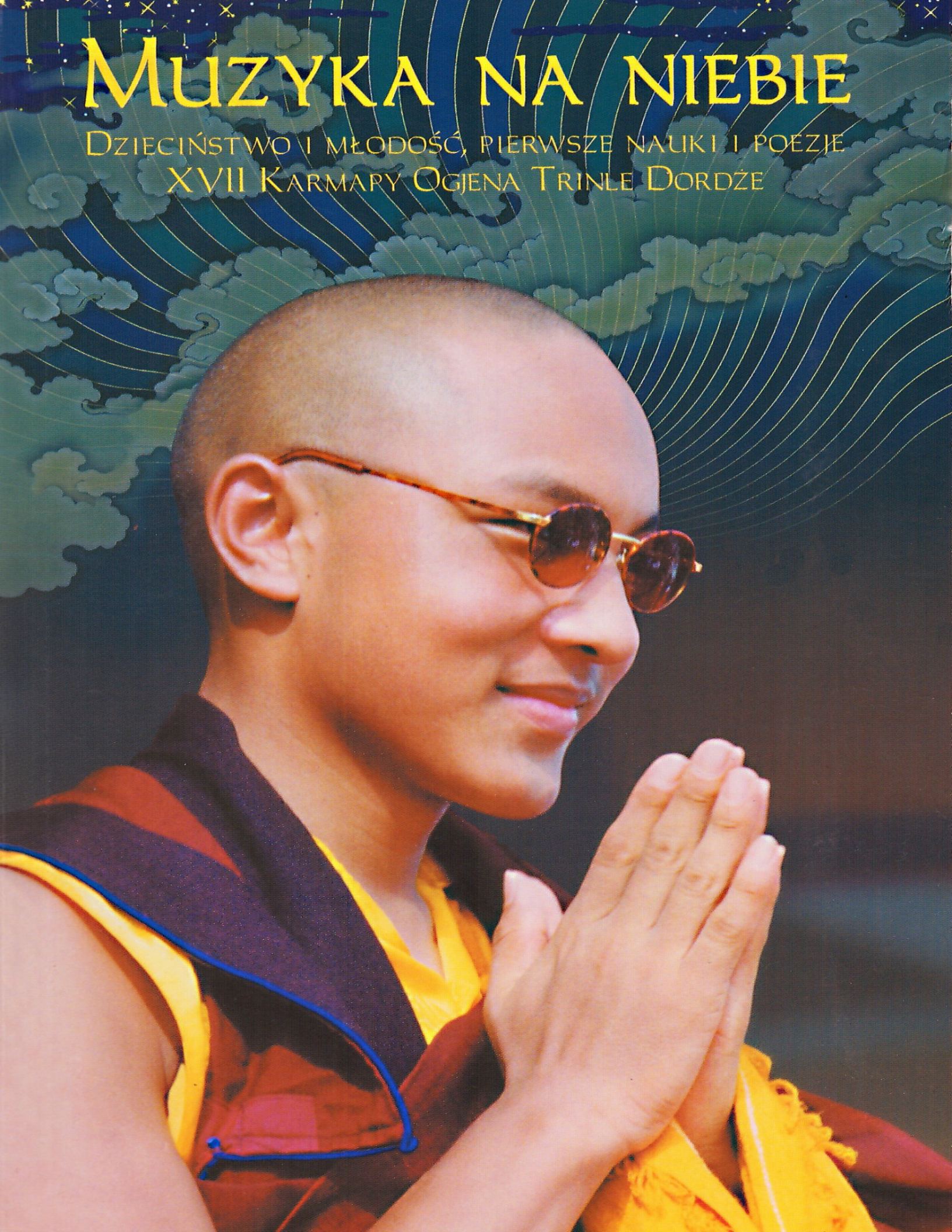
Muzyka na niebie

Dzieciństwo i młodość, pierwsze nauki i poezje XVII Karmapy Ogjena Trinle Dordże



Muzyka na niebie

Dzieciństwo i młodość, pierwsze nauki i poezje XVII Karmapy Ogjena Trinle Dordże

MICHELE MARTIN

ZWIĄZEK BUDDYJSKI
BENCIEN KARMA KAMTSANG

Tytuł oryginału: „Music in the Sky: The Life, Art and Teachings of the 17th Gyalwa Karmapa Ogyen Trinley Dorje”

Przekład: Adam Kozieł
Redakcja merytoryczna: Lama Rinczen
Redakcja: Agnieszka Zych

Copyright © 2003 Michele Martin
„Brief Histories of Sixteen Karmapas” copyright © Dzogchen Ponlop Rinpoche
Copyright © for Polish edition Związek Buddyjski Bencien Karma Kamtsang
Okładka: fot. Angus McDonald

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe.

Wydanie drukowane: 2004 r. ISBN 83-905126-4-5
Wydanie pierwsze w formacie ebook: sierpień 2017.

BENCHEN.ORG.PL
17KARMAPA.PL
DHARMAEBOOKS.ORG

Dharma Ebooks jest projektem tworzonym przez Dharma Treasure, który działa pod merytorycznym nadzorem 17. Gjałłanga Karmapy, Ogjena Trinle Dordże.

Długiemu życiu i rozkwitowi aktywności XVII Gjałła Karmapy Ogjena Trinle Dordże

Oby wszystkie istoty znalazły pokój, radość i Wyzwolenie

Czternastoletni Karmapa kilka miesięcy przed ucieczką z Tybetu; klasztor Tsurphu, 1959 rok

Tsurphu, 1999 16k.

Spis treści

Podziękowania
Słowo wstępne
Część I: Historia XVII Karmapy (do roku 2004)
Odnalezienie inkarnacji
Powrót do Tsurphu
Wizje i tęcze
„Teraz albo nigdy”
Ucieczka z Tsurphu
Przez najwyższe góry
Czas niepewności
Pobyt w Indiach
Część II: Nauki XVII Karmapy
Słowo wstępne
Praktyka Czenrezika i rozwijanie bodhicitty
Jak odnaleźć spokój
Znaczenie tradycyjnej kultury
Rozmowa z cudzoziemcami studiującymi w Dharamsali
Oceany cierpienia
Do praktyki potrzebujemy innych
Wszechprzenikająca natura Buddy
Skąd biorą się problemy
Rozmowa z uczniami z Samje Ling w Szkocji
Ścieżka do pełnego Przebudzenia
Kiedy pojawiają się przeszkody
Źródło problemów
Wiara i praktyka
Pieśń Milarepy
Przynoszenie pożytku innym
Duchowy przyjaciel

Lgnięcie do ego
Radowanie się prawością
Uczucia
Odpowiedzialność za siebie
Pustka
Dwie prawdy
Przyjęcie Schronienia
Rozwijanie bodhicitty
Liczenie oddechów
Wyciszone spoczywanie
Wprowadzenie we wgląd
Różne sposoby praktykowania wglądu
Znaczenie dedykacji
CZĘŚĆ III: WIERSZE XVII KARMAPY
Słowo wstępne
Radosne życzenie
Wkroczenie na środkową ścieżkę
Trzy Kaje
Pełna spokoju, kojąca flaga zwycięstwa
Święto obiektu gromadzenia zasługi
Ukazanie mahamudry
Odrodzenie mej ojczyzny, śnieżnej krainy Tybetu
Równa natura
Modlitwa życzeń
Księżyc szczęśliwości
Hołd
Pieśń rozkwitającego dobra ku czci zarania złotego wieku
Pieśń naturalnej świadomości
Modlitwa o długie życie tego, który jest ucieleśnieniem Czenrezika, doskonałego przewodnika samsary i nirwany [Jego Świątobliwości Dalajlamy]
Promienny uśmiech spontanicznej pewności

Modlitwa o długie życie sławnego lamy, uczonego i siddhy Thrangu Tulku Karma Lodro Lungrika Mały Senge
Pamięci
Niezrównane drzewo, wolne od śmierci i smutku
CZĘŚĆ IV: HISTORIA KARMAPÓW
Wprowadzenie
Karmapowie – podanie tradycyjne
Krótka historia szesnastu Karmapów
Pieśni XVI Karmapy
GLOSARIUSZ

Podziękowania

Wszystko, co się pojawia, jest od czegoś zależne. Trudno o lepszy dowód tej prawdy niż praca nad tą książką. Inspiracją opowieści o XVII Karmapie było opracowanie Tenzina Namgjala, najwybitniejszego znawcy historii Karmapów. Jego dwudziestostronicowa notka biograficzna okazała się zaczynem, który rozrósł się w pierwszą część tej książki dzięki licznym rozmowom z samym Karmapą, jego siostrą Ngodrup Pelzom oraz trzema mnichami, którzy towarzyszyli mu w ucieczce: Lamą Tsełangiem Taszi z klasztoru Nenang, Lamą Tsultrimem Gjaltsenem z Tsurphu i Dargje, kierowcą, a obecnie asystentem Karmapy. Miał w tym także swój udział drugi kierowca, Tsełang Taszi. Wszyscy oni poświęcili mi bardzo dużo czasu, cierpliwie dzieląc się wiedzą i doświadczeniami. Ciekawych informacji dostarczyły mi również inne teksty, Internet i filmy.

