesteśmy bliskimi krewnymi. Powiedz mi, co zobaczyłeś w tym zgromadzeniu, że zdecydowałeś się porzucić wszystkie ziemskie uczucia sympatii i miłości (aby za mną podążać)?’. Ananda odrzekł: ‘Ujrzałem 32 doskonałe cechy i ciało Buddy lśniące jak kryształ. Pomyślałem, że nie mogło to być rezultatem pożądania i miłości, gdyż pożądanie stwarza obrzydliwe i cuchnące zanieczyszczenia takie jak ropa i krew, które zmieszane nie mogą wywołać tak cudownej jasności Jego złocistego ciała – przepełniony podziwem zgoliłem głowę, aby za Nim podążać.’” (tł. Charles Luk).
- xvi „Mahawastu Awadana (...) sama określa się jako część Winai Pitaki lokottaravadinów, jednej ze szkół mahasaṃghika (...) Mahawastu jest prawdopodobnie jedynym znaczącym przykładem prymitywnej biografii stworzonej w celu zebrania (...) legend w formie opowieści Dżataka i Awadana”. (Sangharakszita, „*The Eternal Legacy*”, s.64)
- xvii Jest to historia spotkania Milarepy i Dharma Wonshu (później Repa Shiwa Aui czyli Przyrodziane w bawełnę Światło Pokoju). (Garma C. C. Chang „*Sto tysięcy pieśni Milarepy*”, tom I, s.179).

Rozdział 2 – Sedno sprawy

„Nie ma mnie, nie będzie mnie.
Nie mam, nie będę miał”.
To przeraża wszystkie dzieci
I uśmierza strach w mędrkach.^{xviii}

Dlaczego świadomość na jawie deklaruje, że „ja” jest całością naszego istnienia? Jesteśmy czymś więcej, czymś większym, czymś bardziej wielowymiarowym.

Nauki o ostatecznej dobroci moglibyśmy nazwać buddyzmem właściwym albo prawdziwą Dharma. Sedno sprawy leży w tym, że nie ma żadnego „ja” i dlatego nie ma też niczego, co „moje”. To, czego doświadczamy jako „ja”, czego doświadczamy jako „siebie samego” nie jest bytem absolutnie rzeczywistym. Dlatego nie ma takiej możliwości, żeby istniało „ja”, które doświadcza tutaj samego siebie jako coś realnego i prawdziwego, ani w teraźniejszości, ani w przyszłości. A ponieważ w rzeczywistości nie ma żadnego „ja” w sensie ostatecznym, nie można też niczego posiadać, ani teraz, ani później: „Nie mam, nie będę miał”. Nie ma „ja”, nie ma posiadania.

Zwyczajna osoba zrozumie to jako informację, że „po prostu nie istnieje” i z pewnością potraktuje to jako rzecz okropną. Ma to być ścieżka wyzwolenia, ale kiedy ludzie spotykają się z tą nauką po raz pierwszy, mało kto doświadcza jej jako wyzwalającej. Poczucie, że neguje ona całe nasze istnienie, jest naturalne i niezwykle trudne do zaakceptowania. Nauki o ostatecznej dobroci zwiastują śmierć ego, a kiedy uświadomimy sobie, że ego jest na dobrą sprawę wszystkim, z czym się identyfikujemy, odczuwamy to jako własną śmierć. Tymczasem nauki pokazują, że to, co bierzemy za rzeczywistość, czyli siebie, to nie wszystko, to nie jest – tak jak sądzimy – całość naszej egzystencji. Nie o to chodzi, że kompletnie nie istniejemy, że jesteśmy nierealni, tylko o to, że istniejemy w inny sposób niż nam się wydaje. Istnieje inny wymiar naszego doświadczenia, wymiar bardziej realny, w porównaniu z którym to, co bierzemy za realne w tej rzeczywistości, jest iluzją. Dla mędrców nauki te naprawdę wcale nie są zagrożeniem, tylko uśmierzają strach. Przecież cały strach bierze się z pragnienia, aby zachować i ochronić ego. Jeśli ego okazuje się iluzją, to strach znika. Widzimy, że nie ma nikogo, kto mógłby coś stracić, a więc nie ma też niczego, co można by stracić. Jeśli nie ma żadnego ‘ja’, oszczędzamy sobie mnóstwa kłopotów.

To może brzmi prosto – i w rzeczywistości jest proste – ale zrozumienie prawdziwego sensu tego stwierdzenia proste nie jest. Jest to subtelne i trudno uchwytnie. Czasami chwytamy to przelotnie w momencie przebudzenia. Jak wtedy, gdy zapamiętamy końcówkę snu i uświadomimy sobie, że przez kilka godzin, żyliśmy innym życiem w jakimś innym świecie lub wymiarze. Ponieważ jednak ma to tak mało związku z życiem codziennym, umyka nam niemal natychmiast, ale w takich chwilach zdarza nam się poczuć, że oprócz normalnej świadomej egzystencji istnieje jeszcze jakieś inne życie. Łatwo o tym innym życiu zapominamy, choć wielokrotnie wracamy do niego w snach. A kiedy w nim jesteśmy, identyfikujemy się z nim tak samo, jak ma to miejsce w codziennym życiu. Generalnie w tradycji hinduskiej, choć bardziej celuje w tym tradycja wedyjska niż buddyzm, zwyczajowo snuje się rozważania na temat posiadania innej egzystencji w świecie snów. Ten inny wymiar świadomości uważany jest na swój sposób za równie realny co nasze „normalne” doświadczenia na jawie. W buddyzmie tybetańskim „joga śnienia” – jeden z sześciu rodzajów jogi Naropy – jest próbą przedłużania świadomości w stan snu, aby śnić świadomie i nauczyć się kierować snami.^{xix} W końcu praktyka ta uzmysławia nam, że świadomość na jawie jest tylko czubkiem góry lodowej. Każdej nocy śnimy całymi godzinami – gdzie wtedy jesteśmy i co tam robimy? Czyż sny nie są częścią naszego życia? Czyż nie mają wpływu na stan umysłu?

W tradycji wedyjskiej szczególną wagę przywiązuje się do stanu, w którym człowiek śpi, ale nie śni. Niczego wtedy nie doświadczają, łącznie z własnym ego, a więc stan głębokiego snu bez marzeń sennych jest uważany za rodzaj nieświadomego czy negatywnego zjednoczenia z Brahmanem^{xx}. Jednakże z buddyjskiego punktu widzenia nie jest to stan prawdziwego wglądu lub

Oświecenia, ponieważ nie ma w nim świadomości – ani świadomości na jawie, ani świadomości we śnie; i kiedy wraca budząca się ze snu świadomość, razem z nią powraca ego. Niczego też nie pamiętamy z tego stanu głębokiego snu bez snów. Jest to jednak z pewnością codzienny dowód na fakt, że umysł nie ogranicza się do zwykłej świadomości na jawie. Ma on inne wymiary, których znaczenie pomniejszamy, gdyż poważnie osłabiają zapewnienia, że świadome „ja” jest wszystkim, czym jesteśmy. Ale dlaczego świadomość na jawie przywłaszcza sobie całość naszego istnienia? Jesteśmy czymś więcej, czymś większym, czymś bardziej wielowymiarowym.

Osoby, które eksperymentowały z narkotykami wywołującymi odmienne stany świadomości, są bardziej świadome tych innych wymiarów istnienia niż większość ludzi. Choć nie osiągnęły ich ani dyscypliną, ani konsekwencją, niemniej jednak bezpośrednio doświadczyły faktu, że to, co uważamy za skończoną ludzką osobowość, jest tylko bardzo drobną częścią tego, co istnieje naprawdę. W medytacji mamy okazję wejść na inne poziomy czy w inne wymiary umysłu w bardziej zintegrowany i długotrwały sposób. Ludzie, którzy nie mają zbyt wielkiej wyobraźni, często nie potrafią zrozumieć, jakim sposobem inni, mający bogate lub twórcze życie wewnętrzne, cieszą się życiem, mimo iż niewiele posiadają i na niewiele mogą sobie pozwolić. Każdy medytujący powinien umieć, przynajmniej przez jakiś czas, żyć z jeszcze mniejszym zasobem środków materialnych, od których zależne jest ego. Nawet jeśli straci wszystko – pieniądze, pracę a nawet wolność – wie, że posiada niewyczerpane źródło siły wewnętrznej. Nadal może przemierzać nieskończenie bogaty świat swoich snów oraz głębin umysłu odsłaniające się w medytacji.

„Ja” nie dość, że jest tylko jednym malutkim aspektem naszego istnienia, jest też ponadto tym aspektem, który bezustannie się zmienia. Kiedy uświadomimy sobie inne dostępne nam wymiary, dostrzeżemy też, że ego, wciąż zajęte swoimi błahymi zmartwieniami i urazami, nie jest aż tak ważne, jak mu się wydaje. Gdyż inaczej ograniczamy się do wąskiego pasma na pełnym spektrum naszego doświadczenia. To tak, jakbyśmy uznali kolor pomarańczowy za jedyny kolor, a pozostałe kolory tęczy za jakieś nierealne lub wyobrażone. Ego ma oczywiście duże zdolności adaptacyjne i subtelnie przywłaszcza sobie doświadczenia, gdzie tylko będzie mogło. Musimy być ostrożni i nie zakładać istnienia jakiegoś samodzielnie istniejącego, absolutnie realnego „dużego ja”, którym zastąpimy nasze porzucone „małe ja”. Niemniej jednak do rzeczywistości można dotrzeć tylko poprzez rozszerzenie świadomości, poprzez połączenie wszystkich pasm na całym spektrum świadomości, a nie przez zwykłe skupienie się na teraźniejszym doświadczeniu.

Ten, który mówi tylko po to, aby pomóc
istotom, powiedział, że wszyscy
zrodzili się z idei „ja”
i są otoczeni ideą „moje”.^{xxi}

Cały mój dobytek służy za coś w rodzaju namiotu chroniącego ideę „ja”, tworzącego niewielki kokon, który jest moim światem i który wypełnia „ja”, dając mu poczucie solidności i trwałości.

Nasza idea odrębnych istot zrodziła się z idei „ja”. Nie znaczy to, że bez idei „ja” nie istniejemy. Bez „ja” ani istniejemy, ani nie istniejemy. Myśl „ja” jest nasieniem, z którego wyrasta nasze poczucie istnienia. To nasienie jest otoczone szerszą ideą „moje”, reprezentowaną przez rozmiary naszego dobytku. Oto siedzę sobie tutaj pośrodku wszystkiego, co posiadam – to jest mój dom, mój samochód, moja ziemia, moja żona, moja rodzina, moja drużyna piłkarska, moja religia. Cały mój dobytek służy za coś w rodzaju namiotu chroniącego ideę „ja”, tworzącego niewielki kokon, który jest moim światem i który wypełnia „ja”, dając mu poczucie solidności i trwałości. Z tego względu „ja” i „moje” są bardzo ściśle ze sobą związane. Ta otoczka chroni, ale też ogranicza. To tak jakby „ja”, poczucie siebie, wyznaczało wewnętrzną granicę, a poczucie „moje” wyznaczało zewnętrzną granicę.

Uznanie przez Nagardżunę Buddy za tego, który mówi tylko po to, aby pomóc istotom, daje nam wgląd w naturę umysłu Oświeconego. Nawet kiedy Budda prosi kogoś o zrobienie czegoś – jak wtedy, kiedy poprosił Meghiję, aby z nim pozostał i nie szedł medytować – nie kieruje się

własną potrzebą towarzystwa.^{xxii} Podobnie, nawet kiedy mówi o nieistnieniu ego czy „ja”, jego nauka jest pełna współczucia, miłującej dobroci i współodczuwającej radości. On nie chce nas niczego pozbawiać. W rzeczywistości robi coś dokładnie odwrotnego.

Kiedy rozważamy te nauki, musimy uważać, aby nie podchodzić do Dharmy z negatywną wizją „ja”. Jeśli instynktownie czujemy, że mamy ego, że jesteśmy „sobą”, możemy wtedy mieć poczucie, że Dharma chce nam odebrać coś, co ma kluczowe znaczenie dla tego, kim jesteśmy. Ale w rzeczywistości Dharma chce nam pomóc, abyśmy wyraźniej zobaczyli samych siebie, bez względu na to, czym jesteśmy. Być może lepiej byłoby po prostu postrzegać siebie jako ograniczonych. Zamiast stawiać sobie wyzwanie, aby od razu wysadzić w powietrze nasze złudne pojęcie „ja”, bardziej by nam pomogło, gdybyśmy wyrwali się z zamkniętego koła, w którym kręcimy się wyłącznie wokół własnych interesów, a które jest emocjonalnym wyrazem naszego złudzenia. Pomyślmy o poszerzeniu tego koła za pomocą pielęgnowania *metty*, życzliwości, aż nasze zainteresowanie samym sobą rozpuści się w trosce o dobro wszystkich żyjących istot.^{xxiii} Przewyciężenie ego nie jest tylko ideą – jest doświadczeniem, sposobem życia.

‘„Ja” istnieje, „moje” istnieje’.
Są to niewłaściwe fundamenty,
gdyż nie potwierdzone
przez prawdziwą i właściwą świadomość.^{xxiv}

Czasami mamy poczucie, że nie rozwijamy się duchowo, ale może to wynikać z faktu, że rozwijamy się w taki sposób lub w takim kierunku, którego nie byliśmy w stanie przewidzieć.

Kluczowym zwrotem jest tutaj „niewłaściwe fundamenty”. „Ja” i „moje” są realnymi doświadczeniami, ale tylko z tymczasową ważnością. Doświadczaj swego „ja”, uznaj swój dobytek za własny, za „swój”, ale nie traktuj tego za ostatnie słowo w tym temacie. Pamiętaj, że te wewnętrzne horyzonty nie dają najmniejszego pojęcia o prawdziwych rozmiarach twojego umysłu, twojego świata, twojej rzeczywistości. Dlaczego? Ponieważ w taki właśnie sposób świadomość Oświecona – która widzi rzeczy takimi, jakimi są naprawdę – doświadcza „ja” i „moje”. Widzi je tylko jako względnie rzeczywiste, a nie absolutnie rzeczywiste. Wykracza poza „ja” i poza „moje”. Wzrost nie odbywa się tylko do góry, nie jest to wyłącznie rozwój dwuwymiarowy. Odbywa się we wszystkich kierunkach. Dlatego nie zawsze jest taki oczywisty. Czasami mamy poczucie, że nie rozwijamy się duchowo, ale może to wynikać z faktu, że rozwijamy się w taki sposób lub w takim kierunku, którego nie byliśmy w stanie przewidzieć.

Mentalne i fizyczne skupiska powstają
z idei „ja”, która w rzeczywistości jest fałszywa.
Jak coś, co wyrosło
z fałszywego nasienia, może być prawdziwe?^{xxv}

Ego jest sposobem zachowania, jakby obracaniem się wokół własnej osi. Jest to szczególny rodzaj ograniczenia nałożony na nasze doświadczenie.

Pięć skupisk (*skandhy*) to: *rupa* (forma), *wedana* (doznanie), *samdźnia* (rozpoznanie), *samskara* (akty woli) i *widźniana* (świadomość)^{xxvi}. Stanowią one różne elementy składowe organizmu psycho-fizycznego. Kiedy Nagardżuna mówi o wyrastaniu z fałszywego nasienia, odnosi się do tradycyjnych nauk, według których rodzimy się ponownie z powodu ignorancji. A więc znów ujawnia tu wyłącznie negatywne podejście do ego, mając zamiar pozbyć się go całkowicie i za jednym zamachem. Jakby nie był gotów przyznać, że w ogóle jest jakaś prawda o ego. Jak możemy twórczo podejść do jego analizy? Innym sposobem spojrzenia na skupiska mentalne i fizyczne będzie uznanie, że reprezentują one pewien rodzaj konkretyzacji ego – struktury dość sztywnej i skupionej tylko na sobie. Naszym zadaniem jest tę strukturę otworzyć.

Zamiast prób całkowitego zignorowania ego może lepiej byłoby zmienić nasz sposób widzenia i zobaczyć je w mniejszym stopniu jako rzecz, a bardziej jako sposób funkcjonowania lub sposób bycia.

Jeśli chodzi o ego, język stosowany do jego opisu w ogóle nie jest pomocny. Zwroty takie jak „wykraczanie poza ego” powodują mnóstwo zamieszania, ponieważ stwarzają pozór istnienia czegoś, co może być obiektem poznania. Rezultat jest absurdalny – mówimy o pozbyciu się czegoś, co nigdy nie istniało, lub wręcz odmawiamy w ogóle jakiegokolwiek realności temu przedmiotowi naszej wielkiej troski i ogromnego zainteresowania. „Ego” – mówimy – „nie jest realne”. Jeśli nie zachowamy ostrożności, spędzimy mnóstwo czasu na rozmawianiu o nieistniejącej rzeczy w taki sposób, że stanie się ona dla nas bardziej realna niż przedtem, zanim zaczęliśmy przypisywać jej tak duże znaczenie.

Ego nie istnieje nawet na poziomie empirycznym lub względnym, a co dopiero jako rzeczywisty przedmiot doskonałej mądrości. Jednocześnie termin ten odnosi się do autentycznego doświadczenia. Mamy egoistyczne nawyki i naszym zadaniem jest je zmienić. Jeśli wprowadzimy do dyskusji wymagowany przedmiot nazwany „ego” lub „ja”, niepotrzebnie skomplikujemy ten proces. Funkcjonujemy jako „ego”, kiedy zamykamy się w sobie i odcinamy się od innych ludzi. Z drugiej strony, kiedy jesteśmy bardziej otwarci i serdeczniejsi dla innych, kiedy angażujemy się w cudze sprawy, wtedy działamy z poziomu „braku ego”. Są to dwa zupełnie różne doświadczenia – jedno reaktywne, drugie kreatywne. W stanie reaktywnym czujemy się zimni i twardzi, jakbyśmy mieli w środku twardą kulkę albo jakbyśmy kręcili się w kółko. Natomiast w stanie kreatywnym czujemy się wolni i otwarci, serdeczni i swobodni; zamiast kulki mamy w sobie ciepło, promieniujemy czymś, czujemy, jakbyśmy się wznosili spiralnie i wychodzili z siebie. Zwróćcie uwagę, że posługuję się obrazem rozszerzania się i kurczenia, który, jak wszystkie obrazy, powinien być prawidłowo rozumiany. Nie o to chodzi, że ego rozszerza się lub kurczy. Ego jest skurczeniem się naszego istnienia wokół złudzenia, a brak ego jest rozszerzeniem naszego istnienia. Jednak rozszerzenie to nie to samo, co rozdęcie. Działamy w sposób, który nie karmi i nie wzmacnia owej iluzji.

Daje nam to możliwość praktyki w zgodzie z naszą naturą. Jak wiemy, czasami funkcjonujemy w jeden, a czasami w drugi sposób. Jeśli przez cały czas będziemy świadomi, która funkcja jest w nas akurat aktywna, wtedy możemy coś z nią zrobić – albo ją podtrzymać, albo się z niej wyrwać. Czyli to nie tak, że istnieje jakieś „ego”, a my musimy się martwić, że je „mamy” i jak się go „pozbyć”. Tylko raczej tak, że istnieje bardziej satysfakcjonujący sposób życia. Możliwe, że naprawdę czujemy, jak coś nas ściska w gardle, jakby w przetyku tkwiła twarda kula bilardowa. Bardzo możliwe, że zbiera się nam na wymioty. Rzecz w tym, że tak naprawdę tam nic nie ma. To jest jak supeł na motku wełny, splątany węzeł. Trzeba go tylko poluzować, rozwiązać, rozplątać, a nie wycinać. Jednocześnie ten węzeł jest prawdziwym węzłem. Doświadczamy siebie jako ego i jest to autentyczne doświadczenie. Ego jest sposobem zachowania, jakby obracaniem się wokół własnej osi. Jest to szczególny rodzaj ograniczenia nałożony na nasze doświadczenie, brak wzrostu lub blokada energii. Zrozumienie tego umożliwia nam uwolnienie się od ego, tu i teraz. Wystarczy zachowywać się w nie-egoistyczny sposób, opuścić ciasny krąg własnych spraw i wejść na orbitę czegoś znacznie większego niż my sami. W ten sposób czynimy ego coraz subtelniejszym, aż do jego całkowitego zniknięcia.

Zamiast mówić, że ego nie istnieje albo że nie jest rzeczywiste, można by powiedzieć, że bezustanne zamykanie się w sobie nie jest najbardziej satysfakcjonującą formą egzystencji. Są lepsze opcje. Zamiast powtarzać sobie: „Pozbądź się ego”, wystarczy powiedzieć: „Otwórz się” albo nawet „Wyluzuj trochę”. Na tyle, na ile autentycznie troszczymy się o innych, nie jesteśmy egoistyczni. Nawet jeśli myślimy tylko o swojej żonie i dzieciach, jest to ważny krok na drodze do bycia nie-egoistycznym. Troska o rodzinę jest z pewnością skuteczniejszym sposobem, aby zacząć uświadamiać sobie prawdę, o której mówi tu Nagardżuna, niż tylko czytanie o niej i jej czysto intelektualne zrozumienie.

Parafrazując strofę Nagardżuny, możemy ująć to tak: „Ujrzawszy, że egocentryczny sposób zachowania nie jest najlepszym sposobem, w jaki można się zachowywać, porzucamy go i

zachowujemy się bardziej przyjaźnie, a inni ludzie zaczynają bardziej nas obchodzić”. W rezultacie tego otwarcia się na innych, już nie doświadczamy siebie tak bardzo jako kogoś niezmiennego, sztywnego i zamkniętego. Stajemy się tak otwarci, tak zaangażowani i tak zainteresowani potrzebami innych, że nie ma już możliwości powrotu do tego starego, ograniczonego zachowania, w którym liczyliśmy się tylko z samym sobą. Proces otwarcia nabrał takiego rozpędu, że stał się nieodwracalny. Nie polega to na tym, że udało nam się jakoś pozbyć tej rzeczy zwanej „ego”, tego niepotrzebnego dodatkowego bagażu. Po prostu cały rozmach naszego istnienia jest tak kreatywny, tak zwrócony do świata, że egoistyczne zachowanie jest już niemożliwe. Klóciłoby się z naszą naturą i wydawało nam jakąś dewiacją. Moment, w którym następuje taki przełom, określa się tradycyjnie w buddyzmie jako Wkroczenie do Strumienia.^{xxvii}

^{xviii} Nagardżuna, rozdział 1, strofa 26, s.20

^{xix} Naropa (1016 – 1100), *mahasiddha* i przekaziciel nauk Mahamudry, był nauczycielem Marpy, który z kolei był nauczycielem Milarepy. Jego joga śnienia „może doprowadzić do oczyszczenia nawykowych myśli typowych w samsarze, do uświadomienia sobie, że wszystko jest manifestacją umysłu i że umysł, tak jak sny, nie istnieje jako byt niezależny ...” (Garma C. C. Chang, „*The Six Yogas of Naropa*”, Nowy Jork, 1977, s.94).

^{xx} Chodzi tutaj o fakt, że w stanie głębokiego snu nie ma ego i w tym sensie ten stan odpowiada stanowi zjednoczenia z Brahmanem. Jednak jest to stan jedynie negatywnego zjednoczenia (poprzez brak ego) ponieważ brak w nim pozytywnych cech Brahmana (takich jak absolutna wiedza i absolutna błogość). (przyp. red.)

^{xxi} Nagardżuna, rozdział 1, strofa 27, s.21

^{xxii} Jest to historia opowiedziana w *Sutcie o Meghiji* w Kanonie Palijskim (*Udana* 4:1). Uczeń Buddy, Meghija, chce odejść, aby medytować w gaju mango, który wydaje mu się wyjątkowo dogodnym miejscem do medytacji. Budda prosi, aby trochę poczekał, „dopóki nie przyjdą inni mnisi”, lecz Meghija upiera się i w końcu Budda mówi: „Rób, co uważasz za stosowne”. Meghija, tak jak sobie zaplanował, idzie medytować do „przyjemnego i uroczego” gaju mango, ale ku swojemu przerażeniu nie jest w stanie się skoncentrować. Wraca do Buddy i mówi mu, co się stało. Budda radzi mu wtedy: „Kiedy serce jest niedojrzałe, pięć rzeczy sprzyja jego dojrzałości” – te pięć rzeczy to: duchowa przyjaźń, etyka, nieugiętość, rozmowa o Dharmie oraz świadomość pojawiania się i przemijania rzeczy.

^{xxiii} *Metta bhawana* jest tradycyjną buddyjską praktyką medytacyjną, która polega na pielęgnowaniu uczuć *metty*, miłującej dobroci wobec wszystkich żyjących istot. *Metta* jest palijskim słowem oznaczającym przyjaźń lub miłość duchową: „ogromnie wieloznaczne angielskie słowo „miłość” jest nadzwyczaj niesatysfakcjonującym odpowiednikiem indo-aryjskiej *metty* (sanskryt – *maitri*), która jest nie tyle zwykłą ludzką miłością, nawet jeśli w wysublimowanej formie, co bezstronną i obiektywną życzliwością wzniesioną na najwyższy możliwy poziom intensywności”. (Sangharakszita „*A Survey of Buddhism*”, Glasgow 1993, s.181.)

^{xxiv} Nagardżuna, rozdział 1, strofa 28, s.21.

^{xxv} Nagardżuna, rozdział 1, strofa 29, s.21

^{xxvi} Więcej na temat skandh (lub kandh) w rozdziale 11 książki Sangharakszity pt. *Żyć uważnie*, także dostępnej w formie elektronicznej na naszej stronie www.buddyzm.info.pl (przyp. red.)

^{xxvii} Wkroczenie do strumienia (sanskryt: *srotapanna*, palijski: *sotapanna*). „Ten, który wkroczył do strumienia, osiągnął tak głęboki wgląd, że pozwoliło mu to całkowicie i ostatecznie zerwać trzy kajdany: niewłaściwe przekonanie o naturze osobowości (sanskryt: *sakaja-drsti*; palijski: *sakkaja-ditthi*); sceptyczne powątpiewanie (sanskryt: *wicikitsa*; palijski: *wicikićca*) w sensie umyślnie niepełnej lub niezdecydowanej akceptacji Nauk; oraz wiara, że sama moralność i zewnętrzne praktyki ascetyczne (sanskryt: *silawrata-paramarśa*; palijski: *silabbata-paramasa*) wystarczą do uzyskania Oświecenia. Taki uczeń nie może się już narodzić w żadnym z niższych światów, a do osiągnięcia Nirwany, czyli całkowitego wyzwolenia umysłu, zostało mu już nie więcej niż siedem żywotów, wszystkie na ludzkim lub boskich planach. Cechuje go niezachwiana wiara w Buddę, Dharmę i Sanghę oraz absolutnie nieskazitelna moralność”. (Sangharakszita „*A Survey of Buddhism*”, Glasgow, 1933, ss.201-202.)

Rozdział 3 – Obrazy pustki

Następnie Nagardżuna używa szeregu obrazów, aby wyrazić czy też przybliżyć sens, naturę pustki, siunjátę: puste lustro, ogniste koło i fatamorganę.

Puste lustro

Tak jak wiadomo,
że odbicie twarzy ujrzone
za pomocą lustra,
w rzeczywistości nie istnieje w lustrze (jako twarz),

podobnie pojęcie „ja” istnieje
dzięki skupiskom,
ale tak jak odbicie twarzy,
w rzeczywistości „ja” nie istnieje.

Tak jak bez lustra
nie można ujrzyć swojej twarzy,
również „ja” nie istnieje
bez skupisk.^{xxviii}

Ego nie istnieje jako rzecz, a więc nie jest przedmiotem świadomości, tylko sposobem, w jaki jesteśmy świadomi rzeczy, sposobem istnienia, zachowania.

Aby zobaczyć odbicie swojej twarzy, trzeba spojrzeć w lustro. Bez lustra nie ma odbicia. W tym obrazie Nagardżuna twierdzi, że tak samo jest ze skandhami. Dzięki ich istnieniu widzimy w nich „ja”, siebie, i gdyby nie istniały, pojęcie „ja” nie mogłoby powstać. Faktem jest, że rzeczywiście mamy formę fizyczną; rzeczywiście mamy świadomość, doznania, rozpoznanie i akty woli. I to dzięki nim możemy być świadomi tego czegoś, co uważamy za „ja”. Oczywiście działa to też w drugą stronę: skandhy powstają z pojęcia „ja”. Jest to relacja obustronna, jednocześnie pojawianie się, lecz tutaj podkreśla się tylko jedną stronę.

