

Wprowadzenie

Niektóre aspekty tantry

W TYM KRÓTKIM KOMENTARZU przyjrzymy się najpierw strukturze tantry, a następnie temu w jaki sposób *Sadhana Guru Widadhary* popularnie zwana *Dużym Rigdzinem* wiąże się z jej głównymi zagadnieniami.

Spróbuję połączyć dwa strumienie wyjaśnień. Jeden to tradycyjny komentarz, a drugi stanowi bardziej interpretację socjopolityczną, historyczną i psychologiczną. Uważam, że obydwie mogą być bardzo przydatne, ponieważ jako ludzie urodzeni na Zachodzie zostaliśmy wychowani w określonej tradycji analizowania sytuacji. Jeżeli mamy w pełni zintegrować dharma z zachodnim sposobem życia, ważne by jej nie wypchnąć poza nawias jako zestaw dziwnych, obcych – a przez to wyobcowanych – wierzeń. Musi zatem być jakiś sposób ich przetwarzania, a co za tym idzie, przyswajania. Myślę też, że obydwie te strumienie zawierają się w samej dharmie.

Pierwszy strumień wyjaśnień wiąże się z buddyjską zasadą przyczyny i skutku oraz tego, w jaki sposób rzeczy zaczynają istnieć. Drugi dotyczy wartości, tego że rzeczy są autentyczne ponieważ pochodzą z określonego źródła. Zasadniczo, w tej tradycji term, tradycji duchowych skarbów, twierdzi się, że termę uważamy za autentyczną ponieważ pochodzi od Padmasambhawy, a to znaczy, że można się na niej opierać. A zatem dowodem jej wartości jest jej źródło. Ponieważ Padmasambhawa łączy w sobie trzy kaje, to wierzymy, że takie nauki są grą, przejawem naturalnego stanu istnienia. Tak oto wszystkie termy, łącznie z tą którą będziemy studiować, czyli *Dużym Rigdzinem*, powstają z wymiaru przestrzeni i czasu, które są poza naszą zwykłą przestrzenią i zwykłym czasem. Powstają z dharmadhatu jako przejawienie natury obecności.

Z drugiej strony, na poziomie względnym, mamy wyobrażenie o współzależnym powstawaniu. Wiąże się z nim podstawowe założenie, że wszystko

manifestuje się na bazie innych czynników, które już się przejawiały. Najbardziej przejrzystych wyjaśnień na ten temat udziela *Arya Salistamba Sutra*, w której bardzo dokładnie tłumaczy się wszystko na zasadzie: *to* powstaje z *tego*.

Nic się nie przejawia bez przyczyn i warunków. Widzimy to w historii o narodzinach Padmasabhawy. Jak pamiętacie, w kraju Uddijana żył król Indrabhuti. Król był stary i ślepy, nie miał dzieci, a kraj, z powodu różnych przyczyn i okoliczności, cierpiał wskutek licznych problemów. Był głód, susze i choroby. Chociaż królewscy kapłani i inni święci ludzie w tym kraju wykonywali wiele pudż i rytuałów, działania te nie przynosiły żadnego pożytku. A wtedy, wskutek innych przyczyn i warunków powstał pomysł, by modlić się do Amitabhy. Z powodu tych modlitw z serca Amitabhy zmanifestował się lotos otoczony światłem w pięciu kolorach, nad którym siedziała sylaba *Hri*. To z tej sylaby na lotosie na jeziorze Danakosia przejawiał się Padmasambhawa. Innymi słowy, nie wypłynął tak po prostu bez powodu, ale był pewien bodziec, był rodzaj haka, i w odpowiedzi na ten hak, współczucie przyjęło określoną postać, dosłownie postać Padmasabhawy.

Podobnie możemy zrozumieć, jeśli przyjmiemy historyczny pogląd na rozwój buddyzmu, że po tym jak książę Siddharta osiągnął oświecenie pod drzewem bodhi w Bodhgaja i, żywiąc pewne wątpliwości, z wahaniem zaczął jednak nauczać dharma, to również wydarzyło się zgodnie z przyczynami i okolicznościami.

Budda, który był księciem Siddhartą w nowym stanie, myślał, że nie ma sensu nauczać tego co odkrył, ponieważ nikt i tak nie zrozumie. Ale wtedy wszyscy bogowie pod przewodnictwem Brahmy przybyli do niego z modlitwami i powiedzieli: „Pojąłeś coś bardzo ważnego. Prosimy, naucz nas o tym”. A on odpowiedział: „Okej”. Tak to się odbyło, wskutek przyczyn i warunków.

Tak samo, jeśli przyjrzyjecie się strukturze systemu klasztornego, który powstał za czasów Buddy, to w komentarzach do *winaja* odkryjecie, że były określone sytuacje, w których powstały poszczególne reguły dla mnichów. Na przykład, ktoś w tamtych czasach przyszedł do Buddy i powiedział: „Buddo, czy wiesz, że niektórzy z twoich mnichów chodzą po domach i proszą o mięso?”. Budda odpowiedział: „Och, to okropne. Od teraz mnisi będą chodzić ze swymi miseczkami i przyjmować to, co dostaną”. Ta sama kwestia została znowu poruszona, gdy ktoś przyszedł i powiedział: „Twoi mnisi wyrzucają mięso, które włożyłem do ich misek”. Budda na to: „Powinniście jeść cokolwiek dostaniecie. Niezależnie co wam nałożą do misek, macie to przyjmując”. W miarę jak do Buddy przychodziło coraz więcej ludzi, opowiadać mu

o wszystkich złych rzeczach, które robili jego mnisi, on dawał coraz więcej wskazań. Jest też taka słynna opowieść, że kiedy Budda umarł, wszyscy mnisi płakali, z wyjątkiem jednego, który się śmiał. Kiedy go zapytali: „Czemu się śmiejesz?” powiedział: „Budda nie żyje. Nie ma już reguł!”. To są przyczyny i warunki.

Rozwój buddyzmu, tak jak w przypadku większości organizacji, waha się między, czy jest złożony z, czy też rozwija się z napięcia między dwoma pozycjami. Jest siła odśrodkowa i dośrodkowa. Tym tak naprawdę jest mandala, utrzymuje napięcie między tymi dwoma siłami. Tak jak w laboratorium, gdzie używamy wirówki, aby oddzielić rzeczy od siebie, tak samo w historii dharmy punkty sporne między mnichami, filozofami, prowadziły do powstawania różnych szkół, a bywało, że napięcia te prowadziły do zabijania, niszczenia klasztorów i tak dalej. Z drugiej strony, istnieje kierunek oddania dla Buddy, wiara w pewne podstawowe zasady jak nietrwałość i tym podobne, i te czynniki łączą cały ruch dharmy, przez co buddyści ze wszystkich stron świata mogą także zebrać się razem i znaleźć wspólny grunt. Dlatego te dwa strumienie wyjaśniania są ważne.

