

PEŁNA AKCEPTACJA

BHIKKHU SUJATO



e-mail: sasana.pl@gmail.com
website: <http://sasana.wikidot.com>



To był czas głębokiej magii. Czy ktokolwiek mógłby coś takiego zapomnieć? Ziemia została poświęcona, osnuta pieśniami w starożytnym języku pali, z całą należną powagą i szacunkiem. Przygotowywałem się przez tygodnie, szyjąc i farbując szaty, ucząc się śpiewów. Wszystko to wspierane było najważniejszym przygotowaniem — gotowością serca. W końcu nadszedł „ten dzień”. Obudziłem się i ogoliłem na nowo głowę, by mogła być łyśa, jak u niemowlęcia. To był dzień mojego pełnego wyświęcenia.

Ceremonia miała w sobie dostojną prostotę, typową dla Tajskiej Tradycji Leśnej. Przybyła moja mama, by ofiarować mi szaty i inne rekwizyty. Święcenie odbyło się w Sali Uposatha mojego upajjhāya (nauczyciela) Than Chao Kuhn Maha Amon, starszego ucznia Ajahn Chaha, jednego ze wspaniałych mistrzów medytacji nowoczesnej Tajlandii.

Sangha, składająca się z więcej niż dziesięciu bhikkhu (mnichów — przyp. tłum.), którym przewodził upajjhaya, zebrała się pośrodku sali. Pozwolono też wejść obserwatorom, ale ci musieli pozostać w odległości ramienia od mnichów.

Mnisi reprezentowali najznakomitszą duchową społeczność wyświęconych następców samego Buddy. Więcej, byli moimi rówieśnikami, przyjaciółmi - ludźmi, z którymi dzieliłem swoje życie, poglądy i aspiracje, dla wielu innych niezrozumiałe. W ich obecności uważnie powtarzałem w języku pali słowa i całe frazy, tak, jak przez lata robiły to przede mną niezliczone pokolenia mnichów. Potem odpowiadałem na pytania, jako że wyznaczeni delegaci Sanghi sprawdzają, czy kandydat się nadaje, czy też nie. Nadeszła wreszcie najważniejsza część: gest i trzy oznajmienia.

Nazywamy to „Sanghakamma”, formalnym „Aktem Sanghi”, który może być dokonany przez kworum w pełni wyświęconych mnichów bądź mniszek. Jeden mnich, nawet najznakomitszy, nie może przeprowadzić Sanghakammy. Chociaż mówi się czasem, że upajjhaya dokonuje święcenia, lecz właściwie jedynie przewodzi ceremonii i zaszczyca ją swą obecnością. Sanghakamma musi się zakończyć całkowitą zgodą Sanghi: jeżeli choć jeden bhikkhu lub bhikkhuni sprzeciwi się, święcenie jest nieważne.

Palijskie słowo określające wyświęcenie to upasampadā. Etymologicznie upasampadā wskazuje na „podejście, dołączenie, wejście”. Słowo to jest często używane w kontekście „wchodzenia” w stan osiągnięcia jhana czy samadhi, gdzie odnosi się do połączenia lub wspólnoty. Niesie ze sobą znaczenie nieodwołalności, czy ukończenia i może być użyte nawet, gdy mówi się o świętej ofierze. W kontekście wyświęcenia, wskazuje na „pełną akceptację”. Człowiek nie jest już na obrzeżu, w strefie mroku. W powadze zostaje całkowicie włączony do uświęconej społeczności.

W instytucjonalnej strukturze buddyzmu klasztorna Sangha jest wewnętrznym kręgiem. Tworzy rdzeń wśród tych, którzy całkowicie poświęcili swoje życie Dhammie. Wraz z duchowym potencjałem jaki jest z tym związany, prestiż [mnisiego stanu] posiada także pewne niebezpieczeństwa. Jak każda elita, Sangha może łatwo zostać skorumpowana i zamknąć się na innych. Sposoby, by nie narazić się na takie zagrożenie zawiera wewnętrzna struktura Dhammy-Vinaya [spis reguł — przyp. red.]. Jednym z takich sposobów jest brak dyskryminacji.

Członkostwo w Sandze nie zależy od kasty, rasy, zamożności, czy jakichkolwiek innych klasyfikacji, często używanych przez społeczności uciskające swoich obywateli. Sangha jest otwarta dla każdego, kto ma w sobie niezbędne zaangażowanie i poświęcenie.

Oczywiście za wyjątkiem przypadku, gdy jest się kobietą.

