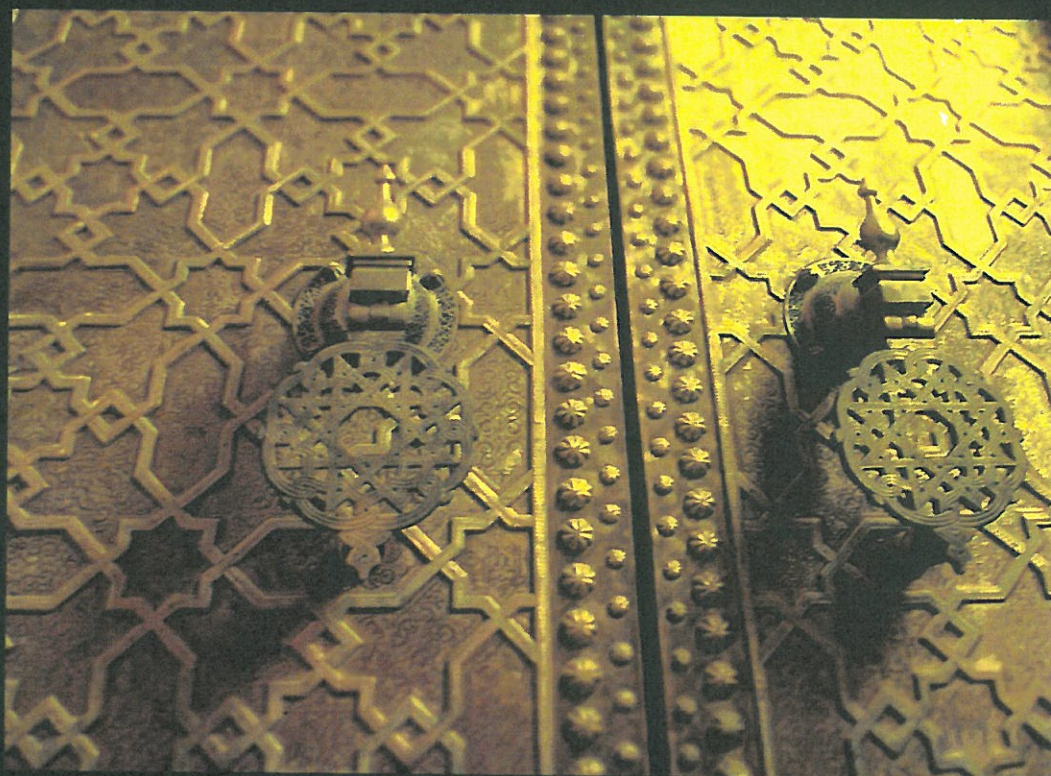




Rozumienie wartości w kulturach Wschodu



Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Estetyka
i Krytyka

Nr 22 (3/2011)

Estetyka i Krytyka

Rada naukowa

Władysław Stróżewski (przewodniczący),
Grzegorz Dziamski, Bogdan Dziemidok, Tadeusz Gadacz,
Maria Gołaszewska, Teresa Kostyrko, Elżbieta Paczkowska-Łagowska,
Zofia Rosińska, Beata Szymańska, Anna Zeidler-Janiszewska,
Bogusław Żyłko

Redakcja naukowa

Leszek Sosnowski (redaktor naczelny),
Franciszek Chmielowski, Anna M. Kłonkowska, Janusz Krupiński,
Andrzej J. Nowak (z-ca red. naczelnego), Piotr Mróz, Józef Tarnowski,
Andrzej Warmiński (sekr. red.)

Tom monograficzny

Rozumienie wartości w kulturach Wschodu

Redakcja tomu

Małgorzata Ruchel, Ada Augustyniak,
Barbara Cichy, Kinga Kłeczek-Semerjak

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Estetyka
i Krytyka

Nr 22 (3/2011)

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Filozofii

RECENZENT

dr hab. Piotr Mróz

PROJEKT OKŁADKI

Anna Sadowska

© Copyright by Małgorzata Ruchel, Ada Augustyniak, Barbara Cichy, Kinga Kłeczek-Semerjak
& Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2011
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3138-4



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Wstęp	7
ŁUKASZ TRZCIŃSKI <i>Procedowanie wartości jako element dialogu międzykulturowego</i>	13

Wokół sztuki i piękna

RAFAL BANKA <i>Sztuka współczesna jako próba oceny przemian w społeczeństwie chińskim</i>	29
JAKUB PETRI <i>Dom jako tymczasowe schronienie – efemeryczność w architekturze japońskiej</i>	37
BARBARA CICHY <i>Wabi sabi. Estetyczny ascetyzm w sztuce zen</i>	49
VLASTISLAV MATOUŠEK <i>Suizen – ‘Blowing Zen’: Spirituality as Music and Music as Spirituality</i>	61

W kręgu etyki

BEATA SZYMAŃSKA <i>O bezwartościowych wartościach</i>	75
JOANNA GRELA <i>Źródła tybetańskiej etyki</i>	91
KINGA KŁECZEK-SEMERJAK <i>Prawda metafizyki – prawda etyki. Problem etycznego statusu człowieka na gruncie filozofii Śankary</i>	101
MARTA KUDELSKA <i>Determinizm – wolność – konieczność w ortodoksyjnej myśli indyjskiej</i>	113

Społeczny wymiar jednostki

PAWEŁ SAJDEK <i>Rytuał u Xunzi</i>	127
SVEN SELLMER <i>Indyjski schemat „celów człowieka” (puruṣārtha)</i>	135
LESZEK SOSNOWSKI <i>Natura – ciało – kultura. Uwagi na temat Japonii</i>	151

