

Pomiędzy arhatem, a bodhisattwą Znalezienie doskonałej równowagi

Ajahn Amaro

Ajahn Amaro zastanawia się nad argumentami za i przeciw ideałom arhata i bodhisattwy, które określają i zbyt często dzielą buddyjskie tradycje. Sugeruje drogę wyjścia ze spolaryzowanej dyskusji.

Pewien uczeń spytał: „Która ze ścieżek jest najlepsza: ta arhata czy ta bodhisattwy?”. „Takie pytanie jest zadawane przez ludzi, którzy nic nie rozumieją z buddyzmu!” — odpowiedział Ajahn Sumedho.

„Nie bądź arhatem, nie bądź bodhisattwą, nie bądź w ogóle niczym — jeśli próbujesz być czymś to z pewnością będziesz cierpieć”. — Ajahn Chah

Jednym z bardziej poważnych problemów buddyzmu na zachodzie jest przepaść pomiędzy celami głoszonymi przez szkoły północną i południową. W północnej tradycji cel jest często wyrażony jako kultywowanie ścieżki bodhisattwy przez wiele żywotów, dla dobra wszystkich istot na końcu której osiąga się stan buddhy. Sutry i liturgia tej tradycji są gęsto zapisane zasadami bodhisattwy, a dla tych, którzy praktykują tę tradycję jest zupełnie normalne przyjmowanie ślubowań bodhisattwy. W południowej tradycji, duchowym ideałem jest najwyższe urzeczywistnienie stanu arhata — urzeczywistnienie nibbany i zakończenie cyklu narodzin w tym życiu. Zasady bodhisattwy są prawie nie wspomniane poza *Opowieściami dzatak*, są to historie które mówią o poprzednich żywotach Gotamy Buddy.

Główny powód wpadania w tę przepaść tkwi w tym, że ludzie porównują ideał arhata i bodhisattwy i zapytują, którą ścieżkę należy obrać. Celem tej prezentacji nie jest spieranie się o jakiś szczególny pogląd i bronienie go, ale raczej chodzi o rzucenie światła na cele buddyjskiej praktyki przypomnieć trochę, co sutry i tradycje mówiły o tym krajobrazie w ciągu wieków.

Poglądy z północy, poglądy z południa

Dzisiaj te dwie tradycje mają często możliwość spotykania się. Szerokie spektrum nauk buddyjskich jest dostępne, a wielu ludzi było zainspirowanych przez mistrzów różnych

linii. Czytamy książkę, która zachęca nas do uwolnienia się od pragnień, nienawiści i złudzenia, do tego by uciec od niekończącego się cyklu narodzin i czujemy „Tak, to jest to!”. Następnie czytamy o tych współczujących istotach, których głównym zmartwieniem jest by zostać w tym świecie i przynieść ulgę w cierpieniu innych i znowu serce zaczyna bić mocniej „To jest wspaniałe!”.

Czy te dwie ścieżki są ze sobą w konflikcie, czy są porównywalne? Czy prowadzą do różnych celów czy może mają ten sam cel? Czy są może w rzeczywistości tym samym traktem znanym pod różnymi nazwami?

Wraz z upływem czasu obie tradycje rozwinęły wzajemną krytykę i przekazywały ją jako otrzymaną wiedzę. Jeśli wszystko co mamy do zrobienia to podążać za uznaną formą, to te krytyki wydają się być rozsądnymi ocenami. Niektóre punkty poglądu południowego twierdzą: „Szkoly mahajany nie są prawdziwym buddyzmem; napisali swoje własne sutry i odeszli od prawdziwej ścieżki Buddy, czyli od urzeczywistnienia nibbany i zakończenia odradzania się”. Z drugiej strony głosy z północy mówią: „Therawadini są małym pojazdem; podążają jedynie za bardzo wstępnymi instrukcjami Buddy. Buddha dał znacznie wyższe nauki, należące do wielkiego i najwyższego pojazdu, i te utrzymujemy w najwyższym szacunku”.

Praktykujący obie szkoły zmagają się z wątpliwościami jak „Czy utrzymuję błędny pogląd, jeśli patrzę z góry na arhatów?” lub „Czy podążam za poślednim ideałem, jeśli odrzucam ślubowania bodhisattwy?”.