Jednym z gorących tematów współczesnego buddyzmu jest sprawa wyświęcania kobiet. Buddha ustanowił podstawę dla wyświęcania bhikkhuni, czyli mniszek, podobną we wszystkich podstawowych kwestiach jak dla bhikkhów (mnichów). Przez wiele stuleci w Indiach liczba bhikkhuni zwiększała się, a reguła umacniała się na Sri Lance. Zgodnie z zapisami w chińskiej Tripitace, do Chin linia bhikkhuni przeszła ze Sri Lanki.

Chociaż dzisiaj może nam to się wydawać dziwne, ale historyczne powiązania Sri Lanki i Chin były ściśle i dobrze znane, na co wskazują na przykład zapisane w języku starochińskim, a pochodzące ze Sri Lanki, objaśnienia do Vinayi. Z nieznanых przyczyn, z biegiem czasu tradycja bhikkhuni na Sri Lance wymarła. Wszystko wskazuje na to, że nie została przeniesiona do innych państw, jak Tybet czy Tajlandia. Obecnie rozwija się w większości państw, do których buddyzm przyszedł z Chin, takich jak Tajwan, Korea czy Wietnam.

Inne kraje stworzyły swój własny model wyświęcania kobiet. Jest wiele szczerze oddanych kobiet, które jako model porzucenia wybrały podstawę dziesięciu wskazań i którym przynosi to korzyść. Powinny być wspierane, szanowane i zachęcane w swym wyborze.

Można się spierać, że mnisi to mnisi, a mniszki to mniszki i że większość ludzi nie ma pojęcia na czym polega różnica pomiędzy dziesięcio-wskazaniowymi mniszkami a bhikkhuni.

Jest jednak grupa ludzi, która doskonale różnicę widzi — są to bhikkhowie. Upasampada jest niezmiernie ważna dla ich poczucia tożsamości i nic nie można na to poradzić, że mniszki, które przyjęły dziesięć wskazań, widziane są jako oddzielna grupa. Ponadto, tylko forma bhikkhuni może opierać się na samej Vinayi.

Status dziesięcio-wskazaniowych nowicjuszy lub samaneri miał być krokiem na drodze do pełnego wyświęcenia, nie zaś alternatywnym wyborem kariery. Jedynie bhikkhuni mogą przeprowadzać Sanghakammę i tylko bhikkhuni czerpią korzyści z pełnej i całkowitej praktyki zawartej w Vinayi. Buddha chciał, aby kobiety dokonywały wyrzeczenia i żyły jako bhikkhuni. To nie przypadek, że gdy kobiety we wszystkich szkołach ciągle czekają na prawdziwą równość, w krajach, które mają silną tradycję bhikkhuni, szacunek dla mniszek i ich status jest od dawna o wiele wyższy. Tradycja wietnamska uznaje bhikkhuni w ich łańcuchu nauczycieli Sanghi (patriarchowie?~– przyp. autora).

W ostatnich latach kobiety z tradycji leśnej i tybetańskiej dążyły do święceń bhikkhuni w linii chińskiej, w celu przywrócenia linii bhikkhuni jako tej, którą oryginalnie zapoczątkował Buddha. Ruch ten był kontrowersyjny i mimo sporego poparcia społecznego, także ze strony Sanghi, nie otrzymał jednak błogosławieństwa większości męskiej Sanghi w tradycjach theravadyjskiej i tybetańskiej. Czasy się jednak zmieniają.

Nie znam za dobrze społeczności tybetańskich, tak więc będę mówił jedynie o reakcjach ze strony tradycji theravadyjskiej. Mnisi theravadyjscy obawiali się różnorodnych „problemów” w związku z bhikkhuni. Rzeczywiście, ostatnio wydano w Tajlandii książkę,

napisaną przez wybitnego i stosunkowo nowoczesnego mnicha, pod tytułem: „Problemy z Bhikkhuni”. Te „problemy” okazały się być pytaniami na temat szczegółów linii święceń, tego jak zaadaptować zasady Vinayi do nowoczesnych czasów, itd. Są one, bez najmniejszego wyjątku, mało znaczącymi szczegółami procedury i etykiety, które nie mają nic wspólnego z podstawami życia duchowego. Nikt poważnie nie kwestionował tego, czy kobiety są zdolne do prowadzenia świętego żywota, albo czy są zdolne do osiągnięcia oświecenia, czy też do oświecenia tego świata, tak jak księżyc wyłaniający się zza chmur.

Według mnie ta negatywna odpowiedź poważnie zmieniała kierunek rozmów na ten temat. Marnujemy energię na walkę o szczegóły i tracimy z oczu całość. Oczywiście, to prawda, że musimy patrzeć także na szczegóły. Jedni bhikkhu sprzeciwiają się świeceniom bhikkhuni ze strachu i z przywiązania do władzy, inni robią to ze szczerzej troski o Vinayę.