Człowiek w perspektywie religijnej

PRZEMYSŁAW PIEKARSKI <i>Po to bóg przestał być człowiekiem, żeby człowiek stał się bogiem. Horyzontalny wymiar nirgunicznego bhakti</i>	169
KAROLINA POSPIŠILOVÁ <i>The Female Wisdom. The Female Aspect in Buddhism</i>	183
MACIEJ KANERT <i>Pojęcie „wiary” u Shinrana</i>	195
ROBERT SZUKSZTUL <i>O darze i obdarowanym, czyli problem z soteriologią Shinrana</i>	205

Źródła tybetańskiej etyki

System etyczny przyjęty w Tybecie opiera się na wierzeniach rodzimych oraz na indyjskich źródłach skrypturalnych, związanych z buddyzmem therawady, mahajany i wadżrajany. W artykule przedstawiono owo uwarunkowanie genetyczne. Wyróżniono przy tym trzy poglądy na naturę świata i świadomości, odmiennie uzasadniające postulaty etyczne: (1) pogląd dualistyczny, atrybuujący światu i świadomości dobro i zło, (2) monistyczny, mówiący o świadomości jako bezwzględnyemu dobru, oraz (3) głoszący współzależność, a w kontekście etyki – pragmatyzm. Podejście pierwsze wywodzi się z wczesnych wierzeń ludowych, drugie jest związane z tybetańską szkołą *gzhan stong*, a trzecie – ze szkołą *rang stong*.

Przyjęty w Tybecie system etyczny jest zazwyczaj wywodzony z indyjskich de-skryptywnych i preskryptywnych źródeł skrypturalnych związanych z buddyzmem. Studia nad tematem pokazują jednak, że poglądy tybetańskie nie są jednolite. Oprócz zróżnicowanych wpływów ze strony samego buddyzmu spotykamy bowiem w Tybecie liczne elementy przedbuddyjskich wierzeń, takich jak kilka nurtów bönu wywodzonego z Persji¹ oraz tzw. religię ludzi (tyb. *mi chos*), tybetańską odmianę poglądów i praktyk występujących wśród koczowniczych ludów altajskich, żywą w Azji Centralnej do dziś, pobrzmiewającą w tengryzmie (nazwa stosowana przez badaczy rosyjskich), inaczej bo murgel (nazwa buriacka używana przez pozostałych badaczy) i zasymilowaną z bönem. W artykule podejmę próbę wskazania owych wpływów na przyjęte w Tybecie postulaty moralne, a także ukazania zróżnicowanego metafizycznego zakotwiczenia tychże postulatów.

Z uwagi na niedostatek danych archeologicznych i materiału pisanego trudno jest rekonstruować tybetańską prehistorię. Dopiero tzw. manuskrypty z Dunhuangu, zwłaszcza te pisane w języku tybetańskim, datowane na VIII–XI wiek, odnalezione przed ponad stu laty i nadal badane, odczytywane, umożliwiają prześledzenie, jak napływały i ścięły się na terenie Wyżyny Tybetańskiej różne wierzenia – przede wszystkim w okresie formowania się imperium (VII wiek) i później.

Jak zauważają liczni badacze manuskryptów, Tybetańczycy pierwotnie wierzyli w dualizm dobra i zła rozumianych absolutnie jako równorzędne zasady stwórcze. Dualizm metafizyczny pojawia się w znacznej części wczesnych tybetańskich mitów kosmogonicznych. Jeden z najbardziej popularnych mitów – zawarty w tekście *Klu 'bum*², obszernym dziele poradnikowym ważnym dla buddyzmu starej szkoły,

¹ Jego geneza i miejsce powstania są ostatnio żywo dyskutowane – por. np. prace Tybetańczyka Namkhai Norbu.

² *Klu 'bum*, wyd. Derge, [b.r.w.], s. 106a–108a.

ningma, oraz dla przedbuddyjskiej religii Tybetu, bönu – mówi, że z pierwotnego nieistnienia (tyb. *dang po ci yang mi srid pa las*) samorzutnie powstały dwa światła: białe i czarne, a z nich – dobry stwórca i zły. Pierwszy, świetlisty, to pan widzialnego świata, drugi – to pan nieistnienia, morderstwa i destrukcji. Owi demiurzy tworzyli odpowiednio rzeczy i jakości pozytywne, przyjemne, tak jak ciepło słońca i blask księżyca, oraz negatywne, takie jak drapieżne zwierzęta, broń, zarazy, nienawiść itp. Wówczas powstały też światy górny, dobry, i dolny, zły, oraz zamieszkujące je istoty (*steng lha* i *klu*). Człowiek znalazł się pośrodku jako wynik zmieszania (*sre ba*) pierwiastka dobrego ze złym. Podobnie – jako połączenie elementów pozytywnych i negatywnych – przedstawia powstanie człowieka późniejszy tybetański mit związany z buddyzmem. Człowiek miał według niego powstać z aktu seksualnego między postacią na wskroś pozytywną, szlachetną – emanacją bodhisattwy Awalokiteśwary, która przybrała postać samca małpy – a krnąbrną i złośliwą demonicą. Tybetańczycy mieli odziedziczyć po swych prarodzikach odpowiednio: łagodność i dzikość³.