Ogólnie mówiąc, tantra dotyczy ciągłości, powiązania. Sama ta koncepcja jest szczególnie ważna w odniesieniu do tego, co Tybetańczycy nazywają pozycją hinajany. Jest tak ponieważ główny pogląd według hinajany wiąże się z wyrzeczeniem, a wyrzeczenie znaczy oddzielenie. Według poglądu hinajany, jeśli odkryjecie, że coś wam przeszkadza, powinniście próbować tego unikać. Dlatego możecie przyglądać się zwykłemu sygnałom czy rzeczom, które wzmagają emocjonalne zaburzenia, a potem próbować się ich pozbyć. Na przykład, jeśli decydujecie się zostać mnichem lub mniszką, trzeba byście unikali bliskich kontaktów z płcią przeciwną (jak również reprezentantami waszej własnej płci). Powinniście też ćwiczyć się w analizowaniu ciała jako czegoś, co jest zbudowane z surowych i odrzucających składników. Kiedy przywykniecie do tego sposobu patrzenia, to spostrzegając kogoś atrakcyjnego, zamiast uwikłać się w tę percepcję, natychmiast zamieniacie go w coś odrzucającego. W taki oto sposób, redukując cały świat do gówna, będziecie czuli się wolni od przywiązania. Taki pogląd nie podoba się jednak każdemu, ponieważ życie wśród gówna wiąże się między innymi z tym, że nawet jeśli próbujecie się od niego oddzielić, smród dociera do waszych nosów. Próby stworzenia schizoidalnego świata, w którym unikamy trudności, okażą się po prostu nieskuteczne, ponieważ z samej naszej natury zależymy od innych ludzi.

Idei współzależnego powstawania, tego że wszystko powstaje w zależności od czegoś jeszcze, możemy doświadczać jako bardzo prześladowczego, negatywnego wyobrażenia. Możemy się poczuć jak ktoś opleciony mackami wielkiej ośmiornicy, kto nieustannie stara się odpychać wszystkie te powiązania. Tak się dzieje jeśli nie rozpoznajemy, że my sami, wszystko co nas dotyczy, powstaje zależnie, bez żadnej trwałej esencji oddzielnej od samego procesu. Lecz nawet jeśli to rozumiemy, możemy czuć, że trzeba zamknąć cały ten system, rozluźnić powiązania, wygasić tę lampę.

Dla odmiany, kiedy przechodzimy od poglądu hinajany do mahajany, możemy zacząć dostrzegać, że współzależne powstawanie i powiązanie wszystkich rzeczy nabiera bardziej pozytywnych konotacji. Ponieważ jestem związany z wszystkimi czującymi istotami, moje wyzwolenie zależy od ich wyzwolenia; nie ma łatwego rozwiązania; jedyna droga to poprzez, razem i jako nieskończoność.

Z perspektywy podstawowego poglądu mahajany mogę powiedzieć: „Ponieważ rozpoznaję, że jestem z tobą związany, muszę wykonać w twoim kierunku gest współczucia”. Dochodzi tu jeszcze idea, że rodziłem się już wiele, wiele razy, że w każdym wcieleniu miałem matkę, a dlatego jasne, że przy tej czy innej okazji byłeś moją matką. A zatem mogę dojść do wniosku, że jako moja matka robiłeś czy robiłaś dla mnie dobre rzeczy, więc mam wobec ciebie zobowiązania.

Dla Brytyjczyka przypomina to trochę ideę Unii Europejskiej, kiedy to wszyscy opowiadają słodkie historyjki o głębokich wzajemnych powiązaniach, lecz tak naprawdę, pod spodem jątrzy się wiele historycznych konfliktów, które nadal są bardzo aktualne. Czyli, że musisz sobie ciągle przypominać: „Och, ta osoba była moją matką, zrobiła to dla mnie, dlatego...”. Trzeba w dużym stopniu się dostosować, bo przywykliśmy reagować inaczej.

Po tym jak zrozumienie współzależnego powstawania wpleciono w zrozumienie pustki, szczególnie po dziele Nagardżuny, oraz po *jogaczarze* Asangi Maitrei, widzimy wzajemne powiązania jako coś danego. Nie jest tak, że muszę wybrać, czy jestem związany, ale raczej, że powiązania są czymś danym, że wynikają z samej natury rzeczywistości. Funkcją niewiedzy jest między innymi nieuświadomienie sobie tych podstawowych powiązań.

Ktoś na przykład może zdecydować, że nie chce już należeć do swojej rodziny. Mimo to, ród, więzy krwi są czymś danym. To szaleństwo twierdzić, że nie jest się związanym ze swą rodziną. Wielu ludzi ma silną psychiczną potrzebę oddzielenia się od rodziców, aby dookreślić siebie. A jednak rodzice stanowią nieodzowną podstawę istnienia tego kogoś. To właśnie wewnątrz

rodziny miało miejsce karmienie, ubieranie, nauka mowy, wsparcie, którego wymaga szkolna edukacja, wszystkie te złożone życiowe doświadczenia, które kształtują człowieka, jego rozwój osobisty. Mimo to, wielu młodych ludzi mocno się chwyta wyobrażenia, że nie chcą mieć ze swymi rodzinami nic wspólnego, więc ukrywają to, co tak naprawdę jest przejawem rzeczywistości, czymś niezaprzeczalnym. Z perspektywy mahajany tak samo jest ze wszystkimi istotami. Jesteśmy wszyscy członkami jednej rodziny. Zaprzeczanie naszym związkom z innymi jest częścią niewiedzy – to aspekt naszego szaleństwa.

Do niezwykłych cech buddyźmu należy jego intencjonalność, orientacja teleologiczna⁴. Intencją buddyźmu jest oświecenie wszystkich istot. Niesie to ważne implikacje ponieważ, jeżeli postudiowawszy dharmę, zyskuję pewne wyobrażenie na temat tego, czym jest oświecenie, to będę chciał sprowadzić to oświecenie dla innych ludzi i będę chciał pomóc im się oświecić. Mogę wówczas się modlić: „Och, oby wszystkie istoty poszły do Zangdoparli”. Ale być może nie wszyscy chcą iść do Zangdoparli, może niektórzy wolą Sukhavati. A zatem, dzięki mocy moich modlitw, ktoś znajdzie się w Zangdoparli i będzie myślał: „Nie chcę tu być! Tu w Zangdoparli są ci wszyscy bardzo wielcy, gniewni i potężni ludzie, a w Sukhavati możesz siedzieć sobie wygodnie wewnątrz lotosu, rozbrzmiewa słodka muzyka, jest o wiele spokojniej”.

To rodzi bardzo ważne pytanie. Kiedy lubimy ludzi, kiedy ich kochamy, to chcemy coś dla nich zrobić, lecz co im to da? Zwykle to, czego pragniemy dla nich jest przedłużeniem naszego *własnego* pragnienia, chcemy ich zabrać do *naszego* świata. Czy to możliwe, żeby wiedzieć co jest dobre dla kogoś innego? Jeśli nawet zapytamy, czy będą w stanie odpowiedzieć? Czy sami wiedzą?

W buddyźmie jest wiele dogmatycznych pozycji, w sensie przyjętych z góry założeń, które odnoszą się do określonej sytuacji. O wiele łatwiej wprowadzić dogmatyczne rozwiązanie, niż rzeczywiście poszukiwać i dociekać. Jeśli chodzi o napięcie między siłą odśrodkową a dośrodkową, w buddyźmie wiele trudności skupia się między dyskursem wiary, dogmatu z jednej strony, a dyskursem praktyki z drugiej. Na przykład: w praktyce medytacji rozwijamy uwagę, uwagę fenomenologiczną, skierowaną na to co jest, lecz kiedy uczymy się dharmy, gdy mamy dogmat, dharmiczny dyskurs, to nie musimy już dłużej zwracać uwagi na to co jest, bo z góry wiemy, czym to będzie. Chyba wszystkie większe religie noszą w sobie ten rodzaj napięcia.