Zasady bhikkhu są trudne do przestrzegania, a te, które obowiązują bhikkhuni — jeszcze trudniejsze. Lecz jeśli zamiast narzekać na „problemy z bhikkhuni” zastanowilibyśmy się nad „możliwościami bhikkhuni”, zobaczylibyśmy, że wszystko sprowadza się do kwestii zarządzania. Ostatnio miałem sposobność uczestniczyć w Światowej Konferencji Buddyjskiej w Singapurze i w seminarium Dhammy w KL. Spotkałem tam w roli nauczycieli kilka niesamowitych bhikkhuni. I choć mnisi byli dobrymi mówcami, mniszki w swych prezentacjach Dhammy były bardziej imponujące. Przerażająca jest myśl, jakie możliwości tracimy wszyscy, kiedy negowana jest kobieca duchowość.

Przecież nie zabrania się mężczyznom możliwości wyświęcenia tylko dlatego, że jest podejrzenie, że mogą złamać jakąś zasadę — a przecież niezliczona ilość mnichów każdego dnia w sposób rażąco ignoruje zasady. Prawdopodobnie nie ma dziś ani jednego mnicha, który nie złamałby jakieś zasady Vinayi. Buddha zakładał, że Sangha powinna całkowicie przestrzegać najważniejszych zasad, w tym celibatu. Ale jeśli chodzi o inne reguły, mnisi i mniszki mieli starać się najlepiej jak tylko mogą, by ich przestrzegać, a gdy to się nie uda — powinni ponieść odpowiednią karę.

W Vinayi bhikkhów przyjęty jest obowiązek, że kiedy pojawia się szczerzy i zaangażowany kandydat, Sangha powinna go wyświęcić, a potem zająć się jego praktyką i edukacją, tak aby mógł przestrzegać zasad najlepiej, jak to jest tylko możliwe. To samo powinno się odnosić do bhikkhuni. Wierzę, że Sangha jest zobligowana do pomocy w przeprowadzeniu upasampady kobiet i jeśli tego nie robi, zaniedbuje swoje obowiązki.

Jeśli ci bhikkhu, którzy są szczerzy i ostrożni w swoim podejściu do Vinayi, uciekają przed „problemem bhikkhuni” obawiając się naruszenia Vinayi, do kogo zatem kobiety mają się zwrócić jeśli nie do tych mnichów, którzy wobec Vinayi nie są szczerzy i ostrożni?

Jak możemy, jako bhikkhowie, krytykować bhikkhuni za nieprzestrzeganie zasad, jeśli zaniedbujemy swój obowiązek dotyczący troski i wsparcia?

Kiedy przyjrzymy się z bliska niektórym z tzw. „problemów”, zobaczymy, że nie są one trudne do pokonania i mamy pole do manewru. Np. historyczne wzmianki o bhikkhuni ustanawiają zasadę, iż bhikkhu może upomnieć bhikkhuni, natomiast bhikkhuni nie może upomnieć bhikkhu. Istnieje dużo problemów w zapisie na temat tej sytuacji, ale najważniejsze jest to, że po prostu to nie jest w porządku. To jest nie fair.

Niestety, ustanowienie tej zasady wiąże się z macochą Buddy, w jednym z kluczowych wydarzeń historii buddyzmu i z tego powodu została ona włączona w opowieść o życiu Buddy znaną wszystkim buddystom.

A przecież w samej Vinayi czytamy: „Jest zatem wzrost w naśladowaniu Błogosławionego, tj. w obustronnym napomnieniu i obustronnej rehabilitacji”. Ta piękna reguła zawsze uderzała mnie swą oczywistą poprawnością. To jest Dhamma i nie potrzebuje ona żadnych wyjaśnień czy uzasadnień. Reguła ta zajmuje znaczące miejsce w ważnej (sanghādisesa) zasadzie, którą odnaleźć można w Vinayach takich szkół jak Theravada, Sarvastivada, Mahasanghika, Mahaśāsaka, Dharmaguptaka, Mulasarvastivada i Kaśyapiya. Ale ponieważ nie jest ona częścią historii wziętej z życia, to gdy chodzi o bhikkhuni wygodnie jest ją ignorować, zwłaszcza że pozostaje zazwyczaj bezpiecznie zakopana w Vinayi.