Wiara w polaryzację świata na zły dolny oraz dobry górny – z poziomem pośrednim, w którym występują oba pierwiastki – była kontynuowana i modyfikowana; późniejsze mity tybetańskie nadal mówią o dwoistości, o zantagonizowanych dobru i złu, lecz wywodzą je z jednego praelementu, na przykład z jednego kosmicznego jaja. Motyw kosmogonicznej walki między dwiema przeciwstawnymi zasadami występuje także w epice tybetańskiej, np. przewija się przez cały epos narodowy *O królu Gesarze z Lingu*. Choć absolutyzowanie dobra i zła to pogląd z gruntu obcy przyjętej później doktrynie buddyjskiej, ślady pierwotnego myślenia dualizującego są po dziś dzień wciąż dobrze widoczne w licznych tekstach, zwłaszcza dywinacyjno-poradnikowych, także medycznych, które weszły w skład kanonicznych tekstów bönu oraz buddyzmu starej szkoły – ningmy⁴, ale którymi nader często posługują się też tzw. nowe szkoły buddyzmu – sarma.

Świat górny i dolny są według popularnych tybetańskich wierzeń niezależne i odrębne. W człowieku współwystępują obie tendencje jako dwa rodzaje impulsów. Realizacja jednych pozwala żyć dostatnio, drugich – wypełnia życie niepowodzeniami. By zasłużyć na interwencję i wsparcie ze strony sił pozytywnych, ze świata górnego, oraz nie zwracać na siebie uwagi i nie prowokować istot ze świata dolnego, człowiek powinien przestrzegać licznych zakazów, nakazów i tabu, a jego zachowanie powinno być w wielu aspektach życia codziennego zrytualizowane. Rezultaty nie są uważane za pewne, lecz jedynie za prawdopodobne.

Najpowszechniejsze tabu dotyczyły zabijania: nie tylko ludzi, ale także zwierząt, w tym niszczenia ptasich gniazd. Zgodnie z wierzeniami altajskich ludów koczowniczych jakakolwiek ingerencja w środowisko naturalne, na przykład naruszenie ziemi (orka, kopanie, grzebanie zwłok, przenoszenie głazów), zanieczyszczenie wody, zmiana koryta rzeki, ścinanie drzew, palenie śmieci, przypalanie pożywienia,

³ Najstarsza spisana wersja tego mitu pochodzi z XII wieku, a najstarszy znany fresk ilustrujący owo mityczne wydarzenie znajduje się w Norbulince w Lhasie. Zob. F. Pommaret, *Le Tibet. Une civilisation blessée*, Gallimard, Paris 2002, s. 19–21.

⁴ Na przykład *Myang nyang gter bka' brgyad bde gshegs*, red. Nyi ma 'od zer, Sonam Topgay Kazi, Gangtok 1978.

wspinanie się na sam wierzchołek góry, hałasowanie itp. mogą zaburzyć spokój oraz wywołać gniew istot ze świata dolnego bądź pośredniego. Te niewidzialne istoty są uważane za właścicieli terytorium, które człowiek zajmuje tylko czasowo. Istoty te mają do danego terenu większe prawo; człowiek nie powinien naruszać ich siedzib: powietrza, wody itd. Każda zmiana w środowisku naturalnym, nieuzgodniona za pomocą rytuałów i ofiar z odpowiednimi istotami, może je rozdrażnić, wskutek czego skierują na dane przedsięwzięcie i związane z nim osoby negatywne energie powodujące określone skutki, takie jak klęski żywiołowe, choroby i inne nieszczęścia. Namkhai Norbu, współczesny tybetański uczony, historyk idei, podaje następującą parabolę, by wyjaśnić wiarę w powyższy mechanizm: jeśli kogoś ukłujemy, zrozumiemy, że ów człowiek w rewanżu ukłuje nas; podobnie jest w wypadku skrzywdzenia niewidzialnych istot, przy czym nie ma znaczenia, czy krzywda była wyrządzona im przez nas świadomie, czy nie⁵.

Postulaty etyczne formułowane na gruncie tego dualizującego ujęcia są jasno określone: wszystko, co narusza *status quo*, co zaburza to, co istnieje, na przykład: zabójstwo, kłamstwo, wszelkie wspomniane wyżej „nieekologiczne” zachowanie – otwiera dostęp siłom nieistnienia i zła. To one zaczynają się szerzyć w danym środowisku. Warto na marginesie zasygnalizować, że o ile tzw. religia ludzi akcentowała opozycję dobro–zło, o tyle bön wczesny, sprzed pojawienia się buddyzmu, akcentował opozycję nieistnienie–istnienie, w której nieistnienie, zapomnienie jest złem, istnienie natomiast dobrem.

Pobudzona ludzkim działaniem negatywna energia – reakcja jakiejś niewidzialnej istoty – może podług tybetańskich wierzeń przejawiać się długo po zakłóceniu porządku. Dotyka całą społeczność, nie tylko samego sprawcę; to ostatnie przekonanie jest oczywiście niezgodne z przyjętą później buddyjską koncepcją karmana i ostało się tylko w wierzeniach ludowych. Przebywanie w miejscu z zaburzoną energią wywołuje stan skalania (tyb. *grib*), osłabia siły życiowe oraz wywołuje podatność na choroby i nieszczęścia. Tybetańczycy, głównie tzw. bön przyczyn (*rgyu'i bon*), oraz buddyzm starej szkoły, opracowali szczegółowe listy obejmujące korelacje między ludzkim zachowaniem a występowaniem konkretnych chorób, lawin, trzęsień ziemi, powodzi, pożarów itp.⁶ Dla przykładu: zanieczyszczenie wody ma skutkować chorobami skóry, oddanie moczu na drogę – mgłą. Nieingerencja w otoczenie jest w tym paradygmacie uważana za akt właściwy i skutkujący dobrobytem, pomyślnością, zdrowiem. Buddyjska koncepcja karmana, mówiąca o korelacjach przyczynowo-skutkowych między czynem a późniejszym doświadczeniem, świetnie się w tego typu myślenie wpisywała.