W przypadku lustra odbicie, które widzimy, nie istnieje wewnątrz lustra. Pojęcie o tym, jak wyglądamy, mamy tylko dlatego, że patrząc w lustro, interpretujemy to, co w nim widzimy, jako siebie – i w pewnym sensie to jesteśmy my. Ale w innym sensie to wcale nie jesteśmy my. Skupiska nie zawierają „ja”, tak jak lustro jako przedmiot nie zawiera odbicia twarzy. A jednocześnie skupiska są tym, czym jesteśmy, w prawdziwszym sensie niż „ja”.

Nasze odbicie w lustrze powstaje tylko dlatego, że istnieje lustro, które może je pokazać. Podobnie „ja”, które dostrzegamy, kiedy jesteśmy świadomi formy fizycznej, doznań, rozpoznania, aktów woli i świadomości, powstaje w oparciu o te pięć procesów. Nagardżuna nie sugeruje, że skupiska nie istnieją, podobnie jak nie zaprzecza istnieniu lustra. One reprezentują szczególnie aspekt naszego istnienia. „Ja” jest ekstremalną wersją, rodzajem konkretyzacji tego aspektu.

Skandhy, podobnie jak elementy^{xxix}, istnieją czy też posiadają tożsamość tylko dzięki swojej relacji z czymś innym niż one same. Pojęcie formy ma znaczenie tylko o tyle, o ile jesteśmy w stanie odróżnić formę od powiedzmy doznania lub świadomości, i to samo dotyczy innych skupisk. W każdym przypadku to aktywność świadomości umożliwia nam owo rozróżnienie. Tak jak „niskie” nie istnieje bez „wysokiego”, a przyczyna bez skutku, pojedyncze skandhy wcale nie są bardziej rzeczywiste niż iluzoryczne „ja”, które wydają się wspierać.

Obraz Nagardżuny ma oczywiście swoje ograniczenia. Trzeba tu podkreślić, że odbicie naszej twarzy widziane w lustrze w żadnym wypadku nie jest odbiciem całości. Jest to dwuwymiarowy obraz jednego naszego aspektu. Wszystkie inne aspekty – nasze marzenia, doświadczenia medytacyjne, wspomnienia z przeszłości, uważność, ideały, aspiracje, związki z

innymi itd. – są nieobecne w tym dwuwymiarowym obrazie. Istnienie lustra, tak jak istnienie skandh, zależy od innych czynników. Odbicie powstaje dzięki przedmiotowi, który został zastosowany jako lustro, przez ucieleśnioną inteligencję korzystającą z organu wzroku. Podobnie skandhy nie istnieją jako oddzielne obiekty, niezależne od inteligentnej istoty, która próbuje zrozumieć swoje własne procesy za ich pomocą. To powiedziawszy, trzeba podkreślić, że analogie pomiędzy świadomością a obiektem świadomości, bez względu na to jak bardzo nieuchwytnie – tak jak odbicie w lustrze – są potencjalnie bardzo mylące. Ego nie istnieje jako rzecz, a więc nie jest przedmiotem świadomości, tylko sposobem, w jaki jesteśmy świadomi rzeczy, sposobem istnienia, zachowania. W zasadzie nie jest nawet tym. Nie da się go określić jako to czy tamto. Ego można porównać do odbicia tylko w bardzo ograniczonym, specyficznym sensie.

Takie obrazy należy rozumieć pod kątem tego, co mogą dla nas znaczyć praktycznie i na co dzień. To nie jest pytanie: „Czy mam ego, czy nie?” tylko „Czy patrzę poza to, co już wiem, badając nowe drogi, czy tylko kręcę się w kołowrocie starych nawyków, ustalonych poglądów, upodobań i niechęci? Czy utknąłem z ustalonym poglądem na temat tego, kim i czym jestem?”.

Punktem wyjścia Nagardżuny jest zrozumienie, że jesteśmy egoistyczni, ponieważ wychodzimy od posiadania (wyobrażonego) ego. My jednak możemy pójść trochę dalej i powiedzieć, że ponieważ potrafimy być egoistami, potrafimy również być altruistami i nie-egoistami. Jeśli na tej podstawie rozwiniemy obraz Nagardżuny, możemy powiedzieć, że lustro albo odbija naszą twarz, albo odbija rzeczywistość, która jest pusta. Obie możliwości są nam dostępne, nawet jeśli tylko jedna z nich – puste lustro – pokazuje nas takimi, jakimi naprawdę jesteśmy. Tak jak lustro może odbić albo twarz patrzącego, albo świat bez stałych i trwałych przedmiotów, tak samo świadomość może albo skupić się wokół jasno zdefiniowanego i ograniczonego „ja”, albo wyłączyć się z widzenia rzeczy wyłącznie z punktu widzenia „ja”. Świadomość może być reaktywna lub kreatywna, ekspansywna lub skurczona, wolna lub uwięziona. Wyobraźmy sobie, że patrząc w lustro widzimy niezliczone strony siebie samego, które łączą nas ze wszystkimi na świecie i ze wszystkim we wszechświecie. Puste lustro jest obrazem świadomości, która nie jest ograniczona nieustannym odwoływaniem się do statycznego wizerunku czegoś, czym wydaje nam się, że jesteśmy.

Kiedy zwierzchnik Ananda^{xxx}
osiągnął wgląd i zrozumiał znaczenie tego,
stał się okiem prawdy^{xxxii} i przekazywał ją
nieustannie mnichom.^{xxxii}

Energia, która się w nim uwolniła, nie mogła być powstrzymana, gdyż wypłynęła z głębi jego istoty. Współistniała z jego życiem i nie można jej było wyłączyć.

„Zwierzchnik” oznacza tutaj coś w stylu „starszy rangą” (lub „doświadczeniem”) i jest to prawdopodobnie tłumaczenie słowa *sthawira*. „Oko prawdy” to *dharmacaksu*, oko Dharmy – oko, które widzi prawdę. „Stać się okiem Dharmy” jest idiomem często spotykanym w pismach palijskich i sanskryckich. Oznacza rozwinięcie w sobie „gnostycznej”, duchowej zdolności do bezpośredniego postrzegania prawdy. Jest to, rzecz jasna, wizja niedualistyczna. To jest jak widzenie jednym okiem. Wskutek tak głębokiego wglądu pojawia się w człowieku nieprzeparowane pragnienie, aby przekazać innym, jak mogą sami osiągnąć taki wgląd. Nie traktuje się tego jak pracę. Kiedy Ananda osiągnął wgląd w to, co Nagardżuna nazywa naukami o ostatecznej dobroci, nie mógł się powstrzymać od podzielenia się nimi z innymi. Energia, która się w nim uwolniła, nie mogła być powstrzymana, gdyż wypłynęła z głębi jego istoty. Współistniała z jego życiem i nie można jej było wyłączyć. Według dostępnych nam przekazów Ananda osiągnął pełne Oświecenie po parinirwanie Buddy, miał wielu uczniów i jeszcze za jego życia czczono go prawie jak drugiego Buddę.

Uwięziony w ognistym kole

Błędne wyobrażenie o „ja” utrzymuje się,
jeśli skupiska są błędnie rozumiane.
Przy takim rozumieniu „ja”,
rezultatem wynikłych z niego działań są narodziny.^{xxxiii}

Najprościej mówiąc, ponowne narodziny to powtarzanie starych wzorów i odkładanie na później prawdziwej kreatywności.

Opacznie pojmujemy skupiska – rupa, wedana, sańña, samskara i widźniana – kiedy uważamy je za statyczne i niezmiennie, a nie za procesy charakteryzujące się nieustannym przepływem i transformacją. „Ja” pojawia się wtedy, kiedy to, co w gruncie rzeczy jest procesem, jest przez nas doświadczane jako statyczne. Jednak „ja”, które jest świadome, że tak robimy i które zaczyna odwracać ten proces, niezupełnie jest tym „ja”, które rzeczywiście tak robi, a to rodzi wszelkiego rodzaju zagadkowe i skomplikowane pytania. Kim jest ten, który stara się pozbyć ego? Kim jest ten, który osiąga Oświecenie? Jak ego może pozbyć się samego siebie? Jak można pozbyć się czegoś, co nie istnieje? Jednak Budda uważał, że zadawanie takich pytań nie ma sensu. Stwierdził po prostu, że kiedy odwrócimy proces, kiedy przestaniemy płynąć pod prąd, kiedy przestaniemy uważać dynamiczne za statyczne, wtedy zrozumiemy te sprawy – nie wcześniej.

Narodziny uważane za skutek działań oznaczają w tym kontekście ponowne narodziny – to znaczy powtórzenie starego wzorca. Kiedy próbujemy zahamować przepływ i zmienić dynamiczne w statyczne, nie jesteśmy w stanie powstrzymać tego dynamicznego procesu – on będzie trwał dalej – tworzymy tylko wzorec, który z pozoru wygląda na zastój. Nieustanne powtarzanie tego wzoru to właśnie ponowne narodziny. Działanie, którego skutkiem są ponowne narodziny, to raczej reakcja nawykowa a nie działanie kreatywne. Jest ono tylko wyrazem ograniczeń właściwych dla tego wzoru. Jest to przenoszenie starego wzoru w następne życie, a to przenoszenie wzmacnia tendencję do nieustannego powtarzania tego wzoru. Kiedy pojęcie „ja” dominuje w świadomości, prowadzi ono poprzez ponowne narodziny do powstania osobowości, która w swych najważniejszych aspektach jest bardzo podobna do starej. Najprościej mówiąc, ponowne narodziny to powtarzanie starych wzorów i odkładanie na później prawdziwej kreatywności.

Z powodu tych trzech ścieżek, wzajemnie się stwarzających,
bez początku, środka i końca,
koło cyklicznej egzystencji
kręci się jak obracana w kółko pochodnia.^{xxxiv}

Obracana w rękę płonąca głównia stwarza iluzję okręgu lub ognistego koła – sugestywny obraz koła cyklicznej egzystencji, widzianego przez nas świata rzeczy, które w rzeczywistości są iluzją powstałą w wyniku powtarzanych działań. Trzy ścieżki to przypuszczalnie (lchoć nie jest to całkiem jasne) błędnie pojmowana prawdziwa natura skandh, błędnie skutkiem tego pojmowane „ja” oraz działania „ja” prowadzące ostatecznie do ponownych narodzin. Innymi słowy, jeśli nie uda nam się ujrzeć prawdziwej natury skupisk (tzn. jako podmiotów trzech laksan^{xxxv}), stworzymy błędne pojęcie „ja” lub „siebie”, a wtedy działania podjęte przez to „ja” powtórzą stary, ustalony wcześniej wzorec. Ponieważ powtarzaliśmy to tak często, i w pewnym sensie z ogromnym sukcesem, jest to w zasadzie – choć nie całkiem – niemożliwe do zatrzymania.

„Trzy ścieżki” stwarzają jedna drugą według wzoru wzajemnej przyczynowości. To znaczy, że żadna z nich nie istnieje samodzielnie, a więc żadna z nich nie jest zdolna rozpocząć tego procesu. Nie sposób też wyobrazić sobie ich początku ani końca. Jesteśmy w środku tego wszystkiego, jesteśmy tego częścią, jesteśmy tymi ścieżkami, jak więc możemy zobaczyć ich

początek lub koniec?

Ponieważ to koło nie powstaje z „ja”,
ani z „nie-ja”, ani z nich obu, w przeszłości, terażniejszości lub przyszłości,
pojęcie „ja” ustaje,
a tym samym ustają działania i ponowne narodziny.^{xxxvi}

Kiedy otwiera dłoń, co się stało z jego pięścią? Istnieje nadal czy przestała istnieć?

Jest to prawie niemożliwe do objaśnienia; albo się to rozumie, albo nie. Koło nie powstaje z „ja” ponieważ „ja” jest częścią koła. Podobnie nie powstaje z tego, czym „ja” nie jest, ani z nich obu, czyli z „ja” i „nie-ja” razem, w przeszłości, terażniejszości lub przyszłości, ponieważ one również są częścią koła. Koło nie powstaje w zależności od czegokolwiek i dlatego jego ustanie też nie jest zależne od czegokolwiek. Jest to ważne, ponieważ oznacza, że na zewnątrz tego procesu, tego nieskończonego obracania się, nie istnieje nic, co mogłoby go zatrzymać. Pojęcie „ja” ustaje, kiedy widzimy całe koło tylko jako autonomiczny, samowystarczalny proces. To właśnie „ja” podtrzymuje iluzję, a więc tylko „ja” może doprowadzić do ustania „ja”. Pojęcie „ja” ustaje, kiedy widzimy, że nie ma żadnej możliwości wyjścia poza nasze doświadczenie – koło – i żadnej możliwości bycia tym „ja”, które ma to doświadczenie. Wtedy oczywiście nie może być żadnego działania wynikającego z pojęcia „ja” i nie ma ponownych narodzin.

Trudność przekazania tej idei polega na tym, że trzeba mówić tak, jakby „ja” było realne, gdyż inaczej w ogóle nie można by o „nim” mówić. Tradycyjnie nauczyciel objaśnia to zagadnienie zaciskając dłoń w pięść. Kiedy otwiera dłoń, co się stało z jego pięścią? Istnieje nadal czy przestała istnieć? Czy dłoń i pięść są tym samym, czy dwiema różnymi rzeczami? Czy są oboma naraz, czy też żadną z tych rzeczy? Podobnie, kiedy uzyskuje się Oświecenie, co się dzieje z ego? Dzieje się z nim to samo, co z pięścią. Niesłusznie byłoby twierdzić, że nadal istnieje, że przestało istnieć, że stały się obie te rzeczy, i że nie stała się żadna z tych rzeczy. W rzeczywistości nie było żadnej pięści, jedynie otwarta dłoń, którą widzimy teraz. Tak samo nigdy nie było ego, jedynie pozbawiona ego rzeczywistość, która wydawała się je zastępować, i z tego powodu ego też nigdy nie przestało istnieć. Można pomyśleć o otwartej dłoni z wyciągniętymi palcami jak o skupiskach. Kiedy dłoń i palce zaciskają się w pięść, wtedy mamy ego. Kiedy dłoń i palce są otwarte, co się stało z ego? Czy naprawdę można powiedzieć, że przedtem ego istniało, a teraz nie? Czy można powiedzieć, że ego nigdy nie istniało, ani wtedy, ani teraz? Może powinno się porzucić ideę pięści i stwierdzić, że najpierw widzieliśmy zamkniętą dłoń, a teraz widzimy otwartą.

Problem z iluzorycznym ego jest do pewnego stopnia lingwistyczny. Rzecz nieistniejąca ma taki sam status (mianownika) jak rzecz realna. Kiedy otrzymuje nazwę, nawet jeśli nie istnieje, zaczyna syntaktycznie pełnić rolę rzeczownika. Ta nieświadoma sztuczka z ręką jest regularnie wykorzystywana przez mistrzów zen. W jednej ze znanych opowieści mistrz pyta ucznia: „Co niesiesz w dłoni?”. Kiedy uczeń odpowiada, że nic, mistrz mówi: „W takim razie połóż to”. Iluzorycznym ciężarem jest oczywiście ego, czyli „ja”.

Tak oto ten, który rozumie, jak przyczyna i skutek
powstają i są unicestwiane,
nie uważa świata
za naprawdę istniejący ani za nieistniejący.^{xxxvii}

W strofie tej Nagardżuna streszcza trudne pytanie o nieistniejące ego. Jeśli ono istnieje, jak można się go pozbyć? Jeśli nie istnieje, w jaki sposób może sprawiać nam tyle kłopotu. Najlepiej byłoby spojrzeć na problem w kategoriach przyczyny i skutku – nie jak na rzeczy, które powstają i są unicestwiane, lecz jak na powiązane procesy pojawiające się we wzajemnej współzależności.^{xxxviii}

Strach przed nieustraszonością

Tak oto ten, który usłyszał, ale nie wnika w nauki,
które niszczą wszelkie cierpienie,
i boi się nieustraszoności
drży z powodu niewiedzy.

Fakt, że to wszystko nie będzie istniało w nirwanie,
nie przeraża cię [hinajanisto],
dlaczego więc ich nie-istnienie
wyjaśnione tutaj budzi twój strach?^{xxxix}

Medytujemy po to, aby osiągnąć wgląd tu i teraz, ale czy naprawdę tego chcemy?

Kiedy już zapoznamy się z naukami o ostatecznej dobroci, możemy zrobić jedną z dwóch rzeczy: przemyśleć je, zaangażować się w nie i zastanowić, jak je zastosować, albo możemy o nich zapomnieć lub je zignorować. Według Nagardżuny to drugie robimy ze strachu. Czyli pojawia się kolejny paradoks – boimy się być nieustraszeni. Strach zawsze rodzi się z powodu ego. Jeśli przejrzymy ego na wylot, to w rezultacie między innymi staniemy się nieustraszeni. Jednak „ja”, które ma tego dokonać, jest tym samym „ja”, które trzeba przejrzeć na wylot. Nie bez powodu boimy się tego „zgonu” naszych iluzji. Kto nam zagwarantuje bezpieczeństwo, jeśli staniemy się nieustraszeni? Zamęt rodzi się tu z naszej niezdolności do wyobrażenia sobie, że możemy istnieć bez „ja” i co za tym idzie bez strachu. Kiedy próbujemy wyobrazić sobie „ja” pozbawione strachu, wydaje nam się to niemożliwe. Wyobrażamy sobie, że kiedy przestaniemy szukać poczucia bezpieczeństwa, oparcia, poczujemy się niepewnie. Boimy się nawet wolności od cierpienia. Dobrze się czujemy z naszym strachem i cierpieniem, gdyż bez nich mielibyśmy wrażenie, że grunt usuwa się nam spod nóg.

Boimy się nieustraszoności tak samo, jak boimy się braku przemocy. Z pewnością wydaje nam się, że działanie bez przemocy czyni nas bezbronnymi. Pozbawiamy się przecież ochrony, jesteśmy nieosłonięci i bardziej narażeni na niebezpieczeństwo. Jednakże właśnie ta bezbronność może rozbrajać, a nawet jeśli nie uda jej się rozbroić agresji, to fakt, że nie ma w nas chęci odwetu ani potrzeby poczucia bezpieczeństwa, czyni nas znacznie mniej bezbronnymi na poziomie mentalnym i emocjonalnym. Nie podsycamy wtedy wzrastającej agresji werbalnej, z której przeważnie rodzi się agresja fizyczna. W najgłębszym sensie brak przemocy jest tym samym co brak ego – nie ma obsesyjnej identyfikacji z zagrożonym ego, dlatego nie ma strachu o nie i nie ma przemocy w jego obronie.

Strach przed nieustraszonością jest dla Nagardżuny okazją do polemicznego przytyku pod adresem buddyjskich przeciwników ze szkoły madhjamaki. Pod ich odrzuceniem Nagardżuna wyczuwa głęboki niepokój w kwestii Dharmy, nieświadome przerażenie tym, czego sami nauczają. Tradycyjne nauki mówią, że po osiągnięciu Oświecenia nie ma już więcej narodzin – to znaczy, że po śmierci osoby Oświeconej, skandhy, które były podstawą jej istnienia, już więcej nie zaistnieją razem. Wyznawca hinajany z pewnością będzie zadowolony, gdy usłyszy, że w stanie Nirwany nie będzie skandh. Nagardżuna sugeruje jednak, że stanowisko hinajany jest niekonsekwentne. Jeśli hinajanistę inspiruje stwierdzenie, że „wszystkie te” skupiska nie istnieją w Nirwanie, dlaczego jest taki zatrwożony, że nie istnieją one w tej chwili? Ani ego ani pięć skupisk nigdy nie istniały jako byty całkowicie realne, a osiągnięcie Oświecenia jest po prostu chwilą, w której w pełni sobie to uświadamiamy. Dlatego jeśli wyznawca hinajany akceptuje, że pięć skupisk nie istnieje w stanie Nirwany, powinien również uświadomić sobie i zaakceptować, że tak naprawdę nie istnieją one tu i teraz. Jeśli nie jest gotowy, aby zaaprobować to logiczne następstwo, to chyba sam nie traktuje swoich nauk poważnie.

Nie jest to tylko starożytne akademickie rozszczepianie włosa na czworo. Współczesnym buddystom, którzy chętnie oddają się kontemplacjom o przyszłym rozpuszczeniu ego, pewnie także zrzędlaby mina, gdyby się okazało, że ich ego ma się rozpuścić już za chwilę. Słynna modlitwa świętego Augustyna: „O Panie, uczyn mnie bezgrzesznym, ale jeszcze nie teraz” jest smutnym wglądem w wewnętrzny konflikt obecny w życiu duchowym. Istnieje podobna historia buddyjska, w której stara kobieta codziennie zjawia się w świątyni, aby modlić się do Buddy. „Przyjdź i zabierz mnie do Nirwany, jak najdalej od mego smutnego życia” – to jej żarliwe i nieustanne błaganie do ogromnej świątynnej figury Buddy. Pewnego dnia kapłan z tej świątyni postanawia dać jej nauczkę. Kiedy klęcząca kobieta błaga o wyzwolenie z cierpienia samsary, on ukryty za posągami Buddy tubalnym głosem grzmi: „Twoje modlitwy zostały wysłuchane. Przychodzę po ciebie – teraz!” Słyszając tę nieziemską odpowiedź, odbijającą się echem po ścianach kaplicy, kobieta zrywa się na równe nogi i wybiega z krzykiem: „Czy Budda nie rozumie, że ja tylko żartowałam?”

Bardzo często prezentujemy takie właśnie podejście w naszej praktyce Dharma. Wydaje nam się, że medytujemy po to, aby osiągnąć wgląd tu i teraz, ale czy naprawdę tego chcemy? Czy nie wolimy raczej mieć paru następnych żywotów, tyle że dobrych? Oświecenie jest przecież swego rodzaju śmiercią – końcem wszystkiego, od czego zależy i z czym się identyfikujemy. Jak bardzo jesteśmy przygotowani na śmierć nawet w zwykłym sensie? Po przeczytaniu Tybetańskiej Księgi Śmierci i przestudiowaniu żywotów wielkich buddyjskich ascetów, takich jak Milarepa, głosimy: „Jestem gotów umrzeć w każdej chwili”, ale kiedy śmierć rzeczywiście zajrzy nam w oczy, to ta gotowość na nią szybko nam przechodzi. „W każdej chwili” ale za trzydzieści lub pięćdziesiąt lat to zupełnie co innego niż „w każdej chwili” na przykład w przyszłym tygodniu.

Jeśli jednak nie mamy ochoty odchodzić teraz, to w zasadzie nie mamy ochoty odchodzić w ogóle. Gdybyśmy naprawdę chcieli Oświecenia w przyszłości, to naprawdę chcielibyśmy go i teraz. A jeśli nie jesteśmy zainteresowani Oświeceniem w tym momencie, jak możemy obstawać przy twierdzeniu, że życzymy go sobie w przyszłości? Nie może być prawdą, że chętnie byśmy osiągnęli Oświecenie powiedzmy za 10 milionów żywotów, ale gdyby to było możliwe do osiągnięcia w tej chwili, to już nie. Przecież to nie jest tak, że ego przestanie istnieć w jakimś momencie w przyszłości. Cały wywód Nagardżuna mówi o tym, że ego nie istnieje w tym właśnie momencie.

Nie jest to bynajmniej sugestia, że Oświecenie spadnie na nas, zanim będziemy na nie gotowi. W rzeczywistości to dzięki przygotowaniom, dzięki naszej praktyce nabieramy rozpędu, który w końcu doprowadzi nas do celu. Musimy mieć jednak jasność, co znaczy „cel”. Natura rzeczywistości nie objawi się nam w jakimś innym miejscu. Gdybyśmy tylko potrafili sobie to uświadomić, ona już nam się objawia tu i teraz.

Nie-definicja Nirwany

„W wyzwoleniu nie ma ani ‘ja’ ani skupisk”.
Jeśli zapewnia się, że tym właśnie jest wyzwolenie,
dlaczego unicestwienie „ja”
i skupisk budzi twoją niechęć?

Jeśli Nirwana nie jest nie-rzeczą,
jak może mieć rzecz-owość?
Wygaśnięcie błędnego pojmowania
rzeczy i nie-rzeczy zwane jest Nirwaną.^{x1}

Być może widzimy oczyma wyobraźni jakiś znikający punkt, który nazywamy Nirwaną, ale to tylko oznacza, że dotarliśmy do granic umysłu uwarunkowanego.

Najwyraźniej Nagardżuna czuje potrzebę, zgodnie z poglądami panującymi w jego czasach, zajęcia się tym zagadnieniem w kategoriach rzeczy, a nie procesów, i dlatego opisuje Nirwanę

zasadniczo zaprzeczeniami jako wygaśnięcie błędnego pojmowania rzeczy i nie-rzeczy. Bardziej pozytywnym sformułowaniem byłoby stwierdzenie, że wyzwolenie polega na widzeniu procesów, a nie rzeczy. Język Nagardżuny z jego „nie-rzeczami” i „rzecz-owością” jest delikatnie mówiąc trochę enigmatyczny. Ale to dlatego, że odpowiedź na stawiane przez niego pytania nie jest dostępna dla umysłu uwarunkowanego. To uwarunkowany umysł zadaje takie pytania, ale tenże sam uwarunkowany umysł uznaje pewne odpowiedzi za niezrozumiałe i ten sam uwarunkowany umysł uważa, że jest to frustrujące. Natomiast w umyśle nieuwarunkowanym ta frustracja spowodowana brakiem odpowiedzi po prostu nie istnieje. Odpowiedź nie jest już potrzebna, ponieważ nie ma już pytania. W takim stanie umysłu, w jakim zadajemy pytanie, nie możemy otrzymać sensownej odpowiedzi, podczas gdy w takim stanie umysłu, w jakim możemy otrzymać odpowiedź, nie da się sensownie zadać takiego pytania.

Przez wszystkie nauki mahajany przewija się pojęcie Nirwany, która nie jest ani żadną rzeczą, ani przestrzenią, ani stanem istnienia, ani jakimkolwiek doświadczeniem osobistym. Nie podlega absolutnie żadnym ograniczeniom czy definicjom. Nie jest nawet definiowana w opozycji do samsary. Nazywa się ją *apratistha* Nirwana, czyli „nieustalona” lub „nieumiejscowiona” Nirwana. Nie jest umiejscowiona na zewnątrz samsary. Nie istnieje tutaj w przeciwieństwie do tam. Jest Nirwaną bez konkretnego miejsca lub punktu. Nagardżuna mówi tutaj, że Nirwana jest pozbyciem się błędnych wyobrażeń o Nirwanie, według których jest ona albo rzeczą, albo nie-rzeczą. Jednak fakt, że nie jest ona niczym, nie oznacza, że jest czymś. Innymi słowy Nagardżuna twierdzi, że choć możemy rozmawiać o Nirwanie, nie możemy tego robić w jakikolwiek sposób, który by ją de facto ograniczał lub definiował. Jednocześnie jest to też pozbycie się tych błędnych wyobrażeń o Nirwanie, według których jest ona albo ograniczona, albo nieograniczona. Fakt, że nie jest nieograniczona, nie oznacza, że jest ograniczona.

Jeśli wyobrażamy sobie Nirwanę jako konkretny punkt lub miejsce, choćby nie wiadomo jak subtelne czy wysublimowane, do którego można dotrzeć i je zdobyć, to w rzeczywistości uważamy ją za gloryfikację stanu ego. Nirwana nie jest czymś w rodzaju duchowego domu dla emerytów, z dala od irytującego tłumu cierpiącej ludzkości, gdzie będziemy mogli osiąść i spokojnie rozkoszować się zasłużoną emeryturą. Nirwana nie jest miejscem, do którego docieramy – jest życiem w stanie Oświecenia. Jest sposobem życia, procesem doskonalenia się, który nie ma końca. Nirwana jest sposobem, w jaki żyjemy, sposobem w jaki istniejemy, kiedy już wyjdziemy poza ograniczenia świadomości uwarunkowanej.

Być może nierozsądnie jest mówić, że Nirwana nie jest stacją końcową, ale na pewno można stwierdzić, że nawet jeśli jest końcem, to my tego końca nie potrafimy zobaczyć. Jedyne, co możemy sobie wyobrazić z naszego punktu widzenia, to rozciągający się przed nami proces wzrastania i rozwoju, w którym jedna perspektywa bez przerwy ustępuje następnej. To, co widzimy, jest czymś w rodzaju znikającego punktu, wykreowanego przez naszą ustaloną i ograniczoną perspektywę lub wizję, podczas gdy w rzeczywistości linie, które pozornie zbiegają się nam na horyzoncie w jeden punkt, pozostają równoległe. Być może widzimy oczyma wyobraźni jakiś znikający punkt, który nazywamy Nirwaną, ale to tylko oznacza, że dotarliśmy do granic umysłu uwarunkowanego. Graniczny punkt dla umysłu uwarunkowanego jest tam, gdzie Nirwana bez wątpienia rozpoczyna dalszy proces wzrostu i rozwoju. Sutra o Białym Lotosie oferuje obraz tej siłą rzeczy ograniczonej wizji celu. Budda opowiada w niej o magicznym mieście, które wyczarował, aby zachęcić znużonych wędrowców do kontynuowania podróży. Kiedy jednak docierają oni do miasta, widzą, że jest ono tylko przydrożnym gościńcem w połowie drogi.^{xlii} Podobnie, poza naszym zwykłym wyobrażeniem o Nirwanie znajdują się wyższe, szersze i głębsze Nirwany, których zrozumienie wykracza daleko poza naszą zdolność pojmowania.

