

BUDDYZM I TYBETAŃSKIE CUDA NA RYNKU DÓBR KULTURY

Monlam można nazwać tybetańskim karnawalem. Do Lhasy od wieków przybywali wędrowcy z odległych miejsc położonych w Tybecie, Mongolii, Nepalu, Bhutanie, Sikkimie, a nawet na Syberii. „Monlam jest najważniejszym z większych festiwali określanych przez Tybetańczyków jako ‘wielki czas’ (dus czen). [...] ustanowiony w 1409 roku przez założyciela szkoły Gelugpa — Tsonkapę. Festiwal ten upamiętnia dwa tygodnie, podczas których Budda Śakjamuni miał ponoć zmanifestować cudowne moce. Jak głosi legenda został on wyzwany na pojedynek na magię przez grupę heretyków. W odpowiedzi zmanifestował się w nieskończonej ilości form, z których każda wysyłała z głowy i stóp płomienie. Heretycy nie byli w stanie temu dorównać i zostali pokonani. Określa się to jako Wielki Cud. Heretycy byli wrogami Buddy (a więc jednocześnie Dharmy) nic więc dziwnego, że ich klęska wiąże się z noworocznymi rytuałami mającymi na celu wygnanie złych sił i zapewnienie ochrony dla buddyzmu w Tybecie” (Powers, 1999, 198). Obecnie ten doroczny festiwal odbywa się w wielu miejscach — wszędzie tam, gdzie można spotkać tybetańską diasporę, także w krajach zachodnich. W Lhasie, stolicy Tybetu, zakazano podczas Rewolucji Kulturalnej jego obchodów i choć w 1985 roku władze ChRL zezwoliły na reaktywację festiwalu, to już pięć lat później przywrócono wcześniejsze obostrzenia.

Buddyzm będący jedną z wielkich religii światowych przez wieki pełnił w Azji rolę kulturotwórczą, a w XX wieku dotarł na Zachód. W miejscu swoich narodzin, w Indiach, i tam, gdzie początkowo kształtowała się jego doktryna i formowały poszczególne szkoły, czyli na terenie wschodniej i środkowej Azji, jak każda religia pomagał zrozumieć funkcjonowanie świata. Religijny świat-ogląd pozwalał uczestnikom kultury tybetańskiej odnajdować punkty odniesienia w pierwotnie chaotycznej rzeczywistości. W ciągu dwóch i pół tysiącu lat buddyzm był świadkiem wielu przemian społecznych i kulturowych, ale zjawiskiem najbardziej znaczącym dla jego rozwoju (reformy i tempa rozprzestrzeniania się) okazało się zaszczepienie na Zachodzie.

W świecie posttradycyjnym buddyzm tybetański został uwiklany w relację pomiędzy tym, co umasowione, globalne, zestandaryzowane, a tym, co lokalne, partykularne.

Zainteresowanie buddyzmem w kulturze masowej dotyczy głównie jego wykładni filozoficznej: takie tematy jak reinkarnacja, maya—złudność rzeczywistości, nirwana to popularne klisze kulturowe. Stają się pustymi hasłami: są umieszczane poza kontekstem i pozbawiane oryginalnej treści lub zniekształcane w wyniku uproszczeń.

Równocześnie z tego bogatego systemu religijnego często ekstrahuje się treści, które można zaakceptować nie rezygnując z zachodnich nawyków myślowych. W wyniku tego mamy do czynienia z psychologizacją oraz z próbami odczytywania buddyjskiego systemu myślenia w kategoriach odkryć współczesnej fizyki.

W pierwszym przypadku do rozpowszechnienia takiej interpretacji znacznie przyczynił się publikujący w języku angielskim od lat sześćdziesiątych mieszkający w Stanach Zjednoczonych spadkobierca linii przekazu szkoły Karma Kagju — Chögyam (Czogiam) Trungpa. Jego sposób przekazywania nauk był dostosowany do warunków intelektualnych i przyzwyczajzeń kulturowych słuchaczy, dlatego wiele figur buddyzmu tybetańskiego (np. istoty zamieszkujące sześć światów) odczytywał jako symbole i reinterpretował w duchu psychologii zachodniej.