Khencien Thrangu Rinpocze uprzejmie odpowiadał na liczne pytania dotyczące trudniejszych fragmentów wierszy. Dzogcien Ponlop Rinpocze napisał biografie szesnastu Karmapów. Opowieści o odnalezieniu trzech inkarnowanych lamów pochodzą od osób zaangażowanych w poszukiwania. Tenzin Dordże, sekretarz Dziamgona Kongtrula Rinpoczego, udzielił zgody na wykorzystanie fragmentów książki „EMA HO! Reinkarnacja III Dziamgona Kongtrula”. Nenang Lama opowiedział historię odnalezienia inkarnacji Pało Rinpoczego, a Diljak Drupyn Rinpocze i Sangje Trinle – Dabsanga Rinpoczego. Taszi Gała okazał mi ogromną pomoc w pracy nad wykładami Karmapy, a Khenpo Gałang cierpliwie tłumaczył trudniejsze fragmenty. Lois DePiesse, Daia Gerson, Peter van Deurzen i Sylvia Warner wnieśli cenne uwagi redakcyjne. Tracy Davis pracowała nad ostateczną wersją rękopisu – trudno marzyć o lepszej redaktorce. Specjalne podziękowania za cudowne mapy należą się Łangjalowi Szała, kierującemu Ośrodkiem Map Cyfrowych i Informacji

Geograficznej Uniwersytetu Princeton, oraz Naomi Schmidt i Seichi Tsutsumi za pomoc przy zdjęciach. Rozmowy z Sidneyem Piburnem z wydawnictwa Snow Lion były ogromnym wsparciem na wszystkich etapach pracy. Jego entuzjazm i wnikliwe uwagi wiele wniosły do ostatecznej wersji.

To, co wartościowe, znalazło się w tej książce dzięki szczodrej pomocy innych. Za wszelkie błędy i przeinaczenia ponoszę winę ja. Oby zasługa zgromadzona dzięki tej publikacji stała się przyczyną bezkresnego, promiennego Przebudzenia niezliczonych istot.

Słowo wstępne

Płomień świecy przekazywany następnej, a z tej – kolejnej, i tak dalej: w ten sposób tradycyjnie opisuje się buddyjską wizję łańcucha odrodzeń. W przypadku istot oświeconych odrodzenia te są świadome, powodowane pragnieniem pomagania wszystkim czującym istotom i możliwe dzięki głębi, czystości duchowego urzeczywistnienia. Pierwszą taką inkarnację, *tulku,* rozpoznano w trzynastowiecznym Tybecie. Był nią Gjalła Karmapa, „Zwycięzca o Oświeconej Aktywności". Powraca od tamtego czasu do dziś, do siedemnastego wcielenia, które jest bohaterem tej książki. Powiada się, że Karmapa ucieleśnia aktywność wszystkich Buddów przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Starożytne traktaty i tradycyjne podania opisują jego wcielenia sprzed eonów i z najodleglejszej przyszłości.

W buddyzmie tybetańskim istnieją cztery główne szkoły czy też tradycje przekazu, praktyki i filozofii. Główne różnice między nimi sprowadzają się do tego, czy kładą nacisk na studia czy też na praktykę. Te cztery szkoły – njingma, geluk, sakja i kagju – rozwijają się do dziś dzięki nieprzerwanej linii nauczycieli i uczniów, którzy utrzymują przy życiu głębię mądrości poszczególnych pism i praktyk. Jego Świątobliwość Gjalła Karmapa jest głową, dzierżawcą, nauczycielem i inspiracją linii szkoły kagju, która słynie z medytacji, nacisku na praktykę w odosobnieniu i z wielu wybitnych mistrzów. Wyjątkowym atrybutem Karmapy jest Czarna Korona – symbol jego umysłu mądrości – którą nakłada podczas specjalnej ceremonii. Buddyści wierzą, że sam jej widok przynosi Wyzwolenie.

Podobnie jak Dalajlama, Karmapa uchodzi za emanację Czenrezika, bóstwa uosabiającego współczucie. Jedynym celem jego inkarnacji jest prowadzenie czujących istot z cierpień samsary do Wyzwolenia – urzeczywistnienia najgłębszej, czystej natury umysłu. Owo Przebudzenie

czy, jak kto woli, Oświecenie, może osiągnąć każdy, kto poświęci się praktyce. Etapy ścieżki Wyzwolenia opierają się na doświadczeniu, dając bezpośredni dostęp do innego modelu istnienia. Karmapa, jak powiedziano, przeszedł całą tę ścieżkę i osiągnął pełne urzeczywistnienie ostatecznej natury zjawisk, co otwarło wrota dla licznych niezwykłych wydarzeń, które mu towarzyszą.

To, co człowiek Zachodu uzna za magię lub niemożliwość, dla Tybetańczyków jest refleksem wielowarstwowej rzeczywistości buddyzmu wadżrajany, który przenika ich kulturę. Tradycja wadżrajany opiera się na praktykach, które odsłaniają liczne wymiary rzeczywistości. Nic nie jest wyjmowane poza nawias, nawet najbardziej błahe szczegóły. Przelatujący ptak, sen, dziwne zjawisko lub dźwięk – w tej wizji świata wszystko może mieć znaczenie duchowe.

Opisywana tu historia rozgrywa się w innych światach – kulturowych, duchowych i filozoficznych. Zaczyna się od przekazania przez poprzedniego, XVI Karmapę przepowiedni tyczącej następnego wcielenia. Owe dokumenty, zwane Ostatnimi Testamentami, są kolejnym wyjątkowym atrybutem Karmapów, którzy przed śmiercią zostawiają list, zwykle wiersz, opisujący czas, miejsce, imiona rodziców i inne okoliczności, towarzyszące ich następnemu odrodzeniu. Na ich podstawie uczniowie odnajdują potem nową inkarnację Karmapy.

Opierałam się na wielu źródłach. Najważniejszym z nich okazała się księga, którą Karmapa, jako jedyną, zabrał z Tybetu – kronika prowadzona przez administrację klasztoru Tsurphu[1], jego głównej siedziby w Tybecie. Odnotowano w niej wszystko: od okoliczności odnalezienia inkarnacji po wizyty sponsorów, od cudownych wydarzeń po odwiedziny w okolicznych świątyniach. Innym ważnym źródłem była Ngodrup Pelzom. Starsza siostra Karmapy, która opiekowała się nim w dzieciństwie, doskonale pamięta ich koczownicze życie i mieszka z nim teraz w Indiach. Opowieści o wskazaniu przez Karmapę trzech inkarnowanych lamów – którzy

świadomie odradzają się po to, by pomagać innym – pochodzą od ludzi bezpośrednio zaangażowanych w ich poszukiwania. Historia ucieczki z Tybetu wyłoniła się z rozmów z trzema mnichami, którzy brali udział w jej planowaniu i towarzyszyli Karmapie w drodze do Indii. W pracy nad książką pomogły mi również wizyty w Tsurphu w latach 1988-1996, w tym udział w ceremonii ścięcia włosów i intronizacji, oraz w prowizorycznej siedzibie Karmapy w Uniwersytecie Gjuto Ramocze w Indiach, gdzie w latach 2000-2002 służyłam mu często za tłumaczkę. Wszystkie zamieszczone tu przekłady rozmów i tekstów są, o ile nie zaznaczono inaczej, mojego autorstwa.

Rozmaitość źródeł nieuchronnie przekłada się na styl. Niektóre fragmenty, oparte na wspomnianej kronice, są oszczędne, inne bardziej szczegółowe i żywe dzięki relacjom uczestniczących w nich ludzi. Tam, gdzie wymagał tego kontekst, starałam się szkicować pewne aspekty kultury Tybetu, w tym kraju i poza jego granicami, oraz nauk i praktyk buddyjskich. Mam nadzieję, że poznając niezwykłą historię Karmapy, czytelnik dowie się dzięki temu czegoś o buddyzmie i kulturze tybetańskiej.

Tybetańskie teksty pełne są zaszczytnych tytułów, ale starałam się ich unikać. Wypowiedzenie imienia wielkiego nauczyciela bez garści kwiecistych, poetyckich określeń jest dla Tybetańczyka niemal nie do pomyślenia, ale zachodni czytelnik może gubić przez nie wątek. Dlatego też Jego Świątobliwość Gjalła Karmapa będzie tu tylko Karmapą, Jego Świątobliwość Dalajlama – Dalajlamą, i tak dalej. Z tej samej przyczyny wiele nazw własnych zamieszczono, dla zainteresowanych, w przypisach. Do chwili intronizacji Karmapa nie jest uważany za Karmapę – dlatego też do września 1992 roku nazywam go „młodą inkarnacją” lub tybetańskim odpowiednikiem, *jangsi*.