Nacisk Nagardżuny na praktyki prowadzące do wysokiego statusu, takie jak szczodrość i życie etyczne, odzwierciedla duchową zasadę, że każdy cel staje się punktem wyjścia dla następnego celu. Nagardżuna chciał, aby król poświęcił się takim praktykom i dzięki nim osiągnął wysoki status, spokój umysłu, szczęście i dalsze sukcesy, jak również żeby rozwijał wyższe praktyki, prowadzące go do ostatecznej dobroci. Inaczej mówiąc, Nirwana jest procesem, tak samo jak samsara jest procesem. Proces uwarunkowanego powstawania (*pratitja samutpada*), który

charakteryzuje samsarę, charakteryzuje również Nirwanę, choć działa w inny sposób. Jeśli samsarę uważa się za proces cykliczny, Nirwanę można sobie wyobrazić jako rodzaj spirali. Według nauk o nidanach istnieje dwanaście ogniw, czyli nidan, składających się na cykl samsary, które można streścić następująco: nasze obecne narodziny są skutkiem duchowej ignorancji; pragnienia powstają na skutek kontaktu fizycznego i doznań związanych z tym kontaktem oraz przywiązania zrodzonego z pragnień, co prowadzi do śmierci i następnych narodzin. Ale jest też dwanaście pozytywnych nidan, które tworzą spiralną ścieżkę, prowadzącą od świadomości cierpienia (dukkha) związanego z cyklem samsary. Wiara powstaje w wyniku cierpienia; radość w wyniku wiary, a potem rodzi się zachwyty oraz błogość i koncentracja; wiedza i widzenie rzeczy takimi, jakimi są, powstają w wyniku koncentracji, a kulminacją tej serii jest wiedza o unicestwieniu aśraw, czyli „trucizny umysłu” (pragnienia przyjemności zmysłowych, pragnienia istnienia, oraz ignorancji).^{xlii}

To jest umysł kreatywny na najwyższym stopniu rozwoju. Nie oznacza to jednak końca spiralnego procesu. Jest to punkt wyjścia do dalszego rozwoju, ostatni widzialny etap procesu, który trwa w nieskończoność. Nirwana jest terminem, który wskazuje na nieograniczoną naturę procesu wzrostu i rozwoju, jest ostatecznym terminem stwierdzającym, że ten pozytywny proces nie ma końca, że spirala nigdy się nie kończy. Oświecenie to życie, ale nie w sensie nieskończonego trwania w czasie; jest to żywy proces, który wykracza poza czas, a w rzeczywistości poza wszelkie rozróżnienie między czasem i beczasowością.

Pustka jako fatamorgana

Kształt widziany z daleka
jest wyraźny dla stojących blisko.
Gdyby fatamorgana była wodą, dlaczego
nie jest widziana przez stojących blisko?

Sposób, w jaki widzimy świat,
jest realny dla tych, co są daleko,
ale inaczej widzą go ci, co są blisko,
[dla których] zniknął jak fatamorgana.

Tak samo jak fatamorgana, która wygląda jak woda, ale
nie jest wodą i nie istnieje realnie [jako woda],
skupiska wyglądają jak „ja”, ale
nie są „ja” i nie istnieją realnie [jako „ja”].^{xliii}

Niedojrzali duchowo, którzy nie badają swego doświadczenia świata wystarczająco dokładnie, aby dostrzec go takim, jakim naprawdę jest, widzą świat rzeczy namacalnych, zamieszkały przez ludzi o trwałych „ja”.

Porównanie do fatamorgany jest bardzo popularne w filozofii hinduskiej, zwłaszcza w buddyźmie mahajany. Jeśli widzimy coś z daleka, nie widzimy tego wyraźnie. Osoba stojąca bliżej zazwyczaj widzi to, na co patrzymy – cokolwiek to jest – znacznie wyraźniej niż ktoś z daleka. Jednak w przypadku fatamorgany, która jest iluzją optyczną – a na pustyni jest to najczęściej woda, – prawdziwa jest sytuacja odwrotna. Z daleka wydaje nam się, że widzimy wodę, ale kiedy podejmiemy bliżej, okazuje się, że nie ma żadnej wody, jest tylko pustynia. Jest to istotą fatamorgany – z daleka widać rzecz, której nie widać z bliska. Jeśli myślimy, że widziana przez nas woda zaspokoi nasze pragnienie, nieuchronnie rozczarujemy się, kiedy podejmiemy bliżej i zobaczymy tylko pustynię.

Niedojrzali duchowo, którzy nie badają swego doświadczenia świata wystarczająco dokładnie, aby dostrzec go takim, jakim naprawdę jest, widzą świat rzeczy namacalnych,

zamieszkały przez ludzi o trwałych „ja”. Dojrzała duchowo, którzy zastanawiają się nad swym doświadczeniem świata uważnie i bezstronnie, widzą, że nie ma nic solidnego i w ogóle nic trwałego. Nie ma wody na pustyni. Jeśli przyjrzymy się swemu doświadczeniu świata naprawdę dokładnie, nie tracąc go z oczu pośród wywołanych przezeń reakcji emocjonalnych, zobaczymy, że nie jest on realny dokładnie w taki sposób, w jaki nam się wydawał. Jest on tylko tymczasowo, względnie realny. Jest to pogląd, przed którym, jak można było się spodziewać, czujemy głęboki opór. Dlatego osiągnięcie prawdziwego wglądu, kiedy widzimy rzeczy takimi, jakimi są naprawdę, musi się dokonać na bardzo głębokim poziomie. Ale kiedy już taki wgląd się zdarzy, wszystkie cechy, które rzeczy wokół nas zdawały się posiadać wtedy, kiedy nasze widzenie było zniekształcone przez pragnienia, niechęć i obojętność, znikają jak fatamorgana, kiedy podejmiemy bliżej i zobaczymy je takimi, jakimi są. Poeta Tomasz Campbell zauważył, że „odległość dodaje widokowi uroku” i jest to z pewnością nasza sytuacja na tym świecie. Jesteśmy pod urokiem fatamorgany, która obiecuje zaspokoić nasze „pragnienie” rzeczy trwałych, konkretnych i przynoszących satysfakcję, ale nigdy tej obietnicy nie spełnia.

Tak jak skandhy, czyli skupiska, wydają się wspólnie tworzyć realnie istniejące, namacalne, trwałe „ja”, tak samo naprawdę wydaje nam się, że fatamorgana jest wodą. My z pewnością coś widzimy, tyle że to nie jest prawdziwa woda. Podobnie skupiska istnieją, ale nie tworzą, nie zawierają w sobie ego – tego „ja”, które chcemy w nich widzieć. Można by powiedzieć, że ego, czyli „ja” jest widziane z daleka, ale gdy przyjrzymy mu się z bliska, zobaczymy jedynie skandhy, a kiedy zbliżymy się jeszcze bardziej, aby zbadać każdą skandhę z osobna, przekonamy się, że one również nie istnieją jako oddzielne, niezależne byty.

Nagardżuna precyzuje to w poniższej strofie, aby wykluczyć możliwość błędnego zinterpretowania jego nauk jako zwykłego nihilizmu.

Gdyby, uznawszy fatamorganę za wodę,
poszedł tam później [zobaczyć ją],
byłby głupcem, gdyby wywnioskował,
„że woda nie istnieje”^{xliv}.

Fakt, że można omyłkowo wziąć fatamorganę za wodę, wyraźnie dowodzi istnienia czegoś, z czym można pomylić fatamorganę. Woda istnieje naprawdę; ona tylko nie istnieje tam, gdzie zmyleni fatamorganą sądzimy, że jest. Podobnie, chociaż „ja” w rzeczywistości nie odznacza się trwałością i niezmiennością, które mu mylnie przypisujemy, cechy te naprawdę istnieją, tylko gdzie indziej. Jeśli w rzeczach uwarunkowanych, takich jak „ja” i jego obiekty, nie znajdujemy cech rzeczy nieuwarunkowanych, byłibyśmy głupcami wnioskując z tego, że cechy te nie istnieją w ogóle. Odkrywając, że nie ma wody w fatamorganie, byłibyśmy głupcami wyciągając z tego wniosek, że nigdzie nie ma czegoś takiego jak woda. A to właśnie robimy, szukając szczęścia, bezpieczeństwa, trwałości, prawdy i piękna w niewłaściwym miejscu. Kiedy poszukując tych cech, wyczerpiemy swoje możliwości i nie znajdziemy ich tam, gdzie się ich spodziewamy, zakładamy, że nigdzie nie da się ich znaleźć. W rzeczywistości są one dla nas dostępne tu i teraz, ale pod warunkiem, że całkowicie odmienimy kierunek naszego życia. Oznacza to porzucenie nawyków umysłu zakorzenionych tak głęboko, że ledwie potrafimy wyobrazić sobie jakikolwiek inny sposób istnienia. Oznacza to, że musimy całkowicie zrezygnować z poszukiwania szczęścia i zamiast tego kroczyć ścieżką działań etycznych – w rezultacie czego szczęście pojawi się jako niezamierzony, choć bardzo mile widziany, skutek uboczny.

Jeśli dzięki wiedzy, co jest właściwe i prawdziwe,
ktoś nie dowodzi istnienia i nie-istnienia,
i dlatego myślimy, że wierzy on w nie-istnienie,
dlaczego nie miałby on również wierzyć w istnienie?

Jeśli ktoś obala [inherentne] istnienie
i wyciąga z tego wnioski o nie-istnieniu,
dlaczego z obalenia nie-istnienia,
nie miałyby wyciągnąć wniosku o istnieniu?

Ci, którzy polegają na oświeceniu,
nie prezentują żadnych nihilistycznych tez,
zachowań lub poglądów, jak można
uważać ich za nihilistów?^{xlv}

Jako wyznawca tradycji madhjamaki, Nagardżuna dowodzi, że nie ma ani istnienia, ani nie-istnienia; ani wieczności, ani nicości. Jednak ze swymi rozważaniami o pustce i unicestwieniu ego, siunjawada, czyli „droga pustki” (inna nazwa madhjamaki) może być, w dość usprawiedliwiony sposób, pomyłona z filozofią nihilistyczną. I tak właśnie za życia Nagardżuny traktowali ją inni buddyści, prawdopodobnie wyznawcy hinajany. Wyjaśniając to nieporozumienie, Nagardżuna zwraca uwagę, że siunjawada odrzuca zarówno pogląd o wieczności jak i pogląd o nihilizmie. Jeśli miałyby być oskarżony o nihilizm dlatego, że odrzuca inherentne istnienie rzeczy, równie dobrze można by go oskarżyć o pogląd całkiem przeciwny. Odrzuca przecież także nihilistyczny pogląd, że rzeczy w ogóle nie istnieją. Czemu go w takim razie nie oskarżyć o wyznawanie wieczności? Inaczej mówiąc, próbuje on wykazać, że zarzuty hinajanistów wzajemnie sobie przeczą.

Następna rzecz, na którą Nagardżuna zwraca uwagę, to fakt, że celem wyznawców siunjawady jest samjaka sambodhi, całkowite i idealne Oświecenie. Jak, mając taki cel, ich nauki, etyka i myślenie mogą być nihilistyczne? Jest to przecież to samo bodhi, do którego aspirują ich krytycy – a nie stan nie-istnienia. Aby osiągnąć ten sam cel, jedni i drudzy muszą przestrzegać w zasadzie tego samego kodeksu etycznego, praktykować tę samą medytację i przyswajać te same nauki o Oświeceniu.

xxviii Nagardżuna, rozdział 1, strofa 31-33, s.21

xxix

Elementy (lub żywioły) – buddyjska praktyka medytacji nad sześcioma elementami pochodzi z kanonu palijskiego. Obejmuje refleksję nad kolejno: ziemią (tym, co twarde), wodą (tym, co płynne), ogniem (tym, co ciepłe), powietrzem (oddechem), przestrzenią oraz świadomością. Poprzez kontemplację elementów we własnym organizmie oraz na zewnątrz, dostrzegamy, że elementy nie są czymś statycznym, czego można się chwycić, lecz ciągłym procesem wymiany. [przyp. red.]

xxx Ananda był jednym z najważniejszych uczniów historycznego Buddy. Był jego kuzynem i wstąpił do zakonu buddyjskiego dwa lata po jego założeniu... Ananda został osobistym towarzyszem Buddy. Słynął z nadzwyczajnej pamięci, dzięki której potrafił powtórzyć mowy Buddy... Oświecenie osiągnął dopiero po śmierci Buddy... (*The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*. Boston 1991, s.7).

xxxi Zwrot używany we wszystkich buddyjskich tekstach w odniesieniu do osób, które urzeczywistniły Prawdę to: „Pojawiło się przeczyste i nieskazitelne Oko Prawdy (dhamma-ćakkhu)”. (Walpoła Rahula, *What the Buddha Taught*, London 1967, s.9).

xxvii Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 34, s.22

xxviii Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 35, s.22

xxix Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 36, s.22

xxx W tradycji buddyjskiej określa się jako trzy *lakszany* (palijski: *lakkhana*) trzy cechy czy też „znaki” charakterystyczne dla egzystencji, która jest nietrwała, niesatysfakcjonująca i niesubstancjalna. (przyp. red.)

xxxi Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 37, s.22

xxxii Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 38, s.22

xxxiii „Możliwe są tylko cztery poglądy dotyczące związku między przyczyną i skutkiem [według Nagardżuny w Karikach]: że przyczyna i skutek są identyczne; że są różne; że są zarówno identyczne jak i różne; i że nie są ani identyczne, ani różne. W czasach Nagardżuny pierwszy pogląd... był głoszony przez Szkołę Samkhja; kilka wieków później Śankara wcielił go do swej nie-dualistycznej Wedanty”. (Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, Glasgow, 1993, s.345).

xxxiv Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 39-40, s.22

^{xi} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 41-42, s.23

^{xli} „Grupa podróżnych, która zmierzała do miejsca zwanego Ratnadwipa („Miejsce Klejnotów”), zatrudniła przewodnika, aby przeprowadził ich przez gęsty las. Droga była bardzo trudna i niebezpieczna, więc na długo przed dotarciem do celu wędrowcy poczuli się wyczerpani i powiedzieli przewodnikowi: „Nie jesteśmy w stanie zrobić ani jednego kroku dalej. Wracajmy”. Przewodnik pomyślał: „To byłaby szkoda. Doszli już tak daleko. Muszę coś zrobić, aby namówić ich do dalszej podróży”. Przewodnik najwyraźniej posiadał jakieś magiczne moce, gdyż wyczarował magiczne miasto i powiedział podróżnym: „Spójrzcie, tuż przed nami jest miasto. Odpocznijmy tam, posilmy się i potem zdecydujemy, co robić dalej”. Wędrowcy rzecz jasna byli ogromnie zadowoleni z perspektywy postępu i odpoczynku. Zjedli kolację i spędzili noc w magicznym mieście. Rano poczuli się znacznie lepiej i zdecydowali mimo wszystko kontynuować swoją podróż. Magiczne miasto zniknęło za sprawą przewodnika, a on powiodł grupę dalej aż do celu – Miejsca Klejnotów.

Symbolikę tej przypowieści nietrudno pojąć w kontekście sutry. Przewodnikiem jest oczywiście Budda, a wędrowcy to jego uczniowie. Miejsce Klejnotów to najwyższe oświecenie, a magiczne miasto to Nirwana w hinajanie – Nirwana rozumiana jako cechujący się względną negacją stan wolności od namiętności, pozbawiony pozytywnej iluminacji duchowej. Jak sugeruje opowieść, Budda najpierw mówi o Nirwanie w zwykłym psychologicznym sensie. Dopiero kiedy jego nauki zostaną przyswojone – dopiero kiedy uczniowie odpoczęli w magicznym mieście – prowadzi ich do wyższego celu duchowego, jakim jest idealny stan buddy, czyli Miejsce Klejnotów”.

(Sangharakszita, *The Drama of Cosmic Enlightenment: Parables, Myths and Symbols of the White Lotus Sutra*, Glasgow, 1993, ss. 44-45).

^{xlii} „Według interpretacji utalentowanej mniszki buddyjskiej Dhammadinny, której poglądy [na temat nauk o uwarunkowanym powstawaniu] były całkowicie zaaprobowane przez Buddę jego komentarzem, że nie ma on nic do dodania, nauki o uwarunkowanym powstawaniu pokazują zawierającą wszystko rzeczywistość, która obejmuje dwie różne tendencje w całości istnienia... Samsara, czyli „Koło uwarunkowanego istnienia” reprezentuje tendencję pierwszą. W niej, jak to opisuje „Koło życia”, istoty czujące, znajdujące się pod wpływem pragnień, nienawiści i dezorientacji, obracają się w kole [życia] jako bogowie, ludzie, asury (tytani), zwierzęta, prety (głodne duchy) i mieszkańcy piekła zgodnie z prawem karmy, doświadczając przyjemności i bólu... Ścieżka do wybawienia i Nirwany reprezentuje tendencję drugą, w której Nirwana jest nie tylko kontr-procesem, prowadzącym do ustania cyklicznego porządku istnienia... ale też najdalszym dostrzegalnym punktem cyklu progresywnego.”

(Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, ss.10-11). Dwanaście pozytywnych nidan to: „W wyniku dukkhy [cierpienia] powstaje sraddha (palijski: saddha), czyli wiara ... W wyniku wiary powstaje pramodja (palijski: pamodđđa), czyli radość; w wyniku radości powstaje priti (palijski: piti), czyli zachwyty; w wyniku zachwyty powstaje niezmacony spokój; w wyniku niezmaconego spokoju powstaje szczęście; w wyniku szczęścia powstaje koncentracja; w wyniku koncentracji powstaje wiedza i widzenie rzeczy takimi, jakimi są naprawdę; w wyniku wiedzy i widzenia rzeczy takimi, jakimi są naprawdę, powstaje wstręt; w wyniku wstrętu powstaje wairagja (palijski: wiraga), czyli brak pożądania; w wyniku braku pożądania powstaje wyzwolenie; w wyniku wyzwolenia powstaje wiedza o unicestwieniu asraw (palijski: asawy), czyli czynników trujących, takich jak pragnienie przyjemności zmysłowych, pragnienie istnienia, oraz ignorancja”. (Ibid., s.137). Bardziej szczegółowy opis znajduje się w: Sangharakszita, *Czym jest Dharma?* Wyd. A, Kraków, 2005, rozdział 7.

^{xliii} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofy 52-4, s.24.

^{xliv} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 55, s.25

^{xlv} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofy 58-60, s.25

Rozdział 4 – Czy nic już nie zostało?

Zapytajcie światowców, Samkhajów,
wyznawców Sowy i Nigranthów,
orędowników istnienia osoby i skupisk,
czy postulują to, co wykracza poza „jest” i „nie jest”.^{xlvi}

Dla osoby bez żadnych prawdziwych duchowych doświadczeń, której całe życie związane jest z wiedzą przekazywaną za pomocą pojęć, rzeczywiście są to nauki o nieistnieniu albo nihilizmie.

Nagardżuna rzuca tutaj wyzwanie różnym nie-buddyjskim szkołom. „Światowcy”, lokajatikowie, to oczywiście materialści.^{xlvii} Samkhajowie zdecydowanie odróżniają świat materialny (*prakriti*) od świata duchowego (*purusa*) i wyznają filozofię przyczynowości zwaną satkarjawadą, twierdzącą, że przyczyna i skutek są tożsame. Wyznawcy Sowy to wajsześikowie, zwani też pluralistami, którzy usiłują przeanalizować każde doświadczenie, rozkładając je na ostateczne elementy.^{xlviii} Nigranthowie to dżiniści – ich szkołę założył prawie współczesny Buddzie Mahawira.^{xlix} W taki lub inny sposób wszystkie te tradycje duchowe stoją na straży poglądu o absolutnej rzeczywistości osoby i skupisk. Nagardżuna rzuca im tu swoje wyzwanie. Zapytajcie ich, mówi, czy mają nauki wykraczające poza absolutnie wszystkie pojęcia, nauki, które wyjaśniają dualizm istnienia i nieistnienia.

Siunjawada jest nihilistyczna dla osób całkowicie pogrążonych w przyziemnej rzeczywistości. Wydaje się jednak nihilistyczna tylko wtedy, jeśli owa negowana rzeczywistość jest dla tych osób wszystkim. Można tu sparafrazować fragment z ostatnich stron dzieła Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*, gdzie faktycznie zauważa on, że osobie, której świat „z jego niezliczonymi słońcami i galaktykami” wydaje się wszystkim, Nirwana wydaje się nicością. Jeśli przeciętnemu człowiekowi powiedziano by się o bezsensie światowego życia i zaproponowano inny sposób życia, w którym nie ma pracy, małżeństwa, rodziny ani futbolu, powiedziałby, że nic by mu w takim życiu już nie zostało. Dla niego życie bez pracy itp. w ogóle nie jest żadnym życiem. Jeśli ktoś uważa, że seks, zabawa, zarabianie pieniędzy, a nawet sztuka jest wszystkim, wtedy Dharma, która twierdzi, że w wyższym wymiarze wszystkie te rzeczy nie mają żadnego znaczenia, może wydawać się nihilistyczna. Dlatego buddyzm, widziany z takiego przyziemnego punktu widzenia, generalnie jest uważany za nihilistyczny.

Nawet jeśli krytycy siunjawady wyrzekają się życia ziemskiego na rzecz życia duchowego, ale traktują swoje wyrzeczenie za rzecz o jakimś absolutnym znaczeniu i pochłonęci ideał życia duchowego całkowicie się z nim utożsamiają, to w rzeczywistości nadal tkwią uwikłani w świecie przyziemnym. Jeśli rzeczywistość pojęciowa jest dla nas wszystkim, to po odrzuceniu pojęć, nic nam już nie zostaje. A siunjawada to właśnie robi – odrzuca wszystkie pojęcia. Dla osoby bez żadnych prawdziwych duchowych doświadczeń, której całe życie związane jest z wiedzą przekazywaną za pomocą pojęć, rzeczywiście są to nauki o nieistnieniu albo nihilizmie.

Wyrzeczenie nie jest wartością absolutną. Porzucamy rzeczy względnie satysfakcjonujące, aby otrzymać coś prawdziwie satysfakcjonującego. Nie o to chodzi, by odrzucić dobro znajduwane w tym, co nas cieszy, ale by wyobrazić sobie to dobro udoskonalone i spotęgowane do nieskończonego poziomu. Jeśli przykładowo rodzina jest dla nas źródłem ogromnej satysfakcji i tak naprawdę wszystkim, z pewnością nie będziemy chcieli się jej wyrzec. Buddyzm zaprasza tylko do wyobrażenia sobie znacznie większej rodziny – „rodziny duchowej”, będącej kręgiem duchowych przyjaciół tak lojalnych i bezinteresownych, jak rodzice wobec swych dzieci. Jest to Sangha idealna. Oczywiście w praktyce Sangha rzadko bywa tak życzliwa, miła i wybacząca, jak idealnie być powinna, ale po to właśnie są ideały – dają nam cel, do którego dążymy.

Nic nie zyskamy, chowając się przed prawdą o tym, że życiowe przyjemności i przywiązanie do nich są niepewne i przemijające. Ani też nie unikniemy wyzwania, jakie ta prawda przed nami stawia. Prędzej czy później musimy stawić czoło wcale nie łatwym wymogom życia duchowego. Ale kiedy to się już stanie, naszym celem będzie wzrost i rozwój. Trzeba wtedy

odsunąć na bok pewne działania i wartości, tak nam dawniej drogie, i uświadomić sobie coś większego. „Ja” można zanegować w podobny sposób. Jeśli całkowicie identyfikujemy się z naszym ego, niewiele zyskamy wyrzekając się go, chyba że ujrzymy jednocześnie możliwość wykroczenia poza nie. Powinno być ono zakwestionowane i przełamane tylko w celu ujawnienia nieskończonego subtelniejszego poczucia tożsamości. Trzeba to „ja” postawić na właściwym mu miejscu, jako niższe „ja”, aby móc uświadomić sobie, czym jesteśmy w znacznie wyższym sensie.

Wyrzeczenia nie muszą być ciężką próbą, jeśli utrzymujemy dobry kontakt z duchowymi przyjaciółmi. Jeśli na przykład jesteś w związku małżeńskim, poszukaj w Sandze innych zamężnych lub żonatych osób i dowiedz się, jak udaje im się pogodzić pełne oddanie życiu duchowemu z obowiązkami żon lub mężów, matek lub ojców. Podobnie jeśli pociąga cię bezdomne życie zachowującego celibat wędrowcy, znajdź ludzi, którzy już tak żyją, i porozmawiaj z nimi, przede wszystkim o tym, jak doszło do tego, że wybrali taką drogę i jak wygląda ich codzienne życie.

Nie chodzi o jakąś zasadę teoretyczną, której musisz przestrzegać, aby być dobrym buddystą. Chodzi o transformację życia w sposób, który uwzględni, czym jesteś i czym chcesz być. Jeśli nie masz pewności, czy konkretne działanie jest wykonalne, porozmawiaj z osobami, którym już udało się to zrobić. Jest to jedna z największych zalet Sanghi. Są w niej ludzie, nie tak znów bardzo różni od ciebie, którzy już wiodą życie, jakie ty dopiero planujesz podjąć. Nauki siunjawady, Diamentowej Sutry lub mistrzów zen niewiele znaczą bez społeczności oddanych im wyznawców, którzy z własnego doświadczenia wiedzą, jak je zastosować w praktyce.

Tym samym wiedz, że nektar
nauk Buddy to dogłębne,
niezwykle nauki wykraczające
daleko poza istnienie i nieistnienie.¹

Nauki Buddy uważa się za dogłębne, ponieważ wykraczają poza pojęcia istnienia i nieistnienia, a nawet daleko poza wszelkie pojęcia. Są nazywane ambrozją lub nektarem (*amrta*), by zasugerować całkowite nasycenie doświadczenia pustki dogłębnym poczuciem szczęścia, które ogarnia nas po ustaniu cierpienia.

Czym jest ten świat?

Ostatecznie jak mógłby istnieć świat, mając naturę,
która wykracza poza przeszłość, teraźniejszość
i przyszłość, świat, który nie zanika, kiedy jest zniszczony,
nie pojawia się i nie trwa nawet przez chwilę?

Gdyż w rzeczywistości nie ma
żadnego pojawiania się, zanikania ani trwania.
Jaka jest więc ostateczna różnica
między światem a Nirwaną?

Jeżeli nie ma trwania, nie może być
żadnego tworzenia ani ustania.
Jak więc może tworzenie, trwanie i
ustanie istnieć ostatecznie?^{li}

Dualizm można przewyciężyć tylko wychodząc od dualizmu. Jak później stwierdzili tantrycy – trzeba usnąć brud brudem.

W tym dość niejasnym fragmencie Nagardżuna pyta, w jaki sposób istnieje świat

postrzegany w kategoriach przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, jeśli kategorie te w ostatecznym sensie nie istnieją. Postrzegamy świat jako proces powstawania, trwania i ustawiania, dziejący się w czasie. Jednak w rzeczywistości nie istnieje pojawianie się, zanikanie ani pozostawanie, nie istnieje tworzenie, ustanie ani trwanie. Każdy proces istnieje tylko względnie, w relacji do swego przeciwieństwa. To nie jest tak, że świat jest w ostateczności nierealny. Nierealne jest tylko to, co my w tym świecie widzimy, łącznie z rozróżnianiem realnego i nierealnego. Samsara i Nirwana nie są wiecznie odrębnymi rzeczywistościami. Rozróżnienie między nimi bierze się z naszego dualistycznego myślenia, ze złudzenia, że świat i to, co istnieje poza nim, można ująć w jakieś kategorie, że można oddzielić samsarę od Nirwany w jakiś inny sposób niż tylko jako środek doraźny.

Nagardżuna nie wysuwa tego twierdzenia po to, aby uzyskać aprobatę na poziomie pojęciowym. Nie stawia filozoficznej tezy ani nie uczy monizmu. Chce tylko w praktyczny sposób pomóc w usunięciu poglądów dualistycznych, które zasłaniają nam ścieżkę do Oświecenia. Problem w tym, że nie możemy powstrzymać się od myślenia dualistycznego, nawet jeśli staramy się wykorzystać dualistyczne pojęcia. W chwili, gdy pomyślimy, że możemy być dualistyczni albo nie-dualistyczni, jesteśmy dualistyczni. Musimy to jednak zrobić, aby w ogóle mieć jakąkolwiek szansę przełamania naszego dualistycznego widzenia.