W drugim przypadku mamy do czynienia z potocznym zainteresowaniem odkryciami współczesnej fizyki, zwłaszcza z zachwytem dość powierzchownie odczytywaną teorią kwantową („wszechświat zbudowany z kwantów energii, a więc nic poza energią nie istnieje”) czy zasadą Heisenberga („podmiot wpływa na obserwowany przedmiot, zatem nie istnieje możliwość obiektywnej obserwacji przedmiotu, a więc postrzegany świat to nic więcej, niż subiektywna wizja tegoż świata”). W tym przypadku uznaje się, że współczesna fizyka dotarła innymi ścieżkami do tego samego punktu, z którego wyruszył buddyzm dwa i pół tysiąca lat wcześniej.

Dodatkowo osoby interesujące się filozofią egzystencji i alternatywnymi stylami życia będącymi wynikiem partykularnych wyborów, odczytują buddyzm jako uniwersalny system filozoficzny wzbogacony o równie uniwersalne metody relaksacyjne. Buddyzm jest na przykład powszechnie uważany za religię pokojową i chętnie podkreśla się ten jego aspekt.

Z kolei liberalni Chryścianie w krajach Zachodu odnajdują wspólne wątki tradycji mistycznej chrześcijaństwa i buddyzmu. Willigis Jäger, niemiecki benedyktyn, będący

równocześnie mistrzem zen, uważa, że „nikt nie musiałby iść w kierunku wschodnich religii, gdyby w mistyce chrześcijańskiej istniał ich odpowiednik. Chrześcijaństwo jednak powoli odeszło od szacunku dla swojego własnego mistycyzmu, który stracił swą dawną wagę” (http://pl.wikipedia.org/wiki/Willigis_J%C3%A4ger). „Nauczyciel ojca Jagera [Rosi Yamada] wielokrotnie wskazywał na istniejące różnice na płaszczyźnie teologicznej i filozoficznej między buddyzmem i chrześcijaństwem, ale wskazywał także na możliwości znalezienia punktów stycznych między tymi dwiema wielkimi tradycjami na płaszczyźnie duchowego doświadczenia. Jako przykład podawał tu takich świętych chrześcijańskich jak św. Benedykt czy Mistrz Eckhart. Sam rosi Yamada dokonał porównania mistycznego doświadczenia, jakie było udziałem św. Benedykta, gdy zobaczył cały świat w jednym promieniu słońca i uznał je za oświecenie — satori, jakie miało wielu mistrzów zen” (http://www.e-budda.pl/old/dialog/willigis_jager.html).

Równocześnie lokalnie, w gronie zdeklarowanych wyznawców buddyzmu często dąży się do tego, by zachować tradycyjną wykładnię nauk, bogactwo obrządku charakterystycznego dla rytuału religijnego, restrykcyjnie przestrzegane zasady postępowania i hierarchiczność porządku. Może się to wiązać z niezgodą na narzucany w procesie socjalizacji styl życia i światopogląd. Obce elementy mogą służyć do rozliczenia się z własną kulturą (w tym przypadku zachodnią) — im dany styl myślenia jest bardziej egzotyczny, tym bardziej akceptując go wyraża się swoją niezgodę na reguły rządzące życiem danego społeczeństwa.

Niestety czasami takie nastawienie prowadzi do fundamentalizmu religijnego i akceptacji nie sprawdzonych w praktyce założeń (co jest niezgodne z nauką Buddy Sakjamuniego). Może ono wynikać z charakterystycznej dla chrześcijaństwa wiary w niepodważalną słuszność lub wysoką wartość dogmatu per se. Przekonanie to, choć świadomie odrzucone przez zachodniego wyznawcę buddyzmu, mogło zostać zinternalizowane w procesie socjalizacji w kulturze, której filozofia i sposób postrzegania świata są zakorzenione w chrześcijaństwie.

