



Etyka buddyjska a adaptacja kulturowa

Alexander Berzin

Kluczowa rola etyki w buddyzmie

Przenosząc buddyzm z jednego kontekstu społecznego w drugi, musimy umieć wskazać i odróżnić nauki podstawowe od kulturowego tła. Umierając, Budda przedstawił kryteria, którymi należy się wtedy kierować. Wedle *Sutry mahaparanirwany* (tyb. *mDo mya-ngan-las 'das chen-po*) miał powiedzieć zgromadzonym uczniom, że gdy odejdzie z tego świata, powinni stosować się do jego nauk (Dharma) i zasad dyscypliny (winaja). Zapytany, skąd mają wiedzieć, które pouczenia są najważniejsze, ostrzegł, by nie pozostawiać tego osądowi przyszłych nauczycieli ani konsensusowi społeczności monastycznej. Kryterium oceny wagi – powiedział – ma być częstość pojawiania się określonej kwestii w jego naukach. Cztery szlachetne prawdy, dwa rodzaje prawdziwych zjawisk, miłość, współczucie, ośmioraka ścieżka, trzy wyższe ćwiczenia – to tematy powracające w licznych wywodach. Nie ma więc wątpliwości, że zgodnie z wytycznymi samego Buddy są to kwestie fundamentalne. Ich usuwanie bądź modyfikowanie byłoby więc niewłaściwe bez względu na kontekst kulturowy. Budda mówił też jednak, żeby nie brać jego słów na wiarę, tylko analizować je i sprawdzać niczym kupowane złoto. Krótko mówiąc, w przypadku weryfikowania słuszności także najczęściej powtarzanych nauk obowiązuje kryterium logiki, nie wiary.

Skoro przestrzeganie etycznej samodyscypliny (*tshul-khrims*; sanskr. *śīla*) – jako jednego z trzech (obok koncentracji i świadomości rozróżniającej) wyższych ćwiczeń – jest nieodzownym aspektem buddyzmu, trzeba rozumieć, na czym ona polega, jaką odgrywa rolę na ścieżce duchowej i skąd bierze się jej waga. Etyczną dyscyplinę przedstawia się jako czynnik czy też stan mentalny, przy pomocy którego kontrolujemy ciało, mowę i umysł, z reguły za pośrednictwem przestrzegania ślubowań i wskazań (zasad postępowania). Wszystkie tradycje buddyjskie kładą nacisk na pilnowanie ciała, mowy i umysłu oraz wystrzeganie się szkodliwych czynów, słów i myśli. Pragnąc osiągnąć wyzwolenie, staramy się unikać wszystkiego, co przysporzy nam problemów i cierpienia.

Szkoły mahajany dodatkowo zalecają unikanie działań, których destruktywność polega na bezpośrednim uszkodzeniu innym i pośrednim uszkodzeniu sobie (uniemożliwiając najskuteczniejsze słuźenie wszystkim istotom). Krzywdzenie bliźnich ma negatywne konsekwencje także dla nas, więc każą go unikać również nauki innych tradycji buddyjskich (choć motywacja po temu zawiera wtedy pierwiastek miłości i współczucia, w znacznym stopniu sprowadza się właśnie do unikania reperkusji). Drugim aspektem dyscypliny w mahajanie jest dbanie o konstruktywność działań tak, by służyły one bezpośrednio innym albo pośrednio nam samym, rozwijając potencjał bycia jak najbardziej pomocnym. Tu skupimy się jednak na kwestii pierwszej, unikaniu szkodliwych postaw, gdyż zalecają to wszystkie szkoły.

W szerokim kontekście buddyjskim samokontrola opiera się na nastawieniu umysłu, które odrzuca nie tylko wyrządzanie szkody czynem, ale także, na poziomie głębszym, brakiem świadomości (*ma-rigs-pa*; *avidyā*) oraz szkodliwymi emocjami i postawami (*nyon-mongs*; *kleśa*), sprawiającymi, że podejmujemy negatywne działania. Na początku używamy siły woli i samokontroli do ograniczenia wpływu szkodliwych emocji. Im większych dokonujemy postępów

na ścieżce ćwiczeń wyższej etycznej samodyscypliny, tym mocniejsze stają się fundamenty dwóch pozostałych (koncentracji i mądrości), które umożliwiają całkowite wyeliminowanie przyczyn problemu. Spoiwo tego fundamentu stanowią uważność (*dran-pa; smṛti*) i czujność (*shes-bzhin; samprajanya*), dwa stany umysłu, które rozwijamy, zawsze utrzymując świadomość tego, co robimy, mówimy i myślimy, a także odróżniając pożyteczne od szkodliwego.