Bohaterem tej książki jest Karmapa jako nauczyciel i buddyzm tybetański, wyszłam bowiem z założenia, że w tej kulturze pociąga nas nie wszechobecna polityka, lecz subtelna wizja umysłu i praktyk, które

prowadzą do urzeczywistnienia jego natury. Książka podzielona jest na cztery części. Pierwsza opisuje życie Karmapy od chwili narodzin do ucieczki i pierwszych lat w Indiach. Na drugą składają się ułożone chronologicznie nauki, których udzielał w Indiach od 2000 do 2002 roku. Warto zauważyć, jak pod wpływem studiów i nowych doświadczeń zmieniała się ich tematyka i zainteresowania czternastoletniego uciekiniera z Tybetu. Część trzecia to opatrzone krótkimi komentarzami wiersze. Czwarta przedstawia perspektywę historyczną – tradycyjne podanie i krótkie biografie szesnastu Karmapów oraz prorocze pieśni XVI Karmapy. Karmapa lubi malować i rysować, pokazujemy więc również reprodukcje kilku prac oraz zdjęcia dokumentujące jego życie i przedstawiające bliskich mu ludzi. Książkę zamyka glosariusz najważniejszych pojęć buddyjskich i terminów tybetańskich.

Mam nadzieję, że opowieść o XVII Karmapie, jego nauki i wiersze oraz krótka historia tej linii przybliżą czytelnikowi buddyzm Tybetu i tę niezwykłą postać.

---

1. Ściśle rzecz biorąc, „Tshurphu” (tyb. *mtshur phu*), zachowuję jednak przyjętą transkrypcję.

Część I:
Historia XVII Karmapy
(do roku 2004)

Powrót do Tsurphu, 15 czerwca 1992 roku.

Odnalezienie inkarnacji

XVI Karmapa Rangdziung Rikpi Dordże zmarł w listopadzie 1981 roku w Zionie, w stanie Illinois. W następnych latach pojawiały się liczne spekulacje na temat miejsca jego kolejnego odrodzenia. Wiele wskazywało na Tybet. Na krótko przed śmiercią Rangdziung Rikpi Dordże powiedział Khenpo Kartharowi Rinpoczemu[1], opatowi głównego klasztoru Karmapy na Zachodzie: „Moje ciało, te pięć *skandh*, zostanie w Ameryce, a moja świadomość powędruje do Tybetu. Teraz widzę bardzo wyraźnie mego ojca i matkę. Widzę całą samsarę i nirwanę tak wyraźnie, jak gdyby leżały na mojej dłoni”[2]. Po uroczystej kremacji w Rumteku, w Sikkimie, okazało się, że Karmapa zostawił dwa ślady stóp w popiołach. Kierowały się ku Tybetowi.

Przed śmiercią, mocą wizji mądrości, dla której nie ma żadnych przeszkód, Karmapa spisał testament, dotyczący odrodzenia następnej inkarnacji. Owinął go jak amulet ochronny i w 1981 roku wręczył swemu bliskiemu uczniowi, Situ Rinpoczemu[3], który wspomina: „Jego Świątobliwość zatrzymał się w dużym apartamencie hotelu Oberoi w Kalkucie. Spędziliśmy tam pięć dni, amulet (*srung ‘khor*) dał mi przed wyjazdem. W ciągu dnia chciał kupować ptaki, zwiedzać pałace i muzea. Prosił, bym mu towarzyszył, bo długo się nie widzieliśmy. Udzielił mi wtedy wielu rad, opowiadał stare historie. Wieczorami rozmawialiśmy po kolacji. Pewnego dnia, tuż przed udaniem się na spoczynek, kiedy przyniosłem mu sok z pomarańczy, który tak lubił, dał mi amulet, mówiąc: „To jest bardzo ważna ochrona”. Nie powiedział „otwórz to za pewien czas” czy „będziesz tego potrzebował”. Dodał tylko: „Przyniesie ci wiele pożytku”. Pomyślałem, że to normalny amulet. Lamowie tybetańscy z reguły robią je z kartki papieru, na której jest wydrukowana albo narysowana mandala lub jakieś bóstwo. Składa się je w szczególny sposób,

nadając im kształt kwadratu, a następnie owija kolorowymi nićmi i zaszywa w kopercie z tkaniny czy skóry. Ten był okryty żółtym brokatem, nosiłem go na szyi na złotym łańcuszku”[4].

Niemal dziesięć lat później przeczucie kazało Situ Rinpoczemu zajrzeć do amuletu, w którym znalazł kopertę z napisem: „Otworzyć w roku Żelaznego Konia”. 19 marca 1992 roku czterej główni tulku linii kagju – Situ Rinpocze, Dziamgon Kongtrul Rinpocze, Gjaltsab Rinpocze i Szamar Rinpocze – spotkali się w sali klasztoru Rumtek, w której XVI Karmapa przyjmował gości. Mieli odczytać testament i podjąć decyzję w sprawie poszukiwania inkarnacji.

„Pierwszego dnia – wspomina Situ Rinpocze – złożyłem pokłon i ofiarowałem Rinpoczom list. Nasz nieodżałowany Dziamgon Kongtrul Rinpocze i Gjaltsab Rinpocze byli bardzo szczęśliwi. Mieli łzy w oczach. Ja też tak się czułem. Potem prowadziliśmy długą dyskusję, która ciągnęła się godzinami. W końcu uzgodniliśmy interpretację listu. Wszystko spisał Dziamgon Rinpocze, który przez cały czas robił notatki”[5].

Kilka dni po tym spotkaniu Dziamgon Kongtrul Rinpocze udzielił wywiadu, który został sfilmowany. Zapytany o list, odparł: „Instrukcje Gjalła Karmapy są zupełnie jasne. Nadzwyczaj jasne i bardzo precyzyjne. Dlatego wszyscy jesteśmy pewni, że odnajdziemy Jego Świątobliwość”[6].

Oto list, który interpretowali lamowie:

E MA HO
Samoświadomość jest zawsze szczęśliwością;
Dharmadhatu nie ma środka ni granic.

Na północ stąd, [na] wschodzie [Krainy] Śniegu
Jest miejsce, gdzie spontanicznie rozbłyska boski piorun.
[W] pięknej krainie koczowników o godle krowy
Metodą jest Dondrub, a mądrością Lolaga.

[Urodzony w] w roku używanego do ziemi,
[Z] cudownym, daleko niosącym się dźwiękiem białej[7],
Jest ten, którego zwą Karmapą.

Potwierdzony przez mistrza Dynjo Drupa,
Będąc niesekciarskim, przenika wszystkie kierunki.
Nie pozostając blisko niektórych, a z dala od innych,
Jest opiekunem wszystkich istot.
Słońce Dharmy Buddy, która przynosi pożytek innym, świeci zawsze.

Lamowie[8] odczytali wskazówki na podstawie analizy tekstu i znajomości geografii Tybetu. List zaczyna się od *Emaho* – co znaczy „Jakże cudowne! Zdumiewające!" – które często rozpoczyna tybetańskie pieśni urzeczywistnienia, otwierając umysł na zrozumienie ich treści. Dwa kolejne wersy opisują istotę urzeczywistnienia. „Samoświadomość" odnosi się do mądrości, która zna swą własną naturę – do stanu pełnej i czystej „szczęśliwości". „Dharmadhatu" to „przestrzeń wszystkich zjawisk", jeden z wielu synonimów ostatecznej natury umysłu. Ta bezkresna rzeczywistość, poza czasem i przestrzenią, nie ma granic, początku i końca, środka czy obrzeża.

Odsłoniwszy inny wymiar, następne trzy wersy opisują miejsce narodzin Karmapy, który przyszedł na świat w rodzinie koczowników w północnym regionie wschodniego Tybetu („Kraina Śniegu"), w Lhathoku (*lha* – „boski", *thog* – „piorun")[9]. Owi nomadzi należeli do grupy zwanej Bagor, a słowo ba oznacza „krowę"[10]. Kolejny wers mówi o rodzicach. „Metoda", pierwiastek męski, odnosi się do ojca, „Dondruba", a „mądrość", pierwiastek żeński, do matki, „Lolagi". „Używany do ziemi" wskazuje na zwierzę, które zaprzęga się do pługa – Karmapa urodził się w roku Drewnianego Wołu. „Daleko niosący się dźwięk białej" odnosi się do

dźwięku konchy, który rozbrzmiewał „cudownie” z nieba, po narodzinach Karmapy.

„Dynjo Drupa”, Amoghasiddhi, jest jednym z Buddów Pięciu Rodzin w buddyzmie wadżrajany. Słowa te mogą się również odnosić do Situ Rinpoczego, któremu XVI Karmapa nadał imię Pema Dynjo[11] i który odegrał kluczową rolę w poszukiwaniu inkarnacji. Ostatnie wersy mówią o przymiotach Karmapy, którego aktywność przynosi pożytek, jest bezstronna, wszechprzenikająca i promienna.