Jest to paradoks gęsi w butelce. Chociaż nie da się wyjąć gęsi z butelki bez stłuczenia butelki albo bez uszkodzenia gęsi, właśnie to musimy zrobić. Dualizm można przewyciężyć tylko wychodząc od dualizmu. Jak później stwierdzili tantrycy – trzeba usnąć brud brudem. Tak jak w tradycyjnym hinduskim sposobie prania. Muł rzeczny, używany jako mydło, jest wcierany w ubrania i potem spłukiwany. W ten sposób usuwa się brud za pomocą brudu.^{lii} Można to też porównać do żeglowania pod wiatr, lewym i prawym halsem. Wykorzystuje się wiejący w twarz wiatr, aby płynąć w kierunku, z którego wieje. Tak samo pozbywamy się pojęć używając pojęć i dualizmu za pomocą dualizmu.

Czym jest ten moment?

Jak można twierdzić, że rzeczy są nie-chwilowe,
jeśli stale się zmieniają?

Jeśli się nie zmieniają, to jak
w rzeczywistości mogą przejść w inny stan?

Czy stają się chwilowe dzięki
częściowej lub całkowitej dezintegracji?
Ponieważ nie dostrzegamy nierówności,
nie możemy uznać tej chwilowości.

Kiedy coś przestaje istnieć z powodu chwilowości,
w jaki sposób można cokolwiek uznać za stare?
Kiedy coś jest nie-chwilowe dzięki stałości,
w jaki sposób można cokolwiek uznać za stare?

Ponieważ chwila ma swój koniec, musi mieć też
początek i środek,
ta potrójna natura chwili oznacza,
że świat nigdy nie zatrzymuje się ani na moment.

Początek, środek i koniec też
trzeba analizować tak samo jak moment;
dlatego początek, środek i koniec
nie powstają ani z siebie ani z czegoś innego.^{liii}

Świat nie istnieje nawet przez chwilę.

W czasach Nagardżuny jedna ze szkół myśli buddyjskiej utrzymywała, że nic nie trwa dłużej niż ułamek sekundy i że to, co wydaje nam się jakąś rzeczą, jest tylko pasmem dharm, pojawiających się na ułamek sekundy i natychmiast znikających. Jeśli te dharmy były podobne, stwarzały iluzję pojedynczej rzeczy, podobnie jak taśma filmowa stwarza iluzję ruchu wywołaną szybkim przesuwaniem serii odrębnych klatek ze zdjęciami. Tę właśnie filozofię chwilowości (ksanikawada) miał na myśli Nagardżuna pisząc powyższe strofy. Główny problem tej filozofii polega na tym, że usiłuje ona wyjaśnić przepływ, ciągłość, proces, zmianę czy też pojawianie się i zanikanie za pomocą braku ciągłości i zakładając istnienie serii odrębnych bytów, co jest samo w sobie sprzeczne. Nagardżuna zwraca uwagę, że jeśli jeden z tych momentów, choćby najkrótszy, pojawia się i zanika, to, logicznie rzecz biorąc, musi mieć początek, środek i koniec. To znaczy, że da się go przynajmniej podzielić na te trzy elementy, z czego wynika, że żadnego momentu nie można uznać za element absolutnie podstawowy. Cokolwiek uznamy za moment, musi się składać z kolejnych składowych momentów, które z kolei same są nieskończenie podzielne. Dlatego w rzeczywistości nie istnieje absolutnie nic, co trwa przez moment. Świat nie istnieje „chwilowo” nawet przez chwilę.

Czym jest ten przedmiot?

Ponieważ składa się z wielu części, „pojedyncze” nie istnieje, wszystko składa się z jakichś części.

Ponadto, bez „pojedynczego” nie istnieje „wiele”, a bez istnienia nie ma nieistnienia.^{liv}

Całe szkoły filozoficzne powstały na bazie tego fundamentalnego błędu. Przydają one pojęciu rzeczywistość ostateczną, podczas gdy faktycznie zawdzięcza ono swe „istnienie” temu, czym nie jest.

Analiza (w Abhidharmie) świata naszych doświadczeń jako dharm pojmowanych jako ostateczne składniki egzystencji jest traktowana tak samo jak filozofia chwilowości.^{lv} To, co Nagardżuna zrobił z czasem, teraz robi z przestrzenią.

Jeśli coś jest pojmowane jako byt odrębny, to logika mówi, że musi być przedmiotem dalszej analizy. Nie ma rzeczy, której nie dałoby się podzielić na mniejsze części, a więc żadna „pojedyncza” rzecz nie może istnieć inherentnie. Rozkładając rzecz nigdy nie dotrzemy do elementu, który dałby się po prostu scharakteryzować jako „pojedynczy” czy „jeden”. Jak tylko mamy „jeden”, od razu mamy „wiele”. Każda część sama jest całością, którą można podzielić na mniejsze części. Czy mówimy o jednym i wielu, czy też o całości i jej częściach, terminy są współzależne. Dlatego nie można uważać części za coś realnego, a całości za coś nierealnego – a to właśnie robi Abhidharma – tak samo jak nie można uważać całości za coś realnego, a jej części za coś zasadniczo nierealnego. To drugie przypomina konwencjonalny sposób, w jaki ludzie patrzą na świat.

Nagardżuna ponownie bada sposób, w jaki tracimy z oczu rzeczywistość dowolnego pojęcia, i prawdę ukrytą za wszelkimi rozróżnieniami. A prawda jest taka, że czymkolwiek jest pojęcie, jest ono zależne od swego przeciwieństwa, zależne od wszystkiego, od czego się różni. Całe szkoły filozoficzne powstały na bazie tego fundamentalnego błędu. Przydają one pojęciu rzeczywistość ostateczną, podczas gdy faktycznie zawdzięcza ono swe „istnienie” temu, czym nie jest.

Koniec świata

Jeśli przez zniszczenie lub antidotum
istniejące przestaje istnieć,
jak zniszczenie lub antidotum
może istnieć bez istniejącego?

W ostateczności świat nie może
zniknąć przez Nirwanę.
Zapytany, czy [świat] ma swój koniec
Zwycięzca trwał w milczeniu.^{lvi}

Prawdziwa wolność jest tam, gdzie nie ma świata i nie ma wolności od świata.

Pojęcie trucizny i jej antidotum jest kolejnym przypadkiem współzależnego dualizmu. Antidotum istnieje wyłącznie w relacji do trucizny. W ten sposób Nirwana – jako antidotum na cierpienia uwarunkowanej egzystencji – istnieje tylko w relacji do tych cierpień, do samsary. Aby zaistniała Nirwana, musi również istnieć cierpienie. Jak długo trzymamy się idei zakończenia cierpień, nie będzie końca cierpień. Jedno bez drugiego nie istnieje. Ścieżka, która wyzwala z cierpienia, istnieje tylko w relacji do swego punktu wyjścia, którym jest samo cierpienie. Dlatego nigdy nie dojdziemy do Nirwany, w każdym razie do Nirwany pojmowanej jako antidotum na cierpienia samsary. Nirwana jako ustanie cierpienia jest jak wyjście z więzienia, ale to więzienie nadal z tyłu za nami istnieje. Prawdziwa wolność jest tam, gdzie w ogóle nie ma więzienia, a można by nawet powiedzieć, że tam, gdzie nie ma również żadnej wolności: nie ma więzienia, więc nie ma wolności od więzienia. Na tej samej zasadzie, wolność od świata nie jest prawdziwą wolnością. Prawdziwa wolność jest tam, gdzie nie ma świata i nie ma wolności od świata.

Choć ta koncepcja może się wydawać zawiła, da się ją zastosować nawet na bardzo zwyczajnym poziomie praktyki duchowej. Jeśli celem medytacji jest zwykła ucieczka przed jakimś aspektem naszego doświadczenia, to daleko nie zajedziemy. Uważność jest praktyką, w której jesteśmy obecni w całości doświadczenia, zarówno dobrego, jak i złego, bolesnego i przyjemnego. Nawet negatywne stany umysłu też trzeba w pewnym momencie przekształcić, a nie odpychać od siebie.

Grunt pod stopami

Ponieważ nie przekazywał swych głębokich nauk
przyziemnym istotom, niezdolnym do ich pojęcia,
dlatego ten, który wie wszystko, znany
jest mędrcom jako wszechwiedzący.

Tak więc nauki o ostatecznej dobroci
przekazywane były przez doskonałych buddów,
którzy widzieli rzeczywistość jako głęboką,
niepojmowalną i pozbawioną podstawy.^{lvii}

W początkowym peanie na cześć Buddy, Nagardżuna uznaje go za wszechwiedzącego. Teraz wyjaśnia, na czym ta wszechwiedza Buddy polega, gdyż nie jest ona czymś, co potocznie pod tym pojęciem rozumiemy. Jego zdaniem chodzi tu po prostu o wiedzę, kogo i czego uczyć. Nie tyle jest to kwestia ilości informacji, co jej odpowiedniości. Wiedza ta jest niepojmowalna w tym sensie, że nie należy jej rozumieć w kategoriach dualizmu. Jest ona pozbawiona podstawy, po pierwsze dlatego, że nie zależy od niczego innego. Nie polega na gromadzeniu faktów, których można się od kogoś nauczyć, tylko wypływa z naszego wnętrza. Po drugie, jest pozbawiona podstawy w tym sensie, że nauki Buddy nie stanowią platformy dla fałszywych poglądów.

Przestraszone pozbawionymi podstawy naukami,
rozkoszując się podstawą, nie wychodząc
poza istnienie i nieistnienie,
nieinteligentne istoty doprowadzają się do ruiny.^{lviii}

Jeśli nie czujemy gruntu pod stopami, jak możemy go doświadczać takim, jakim jest? Jak możemy doświadczać istnienia jako czegoś pozbawionego gruntu, jeśli najpierw nie oprzemy się o ten grunt całym ciężarem?

Określenie „pozbawiony podstaw” w połączeniu z rzeczownikiem „nauki” może dość pejoratywnie sugerować, że nauki są zawodne i nieprawdziwe. Jednak w tym kontekście oznacza to coś innego – bezpodstawność treści czy znaczenia tych nauk polega na tym, że nie można zadomowić się w nich na stałe, oprzeć o nie, potraktować jako źródło poczucia bezpieczeństwa ani przypisać im ważności absolutnej.

Jeśli naprawdę uchwycimy sens mądrości transcendentalnej, jesteśmy nią przestraszeni, ponieważ uczy nas, że nigdzie się nie zadomowimy i że nic na tym świecie nie jest absolutnie realne. A jednak poświęcamy życie szukaniu spełnienia, płynąc pod prąd naszych doświadczeń, fałszywie pojmując rzeczywistość, nasze „ja” i świat dookoła. Próbuje się zmienić nietrwałe w trwałe. Traktujemy sytuacje, w rzeczywistości płynne i swobodne, jak coś trwałego, ustabilizowanego, jak „podstawę”. Chcemy, by były trwałe, gdyż czujemy potrzebę zadomowienia się w nich. Cieszy nas podstawa, ponieważ czujemy się bezpieczni w naszej zależności od nietrwałych „rzeczy”, w naszym chwytaniu się istnienia lub nieistnienia. Jeśli nie robimy nic, aby uwolnić się od tego polegania na pojęciach, wtedy nie mamy solidnego oparcia w rzeczywistości i w efekcie rujnujemy i marnujemy swoje życie.

Przeważnie nie potrafimy nawet się cieszyć podstawą we właściwy sposób. Tak naprawdę nie jesteśmy zachwyceni swoją sytuacją, a jednak nie przyjdzie nam do głowy szukać innej. Owszem, chcemy przeprowadzić się z małego domu do większego lub zamienić mały samochód na duży, ale nie bierzemy pod uwagę zamiany naszej podstawy w postaci domów, samochodów itp. na podstawę bardziej duchową. Pełni strachu przed nieznanym, mimo niezadowolenia z obecnej sytuacji, wolimy kurczowo trzymać się znanego nam gruntu niż spróbować zamienić go na jakiś lepszy.

Jeśli faktycznie nie umiemy cieszyć się swoją podstawą, a jednocześnie nie boimy się „bezpodstawnych nauk”, może to znaczyć, że nie jesteśmy gotowi na te nauki. Musimy zacząć od miejsca, gdzie tkwimy, którym prawdopodobnie jest podstawa pozornie bezpieczna, choć w rzeczywistości chwiejna. Być może utknęliśmy w negatywnym widzeniu świata i nie jesteśmy w stanie niczemu się poświęcić. Aby wyjść poza jakąkolwiek podstawę, potrzebna jest nam jakaś podstawa pozytywna i tymczasowo bezpieczna, od której zaczniemy. Jeśli nie czujemy gruntu pod stopami, jak możemy go doświadczać takim, jakim jest? Jak możemy doświadczać istnienia jako czegoś pozbawionego gruntu, jeśli najpierw nie oprzemy się o ten grunt całym ciężarem?

Zadaniem Sanghi jest dostarczyć nam pozytywnej emocjonalnie i elastycznej podstawy, dającej przestrzeń do wzrostu i rozwoju i, co byłoby sytuacją idealną, zachęcającej do stałego wykraczania poza tę podstawę, wszystko jedno jak ją rozumiemy. Sangha dostarcza nawet gruntu, którym możemy się zdrowo cieszyć. Nie ma nic złego w rozkoszowaniu się tym, co nas otacza, pod warunkiem, że prowadzi nas to dalej – do innych zainteresowań, innych „podstaw”, doskonalszych, subtelniejszych i bardziej etycznych. Jeśli będziemy szli taką ścieżką, „podstawa”, którą się teraz cieszymy, w końcu całkiem zniknie. Musimy jedynie stale pozbywać się dotychczasowej wiedzy. Musimy unikać zadomowienia się w poczuciu pewności siebie, oraz w poczuciu bezpieczeństwa zrodzonego z przekonania o absolutnej ważności naszego punktu widzenia.

Umiejętność zadomowienia się w sposób, który jest jednocześnie zaangażowany i tymczasowy, jest w dużym stopniu kwestią wewnętrznej integracji. Jest to kwestia zharmonizowania naszych emocji i pragnień z naszymi ideałami i najwyższymi aspiracjami tak, aby kaprysy i zachcianki już więcej nami nie rzucały w tę i z powrotem. Jesteśmy jednocześnie

świadomi, że nawet jeśli czerpiemy ze swojej obecnej sytuacji sporo satysfakcji i radości, to nie jest ona ani trwała, ani nie daje ostatecznego spełnienia. Dlatego nie zadomowimy się w niej tak silnie, żeby stracić z oczu wyższe cele. Cieszymy się swoją grupą medytacyjną, ruchem buddyjskim, ośrodkiem lub społecznością, miejscem odosobnień i właściwym sposobem zarabiania na życie tylko w takim stopniu, w jakim to wszystko pozwala nam wzrastać i rozwijać się. Jeśli zajdzie taka potrzeba, jesteśmy gotowi iść dalej. Nie „rozkoszujemy się podstawą” w tym sensie, że okopujemy się w swojej sytuacji życiowej, oczekując od innych członków grupy lub społeczności, że będą wspierali nasze ulubione nawyki i ustabilizowaną rutynę. Ani nie czujemy urazy do nowych ludzi z nowymi pomysłami, ani nie zakładamy, że ta sytuacja będzie trwała w nieskończoność.

To ważne, aby nie brać ostrzeżenia Nagardżuny zbyt dosłownie. Warunkiem koniecznym pokonania schodów jest zatrzymanie się na moment na każdym kolejnym stopniu. A nawet tego porównania nie należy traktować zbyt dosłownie, jeśli miałyby ono zasugerować beztrioskie przeskakiwanie ze stopnia na stopień. Nie przywiązywanie żadnej wagi do niczego, brak więzi uczuciowych z ludźmi i brak poczucia odpowiedzialności za cokolwiek jest nihilizmem, a nie dojrzałością duchową. Umysł, który nie kieruje się przywiązaniem, to jedna sprawa; a umysł przeskakujący z kwiatka na kwiatek to całkiem inna.

W swych naukach o wysokim statusie i ostatecznej dobroci Nagardżuna zdaje się mówić, że choć powinniśmy unikać gromadzenia niepotrzebnych rzeczy, to nadal potrzebujemy gromadzić rzeczy o względnej wartości. Czymkolwiek one jednak są, nie powinno się ich traktować jako rzeczy, na których można polegać w sensie absolutnym. Powinniśmy pamiętać, że każda sytuacja jest uwarunkowana i nietrwała i że w pewnym momencie trzeba ją będzie porzucić i pójść dalej, jeśli chcemy się rozwijać.

O królu, abyś nie popadł w ruinę
wyjaśnię ci w tych strofach
metodę nadziejską,
rzeczywistość, która nie opiera się na dualizmie.

Ta głębia, która wyzwala
i jest poza grzechem i cnotą,
nie była posmakowana przez bojących się bezpodstawności,
przez pozostałych, przez forsujących bród i nawet przez nas samych.^{lix}

Smak doktryny o pustce nie jest znany tym, którzy jej nie akceptują, ani nawet tym, którzy akceptują ją na najgłębszym poziomie.

„Forsujący bród” to przywódcy różnych niebuddyjskich szkół filozoficznych, a zwrot „przez nas samych” może się odnosić do tych buddystów – na przykład wyznawców hinajany – którzy nie akceptują poglądów madhjamaki. W głębszym sensie może odnosić się do inherentnej „niepojmowalności” wszystkich doktrynalnych objaśnień rzeczywistości. Tak naprawdę ani nie ma nikogo, kto może posmakować, ani nie ma żadnej doktryny do posmakowania. Smak doktryny o pustce nie jest znany tym, którzy jej nie akceptują, ani nawet tym, którzy akceptują ją w całej jej głębi.

^{xlvi} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 61, s.25.

^{xlvii} „Lokajata, dosłownie ‘należący do świata zmysłów’, to nazwa nadana systemowi materialistycznemu, założonemu podobno przez sofistę Ćarvakę”. (Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, London 1951, przypis na s.613).

^{xlviii} „Wyznawcy Sowy” to określenie wajszesików, nie-buddyjskiej szkoły założonej przez Kanadę (dosłownie ‘zjadacza atomów’), która „podobno kwitła około 200-400 n.e.”. Jego kosmologiczny system zaprezentowany w Sutrze Wajszesika jest jednym z sześciu klasycznych systemów filozoficznych składających się na tradycję

ortodoksyjną w filozofii Indii. (zob. Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, London 1951, ss. 608-609).

xlix Zob. przypis 7.

¹ Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 62, s.26.

^{li} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofy 63-65, s.26.

^{lii} „Tak jak praczka używa błota / aby wyprać odzież, / tak samo mędrzec oczyszcza się / używając zanieczyszczeń „ (Hinduski tekst tantryczny z końca siódmego wieku autorstwa Arjadewy *Disquisition on the Purification of the Intellect* (Āttawisuddhiprakarana), tłumaczenie zamieszczone w: William Theodore de Bary, *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, New York, 1972, s.120).

^{liiii} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofy 66-70, s.26-27.

^{liv} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 61, s.25.

^{lv} Abhidharma jest trzecim z trzech koszy (TriPitaka), czyli zbiorów słów Buddy. Abhidharma znaczy ‘o Dharmie’, choć tradycyjnie termin ten często tłumaczono jako „wyższa Dharma” w sensie dokładniejszego filozoficznego wyjaśnienia Nauk... Jest to „zbiór bardzo scholastycznych traktatów, które opatrzone wieloma przypisami wyjaśniają teksty Agamy/Nikaji, definiują terminologię techniczną, porządkują sklasyfikowane i ponumerowane doktryny, podają systematyczny wykład filozoficzny nauk i ustalają konsekwentną metodę praktyki duchowej. A przede wszystkim interpretują Dharmę w kategoriach stricte pluralistycznego realizmu i określają szczegółową filozofię związków”. (Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, Glasgow, 1993, ss. 18-19.)

^{lvi} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofy 72-3, s.27.

^{lvii} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 75, s.27.

^{lviii} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 76, s.28.

^{lix} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofa 78-9, s.28

Rozdział 5 – Żywioty i argumenty

Namawianie do wątpienia

Osoba nie jest ziemią ani wodą,
ani ogniem, ani powietrzem, ani przestrzenią,
ani świadomością, ani tym wszystkim naraz.
Czym jeszcze może być osoba, jeśli nie tym wszystkim?

Tak jak osoba nie jest czymś ostatecznym,
tylko połączeniem sześciu czynników składowych,
tak samo każdy z tych czynników jest
połączeniem innych czynników, a nie czymś ostatecznym.

Skupiska nie są „ja”, nie ma ich w „ja”,
nie ma w nich „ja”, ale bez nich też nie ma „ja”.
„Ja” nie jest połączone ze skupiskami jak ogień z paliwem,
jak więc istnieje „ja”?

Trzy żywioty nie są ziemią, nie ma ich w niej,
jej w nich nie ma, ale bez nich też jej nie ma.
Ponieważ to samo dotyczy każdego z nich,
są więc tak samo fałszywe jak „ja”.

Ziemia, woda, ogień i powietrze same w sobie
nie istnieją inherentnie.
Kiedy dowolne trzy są nieobecne, nie może być jednego,
kiedy jeden jest nieobecny, trzy też są nieobecne.

Jeśli, kiedy trzy są nieobecne, to jeden nie istnieje,
i jeśli, kiedy jeden jest nieobecny, to trzy nie istnieją,
wtedy żadne z nich nie istnieje z osobna.
Jak w takim razie mogą tworzyć połączenie?

Inaczej, jeśli każde istnieje z osobna,
dlaczego nie ma ognia bez paliwa?
Podobnie, dlaczego nie ma wody, powietrza czy ziemi
bez ruchliwości, twardości czy spójności?

Jeśli [odpowiedź brzmi, że] dobrze wiadomo, iż ogień [nie istnieje
bez paliwa, ale pozostałe trzy żywioty istnieją
niezależnie], jak te trzy mogą istnieć osobno
bez pozostałych? To niemożliwe, aby te trzy
nie były zgodne z doktryną uwarunkowanego powstawania.

Jak te, które istnieją osobno,
mogą być wzajemnie zależne?
Jak te, które nie istnieją osobno,
mogą być wzajemnie zależne?

Jeśli nie istnieją osobno,
ale tam, gdzie jest jeden, są też trzy pozostałe,

wtedy, jeśli nie są związane, nie są w tym samym miejscu,
a jeśli są związane, przestają istnieć osobno.

Same żywioły nie istnieją osobno,
jak więc mogą istnieć osobno ich indywidualne cechy?
Jeśli coś samo nie istnieje osobno, nie może dominować.
Ich cechy są uważane za umowne.

Ten sposób udowadniania trzeba też zastosować
do kolorów, zapachów, smaków i obiektów dotyku,
wzroku, świadomości i formy,
ignorancji, działań i narodzin,

czynnika, obiektu, działania i liczby,
posiadania, przyczyny, skutku i czasu,
krótkiego, długiego i tak dalej,
jak również imienia i właściciela imienia.^{lx}

Fakt, że przegrałeś w dyskusji, nie oznacza, że twój pogląd jest całkowicie niesłuszny.

Jest wątpliwe, zwłaszcza obecnie, czy ludzie naprawdę zmieniają poglądy pod wpływem tak szczegółowego rozumowania, czy dzięki niemu naprawdę zaczynają doświadczać swego życia w inny sposób. Nasze doświadczenie pokazuje nam, że „ja” naprawdę istnieje, przynajmniej pod pewnymi dość określonymi względami, i wydaje się, że ewidentny brak „ja” w żywiołach godzimy się traktować jako zagadkę, żywą sprzeczność, w podobny sposób, w jaki akceptujemy paradoksy współczesnej nauki. Wydaje się jednak, że starożytni Hindusi mieli albo nieuzasadnione zaufanie do logicznego rozumowania, albo reagowali na twarde, logiczne argumenty w jakiś inny sposób niż ludzie dzisiaj. Współcześnie często jesteśmy podejrzliwi wobec rzekomo niezbitą argumentacji. Wydaje się nam ona zbyt sprytna, żeby była przekonująca, i uważamy, że jest wyrazem desperacji i wątpliwości, a nie pewności. Zadajemy sobie pytanie – kogo on chce naprawdę przekonać: mnie czy siebie samego? Jeśli nie przemawiają do nas proste, jasne argumenty, czy pomoże coś skomplikowanie ich? Zdaje się, że Nagardżuna tak właśnie myślał, gdyż jego argumenty stały się tu bardziej wyszukane niż, prawdę mówiąc, użyteczne.

Wszystko jedno z jakiego powodu, ale tak wyszukane, żeby nie powiedzieć nadmiernie wyszukane, argumenty logiczne były prawdopodobnie konieczne, aby przemówić do umysłów starożytnych Hindusów. W czasach Nagardżuny wielkie publiczne debaty z udziałem sławnych, rywalizujących ze sobą nauczycieli były powszechne. Pokonany w dysputacji nauczyciel musiał stać się uczniem swego pogromcy i jeszcze zabrać do niego wszystkich swoich uczniów. To dowodzi, jak poważnie traktowano w tamtych czasach publiczne dyskusje. Dzisiaj ludzie zastanawiają się raczej, o co było tyle gadania? Fakt, że przegrałeś w dyskusji, nie oznacza, że twój pogląd jest całkowicie niesłuszny. Może dowodzi tylko tego, że twój przeciwnik jest lepszy w walce na argumenty niż ty, a nie, że prawda jest po jego stronie. Po co tak drastycznie zmieniać swoje życie, tylko dlatego, że przegrało się debatę?

Jednak takie podejście utrzymywało się w Indiach przez wieki. Z pewnością prezentował je Siantidewa, nauczyciel z późniejszego okresu madhjamaki. W *Bodhiczariwatarze*, na przykład, przedstawia wszelkiego rodzaju wymyślne powody, dla których nie powinniśmy ulegać złości, ale ich ogólny efekt jest dziwnie irytujący i przynosi skutek przeciwny do zamierzonego.^{lxi} Kiedy potok jego argumentów bezustannie pozostaje bez odpowiedzi, przestajemy im wierzyć. Tak, to prawda, że złość jest nie logiczna. Tak, to prawda, że ego jest złudzeniem – potwierdza to wielu dzisiejszych psychiatrów i neurobiologów – ale pytanie nie brzmi, czy da się to zaakceptować na poziomie czysto pojęciowym, tylko czy prawda wynikająca z tych argumentów jest doświadczona i

przyswojona na poziomie emocjonalnym.

Nawet we współczesnym Tybecie znajdujemy gelugpów, podążających tradycją madhjamaki, z ich żelazną wiarą w moc logiki zdolnej do przekazania podstawowej prawdy Dharmy. Natomiast Milarepa, założyciel tradycji kagjupa, kieruje się prawie wyłącznie inspiracją i doświadczeniem osobistym. Dże Tsongkhapa, wielki nauczyciel tradycji gelug podąża za pismami świętymi i logicznym rozumowaniem. Oczywiście dla Tsongkhapy jego własne doświadczenie też odgrywa rolę w zrozumieniu, ale doświadczenia osobiste nie są zwykle wysuwane na plan pierwszy w jego nauczaniu.

Także w Europie średniowieczni filozofowie scholastyczni i teologowie wykazywali ogromną wiarę w siłę rozumu i logiki. Świat starożytnych Greków również sprawia wrażenie, że ludzie rozkoszowali się wtedy używaniem intelektu, który nie tylko bardzo poważnie traktowali, ale też byli nim wyraźnie zafascynowani. A przecież, tak samo jak u Nagardżuny, argumenty Sokratesa często wydają się niezbyt frapujące, a nawet pokrętne. Może nie potrzebujemy aż tylu logicznych dowodów na naturę rzeczywistości. Wszystko i tak okaże się w praktyce. Kiedy sami próbujemy zrozumieć i zinterpretować starożytne nauki madhjamaki, pamiętajmy, co jest ich prawdziwym celem i starajmy się powiązać argumenty z naszym doświadczeniem w życiu.

Pewnie sobie wyobrażamy, że to wszystko jest zbyt oczywiste, aby się nad tym zastanawiać, ale to właśnie nasze łatwe lekceważenie oczywistego sprawia, że nie dopuszczamy do siebie rzeczywistości.