Dzięki identyfikowaniu i wystrzeganiu się szkodliwych zachowań zyskujemy, na poziomie głębszym, zdolność i siłę do zauważania oraz powstrzymywania umysłu przed popadaniem w chwiejność, otępienie i inne subtelne stany uniemożliwiające osiągnięcie stabilnej koncentracji (*ting-nge-'dzin; samādhi*). Dzięki doskonałej koncentracji oraz należytemu zrozumieniu czterech szlachetnych prawd i dwóch prawdziwych rzeczy – iluzorycznych zjawisk i pustości (*stong-pa-nyid; śūnyatā*) – możemy skupić się na braku autentycznej tożsamości czy samoistnej „duszy” (*bdag-med; nairātmya*), eliminując w ten sposób najgłębsze przyczyny cierpienia i osiągając wyzwolenie. Jak byśmy więc na to nie patrzyli, ćwiczenie dyscypliny zajmuje na buddyjskiej ścieżce centralne miejsce.

Apele o unowocześnienie etyki buddyjskiej

Wielu ludzi woła dziś o modernizację etyki buddyjskiej, wykreślenie części ślubowań i wskazań jako nieistotnych oraz interpretowanie innych tak, że tracą one pierwotny sens i przestają czemukolwiek służyć. Niektórzy w ogóle kwestionują potrzebę etyki w tradycji duchowej, która jest niedualna albo po prostu propaguje medytację i psychologię. Ludzie, którzy szukają wyzwolenia, nie wiedząc, czym w istocie jest wolność, chcą być wolni od wszystkiego, nawet od moralności.

Te protesty są zrozumiałe. Jeśli rodzima religia narzuca surowe restrykcje, szczególnie o charakterze seksualnym, ludzie, którzy ją odrzucają i zwracają się ku buddyzmowi, często czują się buntownikami przeciwko władzy oraz establishmentowi i przenoszą tę postawę na nową wiarę. Nie piszą się na kolejne zasady. Zwłaszcza płacąc za nauki, chcą zrobić „dobry interes”, czyli dostać przyzwolenie na to, co lubią. Nieświadomie podchodzą do buddyzmu z zachodnią, konsumencką mentalnością.

Osoby, kwestionujące potrzebę etycznej dyscypliny, często wskazują i chcą brać za wzór postępowanie wielkich tantrycznych mistrzów. Porównywanie się z nimi nie wydaje się jednak trafne. Etyczna samokontrola ma pomagać w uwolnieniu się od wpływu szkodliwych emocji i destrukcyjnych kompulsywnych zachowań oraz rozwinięciu świadomości niedualnego stanu rzeczywistości. Kiedy adept osiąga poziom urzeczywistnienia, na którym nie podlega przeszkadzającym uczuciom i kompulsywnym reakcjom oraz ma bezpośrednią, pełną świadomość natury wszechrzeczy, zostawia ćwiczenie dyscypliny za sobą, gdyż osiągnął jej cel. Cokolwiek teraz robi, powoduje nim wyłącznie współczucie i bodhicitta (pragnienie jak najszybszego osiągnięcia Przebudzenia, by jak najskuteczniej służyć wszystkim istotom) oraz towarzysząca im mądrość. Nawet jeśli jego zachowanie może wydawać się niekonwencjonalne, z całą pewnością nie jest nieodpowiedzialne czy nieetyczne. Na dłuższą metę nie przynosi szkód, tylko pożytek – zwłaszcza innym. W końcu tantra jest – motywowaną wielkim współczuciem – praktyką mahajany.

Próby naśladowania wielkich mistrzów przed osiągnięciem głębi ich urzeczywistnienia są nie tylko bezwstydne, ale i niebezpieczne. Osoby, którymi powoduje chciwość, przywiązanie, złość i duma, mogą wyrządzić wielką krzywdę sobie i innym, negując potrzebę samokontroli i odrzucając odpowiedzialność za uczenie się dyscypliny. Podobne postawy zachwiały ostatnio wieloma społecznościami buddyjskimi na Zachodzie, potwierdzając tylko konieczność przestrzegania zasad przez wszystkich buddystów – tak nauczycieli, jak uczniów.