Zgodnie z ową przepowiednią XVII Karmapa urodził we wschodnim regionie Khamu, w okręgu Czamdo Dzong, do którego należy zamieszkiwany przez chłopów i koczowników – z klanu Bagor – Lhathok. Jego ojciec nazywał się Karma Dondrub Taszi, a matka Loga (zdrobnienie od Lolaga). Rankiem ósmego dnia piątego miesiąca roku Drewnianego Wołu kalendarza tybetańskiego – 26 czerwca 1985 roku – urodziła ona, bez bólu, pośród cudownych znaków, niezwykłego chłopca.

„Apo Gaga", do którego doprowadziła lamów przepowiednia XVI Karmapy.

W Lhathoku

Kiedy urodził się Karmapa, jego rodzina mieszkała w przestronnym namiocie z jaczej wełny, który rozbito wysoko na górskiej łące we wschodnim Tybecie[12]. Koczownicy spędzają w owych namiotach, słynących z odporności na ulewne letnie deszcze, dziewięć miesięcy w roku. Na ustawienie takiego domu trzeba dwóch godzin. Wnętrze wykłada się kolorowymi dywanami, a wzdłuż ścian ustawia kufry, mieszczące cały dobytek rodziny. Pośrodku, pod otworem w dachu, który pełni funkcję komina i jest zakrywany podczas deszczu, buduje się palenisko. Honorowe miejsce naprzeciw wejścia zarezerwowane jest dla ołtarza. Płomyki ustawionych na nim maślanych lampek są jedynym źródłem światła po zmroku.

Szlak i czas wędrówek rodziny Karmapy wyznaczały pory roku i obfitość trawy dla stada. Wiosną, latem i jesienią mieszkali w namiocie. Trzy zimowe miesiące spędzali w wiosce, którą dzielili z czterema innymi rodzinami. Mieli tam duży, jednoizbowy, kamienny dom z drewnianym dachem. Owce zaganiano do pobliskiej stodoły, przy której zbudowano zagrodę dla młodych jaków, chroniącą zwierzęta przed kaprysami pogody.

Wszyscy wstawali o czwartej rano, na długo przed wschodem słońca. „Choć jest jeszcze ciemno, znamy przecież swoją pracę i potrafimy zrobić, co trzeba, nawet po omacku – wspomina, z błyskiem w oku i nieśmiałym uśmiechem, siostra Karmapy, Ngodrup Pelzom. – Najpierw trzeba rozpalić ogień. Potem jedni idą do zwierząt, a inni po wodę do pobliskiego strumienia". Zimą lód jest tak gruby, że trzeba kuć go siekierą. O siódmej wszyscy jedzą śniadanie – nieodmiennie *tsampę*, prażoną mąkę jęczmienną z morzem herbaty z masłem i małymi kawałkami czerwonych trufli. Dzień płynie naturalnym rytmem, który wyznaczają praca i przerwy na posiłki: obiad o drugiej, herbatę o piątej i kolację o siódmej. „Ci, którzy zostawali w domu, mieli mnóstwo zajęć. Doili *dri* (samica jaka) i *dzomo* (krzyżówka jaka i krowy). „Dri i dzomo chyba wiedzą, kto je doi – opowiada Ngodrup Pelzom. – Jeśli cię nie znają, potrafią wykopać z obory". Z mleka robi się jogurt, masło i sery.

Strawa też zależy od pory roku. Latem je się mleko i sery, zimą suszone mięso. Każdy ma swoją pracę. Dzieci pilnują jagniąt i cielaków. Starcy starają się nie opuszczać domów. Jeśli mają szczęście do krewnych, całymi dniami obracają młynki modlitewne i szepcą modlitwy. Kobiety przygotowują tsampę, przędą wełnę, gotują i pomagają mężczyznom nosić wodę lub doglądać stada. Mężczyźni szyją, naprawiają narzędzia, podróżują w interesach. Na przykład ryż trzeba przywieźć ze sklepu, do którego jedzie się cały dzień. Raz w miesiącu dosiada się wierzchowca i galopuje do najbliższej szosy, na której trzeba złapać okazję do miasta. Zakupy składa się w magazynie, którego strzegą, na zmianę, wszystkie rodziny.

Życie koczowników nie sprowadza się tylko do pracy. Jest czas na wspólną medytację, snucie opowieści i suto zastawione stoły. Zimą kolejno podejmuje się gości. Trzy, cztery godziny wszyscy recytują mantry Czenrezika, uosobienia współczucia i bóstwa opiekuńczego Tybetu, albo Guru Rinpoczego, indyjskiego świętego, którego Tybetańczycy czczą jako drugiego Buddę, lub umiłowanej, chroniącej przed niebezpieczeństwem Tary, a potem zaczynają ucztować. Latem rodzina Karmapy wędrowała do miejsca, w którym zbierało się ponad dwadzieścia koczowniczych rodów. To był czas idylli, szmaragdowych łąk usianych bielą, czerwienią, złotem i błękitem kwiatów. Tu również wszyscy się znali i kolejno podejmowali przyjaciół. Ta wolność, wspólnota i prostota były Karmapie domem przez siedem lat. Życie koczowników przepojone jest oddaniem dla buddyzmu. Czworo z ośmiorga braci i sióstr Karmapy przywdziało szaty mnicha lub mniszki[13].

Rodzina Karmapy przed namiotem w Lhathoku.

Znaki

Długa tradycja odnajdywania tulku sprawia, że Tybetańczycy są wyczuleni na niezwykłe znaki, towarzyszące narodzinom dzieci, i skrupulatnie je zapamiętują. Traktuje się je z ogromną powagą jako wskazówki, które mogą podpowiedzieć, kim jest nowo narodzony. Jedno z pierwszych pytań, jakie zadaje grupa poszukująca tulku, brzmi: „Czy tej ciąży lub narodzinom towarzyszyły jakieś szczególne znaki?”.

Z Karmapą wiązało się ich wiele. Kiedy był jeszcze w łonie matki, na jednej z czterech podtrzymujących namiot lin usiadł dorosły krogulec, wydając dziwne krzyki. Uznano to za niecodzienne, ponieważ jastrzębie omijają ludzkie siedziby. Matka, która właśnie skończyła udój i wracała do domu, zobaczyła ptaka i pomyślała, że to dobry znak. Ofiarowała mu, jak bóstwom, odrobinę mleka, rozpryskując kilka kropli serdecznym palcem. Jastrzębie cieszą się specjalnym statusem, gdyż należą do świata religii i legend. Wraz z orłami i wilkami związane są z *dralhami*, niezwykłymi istotami, które towarzyszą wojownikom w boju. Jastrząb pojawia się również w epopei Gesara z Lingu, tybetańskiego odpowiednika króla Artura, która do dziś cieszy się wielką popularnością. Tu, co ciekawe, kojarzony jest z Denmą, ministrem Gesara, który uchodzi za inkarnację Karmapy–[14]–. Tak więc jastrząb, posłaniec świata mitów w tybetańskiej rzeczywistości, przywodzi na myśl Karmapę.

Innym zwierzęciem, które Tybetańczycy mają w szczególnej estymie, jest kukułka, uważana, obok żurawia, za najlepszego z ptaków. Pewnego dnia, na zupełnym pustkowiu, ten zapowiadający nadejście wiosny ptak usiadł na rodzinnym namiocie i zaśpiewał pieśń tak piękną i melodyjną, iż wprawiła wszystkich w osłupienie. Za niezwykłe uznano by już samo pojawienie się kukułki, gdyż i one stronią od ludzi.

Kolejną ważną wskazówką, o którą tradycyjnie pyta się matki kandydatów na tulku, są sny. Brzemienna Loga śniła, że odwiedziły ją trzy żurawie. Jeden trzymał czarkę jogurtu, symbolu czystości i dobroci, drugi miał na szyi piękny, napisany złotem list. „Zjedz ten jogurt – rzekły. – List

dotyczy rozpoznania Twego syna. Nie mów o tym z nikim, póki nie nadejdzie czas". Loga obiecała dochować tajemnicy i zapytała ptaki, kto je przysłał. „Guru Rinpocze", odparły. W tej samej chwili jej serce rozbłysło tęczowym światłem, a nad sklepieniem wyrosły tęczowe namioty pełne baldachimów, chorągwi zwycięstwa i innych pomyślnych symboli[15]. Mąż, Karma Dondrub Taszi, wyjechał wtedy w interesach i Loga, wyciągając po nie rękę, pomyślała, że powinna „zatrzymać kilka dla niego". Po przebudzeniu pamiętała każdy szczegół, a to kolejna oznaka wagi snu. „Moje oczy żyły pięknem tego, co widziałam", powiedziała po latach.