Tak czy inaczej, wyczerpujący sposób, w jaki Nagardżuna zmusza racjonalny umysł do opuszczenia swoich zakamarków, jest jednak jakąś metodą. Zmierzenie się z ograniczeniami zwykłej świadomości jest totalnie frustrujące, ale konieczne, jeśli chce się zrozumieć prawdę o rzeczywistości. Wyobrażanie sobie, że dotarło się już do tego punktu, kiedy tak naprawdę nie wykroczyło się nawet poza zwykłą świadomość, jest dużym błędem. Prawda o rzeczywistości objawia się nam dopiero po wyczerpaniu wszystkich możliwości racjonalnego myślenia. Nie ma więc sensu przedwcześnie porzucać możliwości penetracji rzeczywistości za pomocą umysłu dualistycznego. Tak naprawdę nie powinno się świadomie podejmować decyzji o wyrzeczeniu się tnącego ostrza intelektu w naszym poszukiwaniu prawdy. Taka decyzja jest niczym więcej jak kolejną sztuczką umysłu konceptualnego, próbującego jak najszybciej dotrzeć do prawdy i jak najwcześniej zakończyć poszukiwania. Można by pokusić się o stwierdzenie, że dopiero wtedy, kiedy naprawdę dotrzemy do granic myślenia, uświadamiamy sobie, że prawda nie jest myślą, że w końcu może być tylko bezpośrednio doświadczona taka, jaka jest.

Nagardżuna najpierw reasumuje niektóre podstawy swych nauk. Osoba jest czymś złożonym, kompozytem, a składniki tego kompozytu same są kompozytami. Nie można identyfikować osoby z żadnym z pięciu skupisk ani sześciu elementów, ani z kombinacją ich wszystkich, ani z egzystencją całkowicie ich pozbawioną. Nie ma ich w „ja”, i „ja” też w nich nie ma, a jednak „ja” bez nich nie istnieje. Podążając za tą argumentacją, zaczynamy pojmować „ja”, „bycie” w sensie ostatecznym, jako coś wewnątrznie sprzecznego, nawet absurdalnego, do tego stopnia, że zaczynamy wątpić we własne istnienie.

O skupiskach i żywiołach nie można powiedzieć ani że istnieją, ani że nie istnieją. Nagardżuna szczegółowo pokazuje, że żywioły istnieją we wzajemnej zależności, co oznacza, że muszą istnieć, ale jednocześnie pokazuje, że żaden z nich nie istnieje w sensie posiadania niezależnej egzystencji. Jeśli uważamy, że wszystko jest mieszanką różnych żywiołów, i zwyczajnie twierdzimy, że to, co umownie nazywamy „ziemią”, zawsze jest mieszanką żywiołów, w której ziemi jest po prostu najwięcej, to jak w ogóle możemy zidentyfikować „ziemię” jako pojedynczy żywioł? To samo dotyczy sytuacji postrzegania, w której oko, świadomość i forma pojawiają się jednocześnie, gdyż wzajemnie od siebie zależą. Świadomość danego zmysłu i zewnętrzne formy to dwa bieguny jednego procesu. One nie są w ostatecznym wymiarze oddzielne. Nie można też powiedzieć nawet o ignorancji, że jest realna w tym sensie, że zupełnie oddzielona od karmicznych działań, którym daje początek, i których rezultatem są ponowne narodziny. Jesteśmy procesem, w

którym dla celów praktycznych możemy zidentyfikować takie elementy jak ignorancja, zręczne lub niezręczne działania i tak dalej, ale elementy te nie są bytami niezależnymi.

W ten sposób pokazano, że niemożliwe jest określenie relacji między tym, co w świecie rozróżniamy, a zwłaszcza między „ja” i tymi elementami jego doświadczenia, z którymi się ono najbardziej identyfikuje. Pokazano, że sposób, w jaki uważamy istnienie „ja” za rzecz oczywistą, jest dosłownie pozbawiony podstaw. Tak naprawdę „ja” w ogóle nie powinno istnieć. Pojęcie „ja” w zwykłym sensie jest całkowicie nielogiczne, wręcz sprzeczne samo w sobie. Innymi słowy, Nagardżuna próbuje zmienić nasze doświadczenie samych siebie, próbuje uwolnić nas od nawyku traktowania siebie tak poważnie, jak to zwykle czynimy, próbuje powstrzymać nas od zadomowienia się w naszym „ja”, jakby było ono czymś trwałym i ostatecznym. Próbuje przywrócić w nas to, co Walt Whitman nazywa „straszonym zwątpieniem w pozory”^{lxiii}, a co w tradycji zen często nazywa się „wielkim zwątpieniem”. Chce wstrząsnąć naszym przekonaniem o rzeczywistości tego, czego doświadczamy teraz jako naszego „ja”.

Czy logiczne niespójności naszego poglądu o „ja” natychmiast nami wstrząsają? Chyba nie. Ale możemy się temu pogładowi przyjrzeć bliżej. Możemy zacząć zwracać uwagę w życiu codziennym na drobne przejawy niespójności naszych założeń na temat tego życia. Możemy zacząć zastanawiać się, co nas przywiodło do miejsca, gdzie teraz jesteśmy. Możemy na przykład spojrzeć wstecz, dostrzec jak zmieniliśmy się od tamtej pory, i dzięki temu uświadomić sobie, że możliwa jest dalsza zmiana. Możemy pomyśleć następująco – nie jestem ukończonym produktem; w obecnej postaci nie jestem trwały ani ostateczny. Nadal tkwię na taśmie produkcyjnej, w stadium przejściowym. Jutro nie będę tym samym, czym jestem dziś. W niektórych aspektach doświadczam wzrostu, a w innych rozkładu. Jak prawdziwe może więc być „ja”, z którym identyfikuję się dzisiaj? Nietrwałości nie da się w pełni zrozumieć, traktując ją tylko jako samo pojęcie. Doskonale wiemy, że wszystko jest nietrwałe, ale w głębi serca rozumiemy, co to naprawdę znaczy, i dlatego bardzo się boimy. Musimy doświadczać nietrwałości w nas samych i w świecie wokół nas, z chwili na chwilę. Musimy też uszanować moc tej prawdy i zobaczyć, jak silny opór jej stawiamy. Widzimy, że w mieście burzy się domy i biura, a potem stawia nowe, jedne sklepy się zamyka, a inne otwiera. Rosnące wczoraj na polu zboże dziś jest ścięte; została po nim tylko zbelowana słoma. Przyroda wokół nas jest w nieustannym kole narodzin i śmierci, rozkwitu i schyłku, erozji i osadzania się, pękania i osuwania się. Jutro nie będzie tego, co widzimy dziś. Jak prawdziwy jest więc świat, który widzimy dzisiaj? Pewnie sobie wyobrażamy, że to wszystko jest zbyt oczywiste, żeby się nad tym zastanawiać, ale to właśnie nasze łatwe lekceważenie oczywistego sprawia, że nie dopuszczamy do siebie rzeczywistości.

Wymiana złudzenia wody na prawdziwy nektar

Ziemia, woda, ogień i wiatr,
wysokie i niskie, subtelne i szorstkie,
cnota i tak dalej – według Zdobywcy wszystko to
przestaje istnieć, kiedy uświadomimy sobie rzeczywistość.

Sfery ziemi, wody, ognia
i wiatru nie istnieją dla tej
niemożliwej do udowodnienia świadomości,
absolutnego władcy tego, co bezkresne.

Tutaj wysokie i niskie, subtelne i szorstkie,
cnota i brak cnót,
nazwy i formy,
tutaj wszystkie przestają istnieć.^{lxiii}

Siatka pojęć może w ostateczności złowić tylko pojęcia.

Strofy te opisują, w jaki sposób „władca bezkresnego” ma wgląd w rzeczywistość. Świadomość oświecona jasno widzi istnienie uwarunkowane. Widzi jak świadomość uwarunkowana próbuje złapać rzeczywistość w siatkę pojęć, lub „nazw”, łowiąc w nią zarówno pojęcie „ja”, jak i pojęcie tego, czym „ja” nie jest. Nagardżuna jak zawsze atakuje przyjęte przez umysł nieoświecony założenie, że jeśli nie znajdzie się rzeczywistości wśród przedmiotów, to nie znajdzie się jej nigdzie. Jeśli „rzeczy” złapane w naszą siatkę pojęć okażą się pozbawione rzeczywistości, jeśli rzeczywistość wymyka się przez oczka siatki, nawet gdy oczka są bardzo gęste, nie oznacza to, że rzeczywistość jest niczym. Oznacza to, że siatka pojęć może w ostateczności złowić tylko pojęcia.

Co nie było znane, jest znane
świadomości jako [rzeczywistość] wszystkiego,
co pojawiło się wcześniej. Dlatego zjawiska te
przystają później istnieć w świadomości.

Wszystkie zjawiska związane z istotami
są traktowane jako paliwo dla ognia świadomości.
Znikają spalone
światłem prawdziwego rozróżnienia. ^{lxiv}

Pierwsza z tych dwóch strof jest szczególnie zagadkowa, ale można ją zilustrować wracając do analogii z fatamorganą na pustyni. Kiedy zbliżamy się do fatamorgany, to nieprawda, że nic tam nie znajdujemy. Coś znajdujemy, tyle że nie jest to woda, której się spodziewaliśmy. Zamiast wody widzimy po prostu to, co tam cały czas było. Znika iluzja wody i jest to, co się kryło za tą iluzją. Nie widzimy rzeczywistości rzeczy, ponieważ widzimy w tych rzeczach „rzeczy”, a nie nierealne złudzenia. Kiedy ujawnia się rzeczywistość kryjąca się za zjawiskami, wtedy widzimy, że były to tylko złudzenia.

Dopiero później odnajdujemy rzeczywistość
w tym, co poprzednio imputowała nam ignorancja.
Kiedy nie ma rzeczy,
jak może istnieć „nie-rzecz”?

Ponieważ zjawiska form to
tylko nazwy, przestrzeń również jest tylko nazwą.
Bez żywiołów jak mogłyby istnieć formy?
Dlatego nawet „sama nazwa” nie istnieje.

Doznania, rozróżnianie, czynniki składowe
i świadomość trzeba rozważać
podobnie jak żywioły i „ja”, dlatego
sześć elementów składowych jest pozbawionych „ja”. ^{lxv}

„Kiedy nie ma rzeczy, jak może istnieć „nie-rzecz”?” To również można zrozumieć w świetle analogii z fatamorganą. To, co mylnie postrzegaliśmy jako wodę, później jasno ujrzeliśmy jako pustynię. Kiedy okazało się, że nie ma wody, nie została ona przecież zniszczona ani zmarnowana, ponieważ od początku jej tam w ogóle nie było. Podobnie jest w Nirwanie, nic nie ulega zniszczeniu. To nie jest tak, że samsara już dłużej nie istnieje albo została zniszczona, po prostu

uświadomiliśmy sobie jej prawdziwą naturę. Jeśli od początku nie było jakiejś „rzeczy”, to nie zostajemy z jej brakiem. Nawet pojęcie „sama nazwa” samo w sobie jest tylko nazwą, pojęciem. Pustka sama w sobie jest pusta. Kiedy Nirwana opisywana jest jako „pustka”, to naturalne, że ludzie wyobrażają sobie, czego będą w niej pozbawieni – nie będzie w niej żony, męża, dzieci, pracy, żadnych przyjemności ani rozrywek, żadnego świata. Ale w rzeczywistości Nirwana jest stanem spełnienia, a nie utraty. Nic nie tracimy, tylko widzimy rzeczywistość.

Rozważmy jeszcze analogię z fatamorganą wody w sposób, który przybliży nam jak Oświecenie całkowicie zmienia nasze doświadczenie. Kiedy patrzymy na fatamorganę, wydaje nam się, że widzimy wodę i oczywiście prawdopodobnie jej potrzebujemy – idziemy więc w jej kierunku, mając nadzieję zaspokoić pragnienie. Kiedy podejdziemy bliżej, gdybyśmy znaleźli tam coś lepszego do picia niż wodę, pewnie byśmy nie narzekali. Na przykład gdyby była to fontanna wina – ale nie zwykłe wino, tylko wino życia – rozkoszny nektar Oświecenia (*amrta*), bylibyśmy nim tak zachwyceni, że całkiem zapomnielibyśmy o upragnionej wodzie. Porzuciwszy wiarę w wodę, nie uważamy tego, co znaleźliśmy, za „nie-wodę”.

Jest to trochę podobne do opinii, jaką ludzie mają na temat mnichów, pustelników i każdego, kto przyjął „restrykcyjny” styl życia – nawet jeśli tylko tymczasowo, w trakcie odosobnienia. Ludzie patrzą ze zdziwieniem i pytają: „Co ty w ogóle masz? Nie robisz kariery, nie masz pieniędzy, telewizora ani porządnych ubrań, nie jesz mięsa, nie pijesz alkoholu. Jaką ty masz z tego przyjemność?” Nie ma na to gotowej odpowiedzi. Mnisi, rzecz jasna, sprawiają wrażenie osób szczęśliwych, a ludzie wracający z odosobnienia często mówią, jak ogromną korzyść odnieśli z tego doświadczenia. Trudno jest jednak wyjaśnić, dlaczego i jak to jest możliwe, w taki sposób, aby zrozumieli to ludzie, którzy sami nie doświadczyli takiej sytuacji.

^{lx} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofy 80-92, ss.28-30.

^{lxi} Siantidewa (w rozkwicie gdzieś między 685 i 763 n.e.) „jest znany jako autor *Siksa-Samuććaji* i *Bodhiczariawatary* – dwóch najpopularniejszych prac w całej literaturze mahajany. Siantidewa, może nawet w większym stopniu niż jego nauczyciel [Nagardżuna], jest zarówno Pater Ecstaticusem jak i Pater Profundusem. Jest znawcą szczytów i głębin duchowego doświadczenia”. (Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, Glasgow, 1993, s.352-353). Argumenty przeciwko złości znajdują się w rozdziale 6 *Bodhiczariawatary*:

„Zarówno broń jak i moje ciało
są przyczynami mojego cierpienia.
Ponieważ on stworzył broń, a ja ciało,
na kogo mam się złościć?”

Siantidewa (tłum. Stephen Batchelor), *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, New Delhi, 1979, s.68.

^{lxii} Walt Whitman, *On the Terrible Doubt of Appearances*, w księdze V, „Calamus”, *of Leaves of Grass*.

^{lxiii} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofy 93-95, s.30.

^{lxiv} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofy 96-97, ss.30-31.

^{lxv} Nagardżuna, rozdział pierwszy, strofy 98-100 s.31.

Rozdział 6 – Prawdy i złudzenia

W poszukiwaniu istoty bananowca

Tak jak nic nie zostaje
z drzewa bananowego,
kiedy zdziera się kolejne jego warstwy, to samo dzieje się z osobą,
kiedy rozkłada się ją na sześć elementów składowych.

Dlatego Zwycięzcy powiedzieli,
„Wszystkie zjawiska są pozbawione ‘ja’”.
Ponieważ tak jest, musicie zaakceptować,
że sześć elementów składowych też nie ma ‘ja’.

Z tego powodu ani ‘ja’ ani ‘nie-ja’
nie są uważane za rzeczywiste.
Dlatego Wielki Poskromiciel odrzucił
poglądy o ‘ja’ i ‘nie-ja’.^{lxvi}

Jeśli chcemy jasno myśleć, musimy polegać na prawdzie względnej, aby zrozumieć przynajmniej to, gdzie prawdy absolutnej nie należy szukać.

Drzewo bananowe jest bardzo znanym buddyjskim porównaniem. Rajski bananowiec nie ma w środku solidnego pnia. Jego pozorny pień jest zbudowany z wielu warstw, jak cebula, więc kiedy próbujemy dotrzeć do jego rdzenia zdzierając kolejne warstwy, w końcu zostajemy z niczym. Podobnie kiedy praktykujemy rozważania nad sześcioma elementami, kolejno odejmując ziemię, potem wodę, ogień, powietrze, przestrzeń i wreszcie świadomość, w końcu nic nam nie zostaje.

Ta właśnie metoda zdejmowania poszczególnych składników warstwa po warstwie jest tu przedmiotem uwagi Nagardżuny. Zasadniczo jest to podejście hinajany, a Nagardżuna krytykuje je za to, że nie doprowadza procesu wystarczająco daleko. Prawda anaty nie polega na nieobecności „ja” w banalnym sensie. Jest to nieobecność „ja” absolutnie we wszystkim. Sposób, w jaki reifikujemy wszystko dokoła – pragnąc lub czując niechęć do rzekomo trwałych bytów, które chwytemy lub odpychamy – jest bezpośrednim odbiciem naszej wiary w niezmiennie „ja”. Dlatego pogląd, że „ja” jest złudzeniem, ale sześć elementów składowych to coś rzeczywistego, jest bezsensowny.

Nawet pogląd o „nie-ja” jest niewłaściwy o tyle, o ile jest poglądem, a przez to czymś, do czego „ja” się przywiązuje. Nie ma sensu gratulować sobie pozbycia się poglądu o „ja”, kiedy pogląd o „nie-ja” stał się po prostu subtelniejszą odmianą poglądu o „ja”. Jedyne sposoby na przejrzenie „ja” na wylot to uwolnić się, przynajmniej do pewnego stopnia, na najsubtelniejszym poziomie od przywiązania i nienawiści. Aby właściwie zrozumieć którąkolwiek naukę buddyjską, musimy ją rozpoznać jako prawdę względną a nie absolutną. Jeśli chcemy jasno myśleć, musimy polegać na prawdzie względnej, aby zrozumieć przynajmniej to, gdzie prawdy absolutnej nie znajdziemy. Ale ta względna prawda obejmuje zrozumienie, że prawdy ostatecznej nie da się ująć ani myślami, ani słowami.

Ograniczenia świata

Poskromiciel stwierdził, że widoki, dźwięki i tak dalej
nie są ani prawdziwe, ani fałszywe.
Jeśli z jednego wyrasta coś mu przeciwnego,
w rzeczywistości żadne z nich nie istnieje.

Tak więc w wymiarze ostatecznym ten świat
jest poza prawdą i fałszem,
dlatego Poskromiciel nie zapewnia,
że naprawdę jest, ani że go nie ma.

[Wiedząc że] to wszystko w żaden sposób nie istnieje,
jak Wszystkowiedzący mógłby powiedzieć, że
ma granice, lub że nie ma granic,
lub i ma i nie ma, lub ani ma, ani nie ma?^{lxvii}

Pytanie, czy przestrzeń, wszechświat jest skończony czy nieskończony, nie pojawia się, jeśli zaakceptujemy, że sama przestrzeń jest aspektem świadomości.

Budda twierdzi, że wszystko, czego można powąchać, posmakować, dotknąć oraz o tym pomyśleć, (tzn. obiekty zmysłowe), ani nie jest absolutnie realne, ani absolutnie nierealne i Nagardżuna oferuje tu logiczne wyjaśnienie tego stwierdzenia. Argumentuje on mianowicie, że istnieć absolutnie to znaczy istnieć niezależnie. Jest to jednak niemożliwe dla czegokolwiek, co pojawia się w zależności od przyczyn i warunków. Jeśli istnienie czegoś koniecznie wymaga istnienia jego przeciwieństwa, wtedy nie można o tej rzeczy powiedzieć, że jest absolutnie realna. Jakakolwiek uwarunkowana rzecz może zaistnieć tylko w zależności od tego, czym nie jest, tzn. w zależności od własnego nie-istnienia. Nie ma życia bez śmierci, nie ma istnienia bez nie-istnienia, światła bez ciemności, prawdy bez fałszu, pożądania bez nienawiści, względnego bez absolutnego. I oczywiście vice versa: jeśli rzeczy nie są absolutnie realne, nie są też absolutnie nierealne. Podobnie jak fatamorgana, świat istnieje tylko w pewnym sensie. Fatamorgana istnieje jako obiekt zmysłu wzroku i świata też doświadczamy w ten sposób, ale nie jest on doświadczany jako obiekt istniejący realnie.

Dalej Nagardżuna przechodzi do omówienia tego, co zwykle określa się terminem czternastu „niewyraźalnych”. Składają się na nie cztery podstawowe pytania, o których Budda nie chciał dyskutować, a które z powodu różnych sposobów ich formułowania rozrosły się aż do czternastu. Dwa z nich dotyczą naszych relacji z ciałem. Tak więc nie można powiedzieć, że zasada życia (dźiwa) jest identyczna z ciałem fizycznym (rupa), ani że jest całkowicie od niego oddzielona. Następne cztery pytania dotyczą problemu, co dzieje się z buddą po jego śmierci, czyli parinirwanie – nie można powiedzieć, że on nadal istnieje; lub że nie istnieje; lub że jednocześnie istnieje i nie istnieje; lub że ani jedno ani drugie. Wszystkie cztery opcje są nierozstrzygnięte. Pozostałe osiem „nierozstrzygniętych” pytań dotyczy kwestii, czy wszechświat jest, czy nie jest wieczny, oraz czy jest, czy nie jest nieskończony. Nie można stwierdzić, że przestrzeń jest skończona lub do pewnego stopnia ograniczona, ani że jest nieskończona lub nieograniczona, ani że jedno i drugie jednocześnie, ani że żadne z tych dwóch. Tak samo jest z pytaniem, czy wszechświat jest, czy nie jest wieczny.^{lxviii}

Spośród czternastu pytań dwanaście ilustruje tradycyjne cztery alternatywne stanowiska, które można zająć z punktu widzenia logiki w odniesieniu do metafizycznego wymiaru świata. Tak więc, jeśli nie można powiedzieć, że świat jest ograniczony, musimy stwierdzić, że jest nieograniczony; a jeśli żadnego z tych stanowisk nie da się utrzymać, musimy założyć, że jest zarówno ograniczony, jak i nieograniczony; a jeśli i tego stanowiska nie da się utrzymać, zostaje nam jedyna możliwość, że ani nie jest ograniczony, ani nie jest nieograniczony; niestety to też nie jest prawda.

Nie można stwierdzić, że rzeczywistość egzystencji uwarunkowanej, zależnej od przyczyn i warunków, jest skończona albo nieskończona, ponieważ jeśli coś w jakiś sposób istnieje, jest to istnienie względne, tak samo jak istnienie fatamorgany, gdzie pytanie o rzeczywiste jej istnienie w ogóle się nie pojawia. Nie można też pytać o czas trwania czegoś, co od początku w ogóle nie istniało samodzielnie w żaden konkretny, namacalny sposób. To samo da się powiedzieć o naturze

przestrzeni. Filozofowie idealistyczni generalnie uważają, że przestrzeń nie jest czymś w rodzaju pustego pudełka, w którym znajdują się jakieś rzeczy. Przestrzeń jest sposobem naszego postrzegania. Nie tyle jest elementem tego, co widzimy, ile częścią naszego aparatu postrzegającego, tak samo jak czas. Jeśli zaakceptujemy, że sama przestrzeń jest aspektem świadomości, wtedy w ogóle nie pojawia się pytanie, czy przestrzeń, wszechświat jest skończony czy nieskończony.

Dlatego z buddyjskiego punktu widzenia, próby ustalenia, czy świat jest skończony czy nieskończony, są z gruntu błędne, gdyż ani jedno, ani drugie nie jest możliwe. Można by powiedzieć, że dla niektórych praktycznych celów dobrze jest założyć, że wszechświat jest skończony, a dla innych praktycznych celów dobrze jest założyć, że jest nieskończony. Naukowcy na przykład traktują wszechświat jako oddzielny byt z pewnego rodzaju granicami, chociaż nie potrafią zdefiniować tych granic w zrozumiały sposób, inny niż terminami czysto matematycznymi. Z drugiej strony, jeśli podejmiemy do sprawy filozoficznie, nawet jeśli umysł sięga bardzo daleko w przestrzeń wszechświata, zawsze musi być jakieś „dalej”. Nie można jednak powiedzieć, że wszechświat jako taki jest albo skończony, albo nieskończony, albo jedno i drugie, albo żadne z tych dwóch, ponieważ wszechświat, jak każda inna uwarunkowana rzecz, nie jest samodzielnie istniejącym bytem rzeczywistym.

Iluzja słonia

„Nieliczni buddowie przyszli, przyjdą
oraz są obecni tu i teraz; istnieją miliardy czujących
istot, ale buddowie będą żyli
w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Unicestwienie świata w tych trzech
aspektach czasu nie powoduje jego powiększenia,
dlaczego więc Wszechwiedzący trwał w milczeniu,
zapytany o granice świata?”.

To, co jest zagadką dla zwykłej istoty,
w rzeczywistości jest głęboką doktryną.
Nauka o iluzorycznej naturze świata
jest nektarem nauk Buddy.

Tak jak widzimy stworzenie i zniknięcie
iluzorycznego słonia,
choć stwarzanie i znikanie
nie istnieją naprawdę,

tak samo widzimy stworzenie i zniknięcie
iluzorycznego świata,
choć stwarzanie i znikanie
nie istnieją ostatecznie.

Tak jak iluzoryczny słoń,
który jest tylko omamem,
znikąd nie przychodzi
nigdzie nie odchodzi, i tak naprawdę go nie ma,

tak samo ten świat złudzeń,

który mami naszą świadomość,
znikąd nie przychodzi,
nigdzie nie odchodzi, i tak naprawdę go nie ma.

Dlatego ma naturę pozaczasową.
Poza istnieniem umownym,
czy istnieje jakiś świat, o którym można powiedzieć,
że rzeczywiście „jest” lub „nie jest”?

Właśnie dlatego Budda
zawsze milczał
w kwestii poczwórnego problemu: ma granice,
nie ma granic, jedno i drugie lub żadne z tych dwóch.^{lxix}

Dlaczego Budda milczał na temat końca świata?

Iluzoryczny słoń nieustannie pojawia się w buddyjskiej literaturze filozoficznej. Słoń, tak jak fatamorgana, nie istnieje realnie, ponieważ został tylko wyczarowany przez magika. Jeśli magik zniszczy iluzję, którą sam stworzył, żaden słoń nie został przez to zabity. Słoń przecież w ogóle nie istniał; nie można zniszczyć czegoś, co nie istniało. To jest zasadnicza odpowiedź Nagardżuny na zarzuty wysuwane przez niektórych współczesnych mu filozofów. Zarzut oparty jest na przesłance, że nie pojawiają się żadne nowe czujące istoty, a ponieważ niezliczeni buddowie poświęcają się wyzwoleniu tych istot ze świata, co zmniejsza ich liczbę, to w końcu wszystkie istoty na pewno osiągną wyzwolenie. Jeśli uwarunkowany świat jest wytworem uwarunkowanej świadomości, to świat musi w końcu przestać istnieć – świat jest stworzony z istot, więc jeśli nie będzie istot, nie będzie świata. Dlaczego więc Budda milczał na temat końca świata? Współcześnie podobny problem ma każdy, kto zastanawia się nad buddyjską doktryną o ponownych narodzinach. Biorąc pod uwagę gwałtowny wzrost zaludnienia w ostatnich czasach, rodzi się pytanie skąd pochodzą te wszystkie nowe „dusze”? Czy przychodzą z innego świata, z innej planety czy z całkiem innego wymiaru istnienia?

Zdaniem Nagardżuny świat nie może się tak naprawdę skończyć. Ponieważ, tak jak iluzoryczny słoń, nigdy realnie nie zaczął istnieć, nie może też realnie przestać istnieć. Nie posiadając realnej egzystencji, nie może być ani skończony, ani nieskończony. W rzeczywistości świat znikąd nie przychodzi, nigdzie nie odchodzi i nawet nie istnieje. Kiedy mówimy, że świat ani istnieje, ani nie istnieje, mamy na myśli jego istnienie w przestrzeni, ale rzeczywistość świata wykracza poza przestrzeń. Podobnie prawdziwa natura świata wykracza także poza czas. On ani nie zaczyna istnieć, ani nie przestaje istnieć. Mówiąc „świat istnieje” lub „świat nie istnieje”, lub „świat się skończy” – używamy po prostu umownych terminów. Takie terminy pozwalają nam się porozumieć, ale używane pojęcia nie mogą być traktowane jako ważne w ostatecznym wymiarze. Dlatego Budda milczał w kwestii granic świata. Natura świata w żaden sposób nie da się ująć w jakiegokolwiek kategorii. W obliczu niedostępnej dla rozumu natury prawdy obiektywnej, z szacunku dla tych kwestii, jedyną właściwą postawą jest milczenie.

Ciało Dharmy

Kiedy ciało, które jest nieczyste,
niesubtelne, będące obiektem zmysłów,
nie jest postrzegane przez umysł [jako nieczyste],
choć cały czas je widać,

to jak ta nauka,

tak subtelna, tak dogłębna,
nieoczywista i bez podstawy
może się jasno objawić umysłowi?

Wiedząc, że nauka ta jest
za głęboka i za trudna do zrozumienia,
Budda, Poskromiciel,
zrezygnował z uczenia jej.

Ta nauka, jeśli błędnie rozumiana,
rujnuje życie niemądrym, ponieważ
wpadają oni w bagno
nihilistycznych poglądów.