Analizując rzecz głębiej, przekonamy się, że poszukiwanie wolności osobistej za wszelką cenę wyrasta z lgnięcia do poczucia „ja” (*bdag-'dzin; ātmagrāha*), które jest niezależne, samoistne, namacalne, uprawnione do stawiania na swoim i robienia, co chce. Ale takiego bytu – funkcjonującego w próżni, całkowicie wolnego od odpowiedzialności i konsekwencji własnych działań – po prostu nie ma.

Nie znaczy to przecież, że nie istniejemy. Doświadczamy też rezultatów swoich poczynań. Musimy zrozumieć, że w kontekście buddyjskim poszukiwanie wolności oznacza osiągnięcie wyzwolenia od problemów i cierpień, których przysparzamy sobie kompulsywnymi zachowaniami, napędzanymi szkodliwymi emocjami oraz brakiem zrozumienia przyczyny i skutku tudzież prawdziwej natury wszystkiego, z nami samymi na czele. W żadnym razie nie jest to wolność do robienia tego, co zachcemy (także pod wpływem destrukcyjnych emocji), jakby nasze czyny nie miały żadnych konsekwencji dla nas i dla innych.

Różne spojrzenia na etykę

Fakt, iż nie da się podważyć kluczowej roli etycznej samodyscypliny w buddyzmie, nie oznacza, że nie można postulować jej modyfikowania podczas procesu przenoszenia do współczesnych społeczeństw. Adaptacja kulturowa sprowadza się do dwóch kwestii: podejścia do etyki i formy dyscypliny. Przyjrzyjmy się więc, jak widzą etykę społeczeństwa, które mają korzenie w religiach abrahamowych oraz w starożytnych greckich wartościach, i zastanówmy nad sensem dostosowywania się do nich. Nie wszyscy, rzecz jasna, wyznają takie poglądy, większość ulega im jednak choćby podświadomie.

W kulturach, które kształtował Stary Testament, wzorcem kodeksu etyki jest dziesięć przykazań. Moralność opiera się na prawach ustanowionych przez władzę wyższą. Jedne działania uchodzą za „złe”, drugie za „dobre”. To model oceniający. Ci, którzy postępują niewłaściwie i nie przestrzegają prawa, są „źli” i zasługują na karę. Posłuszni boskim nakazom są prawi i „dobrzy”, toteż czeka ich zasłużona nagroda.

W starożytnej greckiej demokracji etyka opierała się na prawach, ustanowionych przez ludzi do rządzenia społeczeństwem. Właściwe funkcjonowanie państwa i dobrobyt mieszkańców wymaga mechanizmów kontroli i równowagi. Przestrzegając owych praw, stajemy się „dobrymi obywatelami”. W przeciwnym razie narażamy się na zasłużoną karę, tego bowiem wymaga dobro większe, zbiorowości.

Tymczasem w kulturach buddyjskich etyka opiera się na rozróżnianiu działań, które przynoszą szczęście i cierpienie. Tych wskazań nie przekazuje wszechmocny stwórca poddanych i władców, mający moc nagradzania i karania. Nie ustanawiają ich też wybrani legislatorzy, pragnący stworzyć lepsze państwo. Wykłada je wszechwiedzący Budda, który widzi całą złożoność naturalnych praw przyczyny i skutku. Nie są one egzekwowane przez Buddów, stanowiąc część niestworzonego porządku wszechświata.

Jeśli chcemy uniknąć problemów i cierpienia, powstrzymujemy się przed podejmowaniem negatywnych działań, które je na nas ściągają, oraz – patrząc na rzecz głębiej – nie poddajemy się szkodliwym emocjom, popychającym do destrukcyjnych czynów. Ta powściągliwość jest najzupełniej dobrowolna i podyktowana mądrością. Nie ma mowy o żadnym przymusie. Nasza samokontrola nie bierze się z przekonania, że musimy albo powinniśmy, bo tak nam kazano albo tak stanowią przepisy. Miarkujemy się, ponieważ rozumiemy zasadę przyczyny i skutku, naturalnego porządku wszechświata, i nie chcemy cierpieć. Przestrzeganie etyki buddyjskiej przypomina więc poszanowanie praw fizyki i niewkładanie ręki do ognia. Bez żadnych osądów moralnych i społecznych.