4 Teleologiczny – odnoszący się do teleologii; celowy; rozpatrujący coś pod kątem widzenia celowości (przyp.tłum.).

Z jednej strony są uczeni i dogmatycy, a z drugiej ludzie, którzy wykonują jakiś rodzaj praktyki. Między nimi powstaje duże napięcie, które, jeżeli nie znajduje twórczego zastosowania, skutkuje unikaniem, brakiem rozwiązań oraz schizmą, zamiast syntezy.

A w tantrze ciągłość to również ciągłość między dogmatyczną pozycją a otwartą, swobodną uwagą. Według tradycyjnego przekazu tantry powstały jako zestaw zręcznych metod nauczanych przez Buddę Siakjamuniego podczas trzeciego obrotu kołem dharmy. Chodzi o to, że Budda Siakjamuni przejawiał się w formie Wadźrapani na górze Malaja w Południowych Indiach. Niektórzy uważają, że góra ta przypomina Adam's Peak na Sri Lance. Z mądrości Buddy wyniknął gest współczucia, dzięki czemu Budda przejawiał postać Wadźrapani i zaczął nauczać metod tantry. Każda z tantr ma własną historię, a w Tybecie jest ich naprawdę bardzo wiele. Niektóre pochodzą z Indii, inne powstały w Tybecie. Jeśli udziela się pełnej inicjacji, to nauczyciel najpierw odczytuje historię określonej tantry, tego jak powstała. Historie te są bardzo ważne, bo wskazują na moment, kiedy nieskończone staje się określonym, kiedy bezczasowe wchodzi w czas, wskazują niedualność zawsze otwartej podstawy oraz wyjątkowej specyfiki uwarunkowań życia czy egzystencji osadzonej w kontekście. Niektóre z nich zostały już przetłumaczone, na przykład historia *Guhjasamadźatantry* w przekładzie Alexa Waymana⁵.

W tych opowieściach ważne jest to, że w pewnym momencie jakiegoś wydarzenia prowokuje czy też stymuluje Buddę, często w formie Dordze Sempa (Wadźrasattwy), do przejawienia określonej postaci. Choć budda posiada trzy kluczowe właściwości, czyli nieograniczoną mądrość albo zrozumienie, nieograniczone współczucie i nieograniczoną moc, przejawia się w świecie jeśli pojawia się w nim przyczyna. To w buddyzmie naprawdę bardzo ważna zasada. Dokładnie tę samą zasadę odnajdujemy w opowieści o Buddzie Siakjamunim w Bodhgaja, gdy postanowił: „Nie. Nie będę nauczał. To na nic się nie przyda”. A wtedy ktoś go poprosił, potem przyszło wielu innych prosić go o nauki, aż wreszcie nauczał.

Istnieje ogólna zasada, że nauczyciele buddyjscy powinni nauczać tylko, jeśli ktoś ich zaprosi. Podobnie w Tybecie jest taka ugruntowana tradycja, że jeśli chcesz od danego mistrza inicjację, powinienes go o nią prosić wiele razy. Często będzie mówił: „Nie, nie, nie” przez długi czas. Dobrym przykładem jest Milarepa, który przez wiele, wiele lat prosił Marpę o instrukcje, a Marpa zawsze mówił mu żeby się odczepił. Marpa był dla Milarepy na-

5 Alex Wayman: *Yoga of the Guhyasamajatantra. The Arcane Lore of Forty Verses. A Buddhist Tantra Commentary* (Motilal Banarsidass, 1991)

prawdę ostry – nie było łatwo. Sama ta szorstkość uważana jest za ważną, bo ukazuje, jak w Milarepie rozwijał się potężny hak. Marpa zawsze miał obręcz, ale początkowo Milarepa nie miał dobrego haka. Gdyby wtedy Marpa udzielił nauk, Milarepa by się i tak ześlizgnął. Jednak dzięki nabrzmiewaniu tej tęsknoty, dzięki temu wewnętrznemu gotowaniu się, które raz po raz kończyło się totalną desperacją, w Milarepie powstał bardzo silny hak. A gdy wreszcie otrzymał nauki, zaczęził się bardzo mocno i trwał tak zaczepiony, aż do śmierci.

To bardzo, bardzo ważne – tak sędzę – bo łatwo nam fantazjować i projektować na Buddę czy Padmasambhawę swoiste wyobrażenie dobrego taty i że jakoś tak będzie, że otrzymamy od niego wszystkie dobre rzeczy. W porządku jeśli wspiera to praktykę oddania. Ale jeśli ta projekcja przekształca się w sformalizowaną pozycję, kiedy to ktoś rytualnie wykonuje pudże i sądzi, że Padmasambhawa przyjdzie tylko dlatego, to chyba niezbyt przydatne. A to z powodu współzależnego powstawania – wszystko ma swoje przyczyny. To jest fundament wszystkiego. Zaciemnienia i wzorce naszych ograniczeń tkwią w nas bardzo głęboko. Wielki wysiłek włożony w wielką metodę tantry jest czymś nieodzownym, jeżeli chce się osiągnąć wyzwolenie.

Ogólnie mówiąc, choć istnieją różne buddyjskie poglądy filozoficzne, to tylko trzy rzeczy nie mają przyczyny, są nieuwarunkowane: pierwsza to niebo, które zawsze jest tam gdzie jest; druga to oświecenie, które jest przejawieniem natury buddy; a trzecia to sam moment oświecenia. W innym wypadku stan buddy, czyli oświecenie, byłby czymś skonstruowanym.

Robisz swoją praktykę i – bazując na niej – dążysz do oświecenia czy też oświecenie staje się dla ciebie pewną możliwością. A jednak sam moment oświecenia nie zależy od żadnych przyczyn czy warunków, które pracowały dla jego osiągnięcia. To całkowicie osobne wydarzenie. Cała reszta powstaje wskutek zależnego powstawania, jest dlatego złożona i nietrwała. A zatem nawet współczucie Buddy przejawia się w odpowiedzi na praktykę ludzi, a możliwości, by go doświadczyć są tak rzadkie jak ulotne, mimo że jego potencjał jest zawsze obecny.

Co za tym idzie, mówi się, że jeżeli widzisz nauczyciela jako buddę, otrzymujesz błogosławieństwo buddy, lecz jeśli widzisz w nim człowieka, otrzymasz tylko ludzkie błogosławieństwo. Jest tak dlatego, że nawet jeśli nauczyciel jest buddą, nie może dać błogosławieństwa buddy komuś, kto nie jest w stanie przyjąć błogosławieństwa buddy. Związek między nauczycielem a uczniem jest związkiem polegającym na współpracy. Nauczyciel potrzebu-

je ucznia, bo inaczej nie może nauczać, a uczeń potrzebuje nauczyciela, bo inaczej nie będzie mógł się uczyć.