Co więcej, głupcy, którzy mają się
za mędrców, i którzy zrujnowali sobie życie,
odrzucając [pustkę], spadają prosto
w straszne piekło z powodu swego błędnego rozumienia.

Tak jak można zrujnować sobie zdrowie
z powodu niewłaściwego jedzenia, a zyskać
długie życie, wolność od choroby,
siłę i przyjemność z powodu właściwego jedzenia,

tak samo można zrujnować sobie życie
z powodu błędnego rozumienia,
ale zyskać błogość i całkowite Oświecenie
z powodu właściwego rozumienia.^{lxx}

Te nauki są całkowicie sprzeczne z naszym sposobem myślenia, i co ważniejsze, z naszym sposobem istnienia, a nawet ze sposobem, w jaki doświadczamy siebie w swoim ciele.

Nie dostrzegamy prawdziwej natury nawet swego ciała fizycznego, z którym mamy przecież do czynienia w każdej chwili, każdego dnia, jak więc można od nas oczekiwać, byśmy dostrzegli prawdziwą naturę świata, tak subtelną i głęboką? Pełniejsze objaśnienie poglądów Nagardżuny na ciało, uważane za nieczyste i wstrętne (*asubha*), znajdziecie w tym tekście trochę dalej. W tym miejscu wystarczy powiedzieć, że nasza niezdolność do postrzegania nieczystości ciała jest tu zacytowana dla zilustrowania niskiego poziomu świadomości zwykłego umysłu. Można by stwierdzić, że „mądrość zaczyna się w domu” – czyli w ciele, gdyż to w nim żyjemy na co dzień.

Wziąwszy pod uwagę olbrzymią przepaść dzielącą potencjał rozumienia zwykłej codziennej świadomości i potencjał świadomości Oświeconej, jest całkowicie zrozumiałe, że po uzyskaniu Oświecenia Budda z początku wahał się, czy uczyć Dharmy. W stanie dopiero co osiągniętego Oświecenia uważał, że prawda o naturze rzeczywistości jest nie do wytłumaczenia zwykłym ludziom, tak głęboko tkwiącym w życiu doczesnym.

Nie miał na myśli moralności, dyscypliny czy nawet medytacji, chociaż wszystko to było dla ludzi już i tak trudne do opanowania. Tym, co wydawało się Buddzie zbyt wielkim wyzwaniem dla zwyczajnych ludzi, była prawda o uwarunkowaniu. Te nauki są całkowicie sprzeczne z naszym sposobem myślenia, a co ważniejsze, z naszym sposobem istnienia. Dlatego dopiero zachęta wielkiego dewy Brahma Sahampatiego, który przypomniał, że byli też ludzie, którym „oczy zasłania jedynie cienka warstwa pyłu”, sprawiła, że Budda zmienił zdanie. Nie zmienił natomiast przekonania, że jego nauki są nadzwyczaj trudne do opanowania.^{lxxi}

Ukazawszy generalne nieprzygotowanie zwykłego umysłu do mądrości transcendentalnej,

Nagardżuna ostrzega przed dwiema skrajnościami, w jakie łatwo mogą popaść niemądrzy i nieroztropni, gdy próbują zrozumieć te nauki. Kiedy wydaje im się, że je zrozumieli, najprawdopodobniej albo je odrzucają, albo uznają za nihilistyczne. Skutki wpadnięcia w jedną bądź drugą skrajność są katastrofalne. W innym tekście Nagardżuna wygłosił słynną uwagę, że jeśli ktoś źle zrozumiał siunjawadę – nauki o pustce – jest jak chory, który zatrzał się jedynym lekarstwem mogącym uleczyć go z choroby.^{lxxii} Tutaj stosuje podobny sposób rozumowania, kiedy wraca do rozważań o ciele, porównując proces przyswajania pożywienia z procesem przyswajania nauk. To znamienne, że potocznie mówimy o „przetrawieniu” informacji w sensie wchłonięcia jej, przyswojenia, uczynienia częścią siebie. Informacje lub nauki muszą przejść z głowy do serca i żołądka, zejść nawet do kończyn, zmienić nasz sposób poruszania się i działania. I zarówno w przypadku jedzenia, jak i nauk, to, co przyswajamy, może nas pożywić, ale może też zatruć.

Może to być dla nas zaskoczeniem. Zwykle uważamy, że prawda jest wyłącznie obiektywna i zawsze pożyteczna. Wyobrażamy sobie, że najważniejsze to poukładać sobie wszystko w głowie, jak mówi powiedzenie. Ale Nagardżuna zwraca tutaj naszą uwagę na fakt, że prawda potrzebuje właściwego „naczynia”, zanim będzie mogła działać jako Dharma. Nauki mogą być przecież rozumiane w sposób, który wywoła iluzję i spowoduje cierpienie. Oczywistym przykładem błędnego zrozumienia doktryny jest dosłowność w odniesieniu do takich nauk jak Tathagatagarbha – nauk o „łonie Oświecenia”. Nauki te, które przypominają nam, że stan buddy jest naszą prawdziwą naturą tu i teraz, mogą być opacznie pojmowane jako sugerujące, że już jesteśmy Oświeceni i dlatego naiwnością jest podejmować jakiegokolwiek wysiłki, aby to Oświecenie osiągnąć. Czasami pochłoniemy za dużą porcję, albo poczęstujemy się naukami zbyt dla nas ciężkostrawnymi. Kiedy indziej po prostu nie jesteśmy gotowi na teorie wymagające wstępnego zrozumienia i wcześniejszej praktyki. Inny sposób, żeby dostać niestrawności, to przyjąć w tym samym czasie różne rodzaje nauk, które są wzajemnie niekompatybilne, chociaż poznane osobno dobrze by nam posłużyły. Weźmy na przykład zen i śin, które ostatecznie prowadzą w tym samym kierunku – do Oświecenia – ale bardzo różnymi drogami. Podstawą zen jest „własna moc” (dźiriki), podczas gdy przepełnione religijnym oddaniem podejście śin to poleganie na „cudzej mocy” (tariki), gdzie trzeba się wyrzec wszelkich prób osiągnięcia Oświecenia własnym wysiłkiem i całkowicie polegać w tym względzie na współczuciu Amitabhy. Obie ścieżki mają wspólny cel i obie wymagają całkowitego oddania, ale nie da się zastosować obu naraz.

Klarowność

Dlatego porzuciwszy wszystkie nihilistyczne poglądy oraz niechęć do pustki musisz z całych sił dążyć do właściwego zrozumienia, aby osiągnąć wszystkie swoje cele.

Jeśli te nauki nie są prawdziwie rozumiane, nadal utrzymuje się pojęcie „ja”, i stąd biorą się prawe i nieprawe czyny, które powodują ponowne dobre i złe narodziny.^{lxxiii}

Do jakiego stopnia naprawdę chcemy wystawić się na jasne światło Dharmy?

Zanim Nagardżuna powróci do tematu wysokiego statusu, jego ostatnią instrukcją w objaśnianiu nauk o ostatecznej dobroci jest wskazówka, że powinniśmy starać się te nauki właściwie zrozumieć. Wydaje się dziwne, że w ogóle trzeba było to powiedzieć, tym bardziej, że była to ostatnia wskazówka na ten temat przeznaczona dla króla. Służy ona jednak przypomnieniu, że wielu z nas w swym stosunku do nauk przejawia głęboki opór przed klarownością. Do jakiego stopnia naprawdę chcemy wystawić się na jasne światło Dharmy? Niektórzy wyobrażają sobie, że

wystarczy mieć dobre intencje i jakie takie pojęcie o naukach. Wydaje im się, że jasność i precyzja myślenia jakoś nie są w zgodzie z duchem Dharmy i że umysł racjonalny powinien być z tego zupełnie wyłączony. Jednak Nagardżuna wyraźnie mówi, że jeśli nie zrozumiemy nauk właściwie, to nie wyjdziemy poza koncepcję „ja” – w sensie samej idei „ja” – która zasłania nam prawdziwą rzeczywistość wszystkiego. Jeśli nie rozumiemy siunjaty jasno i prawidłowo, to prowadzimy życie, którego podstawą jest ego, niezależnie od tego, jakie praktyki duchowe ponadto uprawiamy.

Z drugiej strony, nie bierzmy słowa „nauki” zbyt dosłownie. Nie oznacza ono tylko, sformułowań teoretycznych, będących przedmiotem rozumienia intelektualnego. Zrozumienie nauk nie polega na znajomości teorii, tylko na uświadomieniu sobie i doświadczeniu natury pustki we własnym życiu. To jest interesujące pytanie – ile i czy w ogóle musimy coś wiedzieć o buddyzmie, aby być buddystą i uświadomić sobie przynajmniej cel buddyzmu? Zależy to oczywiście od tego, co pod tym pojęciem rozumiemy. Buddyzmem jest wszystko, co uwalnia nas z uścisku ego, jednak bez wsparcia osób, które choć trochę same doświadczyły stanu „bez ego”, daleko na tej drodze raczej nie zajdziemy. Co oznacza, że trzeba zaangażować się w tradycję, w której te nauki i takie doświadczenia są znane i akceptowane, ale niekoniecznie trzeba samemu wiedzieć bardzo dużo i z pewnością nie trzeba znać wszystkich wszystkich niuansów filozofii madhjamaki.

^{lxvi} Nagardżuna rozdział drugi, strofy 101-103, s.32.

^{lxvii} Nagardżuna rozdział drugi, strofy 104-106, s.32-33.

^{lxviii} Pytania te znane są jako pytania „niewyraźalne” albo nierozstrzygnięte (palijski: awjakata, sanskryt: awjakrta). (Sutta Potthapada, są wyliczone w 9-tej sutcie Digha Nikaji oraz w Suttie Ćula-Malunkjowada, 63 sutta Majjhima Nikaja).

^{lxix} Nagardżuna rozdział drugi, strofy 107-115, s.33-34.

^{lxx} Nagardżuna rozdział drugi, strofy 116-122, s.34-35.

^{lxxi} O pojawieniu się Brahmy Sahampatięgo, zob. Suttę Ajaćana, Samjutta Nikaja 6.1; o trudnościach w zrozumieniu prawdy o uwarunkowaniu, zob. także Suttę Mahanidane, 15 sutta Dighy Nikaji: [Ananda] Jakże głębokie jest to prawo przyczynowości, jak bardzo wydaje się głębokie! Ja jednak uważam je za całkiem proste do zrozumienia! [Budda]: Nie mów tak, Anando! Nie mów tak! Ono rzeczywiście jest głębokie i wydaje się głębokie. Dlatego, że nie jest ono znane, nie jest rozumiane i nie jest zgłębione, świat człowieczy jest splątany jak kłębek szpagatu, pokrył się pleśnią, stał się jak sitowie muńdzia i jest niezdolny uwolnić się od Marności, Drogi Niedoli, Upadku i Nieprzerwanego Koła (ponownych narodzin).

^{lxxii} Siunjawada dosłownie oznacza droga (wada) pustki (siunja). „To uwarunkowanie lub nierzeczywistość wszystkich zjawisk mahajaniści określają terminem siunjata albo pustka. Ponieważ nauki takie jak Cztery Prawdy i Uwarunkowane Powstawanie dotyczą nierealności, same są nierealne w sensie ostatecznym, a więc jakkolwiek prawdę przekazują, nie jest ona absolutna, lecz tylko konwencjonalna. Tylko sama Siunjata albo sama Tathata są Prawdą Absolutną”. (Sangharakszita, *A Survey of Buddhism*, Glasgow 1993, s.293).

^{lxxiii} Nagardżuna rozdział drugi, strofy 123-124, s.35.

Rozdział 7 – Przygoda, której końca nie widać

Przyjemność i ból

Chociaż Monarcha Świata rządzi
czterema kontynentami,
ma tylko dwie przyjemności:
fizyczną i mentalną.

Przyjemne doznania fizyczne
są tylko zmniejszeniem bólu.
Przyjemności mentalne rodzą się z myśli,
stwarzanej wyłącznie przez intelekt.

Wszystkie obfite przyjemności ziemskie
są zaledwie zmniejszeniem cierpienia,
lub są tylko myślą [stworzone przez myśl],
dlatego w rzeczywistości nie są realne.

Jest szereg przyjemności, jedna po drugiej,
z kontynentów, krajów, miast, domów,
powozów, siedzisk, ubrań, łóżek, pożywienia,
napojów, słoni, koni i kobiet.

Kiedy umysł czyni którąkolwiek z tych rzeczy
swoim obiektem, mówi się, że jest to
przyjemność, lecz kiedy nie zwraca się żadnej uwagi na pozostałe,
w takim razie te pozostałe nie są faktycznie realną przyczyną przyjemności.

Kiedy [wszystkie] pięć zmysłów, oko i tak dalej,
[jednocześnie] postrzega swoje objekty,
myśl [o przyjemności] nie dotyczy ich wszystkich,
dlatego w tym momencie nie wszystkie są źródłem przyjemności.

Kiedykolwiek jeden z pięciu obiektów jest rozpoznany
jako przyjemny przez jeden z pięciu zmysłów,
wtedy pozostałe objekty nie są rozpoznane w ten sam sposób,
ponieważ nie są realnymi przyczynami przyjemności.^{lxxiv}

Niektóre religijne teksty mówią o potrzebie porzucenia ziemskich przyjemności lub szczęścia, ale osobiście wolałbym, żeby ludzie porzucali swoje przywiązanie do ziemskiego cierpienia.

Mówiąc o „przyjemnościach mentalnych” Nagardżuna ma na myśli ambicje, plany, marzenia na jawie, sny oraz rozrywki (w naszym przypadku pewnie będzie to słuchanie radia, oglądanie telewizji, gry hazardowe itd.). Są to sposoby oderwania się od monotonii życia codziennego. Reklamy na przykład często są tak projektowane, aby wywołać przyjemność mentalną. Kiedyś ze zdziwieniem odkryłem – choć może nie powinno mnie to dziwić – że reklamy letnich wakacji zaczynają się pojawiać na początku stycznia. W samym środku zimy łatwo jest ulec pokusie, myśląc o złotym piasku plaż, o rosnących na nich palmach, i ten rodzaj niecierpliwego wyczekiwania na przyjemność pozwala przetrwać zimowe miesiące. Tego typu przyjemność nie jest czysto mentalna, ponieważ przede wszystkim jest radosnym przewidywaniem przyjemności fizycznych. Nawet przy najsubtelniejszych przyjemnościach mentalnych, takich jak medytacja lub

sztuka, przyjemność jest odczuwana w ciele. W wyższych stanach medytacyjnych świadomość zmysłów jest wyłączona, to znaczy jest możliwe, że niczego nie słyszymy, ani nie czujemy. Ale to poczucie unoszenia się, które wydaje się być wywołane w umyśle przez zablokowanie zmysłów, sugeruje, że nadal istnieje połączenie między umysłem i ciałem. Podobnie, praktycznie niemożliwe jest odczuwanie przyjemności fizycznej, jeśli nie towarzyszy jej aktywność mentalna. Przyjemność seksualna często jest związana z projekcjami mentalnymi i dobry masaż jest ceniony w tym samym stopniu za efekt, jaki wywiera na umysł, co na ciało. Być może najbliższe przyjemności czysto fizycznej byłoby wypicie szklanki bardzo zimnej wody w bardzo gorący dzień.

Jednak w tym fragmencie Nagardżuna stara się pokazać, że przyjemność i ból nie są aż tak realne, jak nam się wydaje. Po pierwsze, monarchowie świata, mimo całej swojej władzy, nie są w stanie odczuwać przyjemności w większym stopniu niż ktokolwiek inny. Doświadczają tylko przyjemności fizycznej i przyjemności mentalnej. Mają te same sześć zmysłów, co wszyscy inni. Choćby przyjemności były wyjątkowo wyrafinowane, organizm może ich doświadczyć tylko do pewnej granicy, za którą pojawia się przesyt.

Król ma ogromny wybór, gdyż wszystko jest do jego dyspozycji, ale to bogactwo wyboru nie zwiększa przyjemności. Nawet jeśli ma trzy lub cztery tysiące kobiet w swoim haremie, może doświadczyć przyjemności tylko z jedną na raz. To samo dotyczy wszystkiego, co posiada. Tylko dlatego, że jest właścicielem tysiąca koni, nie znaczy, że raduje się tysiącem koni jednocześnie. Może osiąść tylko jednego na raz. Ma sto koszul, ale nie założy na siebie więcej koszul niż człowiek, który ma tylko jedną. Prawdopodobnie cieszy go myśl, że posiada wszystkie te rzeczy, że każdego dnia budzi się przy boku innej kobiety i zakłada nową koszulę. Niewątpliwie człowiek z jedną koszulą byłby bardzo zadowolony z posiadania następnej, ale jego przyjemność nie będzie trwała długo. Wkrótce poczuje się tak samo jak przedtem. Trzecia koszula na pewno nie sprawi mu równie wielkiej przyjemności jak druga. Im więcej gromadzimy, tym mniej radości sprawiają nam te wszystkie „przyjemności”. Faktycznie, to zaczynają sprawiać kłopoty. Jeśli ubrałeś się w swoją jedyną koszulę, to wiesz, gdzie ona jest – na twoim grzbiecie. Jeśli masz sto koszul – wymagają one sporo zachodu. Można sobie tylko wyobrazić kłopoty, jakie ma właściciel mnóstwa kobiet, walczących między sobą o jego względy. A więc idea, że pomnażanie dobytku pomnaża przyjemność, jest złudzeniem. To zrozumiałe, że dajemy się na to nabrać, ale jeśli jesteśmy uważni i dokładnie analizujemy swoje doświadczenie, powinniśmy umieć tę iluzję przejrzeć.

Tę samą zasadę stosuje się do pięciu zmysłów. Kiedy coś nas cieszy, rzadko doświadczamy przyjemności więcej niż jednym zmysłem. Można próbować, ale jeden zmysł na pewno będzie dominował. A przy kilku przyjemnościach na raz, w rzeczywistości będą one sobie wzajemnie przeszkadzały. Nagardżunie chodzi o to, że kiedy jesteśmy świadomi, działa wszystkie pięć zmysłów, ale tylko jeden zmysł na raz doświadcza przyjemności. Doświadczenia pozostałych są co najwyżej neutralne, jeśli nie wręcz nieprzyjemne. Dwa zmysły doświadczające przyjemności jednocześnie to prawdopodobnie wszystko, na co możemy liczyć. Dziewiętnastowieczny duchowny i kpiarz Sydney Smith był znany ze sposobu, w jaki wyobrażał sobie niebo – uważał, że jest ono jak spożywanie pasztetu z gęsih wątróbek przy dźwiękach trąb. Przypuszczalnie wiedział z własnego doświadczenia, że te konkretne przyjemności wzajemnie się uzupełniają. Jednak generalnie nie sposób naprawdę skoncentrować się na jednej przyjemności, jeśli jakaś inna nam w tym przeszkadza. Na przykład radość słuchania pięknej muzyki może być popsuta przez nagły brzydki zapach lub przeciąg.

Jest to tematem francuskiej powieści z końca dziewiętnastego wieku „Na wspak” (J.K. Huysmans, „*A Rebours*”). Jej bohater, Des Esseintes, całkowicie izoluje się w swoim zamku, odgradzając się od przyjemności i bólów świata zewnętrznego, i tak organizując sobie życie w zamku, aby wszystko było źródłem jak największej przyjemności. Wszystko jest tam nadzwyczajnie piękne, ma rozkoszny zapach, apetyczny smak i zachwycający dźwięk. Pozbywa się wszystkiego, co nie jest idealnie przyjemne. Oczywiście w ten sposób zwiększa się jego czułość, przez co staje się bardziej wrażliwy na ból. W końcu jego koncepcja przyjemności załamuje się i nie jest w stanie odczuwać jakiegokolwiek radości.

Czasami doświadczamy intensywnej przyjemności, ale ta intensywność jest siłą rzeczy

przemijająca. Przyzwyczajamy się do przyjemności, ponieważ nasze zmysły dość szybko ulegają znużeniu. W starożytności zdarzali się królowie, którzy starali się na wszelkie sposoby dostarczyć sobie jak najwięcej i jak najróżniejszych dostępnych im przyjemności i praktycznie doprowadzali się tym do destrukcji, gdyż nie byli w stanie ich znieść. W takich okolicznościach cały psychofizyczny organizm zaczyna się bronić przed nadmiarem. Fakt, że możemy odczuwać przyjemność tylko z jednej rzeczy na raz i w dodatku niezbyt długo, wydaje się być źródłem ludzkiej frustracji we wszystkich epokach łącznie z dzisiejszą. A jednak niewielu z nas jest gotowych do zaakceptowania dowodów, że tak naprawdę jest. Szybko zaczynamy odczuwać przesytność nawet przy najbardziej wysublimowanej przyjemności estetycznej. Na przykład, jeśli jesteśmy w wielkiej galerii sztuki, czujemy zachwyt w pierwszej sali i może jeszcze w drugiej, ale w następnych, choć obrazy nadal są nadzwyczajnie piękne i choć przebyliśmy długą drogę, aby je zobaczyć, już nie potrafimy się nimi zachwycić. Chcemy tylko wyjść i napić się kawy. Jest to dość duże rozczarowanie podobne do tego, które czujemy, kiedy po wielkiej uczcie już nie mamy miejsca w żołądku na pyszny deser.

Ekspresowe wycieczki objazdowe po zabytkowych miejscach są znakiem naszej niechęci do uznania tej prawdy. Ludzie mówią: „Widziałem ten słynny stary kościół. Zaraz, zaraz, gdzie on był, w Paryżu czy w Berlinie? Chyba jednak w Amsterdamie”. Wszystkie piękne budowle zwały się im w jedno trochę inspirujące, ale w sumie męczące przeżycie. Zostały im w pamięci jakieś szczegóły, tylko nie potrafią powiedzieć, co to było, gdzie to było, ani nawet po co to oglądali. Jedyne, co wiedzą na pewno, to że kosztowało ich to dużo pieniędzy. Dlatego robią mnóstwo zdjęć. Mają nadzieję, że po powrocie do domu znajdą wolny czas, aby spokojnie przyjrzeć się widokom, na które nie mieli czasu patrzeć, kiedy tam byli.

W naszym pochłanianiu przyjemności czai się swego rodzaju okłamywanie samego siebie. Jak często, na przykład, naprawdę czujemy uniesienie, słuchając pięknego utworu muzycznego, oglądając piękny obraz lub czytając piękny wiersz? Podejrzewam, że te przyjemności są bardziej ulotne niż większość z nas chciałaby przyznać. Wymagają specjalnego nastroju. Po jakimś intensywnym przeżyciu estetycznym ciągle próbujemy je powtórzyć, wielokrotnie oglądając te same rzeczy i deklarując, jak bardzo nam się podobają. Przeważnie jednak nie jesteśmy w odpowiednim nastroju, aby w pełni je docenić. To oczywiste, że niektórzy ludzie mają większą wrażliwość estetyczną na sztukę, ale nawet oni odczuwają przyjemność tylko do pewnych granic. Nawet gdybyśmy czytali poezję przez cały dzień, prawdopodobnie doświadczylibyśmy tylko dwóch, może trzech chwil estetycznej euforii.

Nawet medytacja, która potrafi być prawdziwie i głęboko przyjemna, nie gwarantuje nam przyjemności za każdym razem, kiedy ją praktykujemy. Odczuwając silną pozytywną emocję, nawet błogość, jesteśmy jednocześnie świadomi bólu w kolanie albo w krzyżu. Zdarza się, że doświadczamy niewytłumaczalnego pragnienia, aby wstać i skończyć medytację, jakby siła grawitacji sama nas ściągała z poduszki. Co to wszystko mówi o naszej relacji z przyjemnością? Na ile jest nam z nią dobrze? Większość ludzi bardzo rzadko doświadcza prawdziwej ekstazy. Aby odczuwać intensywną przyjemność i radość, musimy mieć w sobie pewną ilość kipiącej energii, której źródłem wcale nie są te przyjemne rzeczy. Jeśli dopisze nam szczęście, to w najlepszym razie większość z nas czuje się umiarkowanie zadowolona przez prawie cały dzień z powodu kilku przyjemnych chwil, kiedy czujemy się całkiem dobrze – ale nasze doświadczenie przyjemności rzadko kiedy wychodzi poza takie właśnie chwile.

Odosobnienie w towarzystwie innych medytujących jest zazwyczaj najlepszą okazją do osiągnięcia znacznie wyższego poziomu szczęścia, niż jest to możliwe w zwykłym życiu i wydaje się, że dzieje się tak głównie za sprawą kolektywnej energii kipiącej w całej grupie. Zawsze dobrze jest widzieć tak wspaniałe nastroje na odosobnieniu, nawet jeśli niekoniecznie jest to akurat duchowe uniesienie. Takie zwykłe skromne szczęście jest jednak dość rzadkie.

Niektóre religijne teksty mówią o potrzebie porzucenia ziemskich przyjemności lub szczęścia, ale osobiście wolałbym, żeby ludzie porzucali swoje przywiązanie do ziemskiego cierpienia. Chciałbym widzieć, że bardziej cieszą się prostymi przyjemnościami życia. Spośród tych, którzy mają możliwość rozkoszowania się ziemskimi radościami i mają wszystko do swej

dyspozycji, wielu wygląda na nieszczęśliwych, wymizerowanych i nawet zirytowanych.

Oczywiście niektórzy ludzie starannie kultywują swoje swędzące miejsca dla satysfakcji, jaką przynosi im drapanie ich. To się nazywa życie przyjemnością.

Jak dotąd nic szczególnie kontrowersyjnego, ale czy prawdą jest, że wszystkie przyjemności cielesne są tylko ulgą w bólu i niczym więcej? Czy nie ma żadnej szansy na doświadczenie prawdziwej czystej przyjemności? Może się to wydać mało prawdopodobne, ale tak właśnie jest. To, co bierzemy za przyjemność, jest tylko lekką ulgą w bólu. Za każdą przyjemnością kryje się *dukkha* – zasadnicze niezadowolenie z egzystencji uwarunkowanej. Czy się z tym godzimy czy nie, istnieje w nas stały punkt odniesienia, którym jest nigdy nie przemijające odczucie negatywne. Mamy nadzieję, że weekendowy wypad pozwoli nam zapomnieć o wszystkich kłopotach, ale gdzieś w głowie nadal tkwi nierozwiązany kryzys w pracy lub jakiś konflikt z sąsiadami i myśli na ten temat pewnie nas nie opuszczą przez cały weekend.

Nawet jeśli nie ma żadnego wyraźnego powodu do troski, która przeszkodziłaby nam w pograżeniu się w przyjemnej sytuacji, przyjemność jest z konieczności ograniczona. Jeśli nie jesteśmy świadomi faktu, że jest nietrwała, przyjemność będzie wiązała się z bolesnym ograniczeniem naszego jestestwa, ponieważ podświadomie cały czas staramy się odsunąć od siebie tę świadomość nietrwałości. Możemy w pełni cieszyć się daną rzeczą tylko ograniczając swoją świadomość. Trudno jest nam zdać sobie z tego sprawę. Nie potrafimy być świadomi tego ograniczenia, jeśli nigdy nie doświadczyliśmy, jak to jest nie mieć go. Niemniej jednak powoduje ono gdzieś w zakamarkach umysłu małe uczucie dyskomfortu i niepokoju, które nie daje o sobie zapomnieć. Można by z tego wnioskować, że czysta, niezmacona przyjemność cielesna w ogóle nie istnieje, ponieważ wszelka przyjemność jest tylko odwróceniem uwagi od zasadniczego niezadowolenia z niedoskonałości egzystencji uwarunkowanej. Wreszcie otrzymujemy coś długo wyczekiwanego i wytęsknionego, ale nawet kiedy się tym cieszymy, gdzieś głęboko tkwi w nas poczucie, że nie jest to tak przyjemne, jak oczekiwaliśmy, że będzie. Na przykład jemy dla zaspokojenia uczucia głodu, ale główna przyjemność z tym związana, to osiągnięcie tego celu. Jakikolwiek silne pragnienie potrafi być dość bolesne, ponieważ jeśli nie dostajemy tego, czego pożądamy, wiąże się z tym frustracja. Zdobywamy pożądaną przedmiot nie dlatego, że naprawdę go chcemy, tylko żeby uśmierzyć wywołane nim pragnienie. To nie jest prawdziwa radość.