Jest jednak mało prawdopodobne, by silna społeczność duchowa, jaką jest stan bhikkhuni, mogła przetrwać bez aktywnego dialogu ze swoim starszym bratem. Zapominamy, że kodeksy są nie tyle opisami rzeczywistych zachowań ludzkich, co receptami na idealne zachowanie — idealne tzn. ustalone przez tych, którzy te zasady tworzą. Zatem, kiedy patrzymy na szczegóły różnych Vinayi, nie powinniśmy się dziwić, gdy znajdujemy wiele małych różnic, odzwierciedlających rzeczywistość i złożoność życia w „prawdziwym świecie”. Stąd, w jednej przynajmniej wersji Vinayi znajduje się przyzwolenie, aby jeśli jest to w zgodzie z Dhammą, bhikkhuni upominały bhikkhu. I najwyraźniej do takiego wyjątku stosowano się w starożytności, ponieważ znana jest czarująca, opowieść o szlachetnej bhikkhuni żyjącej w czasach króla Aśoki, która wielokrotnie upominała bardzo starego, aczkolwiek nieoświeconego bhikkhu. Po usłuchaniu jej rady, odkrył on Dhammę, a kiedy później spotkał ową bhikkhuni, podziękował jej słowami: „Siostrze, to wszystko dzięki twemu wysiłkowi”.

Innym przykładem tzw. „problemów z bhikkhuni” jest to, że poważnym uchybieniem (sanghādisesa) bhikkhuni jest podróżowanie bez innej bhikkhuni jako towarzyszki. Ale przynajmniej dwie Vinaye — ta ze szkoły Mahasanghika w języku chińskim i szkoły Lokuttaravādinów pisana w Sanskrycie — dodają istotne zwolnienie z tego obowiązku: „nie ma uchybienia, jeśli bhikkhuni nie ma w sobie żądy”. To zwolnienie ma sens, jako że oryginalnie zasada ta ustanowiona została w celu zapobiegnięcia podróży bhikkhuni w celach romansowania. Tego typu warianty mogą być interpretowane na różne sposoby; nie zostało jednoznacznie przyjęte, że precedens jednej Vinayi miałby być istotny dla praktykujących w innych tradycjach. Jednakże w mojej opinii tego rodzaju idee mają swoje źródło głównie w braku znajomości innych Vinayi oraz braku uznania ich fundamentalnej jedności. W każdym razie, takie warianty jasno pokazują, że tego typu kwestie głoszone były w starożytnych społecznościach bhikkhuni praktykujących w Indiach, oraz że został zaakceptowany stopień elastyczności praktyki i jej interpretacji.

Ale, jak ciągle powtarzam, powinniśmy dbać o to, aby unikać takich starć. Powinniśmy skupić się na centralnym znaczeniu upasampady i w najwyższym stopniu wspierać każdą istotę ludzką — bez względu na rasę, status, czy płeć — która dąży do przyłączenia się do tego typu wspólnoty. We wstępie próbowałam przekazać coś na temat emocjonalnego rezonansu upasampady. Przyjrzyjmy się, posiłkując się zasadami mowy, nieco bliżej

sposobowi, w jaki odzwierciedlone zostały podstawowe cechy świętego życia — te które tworzą odrębne poczucie wspólnoty.

Istnieją dwie centralne cechy buddyjskiego życia klasztornego, przedstawiające aspekty zakazów i nakazów w życiu duchowym. Jeśli chodzi o zakazy, dążymy do odwrócenia się od złych uczynków, poprzez przestrzeganie restrykcji naszego kodeksu postępowania. Natomiast co do nakazów, są to duchowe osiągnięcia, do których powinniśmy dążyć, jako do celu świętego życia. W języku pali nawiązuje się czasem do tych dwóch aspektów używając gry słów: āpatti i samāpatti.

Āpatti oznacza „dyscyplinarne wykroczenie”, podczas gdy samāpatti oznacza „osiągnięcie”. Tak więc możemy opisać buddyjską ścieżkę klasztorną jako wykorzystującą etykę dyscypliny w celu wspierania duchowych osiągnięć.

Są to kwestie, które muszą być przedyskutowane jako normalne części naszego życia klasztornego. Od czasu do czasu musimy rozmawiać na temat wykroczeń przeciwko Vinayi, gdy np. pojawia się mnich, którego złe zachowanie narusza dobre imię buddyzmu. I znów, musimy otwarcie rozmawiać ze sobą na temat duchowych osiągnięć — doświadczeń w medytacji, itp. Ale często niestosowne jest dyskusowanie o takich rzeczach publicznie. A więc dokładnie na te dwa tematy i żadne inne, na mocy Vinayi, bhikkhu i bhikkhuni nie mogą rozmawiać z tymi, którzy nie są w pełni wyświęceni. Nawet nowicjusze (samanera i samaneri) są wykluczeni. Ograniczenia Vinayi przeciwko dyskusowaniu na temat wykroczeń i osiągnięć z tymi, którzy nie są w pełni wyświęceni, mają na celu stworzenie pewnego stopnia oddzielenia społeczności świeckich od klasztornych. Są to sprawy „wewnętrzne” i jeśli rozmawia się o nich poza Sanghą, musi to być robione niebezpośrednio i dyskretnie.