Oprócz osobistych dylematów, intryga rośnie kiedy czytamy same sutry. Kiedy przyjrzemy się uważnie znajdujemy dziwne i ważne anomalie w naukach północnej i południowej szkoły. Studiując z duchowym nauczycielem, jest zupełnie naturalnym by naśladować tę osobę i ścieżkę, którą ona sama podążała. Jednak w kanonie palijskim nie pojawia się w ogóle trening bodhisattwy, który przechodziłby Buddha. Nikt ani razu o to nawet nie pyta się Buddy. Nikt nie zapytuje: „Co spowodowało, że postanowiłeś zostać Buddhą?” albo „Czy zwykła osoba jak ja, także może podążać ścieżką?” lub „Czy powinienem obrać za cel stan buddhy czy łatwiej dostępny cel jakim jest stan arhata?”.

Nic. Ani słowa. To jak biografia Winstona Churchilla w której nie napisano, że dwukrotnie był premierem rządu.

Jak to możliwe, że ta sprawa nigdy nie została wspomniana?

W północnej tradycji jest równie dziwna anomalia. Natychmiast po oświeceniu Buddha nie zamierzał nauczać. Widział, że zwykłe przywiązanie jest tak wielkie a subtelność i głębia jest oświecenia tak doskonała, że inni po prostu by tego nigdy nie zrozumieli.

Jeśli współczucie było jego główną motywacją w rozwinięciu duchowych doskonałości przez tak wiele żywotów — „cztery niepoliczalne kalpy i 100,000 eonów”, zgodnie z sutrami — to dlaczego poczuł, że nie ma sensu nawet spróbować? Bardzo dziwne.

Można sobie wyobrazić, że takie sprzeczności powinny sprawić chęć wnikliwego sprawdzenia własnych przekonań i zastanowienie się czy standardowe poglądy własnej i innych tradycji są godne zaufania. Niestety zazwyczaj takie elementy anomalii są ignorowane lub odrzucone, a czyjaś preferowana wersja rzeczywistości jest ponownie ustanowiona.

Problem plemiennych podziałów

Jeśli spojrzymy na źródło konfliktu i zastanawiamy się nad możliwym rozwiązaniem, to pierwszym pytaniem jest: w czym tkwi problem?

Czytając teksty wychwalające cnoty arhata i bodhisattwy, obie postaci jawią się jako szlachetne aspiracje. Jakże wspaniałe, że możemy rozwinąć taką czystość i mądrość! Jasno widać, że to nie same te ideały są źródłem jakiegokolwiek konfliktu, raczej przyczyną są ludzie — a dokładniej problem plemiennego myślenia. To wielkie pole tego co „moje”: z powodu błędnej lojalności — to *moja* grupa, to *moja* linia — kooptujemy nasz intelekt do obrony naszej grupy, często naginając fakty i filozofię po to by wygrać spór.

Czy to drużyny piłkarskie, waśń rodzinna, czy linia buddyjska, dynamika tego zjawiska jest dokładnie taka sama: najpierw chwytny przejawy sprzeciwu, które krytykujemy; następnie wchodzimy w labirynt zajmowania pozycji; a na koniec tracimy rzeczywistość tego co na początku kontestowaliśmy. Choć intencja dyskusji może być bardzo szlachetna, to przenikający ją emocjonalny ton może być bardzo instynktowny i agresywny jak również, może być walką o terytorium. Może przestrzegać właściwej etykiety i protokołu, ale nasz umysł może być opanowany przez mózg gada.

Wówczas prawdziwą sprawą nie jest filozofia, ale urażone uczucia. To co prawdopodobnie było przyjacielską duchową dyskusją zmieniło się w gorzką rywalizację kilka wieków później. Krytyczne komentarze były wymieniane przez każdą ze stron aż zdegenerowało się to do wymiany poniżających wyzwisk, a dalej różne odłamy i frakcje wbijały sobie słowne sztylety, a każdy z przeciwstawnych odłamów został ubrany w stereotyp przez przeciwnika:

Ktokolwiek pragnie stanu arhata jest egoistycznym nihilistą; wszyscy ci, którzy przyjmują ślubowania bodhisattwy są z pewnością heretycznymi eternalistami.

Wiele duchowych tradycji mówi o słońcu i niewidomych ludziach. Czy to nie pokazuje, że rzadko myślimy o sobie jako ślepej osobie? Wolimy postrzegać siebie jako obserwatorów kłótni ślepców. Bardzo pokorniejemy, kiedy widzimy jak sami jesteśmy wciągani w złudną pewność i przyjmujemy postawę opartą na naszym przywiązaniu do poglądów i opinii. Jesteśmy przekonani: „To nie opinia, to jest *fakt!*”.