Czime Rigdzin Rinpocze opowiadał następującą historię. Gdy był małym chłopcem uczestniczył w udzielaniu inicjacji. Musiał siedzieć na wysokim tronie, a pod koniec ludzie przychodzili złożyć ofiary i dać biały szal czyli *katak*. Niemniej, w rzędzie siedziało wielu małych *tulku*, a podchodzący ludzie nie dawali kataku każdemu. Musiał więc siedzieć i jeśli ktoś podszedł dać mu katak, miał się nachylić i nałożyć mu go z powrotem na szyję. Ale niekoniecznie każdy, kto podchodził trzymając katak, chciał mu go ofiarować. Jeśli wychylił się do przodu, by go przyjąć, a ta osoba nie ofiarowała kataku, nauczyciel bardzo się gniewał na małego Rinpocze, bo wymagano raczej *odpowiadania* niż wyrażania jakichś własnych pragnień. Przestrzeganie tego jest bardzo ważne, bo inaczej, zamiast zwracać uwagę na to co jest, pracujemy na podstawie własnych założeń.

Zasadniczo można powiedzieć, zgodnie z tradycją, że strumień tantrycznych nauk powstał z wielu sytuacji w bardzo odległej przeszłości, na samej krawędzi czasu. Na bardziej zwykłym poziomie, poziomie, który odkrywa się coraz bardziej dzięki studiom wielu zachodnich uczonych, tantra powstała jako zjawisko socjokulturowe. Wyłoniła się mniej więcej w tym samym czasie w hinduizmie, dżinizmie i buddyzmie. Stanowiła reakcję na tradycje religijne, które coraz bardziej skupiały się na unikaniu spraw doczesnych i utrzymywały negatywny pogląd na świat.

Tantra, w postaci jaką manifestuje w buddyzmie, stanowi bardzo interesujące połączenie zrozumienia filozofii *madhjamiki* z jednej strony, gdzie uwzględnić trzeba głębokie intelektualne ujęcie pustki, a z drugiej, estetycznie zorientowaną manifestację związaną z praktykami oddania i ścieżką radości oraz ekstazy.

Wiemy, że istniały głębokie związki między antyczną Grecją a Indiami we wczesnej fazie buddyzmu. Między tymi obszarami dochodziło do intensywnej kulturowej i ekonomicznej wymiany. Część tego ruchu wiązała się ze szlakiem jedwabnym, część dotyczyła ekspansji dalej na południe, a część przebiegała wzdłuż wybrzeża. Wiemy na przykład, że Aleksander Wielki dotarł do rzeki Indus; w Afganistanie i Pakistanie nadal żyją ludzie, którzy twierdzą, że pochodzą od niego. Nadal mówią o nim „Sikander” i nadal jego obecność w kulturowym sensie jest bardzo wyraźna.

Buddyjska sztuka dopiero raczkowała w tamtym okresie w Indiach, a Buddę początkowo przedstawiano raczej poprzez abstrakcyjne symbole, w rodzaju drzewa *bodhi* (jako symbolu oświecenia), stupy (jako symbolu

jego śmierci) oraz lotosowych odcisków stóp (jako pamiątki jego pierwszych kroków) itd. Uważano bowiem, że Budda był zbyt wspaniały, by malować go bezpośrednio, dlatego prezentowano jedynie pewne aspekty jego życia. Dopiero po pewnym czasie, być może w odpowiedzi na hinduskie przedstawienia Sziwy, pojawiły się pierwsze faktyczne reprezentacje Buddy w ludzkiej postaci, a wkrótce potem nastąpił rozwój sztuki Gandhary, na obszarach współczesnego Pakistanu i Afganistanu, gdzie przedstawiano buddów i bodhisattwów w uderzająco greckim stylu. Być może nie chodziło jedynie o wprowadzenie greckiego pojęcia sztuki, lecz również aspektów greckiej myśli.

W kulturze starożytnej Grecji istniało napięcie między kulturą apolińską i dionizyjską, czy też między bogami Apollem a Dionizosem. Apollo był synem Zeusa. Był bogiem niebios, trochę jak Merkury, lecz jego główna funkcja wiązała się z klarownością. Jego rolą było nadawanie porządku, kierunku, jak również doskonałej formy. Uosabiał klarowność, która powstaje kiedy nadaje się rzeczom określoną perspektywę; chodzi tu o przejrzystość, ogląd jaki zyskujemy z odpowiedniego dystansu. Dla kontrastu mamy Dionizosa. Kult Dionizosa pochodził prawdopodobnie od wcześniejszych kultów bogini-matki, które zostały zdominowane przez męską formę, gdy zaczęła załamywać się władza matriarchatu. Praktyki związane z Dionizosem były całkowicie cielesne, przy użyciu ciała jako metody nawiązania kontaktu z naturą i przeżycia ekstazy. Obejmowały nagość, tańce (zwłaszcza w nocy, w ciemnych leśnych ostępach), seks, ofiary, jedzenie mięsa i pice dużej ilości alkoholu, widać zatem kontrast i napięcie między tym, co apolińskie a dionizyjskie. Bardzo podobne napięcie istniało w kulturze Indii, nawet jeszcze przed buddyzmem.

Arjowie, którzy przybyli do Indii gdzieś między 6000 a 2000 p.n.e. Z okolic Kaukazu, mieli wspólną lingwistyczną tożsamość z ludami zachodniej Europy. Dokładniej chodzi o język protoindoeuropejski, z którego wywodzi się zarówno starożytna greka jak i sanskryt. Arjowie byli hodowcami bydła, nic więc dziwnego, że byk i krowa były dla nich bardzo święte, a podejście to zachowało się do dziś we współczesnych Indiach.

Kiedy ktoś ma krowy, to nie lubi lasów. Krowy się gubią, są tam wilki i wiele innych niebezpiecznych zwierząt, więc chciałoby się wykarczować lasy. Ktoś taki szuka miejsc, gdzie jest trawa, gdzie można łatwo znaleźć jedzenie i nie ma wielu węży. W miarę jak Arjowie się rozwijali, ich religia koncentrowała się wokół pojęć nieba, przestrzeni, otwartości. Dość mocno obawiali się ciemności i zamknięcia. W efekcie powstała bardzo silna po-

laryzacja w rodzaju „światło jest dobre, a ciemność zła”. Podobny dualizm odnaleźć można w manicheizmie, który pojawił się na terenach obecnego Iranu mniej więcej około 260 n.e. Dla nich bogiem światła w niebie był Ahura Mazda, wraz z jego ogromnym, górującym nad wszystkim łukowatym sklepieniem, podczas gdy poniżej żyły moce ciemności i wody.

Kiedy życie umysłu i życie ciała postawiono w opozycji do siebie, umysł związany z abstrakcyjnymi ideami, wolny od emocji, zaczęto wiązać z czystością, a ciało, wraz z jego potrzebami i odpadami, zaczęto kojarzyć z czymś splamionym. Narodziny prowadzą do nieczystości; menstruacja tak samo. Ten rodzaj ucieleśnionego istnienia zaczął wzbudzać ogromny lęk. Jednak żadna kultura nie jest w stanie zbyt długo utrzymać tego rozłamu między porządkiem apolińskim a dionizyjskim. Zaczynamy dostrzegać, na przykład w kulcie Kriszny jaki rozwinął się w Indiach, rodzaj integracji tych elementów.