Jeśli zabronione będzie kobietom stawać się bhikkhuni, na zawsze będą wykluczone z otwartych dyskusji ze swoimi duchowymi rówieśnikami na temat podstawowych spraw, tylko i wyłącznie dlatego, że są kobietami.

Myślę, że jest to bezpośrednio związane z dyskryminacją. To znaczy, jak przypomniały nam niektóre kobiety, jest to kwestia praw człowieka. Stało się to kłopotliwe, a stanie się hańbą, jeśli buddyzm publicznie będzie widziany jako naruszający międzynarodowe standardy równości płci. Jeśli męska część Sanghi będzie nieprzejednana, sprawa może się zakończyć w sądzie. I znowu wygląda na to, że upieramy się przy szczegółach, ignorując zasady. Jedną z najważniejszych zasad Vinayi jest to, że nie robimy niczego, co pogwałca przyjęte normy społeczne. Buddha często ustanawiał rozmaite zasady, nie dlatego, że uważał kwestię za ważną, ale z powodu publicznych skarg. Reguła mówiąca, że bhikkhuni powinna zawsze kłaniać się bhikkhu, była szczególnie uzasadniana przez to, iż była to zaakceptowana norma w innych społecznościach religijnych.

Czasy się zmieniły, a my ciągle upieramy się przy stosowaniu archaicznych norm społecznych. Tak naprawdę powinniśmy wiele rzeczy odwrócić. Sangha nie może wlec się, kopiąc i krzycząc, w stronę zwykłej sprawiedliwości i uczciwości; powinniśmy prowadzić na tej drodze. Powinniśmy być na czele reformy społecznej, dając przykład innym wspólnotom. Tylko w ten sposób Sangha będzie mogła podtrzymać swój autorytet i znaczenie.

Podobnym problemem jest kwestia odwiecznie wszystkich fascynująca - kwestia jedzenia. Pobieżny rzut oka na Vinayę pokaże nam, że jedzenie zawsze było główną troską klasztorów buddyjskich — nawet słowo „bhikkhu” nawiązuje do praktyki zbierania jedzenia na żebraczych wyprawach. Zarówno bhikkhu jak i bhikkhuni byli oddanymi zbieraczami jałmużny. To znaczy, otrzymywali swoje jedzenie nie poprzez hodowlę, kupowanie, czy jego przygotowywanie, tak jak robili to ludzie świeccy, ale wyłącznie poprzez pokorne przyjmowanie wszystkiego, co było im ofiarowywane. I ponieważ było to zasadą życia mnisiego, wytworzył się wyraźny punkt oddzielenia społeczności klasztornych od świeckich. To odnosi się do istotnej kwestii współbiednictwa: kto może jeść przy tym samym stole.

Starożytne czasy były mniej bezpieczne niż dzisiejsze i stół biesiadny był miejscem, gdzie wróg mógł przemyć truciznę. Tak więc akt dzielenia się posiłkiem zdefiniował wspólnotę zaufania i obustronnych obowiązków. W niektórych mitach greckich heros jest szczęśliwy, kiedy kogoś zabije, ale nie wtedy, kiedy zostanie zaproszony do stołu ofiary.

W Vinayi ten wewnętrzny krąg obustronnego zaufania został zarezerwowany dla tych, którzy przyjęli upasampadę; i znów, tutaj nawet nowicjusze byli wykluczeni. Dzisiaj theravadyjscy bhikkhowie, zgodnie z Vinayą, zjedzą jedynie to, co zostało ofiarowane bezpośrednio do rąk bhikkhu. Nie zjedzą tego, co zostało „ofiarowane” dziesięcio-wskazaniowej mniszce czy nowicjuszowi. Zatem kobietom spoza stanu bhikkhuni zawsze będzie się odmawiało pełnej akceptacji. Ta kwestia ma dalszy związek z tym, że codzienne ofiarowanie jedzenia jest głównym punktem kontaktu pomiędzy świeckimi entuzjastami a wyświęconą Sanghą i jest to istotne w kształtowaniu relacji pomiędzy tymi grupami.

Jednym z najczęstszych oskarżeń pod adresem współczesnych bhikkhuni przez bhikkhów jest to, że starają się być poprawne politycznie. Ponieważ chcą poprawić sytuację pokrzywdzonej grupy, są odbierane jako ulegające wpływom nowoczesnych, zachodnich idei. Tego typu idee odbierane są jako nieautentyczne i posiadające mniejszą duchową wagę, niż idee przekazywane przez tradycyjne buddyjskie kultury.

Łatwo jest pokazać, że „większość mnichów” nie wspiera bhikkhuni, a wsparcie dla bhikkhuni jest tak naprawdę zwykłym „feminizmem”. Istnieje wiele interesujących kwestii które są pochodnymi tego typu myślenia. Jedną z nich jest to, że ci, którzy podtrzymują idee tego typu, wydają się być niezdolni do uznania zasad etycznych, stanowiących podstawę dla równości kobiet w ogóle, a w szczególności bhikkhuni.