Nawet jeśli „fakt” jest w stu procentach pewny, to jeśli zostanie użyty jako broń wówczas staje się tym co określił Ajahn Chah jako „Właściwy co do faktu, niewłaściwy co do dhammy”. Czasami jest to oddana wiara, a nie coś negatywnego, co powoduje mimo wszystko dualizm. Pewnego razu jedna kobieta mająca długo związek z tajska tradycją leśną odwiedziła Ajahn Chaha, gdy odwiedził Anglię. Była bardzo zmartwiona i powiedziała:

„Niezwykle szanuję twoją mądrość, ale czuję się niedobrze kiedy z tobą studiuje oraz przyjmuję schronienia i wskazania; czuję, że nie jestem wierna mojemu nauczycielowi Ajahn Maha-Boowa”. Na to Ajahn Chah powiedział: „Nie widzę problemu. Ja i Ajahn Maha-Boowa obaj jesteśmy uczniami Buddy”.

Można zajmować się różnymi naukami i tradycjami w duchu bezstronnej otwartości i docenić krajobraz drogi Buddy z oczami, które są „właściwe w dhammie”. Przez takie badanie, być może znajdziemy sposób rozwiązania tych starożytnych konfliktów.

Środkowa ścieżka

Jeśli trudności, które pojawiły się na przestrzeni wieków mogą być przypisane kłótności, to jednym sposobem rozwiązania tych problemów powinno być przez praktykę nie kłócenia się. Buddha powiedział, że jego cała nauka mogłaby być podsumowana w zdaniu: „Nie powinno się lgnąć do niczego”. Ten duch nie kłócenia się i nie lgnięcia zbliża się do głównej zasady środkowej drogi. Zręczna odmowa przyjęcia jednego szczególnego poglądu i lgnięcia do niego odzwierciedla właściwy pogląd; również wyraża pilność potrzebną by osiągnąć rozwiązanie. Następnie pojawia się pytanie: jak dokładnie znajdujemy ten tajemniczy środek — miejsce nie przebywania miejsce nie kłócenia się?

„Środkowa droga” może oznaczać wiele różnych rzeczy. Może być nawet użyte przez polityków do opisanie ich wojennych planów. W tym artykule termin określa fundamentalne zasady, urzeczywistnione przez Buddhę w momencie oświecenia. Odnosi się to do wglądu przebudzenia, który przekracza późniejsze określenia takie jak therawada, mahajana, czy wadžrajana.

„Środkowa droga” jest codziennym wyrażeniem. Przedstawia zasadę, która jest łatwo dostępna; jednak uwypukla także jej głębię. W pierwszym nauczaniu Buddha porównał środkową ścieżkę do ósmiorakiej szlachetnej ścieżki, definiując ją jako właściwość uosabiającą cały duchowy trening.

W tym pierwotnym znaczeniu to była nauka obejmująca wszystko. Jak można było przewidzieć w późniejszych latach i w pewnych regionach, ta nazwa stała się emblematem jednej szczególnej szkoły, opartej na filozofii madhajamaki Aczarji Nagardżuny. Ta szkoła była rozróżniana spośród innych szkół jak czittamatranów, waibhasików, czy sautantików. W ten sposób choć termin środkowa droga zaczął się od powszechnej zasady, to skurczył się później w tej sferze, by stać się jeszcze jednym plemiennym insygnium.

Choć nie używamy tutaj tego terminu w wąskim znaczeniu, to jest bardzo interesującym, by zbadać co napędzało wgląd Nagardżuny. Ponieważ odnajdujemy sposoby na zharmonizowanie sprzecznych poglądów w tej centralnej zasadzie środkowej drogi, a szczególnie w analizie uczuć egzystencji i „jaźni”.

W ważnej rozmowie Buddy i Maha-Kaccany, Buddha powiedział:

„Wszystko istnieje”, Kaccayana, to jest jedna skrajność, „Wszystko nie istnieje”, to jest druga skrajność. Bez wpadania w żadną z tych skrajności Tathagata naucza dhammy dzięki środkowej drodze.