Kriszna ma niebieski kolor, a niebieski jest już całkiem blisko czarnego. Krisznę kojarzy się z krowami, ponieważ gdy był mały, lubił jogurt. Kiedy trochę podrosł lubił także seks z pasterkami, cieszył się swobodą i folgował zmysłom wśród leśnych ostępów. Miał wiele kobiet, nie był żonaty, grał swoją muzykę – był więc naprawdę outsiderem. Zachodzi bardzo ciekawa kulturowa transformacja, kiedy to negowana i odrzucana pozycja, zostaje zintegrowana przez jej wywyższenie. Oznacza to, że niespokojni bramini, przestrzegający wszystkich swych zasad i regulacji dotyczących jedzenia, kąpieli i rytualnej czystości, mogli zadzierzgnąć jakąś więź z tą o wiele swobodniejszą postacią, postacią archetypiczną, która cieszy się cielesną egzystencją, seksualnością, przyjemnościami i tak dalej.

Bardzo podobna rzecz wydarzyła się w buddyzmie. Na początku w tantrze pełno było outsiderów – na przykład pomywaczek, prostytutek, ludzi uprawiających zajęcia niskich kast – którzy nawiązywali pełne mocy i wyzwalające relacje z ludźmi z wyższych kast. Jeden słynny przykład dotyczy Sarahy.

Saraha był braminem z bardzo dobrej rodziny. Został wielkim uczonym, nie dokonał jednak prawdziwego postępu w swej duchowej praktyce, aż któregoś dnia spotkał kobietę robiącą strzały. Postać tej kobiety wiąże się oczywiście z kulturą plemienną, ponieważ strzały potrzebne są do polowań, a tego bramini nie robią. Zadała mu kilka pytań, na które nie umiał odpowiedzieć, były to pytania o doświadczenie. Miało go to obudzić z jego apolińskiego dyskursu, z jego scholastycznego dyskursu związanego z wyobrażeniami nieba, z jego zainteresowaniem klarownością, książkami. Ktoś nagle mówi: „Czym jest życie? Kim jesteś?”, a on nie wie co odpowiedzieć. A zatem

ta kobieta otwiera przed nim tajemną mandalę ukrytą w bieliźnie, a on budzi się, bo przeżywa zwrot od koncepcji do niekonceptualnego doświadczenia.

To bardzo ciekawe, bo oto jest struktura, w której ta kobieta-outsiderka, która wcześniej mogła po prostu dostarczać przyjemności w kręgach wpływowych mężczyzn, zostaje zintegrowana a nie wykluczona, staje się kimś, kto wyrzuca Sarahę w wymiar zupełnie odmiennego doświadczenia.

Podobna historia dotyczy Naropy. Pewnego dnia, kiedy nauczał, stara kobieta przyszła go zobaczyć i zadała mu podobne pytania, których nie rozumiał. Ponieważ nie potrafił odpowiedzieć, rzekła: „Och, musisz poznać mojego brata”. Naropa wyruszył więc na spotkanie z człowiekiem, który zwał się Tilopa i prowadził bardzo dzikie życie, życie nietykalnego. Przesiadywał na brzegu rzeki i jadł odpady w postaci rybich głów i wnętrzności. Tilopa poddał Naropę całej serii prób, które skonfrontowały go z bardziej prymitywnymi aspektami jego samego, takimi których unikał, z jego gniewem, lękiem, wątpliwościami i tak dalej. To dzięki temu intuicyjnemu zaufaniu do Tilopy, Naropa potrafił przełamać pozornie ochronny, a jednak bardzo ograniczający kokon swych nawykowych koncepcji. Z okresu początków tantry pochodzi wiele tego typu opowieści.

Wielu tantr nauczano na cmentarzach. Cmentarzyska były miejscami, gdzie nikt nie chciał chodzić; były to miejsca przerażające, gdzie można się było pograć w najmroczniejszych fantazjach. Można tam było jeść ludzkie mięso, przywoływać zmarłych z powrotem do życia, można było pewnie nawet uprawiać z nimi seks, jeśli ktoś chciał.

Mamy tu do czynienia z przełamaniem ograniczeń, gdzie to, co było utrzymywane oddzielnie, teraz się łączy. Zazwyczaj, kiedy łączy się razem rzeczy, które były rozdzielone, pojawia się niepokój. A jednocześnie, jeśli jest niepokój, to jest też możliwość, że zmieni się on w ekscytację. Znamy to z jazdy na motorze albo wysokogórskich wspinaczek i tym podobnych rzeczy. To też kluczowy czynnik dla zrozumienia seksualnych perwersji. Wykorzystuje się ten proces w tantrze. Wszystkie rzeczy, które normalnie przerażają, odrzucają czy onieśmielają, zostają wykorzystane. Przez ten niepokój powstaje rodzaj egzystencjalnego lęku, takiego, który naprawdę porusza podstawy naszego istnienia, co przekształca się w ekscytację. W taki sposób można poruszyć energię serca, którą wykorzystuje się dla wyzwolenia. Ludzie, którzy potrafią przekształcić ten niepokój w podniecenie, słyną jako „bohaterowie” czy „bohaterki”. Myślę, że ta zasada odnosi się ogólnie do światowej kultury, a z całą pewnością sprawdza się w buddyzmie.

Jeśli chodzi o Padmasambhawę, niezależnie kim jeszcze jest, niezależnie w co jeszcze wierzymy na jego temat, z całą pewnością jest rodzajem mitycznego bohatera. Jego moc powstaje z nieustraszoneości. Nie przytłacza go niepokój, on nie odwraca się od sytuacji, wchodzi w nie bezpośrednio. Jest prawdziwym joginem, bo jogin to ktoś, kto przyjmuje wydarzenia, odczucia i zachowania, które ograniczają zwykłych ludzi i wiążą z samsarą, i wykorzystuje właśnie te rzeczy jako metody wyzwolenia.

Jeśli więc zastanowimy się co stanowi dwa największe źródła lęku w życiu, to są to seks i śmierć. A czym jest tantra, jeśli nie bardzo długim dyskursem na temat seksu i śmierci? Tantra pracuje z wyobrażeniami zabijania i kopulacji, niszczenia manifestacji, do których jesteśmy przywiązani oraz samego przywiązania, aby kopulować i złączyć się z pustką. Stanowi to odwrócenie zwykłego wzorca samsary, w którym kopulujemy ze zjawiskami niszcząc świadomość pustki.

Tantra u swych źródeł dotyczy ekstazy, a czym jest ekstaza jeśli nie ekstazą⁶, stanem wyjścia z siebie, bycia wyrwanym z siebie? Przez wyjście poza siebie, siebie rozpoznajesz, ponieważ to „ja”, o którym myślisz, że nim jesteś, jest „ja” zbudowanym z uprzedzeń, z karmy, z nawyków. To jeden z powodów, dla których w tantrze wizualizujemy siebie jako bóstwa, tak by móc wyjść poza zwykłe poczucie siebie i porzucić wszystkie nasze uprzedzenia oraz lęki, a wtedy, w tej wyobrażonej tożsamości, możemy mieć swobodę zachowywania się odmiennie.

Niektórzy może znają książki Herberta Marcuse'a. Choć pewne jego pomysły nie są zbyt mądre, napisał jedną ciekawą rzecz, chyba w *Człowieku jednowymiarowym*⁷, że jeżeli ma dojść do rewolucji, do radykalnej przemiany, mogą do niej doprowadzić jedynie ludzie, dla których nie ma miejsca w systemie; tylko outsiderzy robią rewolucje. Doniosłe gesty nie trwają jednak zbyt długo. Może na przykład w roku 1968 kręciliśmy się tu i tam, i może nieco nas to wszystko podekscytowało. Ale czasy dawno się zmieniły. Dzieje się tak, ponieważ rewolucyjne ruchy zawsze prowokują kontratak ze strony sił konserwatywnych.