Musimy zobaczyć, co jest właściwe, a co nie i tylko wtedy będziemy w stanie określić stosowność tradycyjnego stanowiska. Podczas gdy szczególna forma, jaką przybierają dziś kwestie płci, jest niewątpliwie zjawiskiem nowoczesnym, ogólne zasady moralne są podstawą etyki wczesnych nauk buddyjskich. Tam jednakże zasada równości zastosowana była wyraźnie w kontekście kasty, co było palącą kwestią tamtych czasów, tak jak płeć jest palącą kwestią społeczną naszych czasów. Stosowanie tej zasady do płci jest niczym innym jak zwyczajną analogią etyczną.

Najjaskrawszym rodzajem ślepoty jest niechęć do przyznania, że to właśnie męska Sangha upolityczniła tę kwestię. Najbardziej rażące było to w Tajlandii, gdzie do niedawna wyświęcanie kobiet było właściwie nielegalne. Teraz rząd świecki zmienił to prawo i w ten

sposób jedyną przeszkodą na drodze do wyświęcenia kobiet jest męska Sangha. Kiedy więc męska Sangha świadomie i z premedytacją sprzeciwia się możliwości wyświęcenia kobiet, jak inaczej kobiety miałyby na to odpowiedzieć, jeśli nie za pomocą środków politycznych? Gdyby męska Sangha była pomocna i pełna wsparcia, kobiety nie miałyby potrzeby manifestowania, tylko zwyczajnie zostałyby wyświęcone i zajęłyby się praktyką.

Być może najpoważniejszym problemem Vinayi jest kwestia, czy w ogóle mogą być jakieś bhikkhuni. Aby to zrozumieć, musimy poznać tok myślenia wielu theravadyjskich bhikkhu, którzy często wierzą, że mnisi i mniszki Mahayany nie są „naprawdę” wyświęceni; tzn. nie są prawdziwie bhikkhu i bhikkhuni. Dzieje się tak z wielu powodów: mnisi i mniszki Mahayany recytują Sanghakammę w innym języku (ale Buddha powiedział, że powinniśmy się nauczyć Dhammy w swoim własnym dialekcie); nie przestrzegają Vinayi (ale w rzeczywistości Sangha Mahayany stosuje się do tych samych głównych zasad co Theravada, lecz inaczej interpretuje niektóre pomniejszych zasady); czy też, że nie przestrzegają w odpowiedni sposób procedury święcenia (ale istotnym elementem upasampady jest „ruch i trzy oznajmienia”, które tworzą Sanghakammę; jeśli zmienione zostaną mało istotne szczegóły, nie wpłynę to na wartość święcenia). Ponieważ „Mahayana” nie jest tak naprawdę buddyzmem i ponieważ mnisi i mniszki „Mahayany” nie są tak naprawdę bhikkhu i bhikkhuni, oznacza to, że możliwość ponownego wprowadzenia tradycji theravadyjskich bhikkhuni nie istnieje. Zgodnie z tym, co dwa tygodnie tajscy mnisi recytują we wstępie Patimokkha, że nie ma potrzeby uczyć bhikkhuni, „ponieważ one już nie istnieją”.

To podejście do czystości i wartości linii święceń chwilami graniczy z mistycznością. Na początku tego eseju raczej swawolnie mówiłem o „magii” święcenia. Oczywiście było to użyte w sensie metaforycznym; ale uważam, że nasze podejście do wartości święcenia jest nieświadomie uwarunkowane poprzez skłonność do brania tej ceremonii jako dosłownie magicznej. Aby to wyjaśnić, będę musiał zrobić małą dygresję na temat magii.

W swojej klasyce „Złota Gałąź” Frazer identyfikuje dwie uniwersalne zasady magii, które powstały w prymitywnych społecznościach na całym świecie. (Zdaję sobie sprawę, że praca Frazera jest obecnie nieaktualna, ale dla naszych celów, te kategorie są wystarczające). Nazwę te zasady „magią przenośną” i „naśladowczą”. Magia przenośna przekazywana jest poprzez fizyczny kontakt, kiedy np. czyjeś paznokcie czy pukiel włosów używane są do rzucenia na niego (dobrego lub złego) czaru. Magia naśladowcza (homeopatyczna) używa podobieństwa lub reprezentacji w tym samym celu, najczęściej w postaci „laleczek voodoo” którymi służy się czarna magia. Kulturę buddyjską przenikają obie formy magii. Można tu podać przykład amuletów, tak popularnych i szanowanych w krajach buddyjskich, które zazwyczaj zawierają relikwie, włosy, itp. Mogą też pochodzić od respektowanego mnicha, a zatem wywołują przenośną magię, czy są to wizerunki Buddy lub mnicha, wywołując magię naśladowczą.