Jedna z doktryn, na których opierają się tybetańskie poglądy etyczne, zasadza się zatem na dualizmie dobra i zła, absolutyzuje wartości i normy. Choć późniejsze wierzenia w znacznym stopniu ją wyparły, do dziś w tybetańskiej kulturze i wierzeniach ludowych odnotowuje się wiele przejawów myślenia absolutyzującego zło i dobro.

⁵ Namkhai Norbu Rinpoche, *Praca z negatywnymi przyczynami poprzez praktykę Wadźrapani*, przeł. J. Sieradzan, Kraków 1992, s. 6.

⁶ *Rin chen gter mdzod chen mo*, red. 'Jam mgon kongs sprul, sTod lun mtshur phu, Paro Bhutan, 1976–1980, t. LI, LII, s. 93–339, LIII, LIV oraz liczne teksty z cyklu *bka' brgyad*.

Można je na przykład obserwować w trakcie obchodów Nowego Roku, podczas których klasztorne liturgie i inscenizacje odczytywane są przez lud w kategoriach walki dobra ze złem, walki demonów z bogami nieba i doraźnego zwycięstwa dobra⁷.

Owe dwie prazasady: światło białe i czarne, dobro i zło, mogą być w porządku metafizycznym odczytane jako dwa pierwiastki, które na poziomie pośrednim nieustannie ścierają się, rywalizują, prowadzą walkę o dominację, a jej rezultat determinuje każdą konkretną sytuację. Taka interpretacja mogłaby wskazywać na pokrewieństwo z manicheizmem, jak chciał Mircea Eliade w książce *Od Zalmoksis do Czyngis-chana* z 1970 roku⁸. Jego pogląd utrwalił się i jest powielany przez kolejnych autorów, którzy niekoniecznie jednak sami zbadali temat. Możliwa jest jednak również inna interpretacja: dwie prazasady są komplementarne, tak jak chińskie jin i jang; zapewniają zmiany, rozwój i równowagę w świecie. Per Kvaerne⁹ zwraca uwagę, iż według niektórych mitów dwie prazasady powstały z jednego, tego samego jaja oraz że w tybetańskiej mitologii w ogóle nie znajdujemy zapożyczeń fonetycznych ani odniesień do irańskich imion własnych, co występuje na przykład w wierzeniach mongolskich. Tybetańczycy niekoniecznie więc inspirowali się ideami manichejskimi.

Wierzenia pierwotne to tylko jedno ze źródeł wykorzystywanych do formułowania tybetańskich postulatów etycznych. Główną podstawą teoretyczną stał się dla nich buddyzm przejęty z Indii. Pojawił się on w Tybecie w VII wieku, by po okresie zaniku (wieki IX i X) powrócić i ugruntować się w wieku XI. Indyjskie pisma kanoniczne, z których czerpie tybetański buddyzm i filozofia, to dwa kanony: palijski i sanskrycki plus obszerna literatura komentująca. Pisma etyczne zawarte w obu kanonach różnią się między sobą dyskursami.

Podstawowe wskazania dotyczące moralności (pal. *sīla*) można znaleźć – jak podaje tradycja – już w pierwszej mowie Buddy wygłoszonej w Sarnath. Ogłoszona wówczas tzw. prawda o ścieżce wyróżniała osiem dziedzin aktywności mających wieść do ostatecznego ustania cierpienia, do nirwany (pal. *nibbāna*). Trzy z owych dziedzin dotyczą dyscypliny moralnej: właściwa, prawidłowa (*sammā*) mowa, właściwe postępowanie oraz właściwe zarabkowanie. W odniesieniu do ostatniego punktu Budda wykluczał utrzymywanie się między innymi z produkcji alkoholu, wrótbu, biarstwa, astrologii i pokrewnych praktyk, buddyści tybetańscy nie respektują jednak owych zakazów. Richard Gombrich¹⁰ porównuje podział ośmiorakiej ścieżki na grupy zaleceń odnoszących się do moralności, skupienia medytacyjnego oraz mądrości (*paññā*) do trójpodziału występującego w hinduskich strategiach soteriologicznych, mówiących o ścieżkach: czynów, jogi i wiedzy (sansk. *jñāna*). Podobieństwo byłoby

⁷ Na temat takiej lektury – zob. R.A. Stein, *La civilisation tibétaine*, Langues et Mondes, L'Asiatique, Paris 1996, s. 136 i n.

⁸ M. Eliade, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 103–123 (*De Zalmoxis a Genghis-khan*, Payot, Paris 1970).

⁹ P. Kvaerne, *Dualism in Tibetan Cosmogonic Mythes and the Question of Iranian Influence* [w:] *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, red. C.I. Beckwith, The Tibet Society, Bloomington 1987, s. 166.

¹⁰ R. Gombrich, *Notes on the Brahminical Background to Buddhist Ethics* [w:] *Buddhist Studies in Honour of Hammalawa Saddhatissa*, red. Dhammapala, Gombrich and Norman, University of Jayawardanepura, Nugegoda, Sri Lanka 1984, s. 98.

tu jednak tylko strukturalne, nie przedmiotowe. O istotnej różnicy stanowi jednak przede wszystkim fakt, że w buddyzmie wszystkie trzy aspekty są niezbędne, warunkujące się, w hinduizmie natomiast ścieżka czynów i ścieżka wiedzy są zazwyczaj przedstawiane jako alternatywne.