Rodzice Karmapy, Loga i Dyndrub Taszi, w Tsurphu w 1992 r.

Ważne sny przekazuje się z pokolenia na pokolenie. Dziadek Karmapy ze strony matki, Trinle Ngodrup z rodu Dargje Tsang, który spędził w więzieniu siedem lat[16], też śnił o Guru Rinpoczem. W owym śnie zobaczył

namiot córki, którego liny wieńczył węzeł z czarno-białym, drogocennym kamieniem *zi*, obdarzonym, jak wierzą Tybetańczycy, mocą ochronną. Wnętrze namiotu pałało cudownym blaskiem, a jego dach podtrzymywały dwa złote filary. „Skąd się to wzięło", zapytał Logę. „To dar Guru Rinpoczego", usłyszał. Sny, w których Guru Rinpocze przysyła drogocenne dary matce, również uznano z czasem za wymowne świadectwo związków z Karmapą, którego uważa się za jego emanację.

Inne cudowne zdarzenie miało miejsce w „zwykłym" świecie. Ciężarna Loga i jej syn Jeszie Rabsal poszli w góry doglądać stada. Na szerokiej łące natrafili na dużą kępę trawy, pośrodku której stała wypełniona mlekiem czarka. „Znaleźliśmy dziś coś cudownego", wykrzyknęła Loga, rozpryskując w ofierze, palcem serdecznym i kciukiem, kilka kropli. Oboje skosztowali mleka, oznaczyli miejsce, by móc je później odszukać, i ruszyli w dalszą drogę. Wróciwszy, przemierzyli całą łąkę, ale dostrzegli tylko kilka kropli mleka na źdźbłach trawy. Każdy Tybetańczyk połączy te dwa znaki – czarkę mleka na łące i jogurtu we śnie – dostrzegając ich pokrewieństwo w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym.

Narodzinom także towarzyszyły sny. Jeszie Rabsal, brat Karmapy, był w tym czasie w klasztorze Kampa, należącym do linii drukpa kagju, jednej ze szkół tradycji kagju. Jeszie śnił, że idzie po skalistym brzegu w górę potężnej rzeki. Nagle zobaczył Amdo Paldena, opata klasztoru, w którym miał później rozpocząć naukę Karmapa. Towarzyszyła mu grupa lamów, którzy zdawali się czegoś szukać. „Czego szukacie?", zapytał Jeszie Rabsal. „Czegoś, co straciliśmy", odparli. Lamowie znaleźli wiele konch, ale gdy w nie dęli, nie wydawały żadnego dźwięku. (Konchy są rytualnymi instrumentami muzycznymi; ich donośny, głęboki dźwięk symbolizuje głoszenie nauk Buddy.) Jeszie Rabsal ruszył dalej i po chwili spostrzegł wystającą z ziemi, skręconą w prawo muszlę. Podniósł ją i zadął, dobywając z niej potężny, wibrujący dźwięk. „Tego właśnie szukaliśmy – zakrzyknęli lamowie. – Prosimy, daj nam ją". Kiedy wręczył im konchę,

Amdo Palden powiedział: „Twoja matka urodziła wspaniałe dziecko”. Jeszie podniósł głowę. Wszyscy znikli.

Podobne sny uchodzą za znaczące z uwagi na symbole religijne i obecność słynnego, szanowanego lamy. Zwykle opowiada się o nich i tak też postąpił Jeszie, prosząc mnichów o odprawienie rytuału Opiekuna Mahakali, gwaranta pozytywnych rozstrzygnięć. Kiedy później jeden z mnichów opowiedział ten sen krewnym Karmapy, okazało się, że rzeczywiście zbiegł się on z jego narodzinami.

Po przyjściu na świat Karmapy znów pojawiła się kukułka, która długo śpiewała na dachu namiotu. Trzy dni później, jak chciał XVI Karmapa, wszyscy w okolicy usłyszeli „cudowny, daleko niosący się dźwięk białej” konchy, po którym odezwały się wysoko i nisko brzmiące czynele oraz trąbki, zwane *gjalingami*, a słońce – kolejny dobry omen – otoczyła tęcza. Świadkami tych niezwykłych wydarzeń byli wszyscy mieszkańcy regionu.

Ngodrup Pelzom pamięta, że konchę usłyszała w namiocie. „Było jeszcze wcześnie, powoli wstawało słońce. Najpierw pomyśleliśmy, że to termos, bo czasem tak brzęczą pod wpływem ciśnienia. Zaczęliśmy się rozglądać, ale najwyraźniej dźwięk dochodził z zewnątrz. Kiedy wyszliśmy z namiotu, mieliśmy wrażenie, że dobywa się ze środka. Nie mogliśmy znaleźć jego źródła. Wydawało się nam, że jest koło posłania mamy, że to może być trzmiel, ale nic nie znaleźliśmy. Z czasem dźwięk stał się głośniejszy i wszyscy słyszeliśmy go już bardzo wyraźnie. Ciągle narastał, wypełniając niebo donośnym, czystym brzmieniem konchy. Słyszano go w całej okolicy”.

Trzeciego dnia jangsi głośno, wyraźnie powiedział *Ama*, „mamo”. Później, wieczorem, ojciec wysłał Ngodrup Pelzom po wodę. Kiedy wróciła z wiadrami, zauważyła na szczycie namiotu kukułkę, która przechylając się to w jedną, to w drugą stronę, wydawała przepiękne dźwięki. Natychmiast zawołała ojca, który wybiegł z namiotu podziwiać boskiego ptaka. Te pozornie błahe zdarzenia czerpią znaczenie z kontekstu:

odciętych od świata gór i surowego, prostego życia, w którym wszystko, co niecodzienne, przesycone jest głęboką symboliką religijną.

Pierwsze lata

Cała rodzina pracowała aż do zmierzchu. Kiedy matka krzątała się koło zwierząt, chłopiec zostawał w namiocie sam. Nie było elektryczności, noc rozświetlały tylko płomyki maślanych lampek. Wracającej do namiotu matce – zwłaszcza przez pierwsze trzy miesiące – zdawało się jednak, że jedynym źródłem światła jest w nim twarz jej synka, którą rozświetlał dziwny, wewnętrzny blask.

Niezwykłe zjawiska świetlne towarzyszyły mu jednak i później. Przez cztery lata, do chwili zabrania chłopca do klasztoru, w namiocie często pojawiała się kula światła. Matka widywała ją bardzo często, ale bywało, że nocą wpatrywała się w nią cała rodzina. Zjawiała się nagle, znikąd, i tak samo znikała w mroku. To dziwne światło płonęło czasem i poza ścianami namiotu. Pewnej nocy jedna z dri zerwała postronek i uciekła. Ngodrup Pelzom i Trinle Łangmo, druga z sióstr Karmapy, poszły jej szukać. Kiedy prowadziły odnalezione zwierzę, zauważyły przed sobą kilkunastocentymetrowy krąg światła. Myślały, że wyszedł im naprzeciw któryś z braci z latarką, ale okazało się, że przed namiotem nie było nikogo.

Niecodzienne zdarzenia nie kończyły się na świetlnych kulach. Wokół namiotu często dało się słyszeć kroki, tyle że nikogo tam nie było. Zjawisko to tak zaniepokoiło rodzinę, że udali się do lamy z pobliskiego klasztoru. Usłyszeli, że prawdopodobnie są do odgłosy kroków bóstw, które mają nad nimi pieczę. Owi obrońcy należą do bogatego panteonu bóstw opiekuńczych Tybetu. Są wśród istoty oświecone – uosabiające, choć przybierają gniewną postać, współczucie – oraz lokalne bóstwa, które trzeba sobie zjednać.

Najmłodsza ze starszych sióstr Karmapy, Mynlam, zaczęła nazywać go Apo Gaga, „Tym, który czyni nas szczęśliwymi” i Gurphuk Dordże,

„Wadżra-Jaskinią Guru Rinpoczego”. Pewnego razu ojciec wybrał się w podróż w czasie śnieżnej burzy, która wyrządziła dużo szkód. Czteroletni chłopczyk, który bawił się w namiocie z Mynlam, powiedział nagle: „Patrz! Patrz! Tata spadł!”. „Nie wygaduj takich rzeczy, bo jeszcze sprowadzisz nieszczęście”, krzyknęła zdenerwowana siostra. „Już dobrze – odparł spokojnie jangsi, jak gdyby rzeczywiście coś widział. – Nic się nie stało”. Kiedy ojciec wrócił do domu, okazało się, że samochód, którym jechał, zsunął się z szosy, a jego samego przygniotło przewożone drewno. Z wypadku wyszedł jednak bez szwanku, kalecząc się tylko w palec.