Samyutta Nikaya 12.15

Tu jest bardzo bliski związek pomiędzy tymi naukami znajdującymi się w kanonie palijskim, a słowami Nagardżuny w jego *Traktacie o korzeniu środkowej drogi*. Ten późniejszy tekst jest uznawany za kamień węgielny ruchu mahajany, i mówił o podejściu północnej szkoły przez ostatnie 1800 lat. Jak na ironię nie wspomina o tak charakterystycznych elementach północnej szkoły jak bodhisattwowie i bodhicitta. Naukowcy tacy jak Kalupahana i Warder wskazali, że w tekście Nagardżuny nie ma niczego szczególnie mahajanistycznego z tego co mówi.

Dalej Nagardżuna wspomina dialog pomiędzy Buddhą i Maha-Kaccana; dalej pisze:

„Istnienie” jest chwytnością trwałości; „nieistnienie” jest poglądem zniszczenia. Dlatego mędrzec nie przebywa w istnieniu ani w nieistnieniu.

Mulamadyamakakarika 14.10

Obie nauki wskazują jak rozpoznać poczucie jaźni, jak przejrzeć przez to, a ostatecznie jak uwolnić się od tego tyrana. Obie wskazują, że lgnięcie do poczucia jaźni jest główną przeszkodą w poznaniu środkowej drogi.

Te nauki mówią, że rzeczywiście jest poczucie jaźni, ale też jasno mówią, że „ja” powstaje z powodu przyczyn. Tymi przyczynami są nawyki zakorzenione w niewiedzy i wzmagane są przez pragnienia. Może pojawiać się poczucie jaźni, jednak podobnie jak wszystkie uczucia jest ono przejrzyste i bez substancji — jedynie jest wzorcem świadomości, który pojawia się i znika.

Ta nauka jest zazwyczaj traktowana jako filozoficzny przedstawienie; jednak jest najważniejsza jako narzędzie medytacyjne. Pomaga nam ujrzeć, że pytania typu: „Czy ja istnieję?” albo „Czy ja nie istnieję?” są bez znaczenia. Zamiast tego perspektywa zmienia się na kultuwanie i podtrzymanie uważnej świadomości pojawiania się i zanikania poczucia „ja”. Jest to esencja wipasany, czy medytacji wglądu.

Rozpuszczenie dumy „ja jestem” było opisane przez Buddhę jako „nibbana tu i teraz”, a to przecina korzenie wszystkich sporów [twierdzeń].

Cztery szlachetne prawdy: uniwersalność i przejrzystość

Mówi się, że pierwszy wykład Buddy *Puszczenie w ruch koła prawdy*, obejmuje wszystkie nauki — tak jak ślad nóg wszystkich istot, które pozostawiają po sobie jest zawarty w śladzie stopy słonia. To mówią nie tylko uczniowie południowej szkoły, ale także mistrzowie mahajany i wadźrajany, jak Jego Świątobliwość Dalajlama. W tej nauce Buddha po raz pierwszy wyraził środkową drogę i cztery szlachetne prawdy.

Są dwa kluczowe wglądy konieczne do zrozumienia tych prawd: pierwszy jest relatywny, nie ostateczny; drugi nie jest jedynie osobistym, ale jest także uniwersalny. Pierwszy wgląd wskazuje, że zdanie „Jest dukkha” opisuje relatywne doświadczenie. Ale nie ma na celu

ogłoszenia, że „Dukkha jest absolutnie rzeczywista”. Z tego powodu Buddha nazwał te prawdy „szlachetnymi” raczej niż „ostatecznymi”.

Drugi wgląd dotyczy faktu, że nie tylko ja doświadczam dukkha; porzuca się złudzenie, że moje doświadczenie dukkha mogłoby być ważniejsze niż twoje. Wszystkie istoty są na tym samym statku.

Wydaje się, że w niektórych regionach zrozumienie tych dwóch zasad skurczyło się. Dukkha zaczęto uważać za ostateczną rzeczywistość i bardzo zawęził się pogląd. Według niektórych historyków, ten zawężony pogląd spowodował reakcję odnowienia, dając impuls dla nowego ruchu mahajany.

Sutry palijskie wciąż powtarzają, że najlepszą rzeczą jaką możemy zrobić dla siebie i wszystkich istot to być całkowicie oświeconymi. Jeśli ta intencja zostanie zrozumiana w błędny sposób, wówczas cała głębia tego może być utracona. Nasze własne cierpienie może ulec błędnemu postrzeganiu, w którym wydaje się ono ważniejsze niż cierpienie innych, bo po prostu będziemy mieli energie na to by to rozwiązać.