Dramatyczną ilustracją tego, o czym mówi Nagardżuna, jest Faust Goethego. Mefisto ubija z Faustem interes, obiecując dać mu wszystko, czego ten zapragnie, dowolną moc i dowolną przyjemność. Może mu na przykład ofiarować Helenę Trojańską, najpiękniejszą kobietę, jaka kiedykolwiek żyła. Zakład polega na tym, że jeśli Faust w którymś momencie powie: „Wystarczy, to doświadczenie jest totalnie satysfakcjonujące!”, jego dusza będzie należała do Mefista. Oczywiście Faust nigdy tego nie powie. Nigdy nie znajduje czegoś tak całkowicie satysfakcjonującego i przyjemnego, że chciałby, aby trwało wiecznie, a więc Mefisto przegrywa zakład i w rezultacie traci duszę Fausta. Jest to przypowieść o ludzkim pożądaniu, która pokazuje, że nie da się go zaspokoić niczym ziemskim. Zawsze będzie łyżka dziegciu w beczce miodu, zawsze znajdzie się jakaś drobnostka, która popsuje każde przyjemne doświadczenie. Przyjemne doznania naprawdę istnieją, ale są one tylko drapaniem swędzącego miejsca – drapanie jest przyjemne, niemniej byłoby lepiej gdyby swędzenia w ogóle nie było.

Wszyscy doświadczyliśmy tej frustracji w takich czy innych okolicznościach. Sekret leży w tym, żeby zauważyć, na czym naprawdę polega doświadczenie przyjemności, z chwili na chwilę. Kiedy planujecie sobie jakąś przyjemność i kiedy już ją faktycznie przeżywacie, zwróćcie uwagę na przyjemne doznania, kiedy pojawia się razem z jakimś towarzyszącym mu doznaniem nieprzyjemnym. Zauważcie też swój opór przed tak szczegółowym badaniem swojego doświadczenia i opór wobec idei pozbycia się pragnienia przyjemności.

Nie chcę przez to powiedzieć, że powinniśmy przestać pragnąć przyjemności. Według buddyzmu musimy po prostu zdać sobie sprawę z faktu, że pragniemy przyjemności na próżno,

ponieważ nie cieszymy się nimi tak prawdziwie i w pełni, jak to sobie wyobrażamy. Oczywiście niektórzy ludzie starannie kultywują swoje swędzące miejsca dla samej satysfakcji, jaką przynosi im drapanie ich. To się nazywa poświęcenie dla życia przyjemnością.

Ogólnie rzecz biorąc, im bardziej ktoś jest kreatywny, tym łatwiej się nudzi i tym trudniej jest go rozerwać.

Gdybyśmy chcieli zmierzyć, jak bardzo niesatysfakcjonujące jest odczuwane pragnienie, można to zrobić badając nasze pragnienia o charakterze wyraźnie neurotycznym – te, które rodzą się z poczucia frustracji, nudy i pustki. Szukamy wtedy jakiejś przyjemności, aby zapełnić tę pustkę i uwolnić się od nudy przynajmniej częściowo i tymczasowo. Zjadamy czekoladkę lub pijemy herbatę albo włączamy muzykę, ale nie dla radości, którą niosą te rzeczy, tylko ponieważ nie mamy pomysłu na nic innego. Właśnie tego typu pragnienia powinny nas najbardziej martwić, bardziej od tych, które wynikają z silnego, zdrowego apetytu. Sposobem na poradzenie sobie z nimi jest potraktowanie samej nudy jako szansy – tak samo jak wtedy, kiedy musimy sobie radzić ze strachem, gniewem lub rzeczywiście pragnieniem, czy też z jakimkolwiek innym negatywnym stanem mentalnym. Jest to okazja, aby doświadczyć energii, która zwykle ucieka z powodu rozproszenia. Kiedy jesteście autentycznie znudzeni, najlepsze co możecie zrobić, to usiąść i pozwolić sobie w pełni doświadczać nudy. Nie jest to może stan głęboki ani satysfakcjonujący, ale przynajmniej nie oddajecie się czynnościom, którymi zwykle zapełniacie tego typu doświadczenie. Pozwoli wam to dostrzec prawdziwy stan waszego umysłu, gdyż chwilowo nic wam w tym nie przeszkadza. Jeśli potrafiacie przez pewien czas pozostać z tym doświadczeniem nudy, spróbujcie pójść dalej w głąb siebie, aby poczuć coś głębszego, prawdziwszego i bardziej spontanicznego.

To wam prawdopodobnie pomoże bardziej niż wywoływanie na siłę stanów pozytywnych albo pośpieszne zabijanie nudy jakimiś rozrywkami. Po pewnym czasie zobaczycie, że nuda mija. Zaczniecie czuć się bardziej pozytywnie dzięki doświadczeniu siebie w prawdziwszy sposób. I czując się dobrze, prawdopodobnie zechcecie zrobić coś rzeczywiście pozytywnego. Jeśli jednak w chwili, w której poczujecie się znudzeni, natychmiast włączycie radio, złapiecie gazetę lub zadzwonicie do kogoś, wtedy straciecie szansę podarowaną wam przez nudę. Nuda jest stanem pośrednim między byciem w kontakcie z głębszymi i prawdziwszymi poziomami siebie samego, a byciem zwyczajnie rozproszonym i nieobecny. Na razie nie doświadczacie ani jednego, ani drugiego – stąd uczucie pustki. Ani nie jesteście w kontakcie z samym sobą, ani nic nie odwraca waszej uwagi od faktu, że nie jesteście w kontakcie z samym sobą. Ani nie odczuwacie prawdziwej, głębszej radości, ani nie czujecie radości powierzchownej, płytkiej. W takiej chwili możecie albo szybko szukać płytkich, tymczasowych rozrywek, albo poczekać, aż prawdziwa radość wypłynie z waszego wnętrza. Zazwyczaj uczucie nudy nie trwa dłużej niż kilka godzin.

Są dwa rodzaje sytuacji, kiedy pojawia się nuda. Pierwsza to nuda z braku zajęcia, która często kończy się pójściem spać. Powstrzymanie się od szukania rozrywki potrafi zabrać dużo energii, ale sen pozwala się odświeżyć, gdyż czerpiemy wtedy siłę z głębszych zasobów wewnętrznych. Drugi rodzaj nudy wynika z wykonywania nudnego zajęcia. Nawet jeśli jest to ciężka praca, znaczna część umysłu nie jest wtedy zajęta tym, co robicie. Sama praca nie jest rozrywką, ale jednocześnie nie pozwala zająć się czymś przyjemniejszym. W takim przypadku decyzja, czy pracować dalej, czy też przestać i dostarczyć sobie bardziej pozytywnej energii, zależy od okoliczności, od tego, jak ważna jest ta praca z obiektywnego punktu widzenia.

Nic samo w sobie nie jest nudne. Jakakolwiek czynność może stać się nudna, jeśli trzeba ją robić cały czas, ale może być interesująca, jeśli jest wykonywana od czasu do czasu, a odprężająca, jeśli powtarzana regularnie. Kiedy wykonywana praca nie jest stymulująca, można się zająć własnymi myślami lub doświadczać ogólnego zadowolenia z życia, jednak nie przez osiem godzin dziennie. Każdemu potrzebna jest równowaga między czynnościami względnie niewymagającymi i pracą interesującą, będącą wyzwaniem. Gdy tej równowagi brak, skutkiem jest stres lub nuda. Gdzie znaleźć równowagę – to sprawa indywidualna. Ogólnie rzecz biorąc, im bardziej ktoś jest kreatywny, tym łatwiej się nudzi i tym trudniej jest go z nudy wyrwać. Osobę nudną i bez

wyobraźni trudniej znudzić i tym samym łatwiej rozerwać. Niektórym wystarczy trochę muzyki, takiej słyszanej w supermarketach, parę filiżanek herbaty oraz pogawędka w przerwach, i mogą wykonywać monotonną pracę całymi latami.

Nuda jest związana z niemożnością ekspresji własnej energii. Przykładowo, kiedy ktoś zaczyna do nas mówić, może to być całkiem interesujące, ale jeśli rozwodzi się nad tym bez końca i nie daje rozmówcy szansy na odezwanie się, staje się to nudne i czujemy frustrację. Nuda jest również związana z niemożnością bycia sobą. Odczuwamy znudzenie, kiedy zbyt mała część naszego ja jest zaangażowana w daną czynność. Kiedy praca jest zbyt monotonna, aby pobudzać naszą energię, skutecznie nas to powstrzymuje od pełnego zaangażowania. Jakbyśmy wysychali od środka – jest pustka tam, gdzie powinna być aktywny, spontaniczny człowiek. Gdyby młody urzędnik administracji państwowej otrzymał od przełożonych ważne i skomplikowane zadanie, miałby mnóstwo frajdy starając się wykonać polecenie. Jeśli jednak po kilku latach jego twórcza, pomysłowa część przestałaby się angażować, praca prawdopodobnie zaczęłaby go nudzić.

Kiedy już zaczniecie analizować w ten sposób, pewnie zaczniecie się też zastanawiać, czy kiedykolwiek doświadczyliście prawdziwej przyjemności. Po powrocie do domu z całodniowej wycieczki ktoś was zapyta: „Czy dobrze się bawiłeś?” O ile dzień nie był prawdziwą katastrofą, prawdopodobnie odpowiedź będzie brzmiała: „Tak, naprawdę miło spędziłem czas”. Tylko czy rzeczywiście? Niewątpliwie zajęcie inne niż zwykle jest przeważnie relaksujące, ale kiedy szczegółowo przeanalizujecie cały dzień, to zobaczycie, że, jak większość spraw, było to mieszane doświadczenie. Niektórym doświadczeniom przyklejamy etykietkę z napisem „przyjemność”, ponieważ pozwalają nam zaspokoić apetyt na coś lub choćby tylko wydać pieniądze. Nie chcemy kwestionować tej etykietki, gdyż musielibyśmy wtedy zmienić swoje poglądy na życie.

Tendencyjność pamięci

Kiedy umysł zatrzymuje się na przeszłym wspomnieniu
wybranym przez zmysły,
wyobraża sobie i uważa je
za coś przyjemnego.^{lxxv}

Ponieważ wolimy doświadczać przyjemności niż bólu, kiedy myślimy o przeszłości, w naturalny i automatyczny sposób wybiórczo ją redagujemy.

Większość osób dorosłych wspomina dzieciństwo jako okres niewinnej szczęśliwości. Dzieci zawsze słyszą, że wiek szkolny to najszczęśliwszy czas w życiu. Oczywiście same dzieci mogą mieć inne zdanie na ten temat. Uważają, zresztą dość rozsądnie, że będą szczęśliwe dopiero, kiedy dorosną i będą mogły robić, co im się podoba, kiedy będą mogły zjeść tyle czekolady, ile zechcą, będą się bawić cały dzień i nikt im nie każe iść spać ani myć uszu.

Nostalgia, czy też sentymentalne pogrążanie się w przeszłości, jest metodą na stwarzanie przyjemności z przeszłych nieprzyjemności. Im bardziej cofamy się w przeszłość, tym jest ona przyjemniejsza. Tkwimy w przeszłości, coraz mocniej scalając z nią naszą tożsamość i karmiąc w ten sposób nasze przywiązanie do wspomnień. Przedkładamy przeszłość nad terażniejszość lub przyszłość, próbując się pocieszyć albo wynagrodzić sobie terażniejszość rozpamiętywaniem rzekomych radości z przeszłości. Każdy z nas jest przywiązany do czegoś innego. Niektórzy są nostalgiczni, inni egzystują w terażniejszości w bardzo ograniczony, bezmyślny sposób, a jeszcze inni żyją oczekiwaniem na spodziewane przyjemności w przyszłości. Jedną z korzyści wyjazdu na duchowe grupowe odosobnienie jest fakt, że przeszłość i przyszłość schodzą tam na dalszy plan. Nasze bieżące zmartwienia wydają się mniej ważne, a życie, do którego wrócimy, i to, co będziemy robić po powrocie, zdaje się być jak z innego świata. Jesteśmy obecni w terażniejszości nie w tym sensie, że pogrążeni w terażniejszych troskach, tylko w sensie bycia po prostu świadomym.

Mamy naturalną skłonność do łagodzenia lub nawet zapominania przykrych wydarzeń z

przeszłości. Gdybyśmy widzieli przeszłość jaśniej i trzeźwiej, musielibyśmy kontemplanować rzeczywistość wcale nie tak różową i bardziej bolesną. Ponieważ ta kontemplacja byłaby naszym doświadczeniem teraźniejszym tak długo, jak długo rozpamiętywalibyśmy przeszłość, obecne doświadczenie również stałoby się bolesne. Ponieważ wolimy doświadczać przyjemności niż bólu, kiedy myślimy o przeszłości, w naturalny i automatyczny sposób wybiórczo ją redagujemy. Nie wszystkie bolesne doświadczenia dadzą się tak łatwo przeredagować, ale proces ten sprawdza się w przypadku wielu nieprzyjemnych szczegółów z naszego życia.

Może się nawet zdarzyć, że jakąś bolesną sytuację z przeszłości będziemy wspominać tak pozytywnie, że zaczniemy myśleć o powtórzeniu jej. Zapominając lekcję, której nas ta sytuacja nauczyła, przetwarzamy związany z nią ból w rodzaj tęsknej melancholii. Pewna fascynacja tamtą trudną sytuacją zwabia nas w nią ponownie i kończy się to powtórzeniem całego doświadczenia, co najwyżej w trochę innych okolicznościach.

W takich przypadkach pomocne byłoby pisanie pamiętnika, który byłby przeciwwagą i dowodem na łagodzącą tendencyjność naszej pamięci. Pozytywne i przyjemne doświadczenia zajęłyby swoje naturalne miejsce wśród doświadczeń trudniejszych i w tym kontekście mogłyby osiągnąć większą intensywność i siłę oddziaływania na miarę Prousta. W wielkiej powieści Prousta „W poszukiwaniu straconego czasu” jej narrator przypomina sobie różne bardzo radosne chwile z dzieciństwa, które przeżywa na nowo dzięki drobnym wydarzeniom i incydentom, jakie przytrafiają mu się w dojrzałym życiu. Nie upiększa jednak wspomnień, przedstawiając je ciepło i w jasnych kolorach. Są też wśród nich wspomnienia równie intensywne, lecz bolesne, z których dorosły jest wykluczony tak samo jak z przyjemności dzieciństwa. Proust pisze: „Prawdziwe raje to raje utracone”, a o życiu księżnej Guermantes mówi: „Wydawało mi się rajem, do którego nigdy nie wstąpię”.

Jednak powtórne przeżywanie chwili z dzieciństwa (w odróżnieniu od zwykłego jej pamiętania) powoduje w umyśle coś w rodzaju transcendencji czasu i przestrzeni. I to właśnie ta transcendencja jest prawdziwą radością, a nie podkolorowane błędne wspomnienie konkretnego momentu z życia. Warto zauważyć, że transcendencja czasu i przestrzeni rzeczywiście przybliżyła nas do widzenia rzeczy takimi, jakimi naprawdę są. Na przykład czytając Udanę lub inne księgi z kanonu Palijskiego mamy wyraźny, żywy wizerunek Buddy takiego, jakim prawdopodobnie widzieli go współcześni mu ludzie, oraz obraz tego, jak mogło wyglądać życie we wczesnym okresie buddyizmu. Kilka razy zdarzyło mi się dziwne odczucie, jak gdybym znalazł się praktycznie w tej samej sytuacji, w jakiej byli niektórzy pierwsi uczniowie Buddy. Kiedyś w Nowej Zelandii wędrowałem po odległych zakątkach kraju w towarzystwie kilku przyjaciół i rozmawiałem z nimi o Dharmie tak, jakby była ona dopiero co objawiona ludzkości. Miałem trochę niesamowite, lecz silne poczucie, że te tysiące lat, które dzieliły mnie od pierwszych wyznawców Buddy, po prostu zniknęły. W takich sytuacjach pojawia się odczucie, że naprawdę jesteśmy na miejscu zdarzenia, a nie że sobie to wyobrażamy. Kiedy medytujemy, mógłby to być równie dobrze czwarty czy piąty wiek przed naszą erą; i kiedy otwieramy oczy, upływa kilka chwil, zanim uprzytomnimy sobie, w jakiej jesteśmy epoce historycznej.

Kiedy naprawdę bardzo sugestywnie odtwarzamy jakieś doświadczenie z przeszłości, pojawia się pytanie. Wziąwszy pod uwagę, że to doświadczenie się powtarza, przynajmniej przez moment, gdzie jesteśmy w tym doświadczeniu? Czy jesteśmy tam, czy tutaj? Nie sposób tego określić w danym momencie. Jesteśmy zarówno tutaj, jak i tam. W tym sensie, albo do tego stopnia, wykraczamy poza czas. Kiedy doświadczamy tego, co przeżywaliliśmy jako dziecko, biorąc pod uwagę, że jest to doświadczenie dziecka, czy jesteśmy teraz dzieckiem czy dorosłym? Oczywiście jesteśmy obydwojma na raz i jednocześnie żadnym z nich. W pewnym sensie wykroczyliśmy poza czas. Nasze doświadczenie na moment łączy przeszłość i teraźniejszość, wywołując dziwne wrażenie, że czas jest iluzją. To tak, jakby nasze doświadczenie zawierało w sobie przeszłość i teraźniejszość jednocześnie.

Jest to pożyteczne ćwiczenie, kiedy pozwalamy naszej wyobraźni połączyć nas bezpośrednio z przeszłymi lub nawet przyszłymi wiekami. Pomaga nam ono wydostać się z kokonu teraźniejszości oraz pozbyć skłonności do całkowitego identyfikowania się z naszą obecną sytuacją.

Gdziekolwiek jesteśmy teraz, możemy zastanawiać się, co byśmy widzieli lub słyszeli wokół nas, gdyby to było sto, tysiąc albo nawet dziesięć milionów lat temu. Miejsce, w którym spacerujemy, mogło być dnem morza. Takie refleksje usuwają nam grunt spod nóg i przypominają, że świat, który w tej chwili widzimy, nie jest trwałą rzeczywistością, za jaką go bierzemy.

Stała możliwość doznań

[Mówi się] też, że jeden zmysł, który [w tym świecie]
postrzega jeden przedmiot,
jest bez tego przedmiotu tak samo nierzeczywisty,
jak ten przedmiot bez zmysłu.

Tak jak dziecko rodzi się
w zależności od ojca i matki,
tak samo świadomość pojawia się
w zależności od zmysłu i formy.^{lxxvi}

Materia nie jest bytem, który istnieje cały czas, oczekując, aż będzie postrzeżony. Jest stałą możliwością, że takie doświadczenie się wydarzy.

Jak przypomina nam druga z powyższych strof, podstawowym buddyjskim założeniem jest zasada, że świadomość jest uwarunkowana. Pojawia się na skutek interakcji zmysłów z odpowiadającymi im przedmiotami, które same również pojawiają się w zależności od świadomości oraz w zależności od siebie samych wzajemnie. *Abhidharma* wnioskuje z tego, że każdy organ zmysłu ma swoją własną świadomość. W ten sposób „świadomość oka” pojawia się tylko wtedy, kiedy nastąpi kontakt organu wzroku z przedmiotem wizualnym. *Abhidharma* najpierw wymienia sześć zmysłów (w tym umysł w zwykłym znaczeniu tego terminu), następnie dwanaście ajatan, czyli „podstaw”, którymi są zmysły i odpowiadające im przedmioty, a na końcu wylicza osiemnaście dhatu, czyli „sfer”, które obejmują zarówno zmysły, jak i przedmioty razem z odpowiadającymi im świadomościami.^{lxxvii}

W przypadku zmysłu wzroku, oko dostrzega przedmiot o jakimś kształcie i kolorze. Bez przedmiotu, który można dostrzec, organ wzroku przestałby być organem wzroku. I na odwrót, nie ma przedmiotu percepcji bez organu zmysłu, który może go postrzec. Dlatego John Stuart Mill zdefiniował materię jako stałą możliwość doznania.^{lxxviii} Materia nie jest bytem, który istnieje cały czas, oczekując, aż będzie postrzeżony. Jest stałą możliwością, że takie doświadczenie się wydarzy, kiedy organ zmysłu wejdzie w kontakt z odpowiadającym mu przedmiotem.

Nie ma przedmiotu bez podmiotu. Nie ma podmiotu bez przedmiotu. Żadne z tych dwóch nie istnieje samodzielnie. Więc jeżeli coś nie może istnieć inaczej niż w zależności od czegoś innego, czy można powiedzieć, że to coś w ogóle naprawdę istnieje? Jeśli przedmiot zmysłu wzroku istnieje tylko w relacji z organem zmysłu wzroku, i odwrotnie, czy można uznać jeden albo drugi za rzeczywisty? Wracamy tu do siunjaty, czyli pustki: wszystko jest „puste”, gdyż nie posiada niezależnej egzystencji, i dlatego jest tylko względnie rzeczywiste. Jeśli powstanie przyjemności zależy od tych nierzeczywistych organów zmysłu i ich nierzeczywistych przedmiotów, jak sama przyjemność może być rzeczywista?

Nie ma czasu innego niż teraźniejszy

Przeszłe i przyszłe przedmioty
oraz zmysły są nierzeczywiste,
tak samo jest z [przedmiotami] teraźniejszymi, ponieważ

niczym się one nie różnią od tamtych dwóch.^{lxxix}

Nie można być w żadnym innym miejscu oprócz tutaj i teraz, ale bycie naprawdę tutaj i teraz też jest niemożliwe. W ogóle nie jest możliwe bycie w jakimkolwiek punkcie czasu.

Nagardżuna podważa następnie nasze przekonanie o istnieniu przyjemności, kwestionując jej czasowy kontekst. Wszystkie przedmioty – przeszłe, teraźniejsze i przyszłe – zależą od siebie wzajemnie, a więc są tylko względnie rzeczywiste. Nie są rzeczywiste same w sobie. Przekonanie, że coś istnieje w przeszłości, związane jest z przekonaniem, że kiedyś istniało w teraźniejszości, a jeszcze wcześniej było w przyszłości. Przyszłość, z racji tego, że jest przyszłością, stanie się przeszłością. Przedmioty teraźniejsze mają tę samą uwarunkowaną naturę, co przedmioty przeszłe i przyszłe, ponieważ moment teraźniejszy zawsze da się podzielić na mniejsze części. Teraźniejszość jest tylko ruchomą granicą, czy też krawędzią, pomiędzy przeszłością i przyszłością. Jest tam, gdzie stykają się te dwie krawędzie – nie posiada egzystencji niezależnej. Teraźniejszość jest terminem, który stosujemy do opisanego naszego doświadczenia przyszłości, która nieustannie staje się przeszłością. Mówienie o byciu „w teraźniejszości” tak naprawdę oznacza bycie całkowicie poza czasem. Nie ma żadnego „teraz”, w którym moglibyśmy być. Mówimy „przez cały czas”, ale to też nie ma najmniejszego sensu. Możemy sobie gromadzić tyle tego „nic”, ile nam się żywnie podoba; to wszystko i tak wyniesie „nic”.

Jeśli teraźniejszość nie istnieje, przeszłość też nie istnieje, ponieważ przeszłość składa się z tego, co było kiedyś teraźniejszością. To samo dotyczy przyszłości, ponieważ przyszłość składa się z tego, co będzie teraźniejszością. Każda przeszłość była kiedyś teraźniejszością; każda przyszłość stanie się teraźniejszością. Nagardżuna zachęca nas do doświadczenia czasu, jako czegoś nierzeczywistego – twierdzi, że teraźniejszość jest nierzeczywista, ponieważ, jak już wykazał, przeszłość i przyszłość są nierzeczywiste. Można równie dobrze powiedzieć, że przeszłość i przyszłość są nierzeczywiste, ponieważ teraźniejszość jest nierzeczywista, jako że to wszystko sprowadza się do tego samego.

Jak – pyta Nagardżuna – rzeczywista przyjemność może powstać z nierzeczywistych zmysłów i ich nierzeczywistych przedmiotów? Czy to w przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości, przyjemności nie da się w żaden sposób uchwycić ani zatrzymać. Tam po prostu nic nie ma. Nie można być w żadnym innym miejscu oprócz tutaj i teraz, ale bycie naprawdę tutaj i teraz też jest niemożliwe. W ogóle nie jest możliwe „bycie” w jakimkolwiek punkcie czasu. Jedyne „teraz”, w jakim możesz być, znajduje się poza czasem, a przez to poza jakimkolwiek pojęciem podmiotu w opozycji do przedmiotu. Tam nie ma żadnego „ty” ani „ja”, a więc nie ma „bycia”.

Myśl, że przyjemność jest nierzeczywista, choć zasadniczo frustruje i zarazem boli, pomaga nam uwolnić się od przywiązania do niej. Ponadto, w tym momencie uświadamiamy sobie, że ból także jest nierzeczywisty. Mało prawdopodobne, aby zdarzyło się to w odwrotnej kolejności. Próba potraktowania bólu jako nierzeczywistego, a przyjemności jako rzeczywistej, jest tylko wyrachowaną fantazją, prowadzącą do dalszego pograżania się w okłamywaniu siebie samego. Jeśli potraktujemy przyjemność jako coś istniejącego rzeczywiście i niezależnie, ból wyda nam się tylko jeszcze bardziej rzeczywisty.

Dobrze jest żyć w teraźniejszości, ale wraz z doświadczeniem wglądu uświadamiamy sobie, że, ściśle biorąc, nie istnieje żaden teraźniejszy moment, w którym moglibyśmy żyć, i że w ogóle nie można żyć w czasie. Można żyć tylko poza czasem wtedy, kiedy nie dotyka nas już ani przyjemność, ani ból. Bez tłumienia doznań i bez odrazy do nich, uczymy się traktować przyjemność i ból jako coś identycznego, dzięki czemu nie reagujemy na nie.

Tak więc bycie w teraźniejszości nie jest kwestią uchwycenia teraźniejszości. Chodzi o to, by nie przewidywać przyszłości i nie trzymać się kurczowo przeszłości. Ono zależy od tego, jak postrzegamy samych siebie. Jeśli mówimy: „To jestem ja, taki właśnie jestem, zaakceptuj mnie takiego, jakim jestem”, ograniczamy samych siebie, identyfikując się z tym, czym jesteśmy teraz. Nie jesteśmy przygotowani do twórczego reagowania na teraźniejszość.

W pogoni za ruchomymi cieniami

Tak samo jak przez pomyłkę oko postrzega
[wirującą] pochodnię jako koło,
podobnie zmysły uznają
teraźniejsze przedmioty [za rzeczywiste].

Zmysły i ich przedmioty są uważane
za składające się z elementów,
a ponieważ pojedyncze elementy
są nierzeczywiste, przedmioty też są nierzeczywiste.

Jeśli każdy element jest inny,
to znaczy, że mógłby istnieć ogień bez paliwa.
Jeśli zmieszane, nie miałyby swoich cech
i to samo dotyczy pozostałych elementów.

Ponieważ elementy są nierzeczywiste na oba
te sposoby, ich kompozycja również taka jest.
Ponieważ kompozycja jest nierzeczywista,
w rzeczywistości formy również takie są.

Także, ponieważ świadomość, doznania,
rozdzielanie i każdy czynnik kompozycji
w żadnym razie nie istnieją jako byty samodzielne,
[przyjemności] nie są ostatecznie rzeczywiste.

Tak jak ulga w bólu
jest uważana za prawdziwą przyjemność,
podobnie stłumienie przyjemności
jest uważane za ból.

Dlatego przywiązanie do znajdowania przyjemności
i do odsuwania się od bólu
powinny być porzucone, ponieważ nie istnieją inherentnie;
Tym samym dla tych, którzy tak uważają, istnieje wyzwolenie.^{lxxx}

Prawdziwe zadowolenie nazwalibyśmy „zadowoleniem trwałym”, a ono jest niemożliwe, ponieważ „trwały” oznacza trwający w czasie, a czas wiąże się ze zmianą.

Przykłady takie jak wirująca pochodnia, z którymi już się w tym tekście spotkaliśmy, niczego nie udowadniają. Czynią tylko jaśniejszą rzecz, która i tak jest skądinąd znana. Sam obraz jest wystarczająco jasny. Szybko obracana w ręku pochodnia wywołuje wrażenie ognistego koła, ale czy to, co widzimy, naprawdę jest ognistym kołem? Nie, nie jest. To jest tylko iluzja. Oko zostało oszukane szybkością kołistego ruchu główki. Prawdziwym problemem jest jednak pytanie, co ten obraz ma ilustrować? Poza przypadkiem, takim jak ten, wywoływania zwykłej iluzji, w jaki jeszcze sposób doświadczamy teraźniejszych przedmiotów jako czegoś, czym nie są? Mimo wszystko, ten obraz robi wrażenie, ponieważ jest uważany za nietypowy. Jak przejść od tej konkretnej nietypowości do generalnej zasady, że „zmysły uważają teraźniejsze przedmioty za rzeczywiste” mimo, że są one iluzoryczne?