Budda w trakcie czterdziestoletniego okresu nauczania szczegółowo rozwinął zalecenia podane w pierwszej mowie. Jego dalsze mowy miały na celu praktyczne wyjaśnienie poszczególnych aspektów proponowanej przezeń duchowej ścieżki. Za pomocą rozmaitych opowieści-moralitetów – między innymi o przeszłych żywotach i korelacjach przyczynowo-skutkowych między działaniem a późniejszym doświadczeniem – Budda zniechęcał do jednych działań, a inspirował do podejmowania innych. Podkreślał wagę właściwego – ze względu na konsekwencje karmiczne – postępowania, ale postulaty etyczne traktował instrumentalnie. Nie absolutyzował wartości moralnych, ich realizacja nie stanowiła celu sama w sobie. Jak wielokrotnie mówił, nie interesowała go metafizyka, lecz przeprowadzenie trwałej zmiany podstawowego ludzkiego doświadczenia egzystencjalnego: usunięcie pragnienia i wyrugowanie cierpienia¹¹; moralne zachowanie stanowiło warunek wstępny duchowej ścieżki.

Buddyjska doktryna karmana głosząca ścisłą zależność między działaniem intencjonalnym a późniejszym doświadczeniem stanowiła podłoże teoretyczne dla postulatów moralnych. Tybetańczycy, podążając za typologią wypracowaną przez szkołę waibhasziki i znaną z piątego rozdziału klasycznej pracy Wasubandhu, z *Abhidharmaśāstra* (sanskryt: *chos mngon pa'i mdzod*), znacznie rozbudowali ten aspekt doktryny Buddy. Wielu autorów należących do różnych nurtów tybetańskiego buddyzmu opracowało szczegółowe opisy korelacji między aktami fizycznymi, werbalnymi i mentalnymi a typem odrodzenia, okolicznościami i jakością życia, włączając ukształtowanie terenu, pogodę itp. Tytułem przykładu podaję typowe przyporządkowania dla często popełnianych: jednego z trzech uważanych za negatywne aktów fizycznych, jednego z czterech negatywnych aktów werbalnych i jednej z trzech negatywnych postaw mentalnych.

Według Tybetańczyków odrodzenie w miejscu niebezpiecznym, pełnym przepaści i wąwozów to tzw. skutek w pełni dojrzały (tyb. *rnam smin gyi 'bras bu*, odpowiednik sanskr. *vipākaphala* u Wasubandhu), a karmiczną przyczyną jest uprzednie odbieranie innym życia. Z kolei odrodzenie w miejscu, gdzie występują zaburzenia w cyklicznej zmienności pór roku, klimat jest nieumiarkowany i nieprzewidywalny, to wynik uprzedniego notorycznego gadulstwa. Odrodzenie w miejscu, gdzie plony są niewielkie, a ziarna i owoce małe, ma być skutkiem częstej zawiści i złośliwości.

Inny typ skutku karmicznego wyszczególniony przez Wasubandhu to tzw. skutek odpowiadający przyczynie (sanskryt: *nisyandaphala*; tyb. *rygu mthun gyi 'bras bu*). Dzieli się on na dwa podtypy: kompulsywne skłonności jednostki oraz jakość obecnego odrodzenia. Przykładem skutków należących do podtypu pierwszego są dla podanych wyżej typów czynów odpowiednio: wykazywane przez daną jednostkę skłonności do zabijania, gadatliwości bądź odczuwania zawiści. Skutki odpowiadające przyczynie,

¹¹ *Majjhimanikāya* I, 139.

a rzutujące na jakość życia to: dla zabijania – chorowitość, przedwczesna śmierć, dla gadulstwa – bycie niedocenianym, nikłe oddziaływanie wypowiedzianych słów na innych, dla zawiści – trudności w realizacji planów¹². Postawy i czyny pozytywne mają dawać skutki przeciwnie, w związku z czym autorzy zalecali ćwiczenie się w otaczaniu opieką wszystkich istot żyjących, w mówieniu na temat, w rozwijaniu życzliwości nastawienia do innych itd., ażeby odrodzić się w doskonałym ciele, w przyjaznej okolicy oraz cieszyć się lepszą jakością życia, zdrowiem, charyzmą i powodzeniem.

Wydaje się, że skłonność Tybetańczyków do tak drobiazgowego opisywania i egzemplifikowania relacji przyczynowo-skutkowych ma swe korzenie w opisanych powyżej prebuddyjskich wierzeniach w istoty niewidzialne i ich reaktywność.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż o ile wszelkie szlachetne działania oraz zaniechanie tych, które krzywdzą, sprawiają cierpienie jakiegokolwiek odczuwającej istocie – od insektów po ludzi – były bardzo mocno waloryzowane w samych mowach Buddy i wskazywane jako warunek oczyszczenia mentalnego continuum i praktyki duchowej, o tyle moralność i prawe działania nie są wymieniane wśród siedmiu czynników oświecenia (pal. *satta sambojjhanga*). Ponadto moralność nie jest w buddyzmie kojarzona z powinnością czy z przestrzeganiem norm. Jest tylko zalecana. Jest warunkiem wstępnym do rozwijania przytomności (*sati*)¹³. I to przytomność znajduje się na pierwszej pozycji listy siedmiu czynników oświecenia. Moralne działania, czyli zalecana przez Buddę aktywność mentalna, werbalna i fizyczna, mają eliminować nieharmonijne zachowania niekorzystnie wpływające zarówno na podmiot działania, jak i na jego otoczenie. Choć opowieści umoralniające zajmują znaczną część mów wygłoszonych przez Buddę, wcześniej zarysowana perspektywa ukazuje dostrążny, instrumentalny sens moralności w tym systemie.