W realiach buddyjskich ci, którzy dopuszczają się negatywnych działań, robią to dlatego, że nie wiedzą, iż będą one destrukcyjne, albo są owładnięci szkodliwą emocją złości, pożądania, przywiązania, chciwości czy głupoty, nie mając przy tym skrupułów. Ludzie nie postępują destrukcyjnie, bo są „źli” i nie przestrzegają praw boskich albo społecznych, tylko za sprawą nieświadomości bądź zaburzenia. Brak wiedzy nie czyni z nich pogan, barbarzyńców czy, w najlepszym razie, pożałowania godnych istot, które możemy nawrócić i zbawić. Ich postęпки nie budzą w nas oburzenia i nie obrażają naszej moralności, jakbyśmy sami byli Bogiem, ani nie każą wymierzać kar w imię wszechmocnego stwórcy. Nie czujemy się nawet zobowiązani do zamykania w więzieniu dla dobra ogółu. Zagubienie bliźnich budzi w nas współczucie i pragnienie uwolnienia ich od cierpienia oraz jego przyczyn.

Co więcej, etyka buddyjska nie wiąże się z poczuciem winy. Według nauk buddyjskich ci, którzy postępują destrukcyjnie i niewłaściwie, bez wątplenia ponoszą odpowiedzialność – również prawną – za swoje czyny. Mogą żałować swoich błędów, ale jeśli zostali wychowani zgodnie z tradycją, nie będą się obwiniać. Wina – podszyta przeświadczeniem, że jesteśmy źli, i chorobliwym lgnięciem do utożsamiania się z poczuciem prawdziwego, wiecznego „ja” – jest zjawiskiem kulturowym, związanym ze społecznym oddziaływaniem religii abrahamowych. Ta emocja nie ma charakteru powszechnego. Nie każdy czuje za siedemnastowiecznym angielskim elementarzem, że „wina Adama jest naszym wspólnym grzechem”. Bywa wręcz odwrotnie. Wedle nauk o Naturze Buddy nasze umysły są fundamentalnie czyste i wszyscy możemy rozproszyć przelotne chmury ułudy, która popycha do szkodliwych działań.

W społeczeństwach judeo-chrześcijańskich postępuje się etycznie, żeby być dobrym człowiekiem i zadowolić Boga. W krajach, które dodatkowo są spadkobiercami greckiej demokracji, dochodzi do tego pragnienie bycia dobrym obywatelem i służenia „dobru”. W obu przypadkach istnieje niebezpieczeństwo uczynienia z tego nakazu realnej, trwałej tożsamości. Tymczasem w kulturach buddyjskich moralność służy przede wszystkim wyzwoleniu z cierpienia – co zresztą dosłownie oznacza sanskrycka nazwa podstawowych, „indywidualnych” ślubowań *pratimoksha (so-sor thar-pa)*.

Osoby, które wychowały się w społecznościach ukształtowanych przez Biblię, często podchodzą do Dharmy z nieświadomym poczuciem skrzywionego przywiązania do tego aspektu swojego dziedzictwa, nerwowo poszukując odpowiedzi na pytanie, co jest dobre, a co złe. Dostosowywanie etyki buddyjskiej do kultury judeo-chrześcijańskiej poprzez formułowanie nowej wersji dziesięciu przykazań nie wydaje się jednak rozsądne. Nie tylko kłóciłoby się to z buddyjską wizją etyki, ale i stawiało pod znakiem zapytania sens ćwiczenia dyscypliny.

Buddyzm nie przedstawia listy przykazań, nakazując ich przestrzegać. Tradycyjny spis dziesięciu destrukcyjnych czynów nie jest rejestrem zakazów. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa nawet w przypadku buddyjskich ślubowań monastycznych nie ma mowy o bezwzględnym posłuszeństwie. Tu wyklada się behawioralne prawa przyczyny i skutku, zachęcając ludzi do analizowania własnych doświadczeń i umysłów, aby mogli zobaczyć problemy, biorące się z kompulsywnych zachowań i nawyków. Sami muszą bowiem dostrzec szkodliwe emocje i postawy tudzież stojącą na nimi nieświadomość oraz niezrozumienie rzeczywistości i przyczynowości, napędzające destrukcyjne zachowania. Muszą też dojść do wniosku i przekonania, że nawykowe przyczyny da się całkowicie wyplenić dzięki właściwemu zrozumieniu, raz na zawsze uwalniając się w ten sposób od cierpienia.