Nauki mahajany powstały na poglądzie „Moje cierpienie jest odczuwalne tutaj, a jednak nie może być ważniejsze niż cierpienie kogokolwiek innego. Wszystkie istoty mają takie samo doświadczenie”. Oczywiście takie samo zrozumienie było zawsze obecne w pohludniowych naukach; jednak wydaje się, że zostało to zaciemnione przez różne czynniki.

Spoglądaliśmy na to pytanie z szerokiej społecznej perspektywy, ale wszystkie ruchy są stworzone z indywidualnych osób. Te wzorce rozwoju są również łatwo widoczne na osobistym poziomie. W pierwszych latach pobytu w Tajlandii Ajahn Sumedho kiedyś powiedział Ajahnowi Chah: „Jestem całkowicie oddany praktyce. Zdecydowałem osiągnąć nibbanę w tym życiu; jestem zmęczony uwarunkowaniami ludzkiego życia i nie chcę się więcej odradzać”. Biorąc pod uwagę klasyczne zwroty therawadyjskie to bardzo cenne podejście; można by się spodziewać, że nauczyciel odpowie: „*Sadhu!* Jak to dobrze, Sumedho!”.

Jednak Ajahn Chah odpowiedział: „A co z nami, Sumedho? Czy nie dbasz o tych, których pozostawisz za sobą?”. Jednym uderzeniem zakpił sobie ze swojego ucznia sugerując, że Ajahn Sumedho był bardziej duchowo rozwinięty, po czym uczynił aluzję do wartości podejścia „dbania o wszystkie istoty”. Z miłością strofował swojego ucznia za ograniczone rozumienie.

Ajahn Chah wyczuł raczej nihilizm poglądu za słowami Ajahna Sumedho, niż dhammiczne uwolnienie. Tak długo, jak ten rodzaj negatywności jest aktywny, to daje bardzo bolesne skutki. Ajahn Chah odzwierciedlił mu to podejście przez odwrócenie poglądu w innym kierunku, pokazując negatywność skupienia na samym sobie.

Myśląc o tej zachęce do większej motywacji, jest bardzo ważnym jak cztery ślubowania bodhisattwy są w rzeczywistości szczególnie rozwinięciem czterech szlachetnych prawd. W chińskiej wersji *Brahmadżala sutry*, czyli *Sutry sieci Brahmy*, jest to dość bezpośrednio powiedziane. Czcigodny mistrz Hui Seng, współczesny przewodnik północnej tradycji wyjaśnia związek w swoim komentarzu do sutry:

Opierający się na czterech szlachetnych prawdach wspomina o czterech wielkich ślubowaniach bodhisattwy. Cztery szlachetne prawdy są następujące:

*cierpienie,
nagromadzenie,
wygaśnięcie i
droga.*

Pierwszą szlachetną prawdą jest prawda o cierpieniu, a ponieważ wszystkie istoty cierpią, to mówi o pierwszym wielkim ślubowaniu:

*Odczuwające istoty są niezliczone,
ślubuję wszystkie uratować.*

Drugie wielkie ślubowanie jest oparte na drugiej szlachetnej prawdzie, nagromadzeniu. Nagromadzenie oznacza zgromadzone skalania. Drugie wielkie ślubowanie brzmi:

*Skalania są nieskończone;
ślubuję je odciąć.*

Trzecia szlachetna prawda dotyczy wygaśnięcia, I w oparciu o to bodhisattwa czyni trzecie wielkie ślubowanie:

*Droga Buddy jest nieprześcigniona;
ślubuję ją osiągnąć.*

A czwartą szlachetną prawdą jest droga, w oparciu o tę prawdę jest czwarte wielkie ślubowanie:

*Bramy dharmy są niepoliczalne
ślubuję je wszystkie studiować.*

Tak więc bodhisattwa powyżej swojego stanu szuka drogi buddhy, a poniżej zmienia odczuwające istoty. Jest to wzajemna funkcja współczucia i mądrości.

The Buddha Speaks the Brahma Net Sutra, by Master Hui Seng

To wyrażenie czterech szlachetnych prawd artykułuje ich nieosobową, obszerną właściwość. W tej samej epoce powstała równoległa nauka także wyrażająca ściśle relatywną naturę czterech szlachetnych prawd – *Sutra serca*.