Nieco inne podejście do sformułowanych wcześniej zaleceń pojawiło się w buddyzmie wraz z rozwojem mahajany, kilkaset lat po śmierci Buddy. Jak wspomniano, pisma etyczne zawarte w kanonach palijskim i późniejszym sanskryckim posługują się innymi dyskursami. Po pierwsze, kanon palijski sugeruje większą bezwzględność norm etycznych. Na przykład zabójstwo czy kłamstwo są zawsze złe – złe w sensie generowania negatywnych skutków karmicznych, przysparzania cierpienia i oddalania wyzwolenia. Kanon sanskrycki do sformułowanych wcześniej i wciąż obowiązujących postulatów włączył jako regułę nadrzędną postulat niesienia pomocy wszystkim istotom. Doprowadziło to między innymi do zrelatywizowania wcześniejszych zaleceń niezabijania itd. Ponadto akcentowana w mahajanie i kanonie sanskryckim koncepcja *upāya kauśalya*, dostosowanych do konkretnego indywiduum skutecznych metod, pozwalała usprawiedliwić zabójstwo, kłamstwo itd. domniemanym dobrem ogółu bądź jednostki¹⁴. Wszelkie czyny oceniane wcześniej negatywnie mogły teraz być uznane za dopuszczalne, jeśli miały służyć dobru ogólnemu, a nie partykularnym interesom. Po drugie, wydaje się, że postulaty moralne mahajany były już nie zalece-

¹² Szerzej – zob. J. Grela, *Buddyjskie prawo karmana w tradycji tybetańskiej*, „Studia Religio-
ca”, nr 37, red. J. Drabina, Kraków 2005, s. 71–83.

¹³ *Samyuttanikāya* 47.3.

¹⁴ Por. np. *Sutra lotosu*, legitymizująca tzw. białe kłamstwo, żeby uratować dzieci z płonącego domu – *The Lotus Sutra*, przeł. B. Watson, Columbia University Press, New York 1993, s. 56–58.

niami, ale nakazami, powinnościami, ponieważ nastąpiła istotna zmiana w rozumieniu ideału bodhisattwy – kategoria ta była odtąd traktowana również preskryptywnie, a nie jak wcześniej wyłącznie deskryptywnie¹⁵.

Mahajana kładła nacisk na intencję i motywację. Konkretna postawa lub czyn zyskiwały w niej wartość moralną nie tylko wówczas, gdy po prostu służyły innym, ale zwłaszcza wtedy, gdy były wyrazem poświęcenia własnego dobra na rzecz dobra innej istoty. Indyjski mędrzec Atiśa (980–1054) rozpropagował w Tybecie wiele technik medytacyjnych i wskazówek dotyczących codziennego zachowania adepta, służących zmianie podstawowego nawyku: przemianie egocentrycznego nastawienia na altruistyczne. Obszerną literaturę mającą pomóc w pobudzaniu i doskonaleniu takiego nastawienia nazwano w Tybecie zbiorczym mianem „łodziong” (*blo sbyong*) – dosł. trening (lub oczyszczanie) umysłu. Najbardziej popularne „łodziongi” składały się z krótkich, łatwych do recytowania i pamiętania haseł przypominających o stawianiu drugiego w centrum, zamianie siebie na innych¹⁶.

Komentarze oraz same praktyki medytacyjne podkreślały nieodzowność rozwijania dwóch aspektów: współczucia oraz mądrości rozumianej jako wgląd w pustą naturę zjawisk. Wskazywano na bytową jedność wszystkich odczuwających istot, z czego wyprowadzano postulat niewyróżniania żadnej, w tym – przede wszystkim – siebie. Ponadto powoływano się na pogląd o odwiecznej zmianie form, odradzaniu się. Przy takim założeniu każda istota mogła być z każdą inną w dowolnej relacji, w tym w relacji rodzinnej typu matka i dziecko. Uświadomienie sobie, iż ktoś obcy, każdy, mógł być w poprzednim wcieleniu kochającą nas matką, stanowi punkt wyjścia większości tekstów typu łodziong. Krok drugi tych technik to obudzenie w sobie silnego uczucia wdzięczności za okazywaną nam w dzieciństwie troskę i miłość oraz – krok trzeci – chęć odpłacenia za nie. Krok czwarty to tzw. zrównanie siebie z innymi: uświadomienie sobie, że wszyscy mają prawo do szczęścia, a egocentryzm jest jedynie przyczyną cierpienia. Na takiej podstawie łodziong wprowadza później konkretne techniki medytacyjne i wskazówki dotyczące codziennego postępowania, pomagania innym w konkretnych życiowych sytuacjach, brania na siebie cierpienia innych i dawania im w zamian szczęścia.