Kiedy dzięki takiej introspekcji obudzi się przemożne pragnienie wyrwania się z błędnego koła powracających problemów, należy rozwinąć postawę, której nazwę zwykle tłumaczy się jako „wyrzeczenie”: determinację bycia wolnym od cierpienia (*nges-byung; nihsarana*). Motywuje ona do rozpoczęcia procesu wyzwiania poprzez zmienianie behawioralnych schematów dzięki wystrzeganiu się czynów powodowanych szkodliwymi emocjami – przyczyn kompulsywnych zachowań i zrodzonych z nich problemów. Innymi słowy, staramy się unikać tego, co negatywne, w imię wolności od cierpienia i jego przyczyn.

Indo-tybetańska tradycja „stopniowej ścieżki” (*lam-rim*) mówi o uwalnianiu się od trzech poziomów cierpienia zgodnie z trzema rodzajami duchowej motywacji. Ludzie mogą pragnąć wolności od męczarni spowodowanych gorszym odrodzeniem, którym kończą się destrukcyjne czyny – to poziom pierwszy. Na szczeblu drugim chcą uwolnić się od wszelkich cierpień związanych z odrodzeniem w ogóle, także takich, które są skutkiem kompulsywnych zachowań konstruktywnych, na przykład obsesyjnego sprzątanía. Na poziomie zaawansowanym przyświeca im pragnienie wyzwolenia wszystkich istot, a więc pokonania każdej przeszkody, która uniemożliwia najskuteczniejsze słuźenie innym.

Niemniej najpowszechniejsze i wspólne wszystkim tradycjom buddyjskim jest miarkowanie się w celu uwolnienia się od cierpień i problemów, będących skutkiem kompulsywnego destrukcyjnego zachowania.

Buddyjska wizja etyki zrodzona jest więc z odrzucenia cierpienia, wynikającego z destrukcyjnego i nieświadomego zachowania, a nie czynów, uznanych za grzeszne przez władzę duchową albo za nielegalne przez kodeksy i sądy. Tu bada się cztery szlachetne prawdy: autentyczne problemy, ich autentyczne przyczyny, autentyczne ustanie oraz prowadzące do niego autentyczne praktyki i operacje umysłu. Istnieje niebezpieczeństwo, że zmiany i kulturowe adaptacje na zachodnią modłę będą fundamentalnie sprzeczne z tym podejściem.

Rola nauczyciela duchowego w udzielaniu etycznych porad

Stając przed moralnym dylematem, ludzie wychowani w tradycji judeo-chrześcijańskiej mogą poprosić o duszpasterską poradę księdza, pastora czy rabina. Aby podjąć decyzję – na przykład w sprawie planów dziecka, które pragnie związać się z innowiercą – chcą wiedzieć, co jest dobre, a co złe. W obliczu kwestii czysto cywilnej, na przykład ulg podatkowych, mogą zwrócić się do prawnika, szukając w przepisach luk, które pozwolą uniknąć wysokich opłat.

Azjatyccy buddyści, którzy odebrali tradycyjne wychowanie, nie pójdą z taką sprawą do swojego nauczyciela duchowego, mnicha czy mniszki. Gdy nie pomaga logika, a trzeba podjąć trudną decyzję, Tybetańczycy mogą poprosić lamę o wróżbę. Takie kwestie z reguły nie dotyczą jednak moralności, tylko spraw materialnych albo zdrowotnych, na przykład wyboru miejsca sprzedaży swetrów lub lekarza. Zmagając się z czysto światowymi problemami, Chińczycy buddyści też zwrócą się do świątyni o wróżbę, a Tajscy – o amulet ochronny. Choć na Zachodzie uczniowie często proszą dziś lamów o „czerwone sznureczki”, większość osób w takie rzeczy nie wierzy.