Prawdopodobnie najbardziej szeroko znana nauka północnego kanonu, *Sutra serca* była recytowana przez wieki od Indii po Mandżurię, od Kioto do Łotwy, a dzisiaj na całym świecie. To jest naturalny towarzysz ślubowań bodhisattwy i w rzeczywistości często są recytowane razem. *Sutra serca* mówi: „Nie ma cierpienia, przyczyny cierpienia, kresu cierpienia, ani ścieżki wyprowadzającej z cierpienia”. Sutra pokazuje na pusty aspekt czterech szlachetnych prawd: ostatecznie nie ma dukkha. Myślimy, że cierpimy, ale w ostatecznej rzeczywistości nie ma żadnej dukkha.

Sutra serca przypomina nam, że cztery szlachetne prawdy są w swojej esencji przejrzyste; są relatywnymi, a nie ostatecznymi prawdami. Czasami ludzie z wiarą mówią: „Wszystko jest cierpieniem”, tak jakby dukkha była ostateczną prawdą, ale Buddha tego nie uczył, co jasno pokazują sutry północnej i południowej szkoły. „Cierpienie” jest uwarunkowaną, relatywną prawdą; jest to „szlachetna” prawda, ponieważ prowadzi do wyzwolenia.

Pogląd jaźni, pewne źródło problemu

To poczucie jaźni jest motorem napędzającym dzisiaj plemienną politykę waśni. Jak na ironię choć reformatorzy mieli na celu odrzucenie samo skupienia się na jaźni, które wyraźnie widzieli, to problem jednakże pozostał. To uprawianie polityki podziałów, jest jak wątpliwe klejnoty rodzinne — trudno się ich pozbyć, ponieważ są tak bardzo związane z naszą wspólną historią.

Konflikt zasadniczo pojawia się jako rezultat postrzegania arhata i bodhisattwy w kategoriach poglądu istniejącej jaźni. Kiedy nie ma żadnego lgnięcia do poglądu, wówczas obraz zmienia się radykalnie. Buddha powiedział: „Schwytani przez dwa poglądy, niektórzy za bardzo się cofają, inni idą za daleko; tylko ci z wizją widzą”. Pierwsze stwierdzenie oznacza, że niektórzy ludzie afirmują życie, radując się sprawami tego świata. Kiedy nauki nawiązują do puszczenia i zaniku, to wycofują się i powstrzymują. „Niedostatek idą za daleko”, oznacza nihilistów, którzy bawią się idea nieistnienia, twierdząc, że kiedy ciało umiera, to jaźń zostaje zniszczona. Czują, że to jest prawdziwy spokój. „Ci z wizją” widzą, że to co się pojawia jest tym co się pojawiło. Kultuwują brak pragnień wobec tego i czują rozluźnienie kiedy to znika.

Tak długo, jak pogląd jaźni nie został przeniknięty, umysł nie zrozumie środkowej drogi. Idea „zakończenia odradzania” będzie miał tendencję do bycia kooptowanym przez pogląd nihilistyczny, a „powracanie bez końca dla dobra odczuwających istot” będzie miał tendencję do popadania w pogląd eternalistyczny.

Kiedy jasno widzimy poczucie jaźni, wówczas środkowa droga zostanie osiągnięta. Czy mówimy w kategoriach pustki arahata według kanonu palijskiego, czy w kategoriach całkowitego zero *Sutry serca*, czy nieskończonego poglądu czterech ślubowań, to są jedynie narzędzia mowy. Wszystkie pochodzą z tego samego źródła, prawdy tego w jaki sposób rzeczy są. Są jedynie zręcznymi formułami, które prowadzą serce do zharmonizowania serca z rzeczywistością jego własnej natury. Zharmonizowanie jest środkową drogą.

Pogląd ze środka

Są liczne nauki, które naświetlają tę perspektywę, na przykład:

Tak długo jak istnieje przestrzeń,
Tak długo jak istnieją istoty,
Obym także pozostał
I zniszczył cierpienie świata.

Szantidewa, *Przewodnik na drodze życia bodhisattwy*

Dla przeciętnego therawadina, ten wiersz Szantidewy może wydawać się antytezą ścieżki. Jawi się jako coś sprzecznego z zasadą, by jak najszybciej jak tylko się da opuścić płonący dom. Jednak praktyka środkowej drogi zawiera nauki o współczuciu razem z ich towarzyszem, naukami o pustce. Te dwa elementy są jak skrzydła ptaka, nie mogą właściwie funkcjonować jedno bez drugiego.