Musimy się temu przyjrzeć trochę głębiej, zobaczyć, co się naprawdę dzieje, rozpracować

nasze założenia. Czy w ogóle istnieje coś, co nie podlega zmianie, rozkładowi z chwili na chwilę? Tak jak w przypadku ognistego koła, intelektualnie rozumiemy, na czym to polega, ale ponieważ faktycznie nie dostrzegamy tego procesu, radośnie ignorujemy znaną nam intelektualnie prawdę. A kiedy w końcu musimy spojrzeć prawdzie w oczy, działa ona na nas przygnębiająco. Zachowujemy się, jakbyśmy cały czas mieli oczy półprzymknięte i pozwalali się hipnotyzować.

Nadal próbując przekonać króla o nierzeczywistym charakterze jego przyjemności, Nagardżuna rozkłada zmysły i ich przedmioty na elementy składowe – ziemię, wodę, ogień, powietrze, przestrzeń i świadomość. Przyjemności nie mogą być bardziej rzeczywiste niż elementy, z których się składają. Nagardżuna mówi, że nie da się całkowicie odróżnić elementów od siebie wzajemnie. Ogień nie istnieje niezależnie od ziemi; ogień potrzebuje ziemi (a także powietrza) jako swego paliwa. Z drugiej strony, jeśli byłyby razem zmieszane, straciły by swoje specyficzne cechy. Stąd – ani nie są niejednakowe, ani nie są jednakowe. Nasze przyjemności składają się wyłącznie z tych właśnie elementów, które – jeśli im się bliżej przyjrzyć – znikają. Z tych nierzeczywistych elementów tworzymy nasze nierzeczywiste organy zmysłów i przedmioty tych zmysłów. A te nierzeczywiste organy zmysłów i przedmioty zmysłów tworzą nierzeczywistą świadomość – i nierzeczywistą przyjemność.

Co właściwie mamy na myśli, mówiąc, że jedna rzecz składa się z innych rzeczy? Nagardżuna zapewnia, że sama idea kompozycji [tzn. struktury złożonej – przyp. tłum./red] jest nie do obrony. Czy naprawdę ogniste koło „składa się” z poruszającej się główki? Nie – ponieważ czas jest nierzeczywisty, ogień jest nierzeczywisty oraz – jak Nagardżuna udowodnił gdzie indziej (przynajmniej ku własnej satysfakcji) – ruch również jest niemożliwy. „Kompozycja” sugeruje pewną liczbę rzeczy złożonych w jakąś całość. Ale z dużej ilości „niczego” może tylko powstać „nic”. Mimo to nadal nalegamy na reifikowanie nawet najbardziej i najwyraźniej niesubstancjalnych aspektów naszego doświadczenia. Czy niewiedza i przywiązanie są czymś, czego musimy się pozbyć, czy czymś, z czego musimy po prostu zrezygnować? Niewiedza jest tylko słowem. Gdyby rzeczywiście istniało coś takiego jak niewiedza, nie dałoby się jej usunąć. Niewiedzy można się pozbyć tylko dlatego, że jej nie ma. Można zrezygnować z przywiązania tylko dlatego, że się go nie trzymamy. To samo dotyczy przyjemności (i bólu).

Aby doświadczenie przyjemności było możliwe w jakimkolwiek rzeczywistym sensie, musi istnieć rzeczywista struktura, w której to doświadczenie może mieć miejsce. Żeby podać rzeczywistość przyjemności w wątpliwość, Nagardżuna stara się pokazać nierzeczywistość struktury, wewnątrz której ta przyjemność ma być doświadczana. Zniszczmy strukturę i przyjemność też zniknie. Życie duchowe – dla kontrastu – jest strukturą rzeczywistą. Lub, innymi słowy, można by powiedzieć, że prawdziwe zadowolenie jest możliwe tylko poza czasem. Nie jest to oczywiście takie zadowolenie, jakie sobie zwykle wyobrażamy. Prawdziwe zadowolenie nazwalibyśmy „zadowoleniem trwałym”, a ono jest niemożliwe, ponieważ „trwały” oznacza trwający w czasie, a czas wiąże się ze zmianą. Trwałe zadowolenie możliwe jest tylko poza czasem, gdzie nie pojawia się pytanie o czas jego trwania.

Choć argumenty te wydają się zawiłe i nadmiernie błyskotliwe, tego typu mentalna gimnastyka była wysoko ceniona w starożytnych Indiach. Wydaje się, że praktyczne i zdroworozsądkowe podejście Buddy zostało dość wcześnie wyparte przez tego typu dialektykę. Ja sam musiałem w Indiach odpowiadać na wyszukane intelektualne pytania zadawane przez ortodoksyjnych braminów. Nagardżuna niewątpliwie dorastał z takim nastawieniem, jako że sam był wcześniej ortodoksyjnym braminem. Jednak, ogólnie mówiąc, w przeciwieństwie do Nagardżuny, super-subtelny bramin raczej pozostanie braminem razem ze wszystkimi swoimi nienaruszonymi uprzedzeniami.

Ci z nas, którzy mają szczęście mieć prostszy umysł, nadal prezentują znaczny opór wobec rzeczywistości, którą Nagardżuna tu odkrywa. Tak jak traktujemy tymczasową i częściową ulgę w bólu za przyjemność, tak samo uważamy ustąpienie przyjemności za ból. Wyobrażamy sobie, że zrezygnowanie z urojonych przyjemności, którymi łagodzimy naszą zasadniczo bolesną egzystencję, musi być samo w sobie bolesne. W rzeczywistości jednak, uczuciem dominującym jest równie dobrze ulga, wolność i pozbycie się poczucia, że ulegamy naszym pragnieniom –

oczywiście na dłuższą metę.

Argument Nagardżuny ma być wyzwaniem dla wagi miejsca, jakie przyjemność i ból zajmują w naszym codziennym życiu. Większość czasu, jeśli nie cały czas, instynktownie szukamy tego, co sprawia nam przyjemność, i staramy się uciekać od tego, co boli. Prawdopodobnie nie zdajemy sobie sprawy, do jakiego stopnia nasze zachowanie jest tym zdeterminowane. Zupełnie nieświadomie organizujemy sobie życie wokół tych dwóch spraw, dostosowując do nich wszystkie ustalenia i decyzje, podejmując wszelkie kroki i środki, aby zapewnić sobie tyle przyjemności i zadowolenia, a tak mało cierpienia i trudności, ile to możliwe, prawie w ogóle nie biorąc pod uwagę innych okoliczności.

Ponieważ przyjemność i ból nie istnieją inherentnie, Nagardżuna sugeruje, że życie zorientowane na znalezienie przyjemności i unikanie bólu jest życiem, które nie jest zorientowane na rzeczywistość. Dlatego jest życiem nierzeczywistym – uwarunkowane w nieustającej pogoni za uwarunkowanym. Takie życie jest ściganiem ruchomych cieni i – jak twierdzi – powinno być porzucone. A przynajmniej powinniśmy zredukować stopień, do jakiego te dwa popędy rządzą naszym życiem. Jeśli z pogoni za przyjemnym i z unikania nieprzyjemnego uczynimy nadrzędny priorytet, będzie to znaczyło, że przyjemność i ból uważamy za bardziej rzeczywiste niż one faktycznie są. Tego typu życie ma za podstawę nierzeczywistość.

Żadnego umysłu

Czym jest to, co widzi [rzeczywistość]? Potocznie mówi się, że jest to umysł, gdyż bez czynników mentalnych nie może być umysłu, a [drugi umysł], ponieważ nierzeczywisty, nie może istnieć równocześnie.

Wiedząc w ten sposób słusznie i prawidłowo,
że ożywione istoty są nierzeczywiste,
nie będąc przedmiotem ponownych narodzin i bez przywiązania,
osoba wykracza [poza cierpienie], tak jak ogień znika bez paliwa.

Bodhisattwowie, którzy to ujrzeni, również
z całą pewnością szukają całkowitego oświecenia.
Utrzymują ciągłość swej egzystencji
aż do momentu Oświecenia tylko z powodu współczucia.^{lxxxii}

Widzimy, że umysł postrzega przedmiot, dzięki temu samemu światłu, dzięki któremu umysł postrzega przedmiot. Drugi umysł jest tu zbędny. Dlatego mówi się, że umysł świeci sam z siebie.

Kiedy zakładamy, że to umysł poznaje naturę rzeczywistości, mamy na myśli umysł zdefiniowany jako „świadomość przedmiotu”, a nie zdefiniowany w jakikolwiek inny sposób. Ale skąd wiemy, że to umysł widzi przedmiot, a co dopiero, że widzi rzeczywistość? Potrzebujemy więc „drugiego umysłu”, który by widział pierwszy umysł i stwierdził, że ten faktycznie widzi rzeczywistość. Wymaga to jednak trzeciego umysłu, żeby widział drugi; i czwartego, żeby widział trzeci, i tak dalej. Poszukiwanie takiej pewności jest bezowocną regresją w nieskończoność. W rezultacie stwierdzenie, że umysł widzi rzeczywistość, jest tylko sposobem wypowiedania się. Nie można traktować samego umysłu jako bytu niezależnego – jest on strukturą składającą się z szeregu czynników mentalnych. Jeżeli umysł jest nierzeczywisty, nie ma mowy o tym, żeby postrzegał jakiś przedmiot, ani w ogóle rzeczywistość, ani nawet żeby drugi umysł widział, że ten pierwszy to robi. To tylko konwencja, kiedy postrzegamy i mówimy dualistycznie, posługując się kategoriami podmiotu i przedmiotu. Jest to jedyny dostępny nam sposób wypowiedania się. Dlatego rzeczywistość – chyba że jest traktowana dualistycznie – nie może być opisana jako podmiot lub,

tak jak tutaj, jako przedmiot postrzegania.

Nagardżuna nie pisze jednak o tym, że nie potrzebujemy drugiego umysłu, aby dostrzec fakt, że pierwszy umysł postrzega, tak samo jak nie potrzebujemy drugiego światła, aby zobaczyć, że pierwsze światło, które już mamy, daje nam światło. Światło dawane przez pierwsze światło wystarcza, aby zobaczyć, że jest światło. Widzimy, że umysł postrzega przedmiot, dzięki temu samemu światłu, dzięki któremu umysł postrzega przedmiot. Drugi umysł jest tu zbędny. Dlatego mówi się, że umysł świeci sam z siebie.

Jedną z konsekwencji udowodnienia, że umysł nie jest bytem niezależnym, jest fakt, że tzw. żyjąca istota (džiwa) traci oparcie w rzeczywistości. Jeśli komuś uda się przyswoić tę prawdę bez popadania w nihilizm – to znaczy bez utraty współczucia, jakie wiąże go z istotami – staje się bodhisattwą. Co nie oznacza, że uważa istoty żyjące za całkowicie nieistniejące, tylko, że traktuje siebie i innych jako istoty o egzystencji względnej i zależnej. Inaczej mówiąc, jakkolwiek rodzaj egzystencji – tak, jak ją rozumiemy – jest z samej swej natury względny. Kiedy widzi się sprawy w taki sposób, jest się wolnym od przywiązania i dlatego nie podlega się już ponownym narodzinom. Nie ma już osoby, która jest przywiązana. Bodhisattwowie są pewni swego celu. Mają pewność, że istnieje Oświecenie, ponieważ doświadczyli już jego przeblysków podczas swych wglądów w prawdę o braku ego. Przekonali się, że wyższy, Transcendentalny wymiar jest osiągalny i teraz powstrzymują się od osiągnięcia swego celu powodowani współczuciem dla innych istot. Jest to popularny, choć dualistyczny pogląd w mahajanie, że bodhisattwa – jak to ujął dr Matics – „jest zawieszony między istnieniem i nieistnieniem”. To znaczy, że on lub ona powstrzymują się od całkowitego zanurzenia w Nirwanie, ale oczywiście nie są też całkowicie zanurzeni w samsarze. Dzięki mądrości mają stały kontakt z Nirwaną, czyli ostatecznym duchowym wymiarem, a dzięki współczuciu mają nadal stały kontakt z samsarą, to znaczy wciąż wielokrotnie rodzą się na tym świecie. W głębszym sensie bodhisattwa wykroczył poza dualizm samsary i Nirwany. Nie jest to kwestia ich zrodzonej ze współczucia decyzji o kontynuowaniu istnienia. Oni po prostu nie widzą różnicy między pozostawaniem i nie pozostawaniem w samsarze. Dla nich mądrość i współczucie, Nirwana i samsara, są jednym i tym samym.

W Tybecie wierzą, że wielu lamów to bodhisattwowie, którzy nie wstąpili w stan Nirwany i pozostali na tym świecie, aby pomóc innym żyjącym istotom. Wierzą także, że kiedy byli małymi dziećmi, zostali rozpoznani jako byli lamowie i zabrani z powrotem do swoich klasztorów. Trzeba jednak przy tej okazji odróżnić dwa rodzaje ponownych narodzin. Według ortodoksyjnych wierzeń buddyjskich każdy z nas rodzi się ponownie – wielcy lamowie również. Teoretycznie każde dziecko można zidentyfikować jako ponowną inkarnację jakiejś konkretnej osoby z jego lub jej przeszłego życia. Ale niewiele z tych ponownie urodzonych osób będzie bodhisattwą. Kiedy jakieś dziecko zostaje rozpoznane jako opat, który zmarł kilka lat wcześniej, nie oznacza to automatycznie, że jest ono „inkarnowanym bodhisattwą”. Jeśli rzeczony opat był już bodhisattwą, wtedy tak, mały chłopiec będzie bodhisattwą, ale jeśli opat nie był bodhisattwą, mały chłopiec też nim nie będzie.

Rozmawiałem kiedyś o tych „reinkarnowanych” lamach i tulku z Christmasem Humphreyssem i wydaje mi się, że jego opinia jest celnym podsumowaniem prostych faktów w wielu tego typu przypadkach. Powiedział on mianowicie: „Nie wiem, o co tyle hałasu w związku z tymi inkarnowanymi lamami. Przecież, czym oni właściwie są? Zwyczajnie buddyjskimi odpowiednikami ponownie narodzonego miejscowego proboszcza”. My na Zachodzie jesteśmy pod wielkim wrażeniem, dowiadując się, że ktoś jest trzynastą inkarnacją jakiegoś opata z jakiegoś klasztoru. Fakt, że dany lama był stale rozpoznawany na nowo przez tyle stuleci, niewątpliwie nam imponuje. Wcale to jednak nie znaczy, że jest on inkarnowanym bodhisattwą. Pamiętanie szczegółów z poprzedniego życia z pewnością nie jest żadną gwarancją duchowych osiągnięć. Dhardo Rinpocze powiedział mi kiedyś, że jego zdaniem, podzielanym przez wielu innych lamów, z około dwóch tysięcy oficjalnie rozpoznanych w Tybecie tulków, tylko sześciu lub siedmiu, a co najwyżej ośmiu, rzeczywiście jest inkarnowanymi bodhisattwami.

Bodhisattwa to osoba, w której pojawiła się bodhiczitta. Inkarnowany bodhisattwa byłby kimś, kto w poprzednim życiu osiągnął ósme bhumi – naprawdę bardzo zaawansowany etap, na

którym rzeczywiście można wyrzec się Nirwany. Według jednej z tradycji sam Nagardżuna był bodhisattwą, który osiągnął drugie bhumi. Widać więc, jak trudno jest być inkarnowanym bodhisattwą.

Jest to kwestia tego, jak głęboko sięga nasze zrozumienie natury rzeczywistości, i jak bardzo stało się „intuicyjne”. Aby pogłębić swoje rozumienie, trzeba nieustannie samemu sobie przypominać, że każde osiągnięte przez nas zrozumienie jest ograniczone. Kiedy już trochę w nim okrzepniemy, dojrzejemy, patrzymy wstecz na swoją poprzednią pewność siebie w danej kwestii i myślimy: „Jak ja mogłem się tak łudzić, że to rozumiałem? Przecież w ogóle tego nie rozumiałem!”. Potrzeba wyobraźni, aby tę dojrzałą refleksję umieć przenieść w przyszłość, kiedy to nasza obecna wiedza wyda nam się równie naiwna. Życie duchowe jest przygodą, której końca nie widać. Kiedy mówimy: „Teraz wreszcie to rozumiałem”, tak naprawdę dopiero zaczynamy.

^{lxxiv} Nagardżuna, rozdział czwarty, strofy 346-352, s.69.

^{lxxv} Nagardżuna, rozdział czwarty, strofa 353, s.70.

^{lxxvi} Nagardżuna, rozdział czwarty, strofy 354-355, s.70.

^{lxxvii} Więcej informacji na ten temat zob. Sangharakszita, *Know Your Mind*.

^{lxxviii} John Stuart Mill, *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, tom I, rozdz. XI.

^{lxxix} Nagardżuna, rozdział czwarty, strofa 356, s.70.

^{lxxx} Nagardżuna, rozdział czwarty, strofy 357-363, s.70-71.

^{lxxxii} Nagardżuna, rozdział czwarty, strofy 364-366, s.71.

Rozdział 8 – Zakończyć, gdy zaczynamy

Siedmioczęściowa pudża

Dlatego w obecności obrazu
lub relikwiarza lub czegoś innego,
powtarzajcie te dwadzieścia zwrotek
trzykrotnie każdego dnia.

Udając się po schronienie z największym szacunkiem
dla Buddów, wspaniałych nauk,
Najwyższej Społeczności i Bodhisattwów
kłaniam się wszystkiemu, co jest warte uhonorowania.

Odwróć się od wszystkich grzechów
i będę starannie rozwijał wszystkie cnoty,
będę podziwiał wszystkie zasługi
wszystkich ucieleśnionych istot.

Z pochyloną głową i złożonymi dłońmi
proszę idealnych buddów,
aby nadal toczyli koło nauk i pozostali z nami
tak długo, jak długo transmigrują istoty.

Dzięki moim zasługom płynącym z tej recytacji
oraz przeszłym i przyszłym zasługom
oby wszystkie czujące istoty aspirowały
do najwyższego oświecenia.

Oby wszystkie czujące istoty miały wszystkie nieskazitelne
moce, oby były wolne od wszystkich niewygód
oby posiadały wolność działania
i źródło utrzymania.

Oby wszystkie cielesne istoty
trzymały klejnoty w swych dłoniach i oby wszystko,
co zaspokaja nieskończone potrzeby życiowe istot
pozostawało w nadmiarze, dopóki istnieje cykliczna egzystencja.

Oby wszystkie istoty zawsze
rodziły się jako nadzwyczajni ludzie,
oby wszystkie istoty cielesne posiadały
mądrość i wsparcie [etyki].

Oby cielesne istoty miały ładną cerę,
dobrą budowę ciała, wielkie piękno, przyjemny wygląd,
wolność od chorób,
siłę i długie życie.

Oby wszyscy posiadli umiejętność [unicestwiania
cierpienia] i byli od niego wolni,
[umiejętność] zatopienia się w Trzech Klejnotach

i w ogromnym bogactwie nauk Buddy.

Oby byli ozdobieni miłością, współczuciem, radością,
zrównoważonym umysłem, [wolnym od] dolegliwości,
umiejętnością dawania, zasadami etycznymi, cierpliwością, wysiłkiem,
koncentracją i mądrością.

Oby posiadali wspaniałe mniejsze i większe znaki [buddy]
na dowód, że zakończyli gromadzenie [zasług i mądrości]
i oby przeszli bez przeszkód
dziesięć niewyobrażalnych etapów.

Obym ja również był cały ozdobiony
tymi i wszystkimi innymi dobrymi cechami,
obym był wolny od wszystkich wad i miał w sobie
najwyższą miłość do wszystkich czujących istot.

Obym udoskonił wszystkie cnoty,
do których dążą wszystkie cielesne istoty
i obym zawsze potrafił ulżyć
cierpieniom wszystkich czujących istot.

Oby we wszystkich światach te istoty,
które są przepelnione strachem,
całkowicie pozbyły się strachu
tylko dzięki temu, że usłyszały me imię.

Dzięki temu, że mnie zobaczyły lub o mnie pomyślały,
albo tylko usłyszały me imię, oby istoty osiągnęły wielką radość,
bezbłędną naturalność,
zdecydowanie, aby osiągnąć całkowite oświecenie,

oraz pięć mocy jasnowidzenia
we wszystkich swoich żywotach.
Obym zawsze na wszelkie sposoby niósł
pomoc i szczęście wszystkim czującym istotom.

Obym zawsze bez [wyrządzania im] krzywdy
jednocześnie powstrzymywał
wszystkie istoty we wszystkich światach,
które chciałyby popełnić grzech.

Obym zawsze był przedmiotem radości
dla wszystkich czujących istot, według ich życzenia
i bez ingerencji, tak jak są nimi ziemia,
woda, ogień, wiatr, lekarstwa i lasy.

Obym był tak drogi dla czujących istot, jak drogie jest im
ich własne życie, i oby one były mi równie drogie.
Obym zbierał owoce ich grzechów
a oni zbierali owoce wszystkich moich zalet

Dopóki gdziekolwiek żyje jakakolwiek czująca istota,
która nie została wyzwolona,
obym pozostał dla niej [na tym świecie],
choćbym nawet sam osiągnął Oświecenie.

Gdyby wartość tej modlitwy
miała formę, byłaby tak wielka, że nigdy nie pomieściłyby jej
światy tak niezliczone
jak ziarnka piasku w Gangesie.^{lxxxii}

Mantra jest w pewnym sensie krótką i prostą modlitwą, w której identyfikujecie się z Buddą, którym pragniecie zostać.

Nagardżuna rekomenduje recytowanie tych dwudziestu zwrotek trzy razy dziennie – rano, w południe i wieczorem – jako praktykę religijną. Ten rodzaj praktyki pochodzi z sięgającej czasów wedyjskich tradycji bramińskiej, która polegała na recytowaniu mantry powitania słońca o wschodzie, w południe i o zachodzie słońca. Trzeba wspomnieć, że wszystkie zwrotki tekstu *Ratnamali* oryginalnie byłyby melorecytacją, gdyż w ten sposób uczono się ich na pamięć. Wydaje się, że w starożytnych Indiach ludzie nie czytali po cichu, a kiedy czytali na głos, była to śpiewna recytacja. W dzisiejszych Indiach dzieci nadal uczą się lekcji, powtarzając je na głos w pewnego rodzaju śpiewny sposób.

Strofy te najwyraźniej były dla Szantidewy modelem dla wyznania w drugim rozdziale jego *Bodhiczarjawatary*, z której wzięto zwrotki dobrze znanej Siedmioczęściowej Pudży. Ich kolejność trochę się różni, podobnie jak w innych źródłach. U Szantidewy jest następująca: oddanie czci, powitanie, pójście po schronienie, wyznanie błędów, radość z dobra, błaganie i prośba, a na końcu przeniesienie zasług. Z kolei Nagardżuna zaczyna od pójścia po schronienie, później dając oddanie czci i powitanie. Jego strofy niedokładnie też pokrywają się z różnymi sekcjami Siedmioczęściowej Pudży. Niektóre są wspomniane tylko przelotnie, a większość wzięta jest z przeniesienia zasług. Jasno jednak z tych fragmentów widać, że Szantidewa i Nagardżuna należą do tej samej tradycji. Obaj łączą penetrujący wgląd filozoficzny z intensywnością oddania.

Osobiście nie polecałbym regularnego recytowania Siedmioczęściowej Pudży trzy razy dziennie. Za duże ryzyko, że stałoby się to mechanicznym obowiązkiem. Powiedziałbym natomiast, że jeśli naprawdę macie ochotę odprawić pudżę, to nic nie szkodzi, jeśli nie zabierzecie się do tego od razu. Ale gdybyście nie byli w nastroju, to właśnie powinniście znaleźć na nią czas. Tak jak w przypadku medytacji, najlepiej jest od razu stawić czoło oporowi.

Nie należy zapominać, że w *Ratnamali* Nagardżuna oferuje królowi nauki, które przydadzą mu się na wypadek, gdyby zdecydował się zostać mnichem. Gdyby sam recytował *Siedmioczęściową Pudżę*, prawdopodobnie musiałby sam postawić buddyjski ołtarz. A tam, gdzie samemu trzeba coś zbudować, w naturalny sposób pojawia się odpowiedni nastrój religijnego oddania.

Nagardżuna kładzie silny nacisk na zakończenie sekwencji strof. Dla niego przeniesienie czy oddanie swoich zasług jest wyraźnie najważniejszym punktem całej praktyki i staje się tym, co Tybetańczycy nazywają modlitwą dobrych życzeń, wyrażającą niezwykle pozytywny stosunek do wszystkich żyjących istot. Nagardżuna uważa, że najskuteczniej można pomóc istotom samemu stając się Oświeconym. Kiedy stanie się buddą, chce, aby samo jego imię przynosiło istotom radość. Tak wielka jest moc słowa, imienia; i w efekcie moc mantry. Mantra jest w pewnym sensie imieniem Buddy lub bodhisattwy, więc kiedy ją recytujecie lub powtarzacie, pozwala wam łączyć się z wszystkimi cechami Buddy lub bodhisattwy. Jest to jeden z powodów, dla których powtarzanie mantry uważa się za bardzo ważne. Jest ona esencją tego, kim są buddowie i bodhisattwowie. Jeśli będziecie powtarzali mantrę, oni z wami będą. Mantra jest w pewnym sensie krótką i prostą modlitwą, w której identyfikujecie się z Buddą, którym pragniecie zostać.

Nota o autorze



Sangharakszita (Dennis Lingwood) urodził się w południowym Londynie w 1925 roku. Będąc w znacznej mierze samoukiem, wcześniej zainteresował się kulturami i filozofiami Wschodu, a w wieku szesnastu lat uświadomił sobie, że jest buddystą.

W czasie drugiej wojny światowej jako poborowy trafił do Indii, gdzie osiadł i został buddyjskim mnichem o imieniu Sangharakszita (co znaczy „chroniony przez społeczność duchową”). Po latach nauki u czołowych nauczycieli z głównych tradycji buddyjskich zaczął intensywnie nauczać i pisać. Odegrał również kluczową rolę w odnowie buddyzmu w Indiach, szczególnie poprzez pracę wśród ludzi pozbawionych praw społecznych, często traktowanych jako „niedotykalni”. W Indiach spędził dwadzieścia lat. Po powrocie do Anglii, w roku 1967, założył Wspólnotę Buddyjską Triratna.

Sangharakszita pełni rolę pośrednika między Wschodem i Zachodem, między światem tradycyjnym i współczesnym, między zasadami i praktyką. Głębia jego doświadczenia i jasność myśli zyskały uznanie na całym świecie. Zawsze podkreślał, że aby praktyka duchowa przyniosła owoce, należy się jej poświęcić całym sercem, zwracał uwagę na nadrzędną wartość duchowej przyjaźni i wspólnoty, więź między religią i sztuką oraz na potrzebę nowego społeczeństwa wspierającego duchowe aspiracje i idee.

Triratna jest teraz międzynarodowym buddyjskim ruchem z ponad sześćdziesięcioma ośrodkami na pięciu kontynentach. Obecnie Sangharakszita przekazał większość swoich obowiązków starszym uczniom we Wspólnocie. Od 2013 roku mieszka w ośrodku Adhithana w zachodniej Anglii, gdzie poświęca swój czas przede wszystkim na osobiste kontakty z ludźmi i pracę pisarską.



INFORMACJE O WSPÓLNOCIE BUDDYJSKIEJ TRIRATNA W POLSCE

Wspólnota Buddyjska Triratna to aktywnie rozwijający się międzynarodowy ruch przekazujący niemal od pięćdziesięciu lat nauki buddyjskie w sposób przystępny i nowoczesny.

W Polsce działamy aktywnie w Krakowie i w Warszawie.

W naszych ośrodkach staramy się stworzyć inspirującą atmosferę i warunki pozwalające podjąć autentyczną praktykę duchową opartą na przyjaźni.

To miejsca dla buddystów, ale także dla jego sympatyków i przyjaciół, dla wszystkich, którzy dobrze się z nami czują, a niekoniecznie chcą zostać buddystami.

To także miejsca dla tych, którzy zastanawiając się nad wyborem ścieżki i praktyki duchowej, chcą się przyjrzeć, przysiąc, spróbować, dać sobie czas na rozeznanie.

Stawiamy na samodzielne myślenie, otwartą dyskusję, na uruchomienie i wykorzystanie swojego potencjału współczucia i mądrości. Organizujemy regularnie stacjonarne oraz wyjazdowe kursy medytacji i buddyzmu, tzw. retritry, na które zapraszamy.

Więcej informacji o Triratnie, założycielu, buddyzmie, medytacji oraz o zajęciach w Krakowie i Warszawie i Wrocławiu znajdziesz na naszej stronie www.buddyzm.info.pl.

Zajrzyj, poczytaj, pooglądaj, posłuchaj i jeśli zainteresujesz tym, co robimy, skontaktuj się z

lxxxii

Nagardżuna, rozdział piąty, strofy 465-486, s.87-94.

n

m

i

—

c

z

e

k

a

m