Po wtóre przyjęcie niezgodnego z założeniami myśli zachodniej sposobu opisywania świata może być formą ostentacyjnej demonstracji relatywizmu — w uproszczeniu oznacza to niezgodę na twierdzenie, że istnieje tylko jeden sposób, w jaki można mówić o rzeczywistości. W zależności od kontekstu, zinternalizowanego światopoglądu i

perspektywy rozwojowej, z jakiej człowiek w danej chwili ogląda rzeczywistość, interpretacja świata zmienia się.

Bowiem w buddyzmie tybetańskim już na poziomie praktyk wstępnych, z którymi zaznajamiani są początkujący adepci, kładzie się nacisk na subiektywizm ludzkich spostrzeżeń i wynikający z niego relatywizm sądów i definicji. „Zadaniem wszystkich tych ćwiczeń jest zburzenie zwykłych poglądów, przyjętych automatycznie i bezkrytycznie. Chodzi tu o pokazanie adeptowi, że na ich miejsce można wstawić inne pojęcia. Uczeń musi przekonać się, że w pojęciach pochodzących z wrażeń nie może być absolutnej prawdy, że można je odrzucić i zastąpić je innymi, po prostu im przeczącymi” (David-Neel, 1991, 295).

Równocześnie warto podkreślić, że przynależność do grupy religijnej zaspokaja szereg potrzeb: potrzebę bezpieczeństwa, miłości i przynależności, szacunku i uznania, samorealizacji oraz transcendencji (http://pl.wikipedia.org/wiki/Hierarchia_potrzeb), poza tym może zastępować krąg przyjaciół, a nawet rodzinę.

Ponieważ buddyzm (rozumiany zarówno jako religia, jak i jako system filozoficzny) jest formułą importowaną z Dalekiego Wschodu, jego zachodnich wyznawców możemy zaliczyć do „wyznawców gustu”, „klientów supermarketu kultury” (por. Mathews, 2005) — wszyscy oni uznali, że mają prawo wybrać taką religię bądź filozofię, która odpowiada ich preferencjom. Rynek dóbr kulturowych dostępny zachodniemu konsumentowi jest bogaty, przede wszystkim w to, co ułatwia jednostce autoidentyfikację, dzięki której może ona ukształtować własną tożsamość w świecie pozbawionym korzeni. Oczywiście poszczególne dobra są w tym supermarkecie reglamentowane: łatwiejszy dostęp do nich mają konsumenci o wyższym statusie ekonomicznym; równocześnie chęć korzystania z szerokiego wachlarza propozycji zwykle wyrażają osoby lepiej wykształcone. Wysoka pozycja jednostki w społeczeństwie pozwala jej dotrzeć do tego, co obce, a wykształcenie pomaga jej to zrozumieć i zaakceptować: „właśnie sukces daje pełną swobodę konsumpcyjnych wyborów w supermarkecie, zarówno tym z dobrami materialnymi, jak i tym z dobrami kultury” (Mathews, 2005, 167).

Najintensywniej zaszczepianą na gruncie zachodnim tradycją jest buddyzm tybetański (wadźrajana). Można to było zaobserwować podczas trwającego w dniach 21-27 kwietnia 2008 we Wrocławiu cyklu zatytułowanego Medytujący Umysł—obecność kultury buddyjskiej we Wrocławiu. W festiwalu tym brały udział liczne ugrupowania związane z

buddyzmem tybetańskim: Buddyjski Związek Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu, Drukpa Polska Druk Jesze Dordże, Związek Buddyjski Khordong, Związek Buddyjski Patrula Rinpocze, Związek Buddyjski Tradycji Karma Kamtchang w Polsce, Związek Garuda w Polsce — Tradycja Jungdrung Bon i jedynie trzy szkoły buddyzmu japońskiego oraz jedna koreańska (por. <http://www.buddyzm.wroclaw.pl>).

By przybliżyć specyfikę tej dominującej na Zachodzie formy buddyzmu przyglądnę się tym aspektom tożsamości religijnej wyznawców buddyzmu tybetańskiego, które pozwoliły im uznać za najważniejszy moment w historii buddyzmu zwycięstwo Buddy w magicznym pojedynku. Triumf ten jest świętowany podczas najważniejszego tybetańskiego święta — festiwalu Monlam. Tybetański nowy rok Losar nie wiąże się ani z narodzinami najwyższego nauczyciela, ani z momentem jego przebudzenia lub ostatecznym odejściem (parinirvaną), ani nawet nie z pierwszym jego kazaniem, ale właśnie z bardzo specyficznym wydarzeniem — manifestacją cudownych mocy.