Te dwa aspekty manifestują się w praktykach święcenia kilku religii. Np. święcenie kapłanów w Kościele Katolickim ostatecznie wywodzi się od uczniów, którzy spotkali Jezusa po jego ukrzyżowaniu i dotknęli jego zmartwychwstałego ciała. [Kościół] upiera się przy uznaniu fizyczności tego spotkania. To święcenie upoważnia kapłana do odprawiania komunii, rytuału, który imituje słowa i gesty Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Zatem

przywołana zostaje zarówno przenośna jak i naśladowcza magia. Wielu ludzi może znaleźć w tych powiązaniach głęboką duchowość, podtrzymanie prawdziwego i znaczącego połączenia z odległymi wydarzeniami z przeszłości, mającymi uniwersalne znaczenie. Jednakże z historycznego punktu widzenia, nie ma żadnej wątpliwości, że służyło to monopolizacji siły instytucjonalnej. Zgodnie z dogmatem katolickim, jeśli przyjmujesz właściwie komunie, możesz pójść do nieba, jeśli nie, cóż, nie miej złudzeń. Wydaje się jasne, że magiczne pojęcia, nawet jeśli uduchowione i wyrafinowane, leżą u podstaw tego dogmatu, wiarę w rzeczywiste przekazanie duchowej energii poprzez właściwe, usankcjonowane odprawienie rytuału.

Buddyjska procedura święcenia także odzwierciedla te dwie formy magii. Zakłada się, że święcenia dokonują bhikkhu, którzy sami są w pełni wyświęceni, w linii, która w nieprzerwany sposób wywodzi się od święceń, dokonanych przez samego Buddhę. A sama procedura naśladuje słowa i gesty użyte w tych pierwszych święceniach, ostrożnie odwzorowane w każdym szczególe. To podobieństwo do rytuałów magicznych nie może być przypadkowe; Buddha często używał form i zwyczajów, które znane były jego naśladowcom. Podobieństwo do magii z pewnością dodaje całej procedurze emocjonalnego oddźwięku.

Dla mnie jest oczywiste, że podobieństwo do magii jest właśnie tylko tym - podobieństwem. Nie ma miejsca dla magii w prawdziwej praktyce buddyjskiej. W opisie procedury święcenia nie ma nic, co mogłoby sugerować, że ma ona coś wspólnego z magicznym przeniesieniem siły duchowej. Wszystkie cele są dość racjonalne: upewnienie się, że kandydat jest odpowiedni, zdrowy, zaakceptowany przez Sanghę oraz to, że powinien mieć mentora, który będzie się nim opiekował, uczył Dhammy i Vinayi i upewni się, że został zaopatrzony we wszystkie potrzebne rekwizyty i wsparcie potrzebne do świętego życia.

Chodzi mi o to, że procedura święcenia była świadomie ukształtowana przez Buddhę tak, aby przypominała magiczne rytuały, które panowały w jego społeczeństwie, przy czym był świadomy psychologicznego wpływu takich rytuałów. To podobieństwo, choć nieszkodliwe, daje wrażenie, że upasampada naprawdę jest magicznym rytuałem, zawierającym w sobie przekazanie duchowej mocy. Nie da się uciec przed tym wrażeniem w tradycyjnych kulturach buddyjskich. Np., w Tajlandii akt święcenia dla wielu nie oznacza wkroczenia w zdyscyplinowaną praktykę duchową, ale jest końcem samym w sobie, wzniesieniem się do wysokiego statusu duchowego, który musi być podtrzymywany zaledwie przez krótki okres, ale nie obejmuje studiowania czy praktyki Dhammy-Vinayi.

Pamiętajcie proszę, że twierdzę tak przyjmując punkt widzenia nie bezstronnego antropologa czy uczonego, ale bhikkhu, który żył przez wiele lat z innymi bhikkhu zarówno ze wschodu, jak i z zachodu. Myślę, że takie przypuszczenia wywierają głęboki wpływ na nasze wierzenia i praktyki — wpływ, który rzadko jest wywierany świadomie. Pełne przesądów wierzenia mogą zostać odrzucone lub skrytykowane powierzchownie, ale to często maskuje fakt, jak nieustępliwie trwają w swej subtelniejszej formie. Takie właśnie wierzenia w wygodny sposób usprawiedliwiają zachowywanie „po wieczne czasy” monopolu na zinstytucjonalizowaną siłę religijną w obrębie własnego kraju.