W tradycji tybetańskiej takie niecodzienne wydarzenia świadczą o przyjściu na świat niezwykłej istoty. Ponieważ wszyscy widzieli na własne oczy większość lub część owych znaków, mieszkańcy regionu uznali, że chłopiec jest kimś wyjątkowym. Przekonanie to podzielali lamowie. Ngodrup Pelzom pamięta, że mały Karmapa wydawał się bardzo spokojny i skoncentrowany; nie trwonił sił, jak inne dzieci. Nietypowe były też jego zabawy. Budował klasztory z gliny i kamieni, mówiąc innym dzieciom, że są lamami i że on sam jest lamą. „Jestem mnichem”, powtarzał często i złościł się, gdy siostry przekomarzały się z nim, mówiąc, że „powinien w końcu zostać chłopcem”, zapuścić – zwyczajem mieszkańców wschodniego Tybetu – długie włosy i wplatać w warkocze czerwone nici.

Karmapa był też dobry i pełen współczucia. Delikatny i łagodny, nigdy nie krzywdził zwierząt ani nie zabijał owadów. Zarzynanie zwierząt jest naturalną częścią koczowniczego życia, ale chłopca nieodmiennie doprowadzało ono do łez. Kiedy nadchodził ten dzień, rodzice zawsze prosili kogoś, by zabrał go na długi spacer.

Czasami siadał na kamiennym tronie i uderzając kamieniem o kamień, jak gdyby były czynelami, powtarzał słynną, siedmiolinijkową modlitwę do Guru Rinpoczego:

Narodziłeś się w północno-zachodnim krańcu krainy Ogjen,

Pośrodku kwiatu lotosu.
Osiągnąłeś cudowne, najwyższe siddhi[17].
Słyniesz jako Zrodzony z Lotosu,
Otacza Cię orszak niezliczonych Dakiń.
Praktykuję, idąc za Twym przykładem.
Proszę, przybądź i udziel swych błogosławieństw.

Karmapa uchodzi za emanację Guru Rinpoczego, tę bliską więź uznaje się za coś zupełnie naturalnego. „My, koczownicy – wspominał, pytany o to po latach – przeprowadzamy się kilka razy w roku. Wcześniej zawsze szuka się dobrego miejsca na obozowisko. Kiedy ojciec dołączał do takiej szpicy, mówił mi: «Siedź w domu i powtarzaj siedem wersów. Musimy znaleźć dobrą ziemię. To bardzo ważne». Darzę Guru Rinpoczego szczególnym uczuciem – dodał po chwili. – Z nim, nawet jeśli nie wykonuję formalnej praktyki i po prostu recytuję tę modlitwę, szybko przychodzą pozytywne doświadczenia”[18].

Ojciec też zapamiętał więź chłopca z siedmioma wersami. Kiedy uczył go w domu alfabetu i „ręcznego” pisma *ume*, mały jangsi to zachowywał się tak, jakby znał wszystkie litery i płynnie recytował całe strofy modlitw, to znów sprawiał wrażenie, że nie pamięta jednej głoski. Siedmiolinijkową modlitwę znał zawsze.

Czteroletni Karmapa rozpoczął naukę w pobliskim Karlek, w którym co jakiś czas spędzał od siedmiu do dziesięciu dni. Założony przez ucznia IX Karmapy klasztor był niegdyś osobistą świątynią królów Lhathoku. Jego opat, Amdo Palden[19], poprosił rodziców jangsi o oddanie syna do klasztoru jeszcze przed jego narodzeniem. Był pierwszym mnichem, który uczył Karmapę i udzielał mu wskazówek. Urodził się w Lhathoku, o jakieś dwa dni drogi od klasztoru. Do szesnastego roku życia pilnie studiował i medytował w odosobnieniu. Jako uczeń Khamtrula Rinpoczego – wielkiego mistrza szkoły drugpa kagju, którego matka Karmapy darzyła najwyższym

szacunkiem – należał do tradycji *togdenów*, nie obcinających włosów adeptów jogi. Po czterech latach ścisłego odosobnienia kontynuował intensywną praktykę aż do 1959 roku, kiedy to zniszczono klasztor Karlek, jego posągi i święte księgi. Gdy znów można było otwarcie praktykować religię, wędrował od wioski do wioski, odprawiając *pudże* (rytuały) dla ich mieszkańców[20]. Szacunek, jakim się cieszył, sprawił, że powoli udało mu się zdobyć środki na odbudowanie klasztoru.

Buddyjski obyczaj każe składać ofiary mnichom i mniszkom, których prosi się o modlitwę. Wierzy się, że przynosi to pożytek obu stronom. Ngodrup Pelzom powiada, że każdy, kto złożył ofiary Amdo Paldenowi, cieszył się z tego przez cały dzień, wiedząc, że odprawia on rytuały, o które go proszono. Długie lata służby dla całej społeczności sprawiły, że wszyscy darzyli go niezwykłym zaufaniem[21].

Wiara tworzy więź, która spaja społeczność buddyjską. Amdo Palden wierzył w Karmapę. „On jest mistrzem, który zawsze znajduje się nad moją głową i w moim sercu – wspomina tamte czasy. – Kiedy skończył cztery lata, zabiegało o niego wiele klasztorów, ale Karma Dondrub powtarzał, że obiecał go Karlekowi. Zacząłem rozmawiać z nim o sprowadzeniu [chłopca] do klasztoru. Ustawiliśmy przed ołtarzem mały tron i odprawiliśmy skromną ceremonię. Kiedy miał sześć lat, rodzice uznali, że powinien nauczyć się czytać i rozpocząć poważne studia. Jeśli ma na to ochotę, uczy się bardzo szybko. Innym razem woli się bawić. Kiedy chce się uczyć, jest niezwykle bystry”[22].

Amdo Palden przybył z klasztoru Karlek do Tsurphuna uroczysrtość intronizacji Karmapy. Był pierwszym nauczycielem Karmapy i doradcą jego rodziców.

Choć nikt nie znał jeszcze jego tożsamości, mnisi, wiedząc, że mają do czynienia ze szczególnym dzieckiem, oddali mu cześć, stawiając dlań tron obok tronu opata. Po krótkich pobytach w Karleku jangsi wracał do rodziców, którzy uważali, że jest za mały, by zamieszkać w klasztorze na dłużej. W domu bawił się z Mynlam, młodszym bratem Tsełangiem i ulubioną kozą o białej głowie i czarnym tułowiu, która nie miała rogów i była od niego starsza o kilka miesięcy. Jeździł na niej w góry i wszędzie z sobą prowadzał. Kiedy zabrano go do Tsurphu, została lokalną gwiazdą.

Jangsi lubił też przebywać z matką, która była mu bardzo bliska. Pewnego dnia, gdy skończyła ubijać masło i odłożywszy pierwszą część – Tybetańczycy uważają, że pierwsza część wszystkiego, również jedzenia, jest najlepsza, a co za tym idzie, najstosowniejsza dla bóstw – poszła złożyć ją w ofierze na ołtarzu, na którym stały zdjęcia poprzedniego Karmapy i Khamtrula Rinpoczego, syn zapytał: „Komu niesiesz to masło?". „Bóstwom", wyjaśniła. „Jakim bóstwom?", chciał wiedzieć chłopiec. „Wszystkim". „Jeśli dajesz je jemu – powiedział jangsi, wskazując zdjęcie XVI Karmapy – to dostanie się i mnie, bo to jestem ja". „Nie wolno wygadywać takie rzeczy", ucięła matka.

Dwa zdjęcia słynnych nauczycieli na ołtarzu świadczyły o dwóch rodzinnych tradycjach. Loga i jej krewni mieli bliskie związki z Khamtrulem Rinpoczem, podczas gdy Karma Dodrub darzył niewzruszoną wiarą XVI Karmapę, który nadał mu imię. (Wszystkie imiona w szkole Karmapy zaczynają się od słowa Karma.) Pewnego dnia matka poszła po wodę w towarzystwie małego tulku i jego młodszego brata Tsełanga Rigdzina—[23]—. Jangsi, żartobliwie sprawdzając „przynależność" matki, zapytał: „W którego lamę na świecie wierzysz najbardziej?". „We wszystkich", odparła. „Bardziej w Karmapę czy w Khamtrula Rinpoczego?", dopytywał dalej. „To jedno i to samo". „Załóżmy, tak tylko mówię, że ja jestem Karmapą, a mój braciszek Khamtrulem Rinpoczem, kogo darzyłabyś większą wiarą?". „Oni są jednakowi", powiedziała, a on

odrzekł: „W porządku”. Matka nie chciała wybierać, pamiętając, że na głębszym poziomie umysł mądrości jednego lamy nie różni się niczym od umysłu mądrości drugiego.