„Wielki cud” charakteryzował się czymś bardzo specyficznym i niepowtarzalnym — wykorzystaniem przez księcia Siddarthe Gautame (ok. 563-483 r. p.n.e.), zwanego Budda, cudownych mocy. Fakt ten jest o tyle zastanawiający, że on sam nigdy nie uważał takich umiejętności za coś wartościowego i krytykował tych, którzy z nich korzystali. „Ponieważ pewni uczniowie Buddy dokonują licznych cudów, Budda występuje przeciwko okazywaniu ‘cudownych mocy’. Niemniej sam zmuszony zostaje do dokonania jednego z największych cudów w trakcie zmagania z rywalizującymi z nim ‘szczęścioma mistrzami’: sprawia, że wyrasta wielkie drzewo mango, to znów spaceruje po tęczy ze wschodu na zachód, czy mnoży w nieskończoność swą postać w przestworzach lub też spędza trzy miesiące w niebie Indry, by tam nauczać swą matkę” (Eliade, 1994a, 56).

Wprawdzie pojawianie się takich mocy jest tradycyjnie akceptowane przez indyjskich nauczycieli duchowych (ich nauki były wszakże dla Buddy źródłowe), jednak adeptom sugeruje się praktykę poważniejszych dyscyplin (por. Snellgrove, 1987, 119-120). Cudowne moce to zjawiska iluzoryczne i warto pamiętać, że korzyści, które z nich czerpiemy są jedynie materialne, czyli krótkotrwałe. Dlatego też nigdy nie należy dla nich rezygnować z ostatecznego przebudzenia (por. Chang, 1963, 81). Istnieją jednak pewne cele uświęcające przełamanie tego powszechnie przyjętego zakazu — jednym z nich jest trening duchowy adeptów.

Według buddyjskiej tradycji wszystko to, co czynił Gautama Budda służyło nauczaniu wszelkich żyjących istot: „nigdy nie dążył on do stworzenia filozoficznego systemu, ale dostosowywał raczej swoje nauki do potrzeb i duchowych możliwości każdej osoby i każdego audytorium, na które natrafiał. Buddyści porównują go do biegłego lekarza, który przepisuje właściwe lekarstwo na każdą dolegliwość” (Powers, 1999, 50-51). Czynienie cudów jest więc po prostu formą nauczania, dostosowaną do pojętności rozmówców, a także preferowanych przez nich narzędzi służących prowadzeniu dyskusji. Dlatego możliwe stało się usytuowanie „cudownego” działania Buddy Sakjamuniego w centrum zbiorowych rytuałów buddyzmu tybetańskiego mających miejsce podczas festiwalu Monlam.

Dlaczego jednak epizodyczny fakt wykorzystania mocy cudownych wydał się wyznawcom wadźrajany czymś godnym przypominania i świętowania podczas najważniejszego tradycyjnego festiwalu?

Wyda się to bardziej zrozumiałe, gdy przyjrzymy się, jakiego rodzaju synkretyzmem jest buddyzm tybetański. Religia ta powstała jako zlepek buddyzmu (por. Eliade, 1994a, 52-74, 140-153; rDevi, 1999; Powers, 1999, 29-122), tantry hinduistycznej (por. Eliade, 1997, 215-295; Eliade, 1994c, 138-151; rDevi 1999, 88-94), która po zaadoptowaniu przez buddyzm w IV w. przybrała formę tantry buddyjskiej — wadźrajany (por. rDevi, 1999, 69-87) — i wreszcie rdzennej religii Tybetu, o cechach animistycznych i szamańskich, zwanej gczugs lub bon (por. Eliade, 1994b; Powers 1999, 445-449). Tantryzm odznacza się ezoteryzmem i mistycyzmem (rDevi, 1999, 69). Szamanizm natomiast wykorzystując techniki ekstatyczne, transogenne, jest nawet włączony przez niektórych autorów w kompleks zjawisk zwany mediumizmem (por. Steiner 2003, 209-254). Wszystkie te nurty religijne wymagają od adepta przejścia przez proces inicjacji.