Wierzę, że to niezbadane przypuszczenie na temat upasampady jako magicznego rytuału, kryje się za przesadną czasem dbałością o szczegóły jej odprawiania, których to

szczegółów ogromną ilość da się znaleźć w Vinayi. Potraktuję to poważnie wtedy, jeśli spotkam jakiegoś theravadyjskiego bhikkhu, który będzie mógł mi udowodnić ponad wszelką wątpliwość, że jego święcenie wywodzi się nieprzerwanie od samego Buddy. Oczywiście, to niemożliwe. Wszystko, co możemy zrobić, to zrobić wszystko co w naszej mocy. Możemy znaleźć dobrą wspólnotę dobrze praktykujących bhikkhu, praktykować i odprawić ceremonię tak dobrze, jak to możliwe. Jeśli jakimś cudem zdarzyłoby się, że linia święceń została dawno temu, poza naszą wiedzę, przerwana, to jaka to, tak naprawdę, różnica?

Zostawiając na boku kwestię historyczną, jeśli chodzi o stopień, w jakim nauki „Mahayany” wywodzą się od samego Buddy, powinniśmy jasno zobaczyć, że nie ma czegoś takiego jak „Mahayana Vinaya”. Wskazania Bodhisattwy przyjęte przez klasztory Mahayany są dodatkiem do podstawowej Vinayi i zbudowane są na jej fundamentach dokładnie w taki sam sposób, jak sutry Mahayany zbudowane są na doktrynach wczesnych Nikayah/Agamach. Chińska Sangha Mahayana postępuje według Vinayi szkoły Dharmaguptaka, podczas gdy wyznawcy buddyzmu tybetańskiego podążają za Mulasarvāstivāda. Te Vinaye są zdumiewająco podobne do theravady i wyraźnie wywodzą się z odziedziczonej Vinayi, istniejącej przed podziałami. Owe Vinaye nie zawierają słów „Mahayana”, „Theravada”, itd. Z punktu widzenia Vinayi, nie ma takiej rzeczy jak bhikkhu „mahayański”, czy bhikkhu „theravadyjski”.

Istnieją bhikkhu i bhikkhuni, synowie i córki Mędrca Sakyan. Tak więc, gdy tradycyjni theravadini mogą widzieć wprowadzenie chińskiej linii bhikkhuni jako zagrożenie dla czystości ich szkoły, ja widzę to jako szansę na ponowne podkreślenie i ponowne ustanowienie wspólnych podstaw dla wszystkich szkół.

Kto bowiem posiadał władzę, aby ustanawiać zasady i procedury, które byłyby jednomyślnie zaakceptowane przez wszystkich mnichów i mniszki we wszystkich tradycjach, rozprzestrzeniających się na połowie cywilizowanego świata przez 2500 lat? Znam tylko jednego mnicha, który mógłby zrobić coś takiego. Jednego człowieka, który poprzez swoje niezrównane współczucie i mądrość ośmielił się udowodnić, że kobiety są zdolne do najwyższego oświecenia.

Rzeczywiście zapisano w pismach przynajmniej trzech starożytnych szkół, że kobiety ze swą „dwucalową mądrością”¹ nie są zdolne do oświecenia. Jednakże nie powiedział tego Buddha, ale Mara, Zły. Arahantka bhikkhuni Soma odpowiedziała na to pogardliwie:

Co w ogóle znaczy kobiecość
Kiedy umysł skoncentrowany jest w samadhi
Kiedy wiedza stale przepływa
Gdy właściwie spoglądasz w Dhammę?
Tym, któremu może przyjść na myśl:
„Jestem kobietą” czy „Jestem mężczyzną”
Czy też „Jestem czymkolwiek”
Może być jedynie Mara!

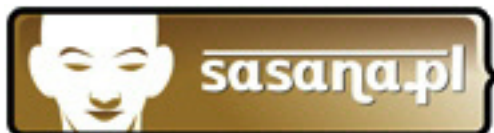
¹Chodzi o pejoratywne określenie zakresu mądrości kobiet, dwóch cali lub palców (dvanguḷapaññaya) — przyp. red.

Tekst do bezpłatnego rozpowszechniania. Możesz wydrukować kopię tego tekstu na własny użytek. Możesz przeformatować ten dokument i w tak zmienionej formie rozprowadzać na komputerach lub w sieciach komputerowych, pod warunkiem, że dostęp oraz dalsza dystrybucja pozostaną bezpłatne. W każdym innym wypadku zastrzega się wszelkie prawa.

Oryginał można znaleźć na tej stronie:

[http://santifm1.0.googlepages.com/writings\(fullacceptance\)](http://santifm1.0.googlepages.com/writings(fullacceptance))

Źródło: Santipada Publications [Santi Forest Monastery](#)



Redakcja portalu tłumaczeń buddyjskich: <http://SASANA.PL/>

Tłumaczenie: Maudgalyayana

Redakcja polska: Correctura