Od czwartego do siódmego roku życia chłopiec krążył między rodzinnym domem a klasztorem Karlek, w którym uczył się od Amdo Paldena. Zbliżał się przepowiedziany czas jego odnalezienia. W 1992 roku siedmioletni jangsi uporczywie nalegał, by rodzina przeniosła się do namiotu miesiąc wcześniej niż zwykle. Ponieważ wszyscy wiedzieli, że jest szczególnym dzieckiem, rodzice uznali, iż jego niezwykła prośba może okazać się ważna, i przepędzili stada do Bagoru. Rzeczywiście – właśnie dzięki temu grupa z Tsurphu, która wyruszyła na poszukiwanie Karmapy, odnalazła go, jak przepowiedział jego poprzednik, w Bagorze. Wielu uznało to za ostateczne potwierdzenie: Karmapa pamiętał, co napisał w poprzednim żywocie, i był w pełni świadomy tego, co dzieje się w tym życiu.

Poszukiwania

Kiedy jangsi planował spotkanie z ludźmi, którzy mieli go odnaleźć, w Indiach zastanawiano się, jak to zrobić. Situ Rinpocze i Gjaltsab Rinpocze[24] bezzwłocznie przesłali testament XVI Karmapy do jego głównej siedziby, czyli oddalonego o jakieś 30 kilometrów od Lhasy klasztoru Tsurphu. List otrzymał Khenpo Tenam z Kliniki Tybetańskiej, po czym przekazał go Lamie Tsełangowi (zwanemu też Nenang Lamą), prosząc o jak najszybsze dostarczenie dokumentu do Tsurphu. Nazajutrz testament dotarł do Drupyna Deciena Rinpoczego[25], na którym – wraz z zarządem i mnichami Tsurphu – spoczywała główna odpowiedzialność za poszukiwania Karmapy w Tybecie. Do testamentu dołączone były instrukcje obu Rinpoczów, skierowane do Drupyna Deciena Rinpoczego. Drupyn Decien był niezwykłym lamą. XVI Karmapa uznał, że pośród wszystkich mnichów w Tybecie i poza jego granicami to właśnie on ma odpowiedni związek karmiczny i niewzruszoną motywację, które pozwolą podnieść z ruin

obrócony w perzynę w czasach rewolucji kulturalnej klasztor Tsurphu. Drupyn Decien wrócił do Tybetu na początku lat osiemdziesiątych, by odbudować klasztor i więzi, które łączyły go od wieków z lokalnymi społecznościami. Był naturalnym kandydatem na szefa poszukiwań, wymagających zgody władz.

Administracja Tsurphu przedstawiła rządowi Tybetańskiego Regionu Autonomicznego (TRA) plan poszukiwań i testament XVI Karmapy 5 maja 1992 roku. Władze wydały zgodę na sprowadzenie inkarnacji do Tsurphu i udzieliły klasztorowi pomocy, udostępniając, na przykład, samochody. Było to wydarzenie bezprecedensowe – rząd TRA po raz pierwszy udzielił zgody na rozpoznanie tulku. Wielu miało nadzieję, że zapowiada to liberalizację polityki władz wobec religii.

Do grupy poszukującej weszli trzej mnisi z zarządu Tsurphu – Domola, główny administrator, Lodro, sekretarz, i Dondrub, poprzedni szef administracji – oraz Titi, mnich, który miał towarzyszyć Karmapie w następnych latach, i dwóch kierowców. Mnisi wyjechali z Lhasy 12 maja i ruszyli na wschód przez Biru Szaggju, Khjungpo Trido, Riło Ciedziong, Czamdo i Ngalhung Szungsang. Ponieważ cel misji trzeba było zachować w tajemnicy, zrezygnowali z samochodów i wynajęli osiem koni, które miały nieść ich i cały bagaż. Szlak prowadził przez wysoką przełęcz, którą uważano za siedzibę wielu lokalnych bóstw. Cała okolica tonęła w śniegu, którego obfite opady uznaje się za dobry omen, świadczący o zadowoleniu bóstw. W Khampa Gar spotkali się z opatem klasztoru Njedrak Lak, który zadał im obowiązkowe pytanie: „Skąd jesteście i co was sprowadza?”. „Pochodzimy z Lhasy. Pielgrzymujemy i odwiedzamy krewnych”. Nie wyprowadzili w pole starego mnicha, który mruknął tylko: „Nie jesteście pielgrzymami. Podejrzewam, że co innego wam w głowie”.

Mnisi z Tsurphu dotarli do klasztoru Karlek w Lhathoku 18 maja. „Jak dojechać do Bagor”, zapytali zarządcę Jesziego Dordże. „Czego tam szukacie?”, usłyszeli w odpowiedzi. „Krewnej, Logi”[26]. „Znam ją, to żona

Karmy Dondruba. Jest tu ich syn”, odparł mnich i posłał po Jesziego Rabsala. Mnisi odetchnęli z ulgą na wieść, że imiona zgadzają się z przepowiednią. Ich misja dobiegała końca.

Kiedy pojawił się Jeszie Rabsal, wyznali otwarcie, że szukają inkarnacji: „Chłopiec z twojego rodu jest tulku naszego klasztoru”. Nie wymienili imienia Karmapy, ale zapowiedzieli, że za dwa dni będą w Bagorze. Następnego ranka pożegnali się z mnichami Karleku i udali do pobliskiego klasztoru Dzodzi, w którym modlili się o powodzenie misji i odsunięcie wszelkich przeszkód. Odwiedzając kolejną świątynię, potwierdzali „legendę” o pielgrzymce i gromadzili błogosławieństwa.

Usłyszawszy, że Apo Gaga może zostać uznany za tulku, Jeszie Rabsal natychmiast ruszył do rodzinnego domu, by podzielić się radosną nowiną. Naprzeciw wybiegł mu siedmioletni jangsi, który akurat bawił się na wzgórzu przed domem. „Apo Gaga – wykrzyknął Jeszie – jadą tu mnisi z Tsurphu, którzy szukają inkarnacji”. Chłopiec wybuchnął śmiechem i zaczął tańczyć z radości. Tego ranka, zanim pojawił się brat, jangsi spakował swoje ubrania, objuczył nimi ulubioną kozę i powiedział matce: „Nadszedł mój czas. Ruszam do mego klasztoru. Byłoby dobrze, gdyby Karlek przysłał mi coś w prezencie”. „Gdzie jest twój klasztor?”, spytała matka, a chłopiec wyciągnął rękę w kierunku środkowo-zachodniego Tybetu. Rodzice rozbili mały namiot i rozłożyli owcze skóry dla zbliżających się gości.

Kiedy mnisi z Tsurphu usłyszeli o Lodze i Dondrubie, wynajęli nowe konie i muły. Do Bagoru dotarli 21 maja. Według gwiazd nie był to jednak pomyślny dzień, zamienili więc z rodzicami tylko kilka słów. Tak doniosłe wydarzenie musiało zaczekać na pomyślną konstelację. Stosownym dniem był 22 maja: piątek, konstelacja Uttarasiady z podwójnym elementem ziemi i koniunkcją Wielkiej Radości. O wschodzie słońca mnisi weszli do skromnego namiotu, który tulku wybrał na swój dom. Ofiarowano im

herbatę i *dromę*, małe, czerwone, słodkie korzenie, które, jak wierzą Tybetańczycy, przynoszą szczęście i są podawane w uroczystych chwilach.

Przyjąwszy poczęstunek, goście zaczęli wypytywać o chłopca. Karma Dondrub powiedział, że długo czekali na następnego syna. W 1978 roku odbyli nawet pielgrzymkę do Lhasy, by wymodlić go przed słynnym posągiem Buddy, Dzioło, w świątyni Dziokhang. Prosili też o błogosławieństwo wielkiego mistrza, Karnama Rinpoczego, który poradził matce powtórzyć modlitwę Schronienia sto tysięcy razy. „Módlcie się do Trzech Klejnotów—[27]— powiedział. – Bądźcie szczodrzy dla ubogich. Karmcie ptaki i ryby. Jeśli to uczynicie, współczucie Trzech Klejnotów obdarzy was synem".

Rodzice prosili też o błogosławieństwo Amdo Paldena z pobliskiego klasztoru Karlek, którego, jak miało się później okazać, łączyła szczególna więź z młodym tulku. „Uczyńcie to, co polecił wielki mistrz – usłyszał od niego Karma Dondrub. – Jeśli zwrócicie się do Buddów dziesięciu kierunków i będziecie modlić całym sercem, narodzi się syn. Ja również będę się modlił". „Zgodzicie się – zapytał jeszcze – bym opiekował się chłopcem i by był on mnichem w moim klasztorze?". Rodzice przystali na to, a Karma Dondrub wyjaśnia, że „właśnie dlatego jangsi został mnichem klasztoru Karlek". Oboje starali się jak najlepiej wypełniać zalecenia lamów i w końcu zostali nagrodzeni synem.

Mnisi z Tsurphu, przekonani, że odnaleźli wreszcie inkarnację XVI Karmapy, pokazali ojcu jego testament. Kiedy go czytał, kierujący poszukiwaniami Domola zrobił zdjęcie. Gdy je wywołano, okazało się, że postać ojca skąpana jest w poświacie białego światła. W tej samej chwili znów dało się słyszeć słodką pieśń kukułki.