Buddyzm tybetański, jako nurt tantryczny, dołączył jeszcze jedną grupę postulatów, wśród których znajdują się kolejne reguły związane z moralnością – ślubowania tantryczne (tyb. *gsang sngags kyi sdom pa*). Stały się one instancją nadrzędną dla wszelkich innych zaleceń i wcześniejszych sformułowań. Dwa pierwsze spośród tzw. rdzennych ślubowań dotyczą bezwzględnego posłuszeństwa wobec poleceń guru. Wśród ślubowań drugorzędnych można znaleźć zapis relatywizujący nakaz przestrzegania ogólnych zaleceń moralnych: obowiązują one zawsze wtedy, gdy ślubowanie bodhisattwy lub nakaz guru nie są z nimi sprzeczne¹⁷. O ile podążanie przez

¹⁵ Zob. P. Williams, A. Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, London–New York 2000, s. 138.

¹⁶ Por. gesze Langri Thangpa, *Łodziong w ośmiu wersach (blo sbyong tshig rgyad ma)*, gesze Cziekała Jesze Dordze (ok. 1102–1176), *Łodziong w siedmiu punktach (blo sbyong don bdun ma)*.

¹⁷ Tsongkhapa, *Tantric Ethics: An Explanation of the Precepts for Buddhist Vajrayana Practice*, przeł. G. Sparzam, Wisdom Publications, Boston 2005.

osobę świecką buddyjską ścieżką bez przyjmowania ślubów podstawowych, obejmujących niezabijanie itd., jest możliwe, o tyle podążanie ścieżką tantry, zwłaszcza anuttarajogatantry, bez przyjęcia ślubowań tantrycznych – nie. Zobowiązanie się do ich przestrzegania stanowi immanentną część tantrycznej inicjacji. Dla adepta nie stanowią więc one zaleceń, lecz są obowiązkowe.

Jak kilkakrotnie wspomniano, buddyzm nie absolutyzuje dobra i zła, jak czyniły to tybetańskie wierzenia pierwotne. Nie lokuje ich w sferze bytowej. Również żaden czyn nie jest uważany za dobry lub zły sam w sobie, ostatecznie; kwalifikacja moralna zależy od intencji działającego oraz od skutków, jakie dany akt za sobą pociąga. Zło to niewiedza, nieznanomość natury rzeczywistości oraz wynikające z niej konsekwencje i przejawy, takie jak Ignieć oraz inne niewłaściwe reakcje emocjonalne, a w rezultacie cierpienie. Dobro to wszystko, co przybliży do wglądu poznawczego, a ostatecznie znajomość natury rzeczywistości i adekwatne do tej wiedzy doświadczanie świata i postępowanie. Taki wgląd ma znieść dualizm przedmiotowo-podmiotowy i wszelkie dystynkcje, w tym rozróżnienie na dobro i zło. Ma też skutkować spontaniczną realizacją wartości głoszonych przez mahajanę.

Dwie są – według Tybetańczyków – drogi do realizacji tak rozumianego dobra. Stanowisko filozoficzne rangtong (tyb. *rang stong*) rozumie ostateczną naturę, pustkę (sansk. *śūnyatā*; tyb. *stong pa nyid*) jako brak uposażenia jakościowego oraz jako niesamoistość – nieistnienie z siebie samego, niezależnie. Stanowisko to podkreśla współzależność wszystkich zjawisk i dlatego zaleca ćwiczenie się w prawych, szlachetnych zachowaniach, także werbalnych i mentalnych, oraz eliminowaniu przeciwnych. To droga budowania, wyrabiania dobrych nawyków, rozwijania cnót. Pod tym względem buddyjska etyka jest aretaiczna. Opiera się na poglądzie, że umysł, świadomość (sansk. *citta*; tyb. *sems*) jest związana ze zmiennymi stanami mentalnymi (pal. *caitasika*; tyb. *sems byung*). Jak powiada *Abhidharma samuccaya*¹⁸, umysł i stany mentalne powstają razem, mają wspólny przedmiot i wspólne podłoże. W taksonomii szkoły sarwastiwy spośród siedemdziesięciu pięciu *dharm*, czyli elementów rzeczywistości, do elementów natury psychicznej zalicza się dziesięć dobrych (tyb. *bzang po*; sanskr. *kuśala*) i osiemnaście uciążliwych (tyb. *snyon mongs*; sanskr. *klesā*); tę ostatnią grupę otwiera niewiedza (sansk. *moha*)¹⁹. Adept powinien dążyć do wzmacniania wyłącznie tych pierwszych, by stopniowo oczyścić umysł, co umożliwi wyzwolenie.

Drugi buddyjski pogląd filozoficzny rozpowszechniony w Tybecie, popularny zwłaszcza w tradycjach dzogchen (tyb. *rdzogs chen*) oraz szentong (*gzhan stong*), głosi, że natura świadomości²⁰ jest „od zawsze doskonała”, „czysta”, „wszechdobra”

¹⁸ Asanga, *Abhidharma samuccaya* 2.1.

¹⁹ Szerzej – D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Palgrave, New York 2006, s. 237.

²⁰ Tyb. *sems nyid*; *tha mal shes pa*; *rgyal ba'i snying po*; *rig pa* – nazwy różnią się w zależności od tradycji.

(*kun bzang*)²¹, „promieniuje wszechdobrem we wszystkich formach/przejawach”²². Pogląd ten nie podważa celowości czy wartości szlachetnych działań – mogą one pomóc zbliżyć się do celu – głosi jednak, że samo rozpoznanie natury świadomości jest wystarczające i gwarantuje automatyczne przejawianie właściwości pozytywnych z konwencjonalnego punktu widzenia. Wszystkie odczuwające istoty są z natury dobre, ponieważ ich natura jest dobra, od zawsze doskonała. Mamy tu zatem do czynienia z innym poglądem niż koncepcja *rangtong*, wedle której natura umysłu nie ma żadnej kwalifikacji, żadnych własnych jakości, jest neutralna aksjologicznie.