W dialogu między Trockim a Stalinem znajdziemy kwestię, która zasadniczo nurtuje lewicowych polityków, czyli: zastosować podejście stopniowe czy bezpośrednio? Innymi słowy, czy doprowadzić do zwycięstwa rewolucji

6 Eks- etym. łac. „z czegoś, od”; statyczny, gr. *statikos*, zatrzymujący, umiejący ważyć.

7 *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. Stanisław Konopacki, Zofia Koenig i inni, PWN, Warszawa 1991.

w jednym kraju, na tym bazować i potem przejść do następnego etapu, czy rzucić się na całość i zburzyć wszystko.

To bardzo ważna kwestia również w buddyzmie tybetańskim. Jednym z momentów przełomowych w jego historii była tak zwana Debaty w Lasie, do której doszło po opuszczeniu Tybetu przez Padmasambhawę. Brał w niej udział mnich z Indii zwany Kamalasila, główny uczeń Siantarakszity, który podjął debatę z Haszangiem Mahajaną, przedstawicielem odmiennego chińskiego poglądu. Kamalasila był wielkim uczonym i medytującym. Napisał *Bhavanakrama*⁸, ważny przewodnik do medytacji. Podczas tej dyskusji Kamalasila przedstawił podejście stopniowe, w którym, przechodzi się przez kolejne etapy postępu w buddyjskiej praktyce i stopniowo usuwa własne splamienia oraz przeszkody, a z drugiej strony rozwija się mądrość i współczucie, tak że ostatecznie dochodzi się do oświecenia. Haszang Mahajana mówił natomiast o bezpośrednim przebudzeniu. Przyjął perspektywę, że skoro umysł jest od zawsze oświecony, a wszystkie zaciemnienia są po prostu złożone i doraźne – innymi słowy, są czymś, co powstaje lecz nie jest nieodłączne – mogą zatem zostać usunięte w jednej chwili.

Podczas tej debaty, zorganizowanej zresztą przez króla, Kamalasila zwyciężył. Jest bardzo wiele tekstów uzasadniających dlaczego tak się stało, w których mówi się o lepszych stosunkach handlowych z Indiami i tym podobnych rzeczach, lecz bardzo mało prawdopodobne jest, by jakikolwiek król, gdziekolwiek, głosił, że coś spontanicznego to dobry pomysł. Być królem to być zaangażowanym w kontrolę. Król jest manifestacją systemu patriarchalnego, a ten skłania się ku stopniowym podejściom. Historia demokracji w Europie pokazuje to raz po raz: jeśli ludzie sięgają po swoje prawa, to spotykają ich represje; siły konserwatywne, o ustalonej pozycji bogactwa i władzy łatwo się nie poddają.

Współcześnie coraz więcej dowiadujemy się o historii tak zwanego Dzikiego Zachodu. Zgodnie z tym, co przedstawia nam Hollywood, a co wygląda bardzo kusząco, granice otwały się dzięki określonej mieszance dobrych, delikatnych prostych ludzi i szaleńców. Obejrzałem naprawdę wiele westernów i wygląda mi na to, że zasadniczo można je podzielić na dwie kategorie. W jednej jest pociąg osadników, którzy wyruszyli pod ochroną dobrych ludzi, a atakują ich źli Indianie. W drugim jest garstka złych chłopaków sprawiających wiele kłopotów. Najpierw łobuzy ruszają przodem i zabijają wszystkich Indian. Potem zabijają się między sobą, a potem przychodzi

8 Kamalasila: *Stages of Meditation*, Dalai Lama i inni, Snow Lion Publications, 2001.

dobry szeryf, opanowuje sytuację, aż wreszcie wjeżdża pociąg i następuje postęp cywilizacyjny.

Jeśli myślimy w tych kategoriach, Padmasambhawa *vel* Guru Rinpocze, stanowi mieszankę naprawdę bardzo złego chłopaka i dobrego szeryfa. Zupełnie jasne, że jest trochę świrnięty. Kiedy dociera do Tybetu, jak głosi historia, jest nagi. Możemy sobie wyobrazić, że kiedy Tybetańczycy schodzili w dół do Indii, to mieli ochotę zdjąć część ubrań, ale jeśli ktoś szedł z Indii do Tybetu, to raczej coś na siebie nakładał! On jest szalony – wszystko mu jedno. Okoliczni ludzie mówią: „Nie idź tam. Tutejsze bóstwa są bardzo potężne”. A on na to: „Wszystko jedno, idę!”. Nosi parę wyjątkowych mantra-koltów, którymi strzela oburącz i zawsze wygrywa. To bardzo ważne, bo bez tej dzikości, jak wierzą Tybetańczycy, buddyzmu nigdy nie udało by się tam wprowadzić. Pamiętacie Siantarakszite, jego imię tłumaczy się „łagodna ochrona” – to nie wystarczyło, by załatwić sprawę; musieli sprowadzić płatnego mordercę, człowieka z Dordze Phurbą, który mówi: „Zadżgam cię, Phat!”. To szaleniec co przychodzi ze słowami: „Ja nie mam wrogów. Jesteś moim niewolnikiem albo jesteś martwy!” Bum! Dharmadhatu! Taka jest opowieść o Padmasambhawie. Dzięki jego działaniom kraj się uspokaja, a lokalne bóstwa zostają ujarzmione. A później inni łagodni szeryfowie muszą po prostu powtórzyć to, co zrobił Padmasambhawa, a wszystko będzie pod kontrolą.

Zwycięstwo osiągnięte. Padmasambhawa wprowadził psychoduchowy, socjalny i ekologiczny system symbolicznej kontroli nad siłami powodującymi zaburzenia i pomieszanie. Wraz z tym pojawiła się metafora scentralizowanej władzy, bo tutaj występuje jedna osoba, która kontroluje wszystko. Możemy w tym dostrzec układ mandali: główne bóstwo jest pośrodku, a władza wychodzi przez bramy na zewnątrz w stronę świata.

Przed interwencją Padmasambhawy było wiele okolicznych duchów, a każdy miał swój kult, co często wiązało się ze strukturą władzy i autonomii lokalnych tybetańskich wodzów plemiennych. Niemniej, wraz z powstaniem klasztoru Samje, do czego doszło dzięki mocy Padmasambhawy, powstała centralna siedziba kontroli nad wszystkimi tymi psychicznymi i duchowymi siłami Tybetu.