Te oto nurty religijne uwarściły Tybetańczyków na specyficzny rodzaj doświadczenia religijnego. Nic więc dziwnego, że ludzie, których tożsamość wytopiła się w tak wyjątkowym religijnym tyglu uznali zmanifestowanie cudownych mocy za najbardziej godne zapamiętania w historii Gautamy Buddy. Ten akt był świadectwem jego umiejętności swobodnego poruszania się pomiędzy światem codziennym a tajemnym, który otwiera swoje podwoje jedynie przed inicjowanymi.

Tybetańczycy uważają zatem, że „podobne zjawiska mogą się zdarzać, ale nikt nie uważa ich za cuda, czyli za zjawiska nadprzyrodzone, zgodnie ze znaczeniem tego wyrazu

na Zachodzie. Istotnie, Tybetańczycy nie uznają żadnych sił nadprzyrodzonych. Twierdzą oni, że tzw. cuda są zjawiskiem nie mniej naturalnym niż pospolite codzienne fakty i zależą od umiejętnego korzystania z mało znanych praw i sił” (David-Neel, 1991, 308). Podziwu godne są dla nich techniczna sprawność jogina oraz rozległość posiadanej wiedzy duchowej, której świadectwem są poszczególne cuda.

Czym innym natomiast są cuda dla przedstawicieli kultury zachodniej. Być może kluczem do zrozumienia tej różnicy jest ukute przez wspomnianego już Chögyama Trungpę określenie „duchowy materializm” (por. Trungpa, 2000). Autor uważa, że struktura kultury zachodniej każe swoim uczestnikom postrzegać świat jako pewnego rodzaju zbiornik zasobów, które należy gromadzić. „Wiedza duchowa” importowana z Dalekiego Wschodu zyskuje również materialny wymiar. Ważny staje się nie proces dekonstrukcji, jakiemu podlega ego, ale namacalny efekt tego aktu: to, co można wystawić na pokaz, z czym można się identyfikować, co można skonsumować. I w ten sposób trafiamy z powrotem do znanego już nam supermarketu kultury, gdzie na odpowiedniej półce znajdują się narzędzia niezbędne do tego, by zgodnie z własnymi upodobaniami ukształtować swoją tożsamość.

Natomiast tym, co jest najważniejsze w Wielkim Cudzie dla „naturalnego” buddysty będącego uczestnikiem kultury tybetańskiej nie są demonstrowane cuda, ale to, co się za nimi ukrywa: prawdziwa głębia wiedzy duchowej, której skutkiem zawsze jest działanie na rzecz wszystkich odczuwających istot. Nawet wtedy, gdy przyjmuje ono formę praktyk cudotwórczych: służą one przecież ochronie ludu tybetańskiego przed nieszczęściem uosobionym w postaciach heretyków.

Literatura:

Chang, Garma C. C.; 1963, *Six Yogas of Naropa & Teachings on Mahamudra*, New York

David-Neel, Alexandra; 1991, *Mistycy i cudotwórcy Tybetu*, Warszawa

Eliade, Mircea; 1994a, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom II, Warszawa

Eliade, Mircea; 1994b, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa

Eliade, Mircea; 1994c, *Patańdzali i joga*, Warszawa

Eliade, Mircea; 1997, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa

<http://www.buddyzm.wroclaw.pl>

http://www.e-budda.pl/old/dialog/willigis_jager.html

http://pl.wikipedia.org/wiki/Hierarchia_potrzeb

http://pl.wikipedia.org/wiki/Willigis_J%C3%A4ger

Mathews, Gordon; 2005, Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki, Warszawa

Powers, John; 1999, Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego, Kraków

rDevi, Kazi; 1999, Znaki Buddy, Katowice

Snellgrove, David; 1987, Indo-Tibetan Buddhism, Boston

Steiner, Marta; 2003, Geneza teatru w świetle antropologii kulturowej, Wrocław

Trungpa, Czogiam; 2000, Wolność od duchowego materializmu, Kraków