Jeśli zastanowimy się uważnie nad tym wierszem, to otworzy się inny pokład znaczenia; tak długo jak przestrzeń i tożsamość są utrzymywane jako posiadające substancjalną rzeczywistość, umysł nie urzeczywistnił oświecenia. Prawdziwy wgląd zawiera rozpoznanie, że przestrzeń, czas i istnienie, są imputowanymi właściwościami niemającymi absolutnego istnienia.

Myślenie w południowej szkole, że „ja odchodzę” a „inni są pozostawieni w tyle” musi być pomyłką. Podobnie północny pogląd, że „ta indywidualna istota pozostanie przez nieskończony czas dla dobra innych istot” także jest upadkiem w błędny pogląd. Praktyka środkowej drogi rozpuszcza iluzję, że „ja” może „iść”, a „inni” mogą „zostać”, czy na odwrót. To radykalnie przestawia koncepcje czasu, przestrzeni i istoty.

Aspiracja *może* prawomocnie być tak, jak jest w tym wierszu Szantidewy; ale jeśli przestrzeń nie istnieje już dłużej, jeśli nie ma już dłużej odczuwających istot, jeśli ich natura jest rozpoznana jako uwarunkowana, a przez to pusta to co to mówi o „ja”, kto będzie „pozostawał”?

Ironią jest także, że wiedząc iż czas, przestrzeń i istoty nie mają substancjalnej rzeczywistości „ja” „odeszło” — odeszło do takości, przyszło do takości: *tathagata*.

Śri Ramana Maharshi raz powiedział: „Dobry człowiek mówi: 'Pozwólcie mi być ostatnim człowiekiem, który osiągnie wyzwolenie, tak bym mógł pomóc wszystkim wyzwolić się przede mną'. Wspaniale! Wyobraźcie sobie śpiącego, który mówi: 'Niech wszyscy ci śpiący ludzie obudzą się przede mną'. Taki śniący nie jest większym absurdem niż taki uprzejmy filozof”. Jego analiza wnikliwie podsumowuje problem: tylko, kiedy serce jest wolne od wszystkich poglądów jaźni dopiero wtedy może zharmonizować się z rzeczywistością; dokładna równowaga jest konieczna.

W *Sutrze wadźra pradźnia paramity*, znajdziemy zdanie, które pokazuje podobne rozumienie:

Subhuti, jak myślisz? Nie powinienes utrzymywać, że Tathagata ma taka myśl:
„Powiniennem przeprowadzić odczuwające istoty na drugi brzeg”. Subhuti, nie

utrzymuj takiej myśli. A dlaczego? W rzeczywistości nie ma żadnych odczuwających istot, które miałyby być przeprowadzone na drugi brzeg przez Tathagatę. Jeśli byłyby jakieś odczuwające istoty przeprowadzone na drugi brzeg przez Tathagatę, wówczas Tathagata miałby istniejącą jaźń, innych, odczuwających istot i istnienia. Subhuti, egzystencja jaźni, o której mówi Tathagata nie jest egzystencją jaźni, ale zwykli ludzie przyjmują to jako egzystencja jaźni.

Ratujemy wszystkie istoty przez urzeczywistnienie, że nie ma istot. Doskonałość mądrości jest ujrzeniem tego faktu: ostatecznie, prawda nie jest ani jaźnią ani innym; nie ma arhata, ani bodhisattwy, nie ma narodzin, nie ma śmierci. Choć serce może mieć inklinację do współczucia, tylko wówczas, kiedy kultuwujemy również ten element mądrości może nastąpić prawdziwe duchowe spełnienie.

Doświadczenie uczy, że aby urzeczywistnić spełnienie, które najlepiej przyniesie pożytek wszystkim, musimy znać nasze cechy i nauczyć się jak je wyważyć. Jeśli jesteśmy typem o skłonnościach do mądrości — chcemy osiągnąć nibbanę, by uwolnić się tak szybko, jak to możliwe — wówczas koniecznym jest rozwinięcie współczucia. Musimy uczyć się pod kątem ludzi i rzeczy. A jeśli jesteśmy altruistycznym typem, myślącym „Muszę pozostać póki wszyscy nie zostaną uratowani”, wówczas musimy praktykować w kierunku pustki zjawisk.

W równowadze środkowej drogi podtrzymuje się nieskończoność i pustkę. Oba są komplementarne i dobrze się równoważą.

„Czy ona rzeczywiście istnieje?”