Na Zachodzie wielu ludzi ma problem z fundamentalizmem konserwatystów w kwestiach takich jak homoseksualizm czy aborcja. Bywa, że zwracają się oni do nauczycieli buddyjskich, szukając moralnej aprobaty i usprawiedliwienia swoich zachowań. Chcą usłyszeć, że dokonali dobrego wyboru. Pragną zapewnienia, że nie są złymi ludźmi.

W takiej sytuacji nauczyciele buddyjscy – zwłaszcza zachodni, a więc bardziej empatyczni – chcą okazać współczucie. Wiedzą, że jeśli ich odpowiedź, na przykład cytata z buddyjskiej księgi, będzie się pokrywać z konserwatywnym stanowiskiem kościoła, pytający może zniechęcić się do Dharmy i nie przyjdzie na następny wykład. Dokonują więc kulturowej adaptacji etyki buddyjskiej, pragnąc udzielić liberalnej, tolerancyjnej odpowiedzi na pytanie o dobro i zło, zadane przez osobę, która wywodzi się ze społeczności ukształtowanej przez Biblię.

Takich adaptacji należy dokonywać z najwyższą ostrożnością. Wielu ludzi na Zachodzie podchodzi do buddyzmu z nadzieją czy wręcz przeświadczeniem, że potwierdzi on przyjęte już przez nich „postępowe” poglądy na politykę, seks i sprawy społeczne, zwyczajnie ignorując te aspekty nauk, które się z nimi kłócą. Albo traktuje etykę buddyjską jak prawnicy, szukając luk bądź negocjując odstępstwa. Nauczyciele muszą być bardzo ostrożni. Uleganie sobie lub innym może subtelnie pokrywać obchodzenie bądź fałszowanie Dharmy, przed którymi wyraźnie ostrzegał Budda. Jak więc znaleźć drogę środka między konserwatywnym fundamentalizmem a moralnym pobbłażaniem?

Istnieją przecież o wiele ważniejsze kwestie, które należy rozważyć, zanim zaczniesz się kulturowo adaptować etykę buddyjską. Na przykład, czy mówienie komuś, co jest dobre, a co złe, najlepiej służy duchowemu rozwojowi tej osoby? Czy zagadnienia etyczne są zawsze czarno-białe? Czy rolą nauczyciela Dharmy jest rozstrzyganie wszystkich problemów etycznych (zwłaszcza w świecie moralnego relatywizmu)?

Metoda nauczania Buddy

Raz zrozpaczona matka przyniosła Buddzie zwłoki dziecka, błagając o przywrócenie go do życia. Siakjamuni poprosił, żeby przyniosła ziarno gorczycy z domu, którego nigdy nie odwiedziła śmierć, a zobaczy, co się da zrobić. Kobieta ruszyła od drzwi do drzwi i w ten sposób zrozumiała naukę o nietrwałości. Znalazłszy pocieszenie, mogła wreszcie pożegnać się ze swoim dzieckiem.

Ten epizod doskonale ilustruje metodę nauczania Buddy, który nie odparł z fachową swadą, że wszystkie uwarunkowane zjawiska są nietrwałe i że każdy kiedyś umrze. Nie uniósł się świętym oburzeniem, opowiadając o niezmierzonej mądrości Boga, który powołał do siebie dziecko. Nie roztkliwił się i nie pocieszał zapewnieniami, że poszło ono do nieba albo odrodziło się w czystej krainie. Z charakterystyczną mieszanką współczucia i beznamiętności tak zaaranżował okoliczności, by kobieta zrozumiała coś, co pozwoli jej samej uporać się z bólem.

Budda nie udziela więc gotowych odpowiedzi, tylko pomaga ludziom zobaczyć rzeczywistość. Siakjamuni wpajał uczniom odpowiedzialność za rozstrzygnięcie własnych dylematów. Nie mówił, co mają robić, tylko zachęcał do samodzielnego myślenia, odwołując się do zdarzeń albo przypowieści. Aby nie pobłądzili, kazał sobie opowiadać, do jakich doszli konkluzji, ale nigdy nie wtlaczał w nich Dharmy. Nawet gdy wykladał prawa i zasady, na przykład przyczyny i skutku określonego postępowania, każdemu zostawiał wyciąganie wniosków i dostosowywanie ich do indywidualnych sytuacji. W ten sposób prowadził ludzi ścieżką duchowego rozwoju także w chwilach moralnego kryzysu i wątpliwości.