W powyższym artykule chciałam zarysować kilka kontekstów, w jakich pojawiają się w tybetańskich wierzeniach pojęcia dobra (*bzang*) i zła (*sdug / mi bzang*). Wyróżniłam trzy sposoby ujmowania dobra i zła jako mogące stanowić podstawy teoretyczne dla realizowania postulatów etycznych. Pierwszy kontekst odsłania pogląd dualistyczny, atrybuujący światu, a także świadomości, dobro i zło. Drugi pogląd głosi nieostateczność dobra i zła, lokuje je wyłącznie w sferze *episteme*. Pogląd trzeci, zgadzający się w dużej mierze z wymienionym tu drugim, dodaje kategorię wszechdobra utożsamianego z naturą umysłu.

Bibliografia

Teksty źródłowe i przekłady

- ASANGA, *Abhidharma samuccaya: The Compendium of the Higher Teaching*, przeł. S. Boin-Webb, Asian Humanities Press, 2001.
- Chos mngon pa 'i mdzod kyi rtsa ba dang bshad sbyar 'phags pa 'i gang zag rnams kyi 'byung gnas pod gsum bzhugs pa las, przeł. sKa ba dpal brtsegs, t. I, Gangtok 2005.
- KARMAPA the 3rd, *De bzhin gshegs pa 'i snying po bstan pa* [w:] *Nyingpo Tenpa with oral commentary by Khenchen Thrangu Rinpoche*, przeł. Peter Roberts, Nitartha Institute 1996.
- Klu 'bum, wyd. Derge, [b.r.w.]
- Majjhimanikāya, *The Middle Length Discourses*, przeł. Bhikkhu Ñanamoli, Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995.
- Myang nyang gter bka' brgyad bde gshegs, red. Nyi ma 'od zer, Sonam Topgay Kazi, Gangtok 1978.
- Rin chen gter mdzod chen mo, red. 'Jam mgon kongs sprul, sTod-lun mtshur-phu, Paro Bhutan, 1976–1980, t. LI–LIV.
- Samyuttanikāya, *The Connected Discourses of the Buddha*, przeł. Bh. Ñanamoli, Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000.

²¹ Sog bzlog pa blo gros rgyal msthan, *Rgyal ba 'i dhang po karma pa mi bskyod rdo rje gsangs rnying ma pa rnams la dri ba 'i chab shog gnang ba 'i dris lan lung dang rigs pa 'i 'brug sgra*, Ngagyur Nyingmay Sunggrab Series, t. II, Gangtok 1971, s. 79–80; Karmapa the 3rd, *De bzhin gshegs pa 'i snying po bstan pa* [w:] *Nyingpo Tenpa with oral commentary by Khenchen Thrangu Rinpoche*, przeł. P. Roberts, Nitartha Institute 1996, s. i–xiii.

²² Por. Vairocana, *Rig pa 'i khu byug* [w:] *Rnying ma rgyud 'bum*, red. Ratna gling pa, New Delhi 1974, t. ka, s. 419.

Sog bzlog pa blo gros rgyal msthan, *Rgyal ba'i dhang po karma pa mi bskyod rdo rje gsangs rnying ma pa rnams la dri ba'i chab shog gnang ba'i dris lan lung dang rigs pa'i 'brug sgra*, Ngagyur Nyimingmay Sunggrab Series, t. II, Gangtok 1971.

The Lotus Sutra, przeł. B. Watson, Columbia University Press, New York-Chichester 1993.

TSONGKHAPA, *Tantric Ethics: An Explanation of the Precepts for Buddhist Vajrayana Practice*, przeł. G. Sparzam, Wisdom Publications, Boston 2005.

VAIROCANA, *Rig pa'i khu byug* [w:] *Rnying ma rgyud 'bum*, red. Ratna gling pa, New Delhi 1974, t. ka, s. 419-420.

Opracowania

ELIADE Mircea, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, przeł. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002 (*De Zalmoxis a Genghis-khan*, Payot, Paris 1970).

GOMBRICH Richard, *Notes on the Brahminical Background to Buddhist Ethics* [w:] *Buddhist Studies in Honour of Hammalawa Saddhatissa*, red. Dhammapala, Gombrich and Norman, University of Jayawardenepura, Nugegoda, Sri Lanka 1984, s. 91-102.

GRELA Joanna, *Buddyjskie prawo karmana w tradycji tybetańskiej*, „Studia Religiológica” nr 37, red. Jan Drabina, Kraków 2005, s. 71-83.

KEOWN Damien, *The Nature of Buddhist Ethics*, Palgrave, New York 2006.

KVAERNE Per, *Dualism in Tibetan Cosmogonic Mythes and the Question of Iranian Influence* [w:] *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, red. Ch. I. Beckwith, The Tibet Society, Bloomington 1987, s. 163-174.

NAMKHAI NORBU Rinpoche, *Praca z negatywnymi przyczynami poprzez praktykę Wadžrapani*, przeł. Jacek Sieradzan, Kraków 1992.

POMMARET Françoise, *Le Tibet. Une civilisation blessée*, Gallimard, Paris 2002.

STEIN Rolf A., *La civilisation tibétaine*, Langues et Mondes, L'Asiathèque, Paris 1996.

WILLIAMS Paul, TRIBE Anthony, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, London-New York 2000.