Kiedys odbywała się buddyjska konferencja w Berlinie. Wśród wielu paneli i prezentacji niektórzy nauczyciele robili również warsztaty. Jednym z nich był znany tybetański lama; dawał instrukcje do *Pochwały do dwudziestu jeden form Tary*. Nadszedł czas pytań i odpowiedzi.

Młody człowiek ze zmarszczonymi brwiami poprosił o głos. Łamaną angielszczyzną spytał: „Rinpocze, jestem twoim uczniem od wielu lat. Jestem oddany praktyce, ale mam wątpliwości. Bardzo chcę robić pudże, wizualizacje, pokłony, ale trudno włożyć mi w to całe serce, ponieważ mam taką wątpliwość: czy Tara *rzeczywiście* tam jest? Czasami mówisz o niej jakby była rzeczywistą osobą, ale czasami mówisz, że ona jest mądrością Amoghasiddhi Buddy lub tylko zręcznym środkiem. Jeśli miałbym pewność wówczas podwoiłbym moje wysiłki. A więc, Rinpocze, czy Tara rzeczywiście istnieje czy nie?!”.

Przez parę chwil lama zastanawia się, podnosi oczy by spotkać wzrokiem pytającego. Na jego twarzy pojawił się uśmiech.

Odpowiada: „Ona wie, że nie jest rzeczywista”.

Nie myśl, ale równowaga

Z punktu urzeczywistnienia widzimy, że tu jest czytelnik, a tam na zewnątrz jest strona, ale także rozpoznajemy, że to wszystko to tylko wzorce świadomości. To nie ma substancjalnej rzeczywistości.

Im bardziej uczymy się utrzymywać tę grę w delikatny sposób — bez lgnięcia, do żadnego poglądu — tym więcej jest zharmonizowania. Zaczynamy to czuć. Nie odrzucamy wiary którą mamy w naszą ulubioną ścieżkę, ale nie potępiamy tych, którzy dokonali innego wyboru. Pamiętamy o korzyściach, które pojawiły się z praktyk i zasad, które znamy, ale stawiamy pytania i mamy zdolność do spojrzenia na nie z innej strony, jeśli mądrość nakazuje zmianę nastawienia.

Poświęcamy się wybranym praktykom duchowym ze stuprocentową szczerością, ale jednocześnie wiemy, że wszystkie te konwencjonalne formy — południowa, czy północna — są całkowicie pozbawione jakiegokolwiek stałej substancji. Jak Ajahn Chah czasami mówił całemu zgromadzeniu w jego klasztorze: „Tu nie ma mnichów czy mniszek, nie ma świeckich kobiet czy mężczyzn; to są jedynie założenia, konwencjonalne formy — to wszystko. *Wahng!* To jest puste!”.

Środkowa droga jest doceniana jako ostateczne odczucie. Nie ma nic wspólnego z byciem łagodnym, czy w pół drogi wahającego się wahadła. Raczej jest to stały punkt, który jest centrum ruchu, osią, na której wahadło się obraca. W głębi naszego serca wiemy co ma być doskonale harmonijne. Jest to głęboka intuicyjna wiedza i powinniśmy to utrzymać i zaufać temu. To jest droga, która jest korzeniem zgody, który można znaleźć i ucieleśnić.

Choć wszystko zostało powiedziane racjonalny umysł może wciąż zмагаć się i pytać o większą dokładność: „Dobrze, ale co to *dokładnie* jest?!”.

Kiedy fragment utworu muzycznego poruszy nas mówimy „To doskonale!”. Ale kiedy o tym mówimy, to prawie tracimy to. Louis Armstrong spytany „Czym jest jazz?” odparł: „Człowieku, jeśli się będziesz pytał, to się nigdy nie dowiesz”.

Środkowa droga jest właściwością równowagi poza słowami, czystą i wibrującą harmonią.

O autorze

W 1979 **AJAHN AMARO** był wyświęcony na mnicha leśnej tradycji w linii Ajahn Chah. Przez wiele lat praktykował z Ajahn Sumedho w klasztorze Amaravati w Anglii. Jest opatem klasztoru Abhayagiri w Redwood Valley, w Kalifornii.



Projekt Tłumaczenia Tekstów Dharmy – „Kumarajiva”

Tekst nr 5, publikacja luty 2013



Tekst objęty licencją [Creative Commons Uznanie autorstwa-Bez utworów zależnych 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/)

Skład wykonano w systemie [L^AT_EX 2_ε](https://www.latex-project.org/)

Tekst dostępny na stronie www.mahajana.net