Tymczasem osoby ukształtowane przez tradycje abrahamowe chcą wiedzieć, co mają robić. Szukają odpowiedzi typu „tak” i „nie”, charakterystycznych dla zero-jedynkowej zdigitalizowanej rzeczywistości. Dziś wątpliwości rozwiewa się przy pomocy autorytetów: książki, portalu internetowego, eksperta. Wpaja to nawet świecka szkoła. Kiedy pytany o etyczną ocenę określonego zachowania – na przykład utrzymywania stosunków seksualnych z przypadkowymi partnerami – nauczyciel duchowy odpowiada, że to zło i że jeśli nie przestaniemy, pójdziemy do piekła, sprawa jest rozstrzygnięta. Możemy teraz stłumić to pragnienie albo wciąż je odczuwać, ale się kontrolować, bądź folgować mu dalej, tyle że z silnym poczuciem winy. Możemy też zignorować otrzymaną ocenę i zwrócić się do innego autorytetu. Ludzie Zachodu często zachowują się dziś tak, jakby szukali nie nauczyciela, a duchowego prawnika, który pokaże im lukę w przepisach moralnych, udzielając w końcu odpowiedzi, jaką chcieli usłyszeć!

Buddyjska metoda rozwiewania wątpliwości, zwłaszcza moralnych, polega na czymś innym. Niepewność czy też wahanie (*the-tshom*; *vicikitsā*) uważa się za szkodliwą postawę. Antidotum stanowi zdecydowanie, które pochodzi ze świadomości rozróżniającej, pozwalającej miarodajnie ocenić, co jest stosowne i pomocne, a co niewłaściwe i zgubne. Nie ma to nic wspólnego z wizją „podszeptów szatana”, egzorcyzmowanego mocą totalnej wiary w wymagający absolutnego posłuchu autorytet moralny, ani ze sprawą publiczną, rozstrzyganą przez przysięgłych i sędziów. Wątpienie to po prostu stan zaburzenia umysłu, który przynosi niepokój i cierpienie. Trzeba się go więc pozbyć przy pomocy introspektywnej mądrości.

Siakjamuni tłumaczył, że nie może nikogo uwolnić od cierpienia tak, jak wyciąga się drzazgę z czyjejś stopy. Mógł jedynie wskazać metodę, pozwalającą uczynić to samemu. Udzielał więc nauk i etycznych rad, ale odpowiedzialność za ich zrozumienie, zastosowanie i rozstrzygnięcie moralnych dylematów spoczywała na uczniach. Dostosowywanie standardowych rozwiązań do zmieniających się okoliczności to tradycyjna azjatycka wizja kreatywności, na Zachodzie rozumianej zwykle jako szukanie nowego, indywidualnego wyjścia z trudnej sytuacji. Raczej nie jest to jednak dobry sposób na dostosowywanie etyki buddyjskiej do współczesnych zachodnich kultur.

Krótko mówiąc, zachęcanie uczniów do patrzenia w siebie oraz studiowania genezy i implikacji buddyjskich pouczeń może pomóc im w uwalnianiu się od cierpienia skuteczniej niż zero-jedynkowa ocena postępowania. Nieocenianie daje buddystom mentalną i emocjonalną przestrzeń do bycia świadomym i rozwijania własnej mądrości rozróżniającej. Szukanie korzenia problemów pozwala na stopniowe sięganie po coraz bardziej wyrafinowane metody eliminowania, a nie tylko tłumienia tego, co przysparza bólu.

Kulturowa adaptacja buddyjskich standardów etycznych

Skoro zmienianie buddyjskiego podejścia do etyki nie wydaje się dobrym pomysłem, czy w grę wchodzi adaptacja kształtu dyscypliny i etycznych standardów?

Choć nie ma „przykazań”, buddyjska etyka nie jest przecież zupełnie względna. O pożyteczności i szkodliwości działań nie decyduje jednostka ani jej preferencje i upodobania. Analizując konsekwencje moralnych wyborów, nie można ignorować sztywnych zasad karmy, behawioralnych praw przyczyny i skutku. Niemniej działania jako takie nie są same z siebie destruktywne ani konstruktywne; czy też, przekładając to na kryteria zachodnie, dobre albo złe, legalne bądź nielegalne. Wartość etyczną nadają im – decydując tym samym o rezultacie, jakiego za ich sprawą doświadczymy – pobudki, którymi się kierujemy.