Buddyzm często docierał do nowego kraju za sprawą nawrócenia się króla, który potem nadzorował jego upowszechnianie. Dokładnie tak to się odbyło w Tybecie. Do momentu przybycia Padmasambhawy królewskie zobowiązanie wobec dharmy trwało już od kilku pokoleń. Potem ówczesny król, Trisong Detsen coraz bardziej angażował się w buddyzm, aż został bliskim osobistym uczniem Guru Rinpocze. Buddyzm stopniowego podejścia,

porządku, przewidywalności dokładnie pasował do scentralizowanej władzy, która działa według biurokratycznych zasad. Współbrzmi też z konfucjańską ideą roli króla, jako pośrednika między bogami a ludem. Dobrze się też wpasowuje w system klasztorów w Indiach, gdzie ugruntowało się wyobrażenie hierarchicznej struktury religijnej. Niemniej, tam gdzie pojawia się ruch w stronę scentralizowanej władzy, jak dobrze wiemy z historii Europy, prowincje stawiają opór, sprzeciwiają się temu lokalni wodzowie i panowie. Tak się też ponoć działo w Tybecie, po Trisong Detsenie i jego synach, następcach tronu. Potem królem został Ralpaczen, którego zapamiętano głównie z powodu bardzo długich włosów. Podobno, kiedy zasiadał, rozpuszczał swoje włosy pozwalając siadać na nich mnichom, co miało symbolizować, że siedzą nad jego głową. Jego następcą był Langdarma, który sympatyzował raczej z lokalnym kultem bon i o wiele lepiej porozumiewał się z lokalnymi wodzami. Zaczął spowalniać proces rozpowszechniania buddyzmu. Musimy naturalnie pamiętać, że Kamalasila został już wcześniej zamordowany – rzeźnik ścisnął mu nerki, aż umarł. Potem z kolei zamordowano Langdarmę. Zrobił to mnich, którego wyrzucono z zamykanego klasztoru. Mnich powrócił w dwubarwnym płaszczu i wielkim czarnym kapeluszu i zabił Langdarmę strzałą z łuku. W dużym stopniu to właśnie doprowadziło do załamania się centralnej władzy w Tybecie, co trwało jakieś dwieście lat i jednocześnie do znacznego upadku buddyzmu, który przeniósł się bardziej na peryferia, na Daleki Wschód, do Kham i Amdo, oraz na zachód, do Guge i tamtych obszarów. Ubrany w czarny kapelusz mnich, który zabił Langdarmę, stał się symbolem, wokół którego rozwinął się taniec czarnych kapeluszy, postrzegany jako rytualny akt niszczenia mocy uzurpujących sobie władzę należną buddyzmowi.

Wiele lat później następuje tak zwany okres *nowych tłumaczeń*, kiedy to do Tybetu z Indii przybyło wielu różnych nauczycieli. Niektórzy z nich przyczynili się do powstania trzech pozostałych głównych szkół: Kagjupy, Sakjapy oraz Gelugpy. Były to początkowo bardzo niewielkie linie, które stopniowo, znacznie później uznano za posiadające odrębną tożsamość. Na początku po prostu jacyś nauczyciele przybyli z Indii i mieli garstkę uczniów

W czasie tego drugiego rozpowszechnia dharmy w Tybecie zaszły wielkie zmiany w kulturze Indii. Miał wtedy miejsce, między innymi, pierwszy muzułmański atak na Indie, oraz zniszczenie świątyni Somnath w Gudżarat; nastały czasy pełne lęku. Ta nowa muzułmańska siła była naprawdę przerażająca.

Doszło także do odrodzenia się hinduizmu. Współczesny hinduizm za-

czynał się dopiero formować. Działo się to około XI w. n. e. W efekcie nastąpił kres swobodnej wymiany między hinduizmem a buddyzmem. Ludzie musieli się opowiedzieć, po której stronie stoją.

Buddyjskie klasztory w owym czasie były bardzo rozbudowane i wymagały wielkiej ilości sponsorów, którzy dostarczali ziemi, jedzenia, służby, aby to wszystko utrzymać. Klasztory przypominały małe miasta. To w tamtym środowisku tantra, jako praktyka ekstatycznego wyzwolenia, jako radykalna alternatywa w postaci swobodnej gry między siłami męskimi a żeńskimi, rozpoczęła dialog z innymi, monastycznymi, strukturami. To dialektyczne napięcie doprowadziło do powstania nowej syntezy, w której praktyka tantryczna stała się mniej fizyczna, a bardziej symboliczna, przez co bardziej możliwa do zintegrowania z surowym porządkiem monastycznym. A zatem tantra przeszła drogę od czegoś bardzo szalonego i swobodnego, poza strukturami władzy, do czegoś w te struktury wplecionego.

W tym okresie nowego upowszechniania dharmy w Tybecie pojawiła się kwestia ewentualnego skażenia. Rodziło się wiele pytań. Czy ci przybyli z Indii nauczyciele nie są tak naprawdę hinduistami, czy są oni *właściwymi* ludźmi? To z kolei często prowadziło do sprawdzania nauczycieli, a królowie, lokalni wodzowie, zaczęli kontrolować to, czego wolno było nauczać. Pojawiła się konieczność posiadania certyfikatu lub pozwolenia na nauczanie dharmy, a sama dharmy stawała się coraz to bardziej i bardziej zinstytucjonalizowana. Tak oto wyłoniła się kultura, w której gdy ktoś zaczynał czegoś nauczać, ktoś inny mógł powiedzieć: „Stój! Kim ty jesteś? Kto jest twoim mistrzem? Skąd pochodzą twoje nauki?”. Zatem, zamiast próbować określić czy nauki mają sens, ludzie chcieli wiedzieć, czy są autentyczne, w zależności od tego skąd pochodziły oraz od ustalonego statusu nauczyciela.

Kiedy podróżuje się wśród Tybetańczyków w Indiach, można zauważyć, że oni zawsze pytają: „Och, kto zatem jest twoim nauczycielem? Tak, on jest bardzo dobry, och, och, och”. Gdzieś tam cię ulokują. Znany jest nam ten rodzaj snobizmu. W Europie ludzie pytają: „Czy te buty co masz na sobie są od Gucci’ego?” albo: „Idziesz na Oxford?”. Wszędzie możemy to znaleźć. Istnieje dyskurs linii, który oznacza, że jeśli linia jest czysta, to każdy w tej linii jest czysty. W logice nazywa się to *sylogizmem*, co oznacza, że argument goni własny ogon. A jednak pod spodem kryje się fenomenologiczna rzeczywistość znana ludziom aż nazbyt dobrze. Tak trudno zaufać własnej zdolności do podejmowania rozważnych dorosłych ocen. O wiele szybciej i łatwiej jest wierzyć tytułom, etykietkom, usankcjonowanym przypisanym wartościom. Sprawa jest prosta – myślenie, refleksyjne myślenie rozróżniające to ciężka

praca, a zwłaszcza w odniesieniu do hierarchii władzy, która ukrywa wiele istotnych informacji. Musisz już być wewnątrz systemu, zanim uzyskasz wiedzę, która pozwoli ci poznać, czy chcesz się znaleźć w tym systemie czy nie! To że ktoś ma jakiś tytuł niekoniecznie odpowiada na pytanie, czy ma jakieś wyjątkowe właściwości. To problem każdego biurokratycznego ustroju. Marka nie koniecznie opisuje produkt. To bardzo żywa kwestia, ponieważ, jeśli mamy uznawać linię, ponieważ jest czysta, a jedynym dowodem na to jest powtarzanie określonych stwierdzeń, często znaczy to, że towary nie spełniające danych standardów zostały gdzieś ukryte.

W Tybecie było kilku lamów bardzo zainteresowanych ekstazą. CR Lama za młodu był niezwykle energetyczny, wibrujący. Kiedy robiliśmy pudzę w jego domu w Siantiniketan było może z sześć osób, mieliśmy wielki bęben zrobiony z ogromnej starej beczki po winie, którą dostał w Kalkucie. Bardzo często w trakcie pudży przerywał i mówił do żony: „Och, przynieś alkohol!”, a potem wszyscy piliśmy dość dużo whisky, brandy, czegokolwiek. Miało to nas rozluźnić, tak byśmy nie byli zbyt poważni. Atmosfera tych pudż bywała naprawdę szalona i intensywna. Robiliśmy dużo hałasu, czasem człowiek aż dygotał całym ciałem. Rinpocze brał ryż garściami i rzucał na nas, przyprawiając nas pieprzem tych błogosławieństw. W rezultacie człowiek gubił się całkowicie. Nie wiedział *gdzie* jest. Nie wiedział *kim* jest. Bez tych zwykłych punktów odniesienia umysł doświadczał siebie bezpośrednio. Ten styl nie jest zbyt powszechny. Jeśli się odwiedzi wiele różnych tybetańskich klasztorów, to raczej przypominają one zespół baletowy. Dordże Lopon zachowuje się jak starsza pani z Baletu Kirowa w Petersburgu, która krzyczy, aby wszyscy stali równo w rzędzie, wszystkie bębenki równo, i pilnuje, by nikt nie dzwonił w niewłaściwym czasie. To nas znów naprowadza na temat napięcia między Apollem a Dionizosem. Z apolińskiej perspektywy pudzę trzeba wykonywać prawidłowo, w odpowiedniej tonacji, z właściwymi mudrami i tak dalej. Z drugiej strony, z perspektywy dionizyjskiej robi się te długie pudże tylko po to, by coś *dostać*. Celem jest zdobycie czegoś, nie karmy (dobrą karmę gromadzi się zbierając mantry), ale dostać coś bezpośrednio, coś, w wyniku czego możesz wyjść ze swego zwykłego stanu i doświadczyć czegoś radykalnie odmiennego. Istnieje wrodzone napięcie między tymi dwoma – perspektywą apolińską i dionizyjską. Nie są tym samym. Między innymi dlatego osobiście nie lubię wykonywać tych tantrycznych rytuałów w obecności kogokolwiek, ponieważ lubię je robić tak, by miały dla mnie sens. Znaczy to, że jeśli zrobię część praktyki i nie podoba mi się sposób, w jaki to zrobiłem, robię jeszcze raz i mogę tak powtarzać, aż nabierze to dla mnie realności.

Bardzo często w instrukcjach do recytacji mantr jest stwierdzenie: „Recytuj tę mantrę, aż zobaczysz znaki w snach, albo aż wykonasz sto tysięcy mantr na każdą sylabę, albo aż naprawdę zobaczysz Padmasambhawę”. To ważne. Oznacza, że są dwie drogi do wyboru. Pierwsza, to recytować w formalny sposób, liczyć, niezależnie co się dzieje, z nastawieniem w rodzaju: tak czy owak to się przyda! Druga droga to próbować dojść do jakiegoś doświadczenia. Oczywiście, jeśli zamierzasz robić praktyki przy lamie takim jak Czime Rigdzin, trzeba koniecznie wpasować się w system, ponieważ jest przy tym wielu ludzi. Każdy musi zachować rytm, bo inaczej zacznie się karkofonia. Niemniej, trzeba również rozumieć, że jest to aspekt czy wymiar tłum. Trzeba trzymać się rytmu, inaczej zrobi się cyrk. Kiedy robicie to razem, musicie się dopasować do normatywnego rytmu; takiego, by każdy mógł się włączyć. Ważne by to umieć, to aspekt bycia w sandze i wspólnej praktyki. Jeśli jednak używa się dharmy bezpośrednio dla własnego przekształcenia, trzeba zbadać swoją sytuację, zrozumieć własny rytm, a to się będzie zmieniało z dnia na dzień. Jeśli tak zrobicie, to praktyka będzie miała bezpośredni związek z waszym doświadczeniem.

Ważnym aspektem jest tutaj zwrócenie uwagi na swoje ciało. W nauce *tai chi*, są długie formy, krótkie formy, jest również styl spontaniczny i tak jest niemal we wszystkich sztukach walki. Są formy standardowe, lecz jest także swobodne, spontaniczne reagowanie. Myślę, że tego nam właśnie potrzeba w dharmie – potrzebujemy obu tych stylów. Dlatego, że czasem ciało podczas pudży chce robić dziwne rzeczy, a w samotności, można sobie na to pozwolić. Możemy poczuć, że chcemy się kołysać, zawodzić, możemy odkryć, że mamy ochotę robić wiele różnych rzeczy.

Prawdopodobnie znacie już historie o osiemdziesięciu czterech *mahasiddhach*. Odegrali oni bardzo ważną rolę w rozwoju tantry, a szczególnie *mahamudry*. Najczęściej przedstawiani są jako mocno szaleni ludzie. Był na przykład taki jeden, Kukuripa, wielki przyjaciele psów. Mieszkał na wyspie pośrodku cmentarzyska wśród setek psów. Jeśli pojedziecie do Berlina, zobaczycie tam niektóre z jego reinkarnacji, błąkające się po ulicach i wyglądające na zupełnie odklejonych, ale z jaką hordą psów! W ramach linii mówimy, że Kukuripa był wspaniały, ale co myśleli sąsiedzi, tego nie wiemy. Kiedy CR Lama mieszkał w Siantiniketan w Bengalu, w czasach gdy byłem razem z nim, wielu okolicznych mieszkańców uważało go za czarnoksiężnika. Myśleli, że jest bardzo niebezpieczną osobą i w ogóle go nie lubili.

Taka jest rzeczywistość, wszystkich nie zadowolisz. Obierasz jakąś pozycję w życiu, coś robisz, próbujesz być w zgodzie z własnym doświadcze-

niem, a jednak ludzie niekoniecznie dostrzegą w tym coś wartościowego. To znowu, jak sądzę, jest rodzaj napięcia, z którym wszyscy musimy żyć. Z jednej strony mamy normatywną dharmę, wypełnianie reguł i zasad, bycie bardzo grzecznym dla innych, troskliwym wobec nich. To jest oczywiście bardzo użyteczne i daje też ludziom, którzy nie są buddystami poczucie: „Ło! Buddyści są bardzo dobrymi ludźmi”. Niebezpieczeństwo tkwi w tym, że jeśli jesteśmy zapatrzeni w tradycję, w to co myślą inni, możemy unikać szczerego przyjrzenia się sobie i kończymy robiąc z siebie rodzaj dharmicznych klonów. Z drugiej strony możemy poruszać się głównie w kierunku doświadczenia, być w zgodzie z własnym doświadczeniem, co bywa prawdziwe i ważne, ale zaczniemy sobie zbyt folgować, nie troszczyć się o innych, a co najgorsze, wymyślać własną dharmę jako rodzaj usprawiedliwienia naszej psychologicznej strategii. Kiedy w buddyzmie mówi się o *drodze środka*, to jest to droga pomiędzy tego typu sprawami. Jednak sama droga środka nie jest rzeczą, jest raczej dynamicznym pulsem radzenia sobie z napięciami wymogów istnienia.

A teraz przyjrzymy się pierwszym wersom *Sadhany Guru Widjadhary* czyli *Dużego Rigdzina*.