Zachodnie próby kulturowego modyfikowania konstruktywności bądź destruktywności postępowania mijają się z celem etyki buddyjskiej, jeśli skupiają się wyłącznie na legalizowaniu określonych zachowań (przede wszystkim seksualnych). Jeśli ma być zgodna z zasadami buddyzmu, rewizja etyki buddyjskiej nie może sprowadzać się do kwestii legalistycznych. Szlachetna prawda o faktycznych przyczynach cierpienia mówi, że każde zachowanie seksualne motywowane szkodliwą emocją, taką jak żądza czy przywiązanie, jest destruktywne i na dłuższą metę – nawet dając chwilową, ulotną rozkosz – przyniesie nam smutek i ból.

To prawda, że seksualna relacja motywowana nie tylko pożądaniem, ale czułym pragnieniem sprawiania przyjemności drugiej osobie, jest konstruktywna – niemniej wyłącznie w kontekście samsary. Nawet jeśli my sami i partner zdajemy sobie sprawę, że taka rozkosz będzie trwała tylko chwilę, i tak przysporzymy sobie w ten sposób cierpienia: cierpienia zmiany. Z kolei identyfikując się z seksualnym aktem, zadrażniamy się wątpliwościami, czy byliśmy wystarczająco dobrzy, co niewątpliwie jest cierpieniem.

Jeżeli, nie mając ślubowań celibatu, uprawiamy seks, musimy podchodzić do tego realistycznie bez względu na jego formę. Choć odgrywa on istotną rolę w zdrowym, świeckim życiu, nie jest w nim najważniejszy, a już na pewno nie stanowi ścieżki do trwałego szczęścia. Jako buddyści nigdy nie możemy tracić z oczu czterech szlachetnych prawd.

Nie znaczy to, że wartości kulturowe i normy społeczne nie mają wpływu na karmiczne rezultaty naszego zachowania. Trzeba je uwzględniać, ponieważ przyczyna i skutek to zjawiska współzależne, obejmujące w swej mnogości i różnorodności także czynniki takie jak prawo cywilne. Zachowania nieakceptowane w starożytnych Indiach, na przykład seks przedmałżeński, mogą nie razić we współczesnym społeczeństwie na Zachodzie – i odwrotnie: rzecz dozwolona w dawnych Indiach, choćby zawieranie małżeństw przez dzieci, może być dziś przestępstwem.

Buddyjscy mistrzowie dodawali określone zachowania, na przykład kazirodztwo, do listy szkodliwych praktyk seksualnych, gdy buddyzm docierał do miejsc, gdzie były one powszechne. Można to uznać za kulturową adaptację. Tyle że nauczyciele ci po prostu pomagali w ten sposób w duchowym rozwoju, zwracając uwagę adeptów na aspekty postępowania, wymagające przeanalizowania z perspektywy czterech szlachetnych prawd o cierpieniu. Bez względu na czas i miejsce, czyny motywowane szkodliwymi emocjami oraz nieświadomością prawa przyczyny i skutku przyniosą ból i cierpienie. I w tej kwestii nie ma mowy o żadnych kulturowych modyfikacjach.

Podsumowanie

Wszystko sprowadza się do tego, że musimy uwolnić się od nieświadomości i szkodliwych emocji, które napędzają każde kompulsywne działanie. Jeśli stracimy z oczu tę kluczową kwestię, skupiając się zamiast tego na skracaniu lub wydłużaniu listy destrukcyjnych czynów, produkt naszych wysiłków raczej nie będzie zasługiwał na miano buddyzmu, który opiera się na przyjęciu Schronienia w Buddzie Siakjamunim jako niekwestionowanym autorytecie.

Alexander Berzin – uczonec, tłumacz – jest jednym z najbardziej znanych i szanowanych zachodnich nauczycieli buddyzmu tybetańskiego.

Za Study Buddhism by Berzin Archives

<https://studybuddhism.com/en/tibetan-buddhism/path-to-enlightenment/karma-rebirth/are-buddhist-ethics-open-to-cultural-modification>

Przekład na język polski: Adam Kozieł