Karma Dondrub opowiedział wtedy sen, jaki miał po narodzinach chłopca. „Śniła mi się szeroka, otwarta przestrzeń pełna Tybetańczyków i Chińczyków. Pośrodku stała stara, uszkodzona stupa i sterta strzaskanych posągów. Z tłumu obcych mi ludzi wyłonił się nagle bardzo stary lama z

płaską, łysą głową i rzekł: „Zanieś – tak, by cię nie widzieli – posąg na tę górę na drugim brzegu rzeki”. Schowałem za pazuchą *ciuby* [tybetańska kurta] posąg Czenrezika z brązu i jeszcze jedną figurkę. Kiedy wspiąłem się z nimi na górę na drugim brzegu, przepełniło mnie niezwykłe szczęście”. Rewolucja kulturalna w Tybecie (1966-76) zostawiła po sobie wiele takich stosów zniszczonych posągów. Miejsca kultu, których nie zrównano z ziemią, plądrowano i bezczeszczono. Wybór figury Czenrezika uznano za kolejne potwierdzenie związku z Karmapą, który uchodzi za jego emanację.

Zgodnie z wiekowym obyczajem tworzenia pomyślnych związków grupa z Tsurphu ofiarowała rodzicom *kataki* (długie białe szarfy) i trochę pieniędzy. Te skromne podarunki odpowiadały sytuacji – preludium do oficjalnego rozpoznania tulku. 24 maja mnisi opuścili Bagor i ruszyli w drogę powrotną. Gdy mijali Karlek, na błękitnym niebie pojawiły się trzy mniejsze słońca wokół właściwego. To niezwykłe zjawisko zaobserwowano nawet w odległym o ponad 70 kilometrów Czamdo. Na całym świecie podobnym fenomenom, choćby tęczom, przypisuje się wymiar duchowy. Tybetańczycy są na nie szczególnie uwrażliwieni i długo przechowują je w pamięci.

Wracająca grupa spotkała Akonga Rinpoczego, wysłannika Situ Rinpoczego, oraz Szieraba Tarcina, przedstawiciela Gjaltsaba Rinpoczego, których zatrzymały w Katmandu formalności wizowe. Wysłannicy z Indii mieli dwa cele. Po pierwsze, polecono im prosić liczne klasztory o tradycyjne, czterdziestodziewięciodniowe modlitwy w intencji Dziamgona Kongtrula Rinpoczego, który zginął tragicznie pod koniec kwietnia. Po drugie, mieli reprezentować Situ Rinpoczego i Gjaltsaba Rinpoczego oraz służyć pomocą w poszukiwaniach XVII Karmapy. Kiedy spotkali się z młodym tulku, rodzice opowiedzieli im o okolicznościach narodzin chłopca i wizycie grupy poszukującej inkarnacji.

Mnisi z Tsurphu dotarli do Lhasy 27 maja. Następnego dnia spotkali się z przedstawicielami rządu TRA i zdali im relację. Władze wyraziły

zadowolenie z przebiegu poszukiwań. Wieczorem cała grupa była już w Tsurphu. Drupyn Decien, na którym spoczywało brzemię odpowiedzialności za odnalezienie tulku, oraz inni przedstawiciele administracji klasztoru chcieli wiedzieć, jak wskazówki XVI Karmapy doprowadziły mnichów do tulku. Następnego dnia ogłoszono publicznie, że „na świat przyszła inkarnacja niezrównanego Karmapy". Na dachu świątyni pojawiły się flagi i chorągwie zwycięstwa, ściany doliny odbijały ryk długich *radungów* i konch, powietrze wibrowało dziewięcioma specjalnymi, wygrywanymi na gjalingach melodiami pomyślności. Wszystkich mnichów zaproszono na poczęstunek. Radosna wieść rozchodziła się lotem błyskawicy, ściągając do Tsurphu mieszkańców wszystkich regionów Tybetu, cudzoziemców i przedstawicieli różnych tradycji buddyjskich.

Kiedy Situ Rinpocze i Gjaltsab Rinpocze otrzymali wiadomość, że ich mnisi, jak chciała przepowiednia, odnaleźli młodego jangsi w Bagorze, w okręgu Lhathok, zgodnie z tradycją natychmiast udali się do Dharamsali w północnych Indiach, by poinformować o wszystkim Dalajlamę. Dotarli tam 6 czerwca, gdy Dalajlama był na Szczycie Ziemi w Brazylii, ale jego asystenci bezzwłocznie przekazali mu informację. Wcześniej Dalajlama widział miejsce narodzin Karmapy w nieskazitelnym zwierciadle swej mądrości: „Wybierając inkarnację, nie opieram się na jednej czy dwóch księgach, ale stosuję odpowiednią procedurę. Jeżeli wyniki są pozytywne, uznaję wybór za słuszny. [W przypadku Karmapy] miałem coś w rodzaju snu, wizji miejsca narodzin inkarnacji. Były tam skały i łąki. Wydawało się, że to miejsce jest położone dość wysoko, otwarte na południe, poprzecinane pięknymi strumieniami. Tak wyglądał ten obraz. A potem ktoś, głos bez postaci, powiedział mi: „Tu przyszedł na świat Karmapa"[28].

Miejsce narodzin Karmapy – krajobraz z wizji Dalajlamy.

Później Dalajlama wyjaśnił, że nie było tam żadnych drzew, zwierząt ani ludzi tylko dwa strumienie – po prawej i lewej stronie[29]. Na podstawie tej wizji i ustaleń grupy poszukującej udzielił wstępnego potwierdzenia tożsamości Gjalła Karmapy. Situ Rinpocze i Gjaltsab Rinpocze wrócili do Rumteku 12 czerwca i oficjalnie ogłosili odnalezienie Karmapy. W tym samym miesiącu głowy szkół sakja – Sakja Trizin – i njingma – Mindroling Triczen – potwierdzili rozpoznanie Karmapy i ułożyli modlitwy o jego długie życie.

Jeden z głównych lamów szkoły kagju, Szamar Rinpocze, miał wątpliwości, choć wcześniej podpisał list, potwierdzający tożsamość Karmapy[30]. Dalajlama spotkał się z nim 29 czerwca. Tego samego dnia przyjął również Situ Rinpoczego i Gjaltsaba Rinpoczego. 30 czerwca wystosował list, tak zwany *Buktham Rinpocze*, którym ostatecznie zatwierdził rozpoznanie inkarnacji Karmapy:

„Zgodnie z Ostatnim Testamentem syn Karmy Dondruba i Logi, który przyszedł na świat w roku Drewnianego Wołu, zostaje ostatecznie uznany za inkarnację XVI Karmapy. Z modlitwami o jego szczęście i powodzenie świętych działań,

Dalajlama

Trzydziestego dnia czwartego miesiąca roku Wodnej Małpy kalendarza tybetańskiego 30 czerwca 1992”. *(Z tybetańskiego przełożył* kalon *Taszi Łangdi.)*

Dalajlama udzielił też rady Situ Rinpoczemu i Gjaltsabowi Rinpoczemu: „Tybetańskie przysłowie powiada, że tam, gdzie jest wielka Dharma, jest też silny Mara [innymi słowy, gdzie prawda, tam też niegodziwość]. Pojawiły się więc pewne dysonanse i trudności, ale nie są one szczególnie ważne. Istotne jest skupienie na tym, co ma prawdziwe, głębokie znaczenie. Do tej pory pracowaliście, mając na uwadze to, co najważniejsze i najistotniejsze – i nadal nie traćcie tego z oczu”[31].

Proces poszukiwań, który rozpoczęło odnalezienie przepowiedni, zamknęło ostateczne potwierdzenie Dalajlamy. Dobry los sprawił, że wszystko potoczyło się tak, jak powinno.

---

1. Khenpo Karthar Rinpocze urodził się w Tybecie w 1924 roku. Jako dwunastoletni chłopiec wstąpił do klasztoru Thrangu Rinpoczego. Przez kolejnych osiemnaście lat przebywał na ścisłym odosobnieniu medytacyjnym i studiował arkana filozofii, psychologii i logiki buddyjskiej. W 1958 roku presja chińskich komunistów we wschodnim Tybecie zmusiła Thrangu Rinpoczego i jego mnichów do opuszczenia klasztoru i szukania schronienia w Tsurphu. Karmapa, który w swej mądrości wiedział, że problemy dotrą wkrótce także do Tybetu centralnego, dał im zapasy na drogę i polecił udać się do Bhutanu i Indii. Khenpo Karthar Rinpocze przez osiem lat mieszkał w Buxa, społeczności tybetańskich uchodźców w północnych Indiach. W 1967 roku przeniósł się do Rumteku, aby być blisko Karmapy, i przebywał tam do 1975 roku, kiedy to wyjechał do Bhutanu. Rok później Karmapa poprosił go, żeby został opatem klasztoru, który zamierzał założyć w Stanach Zjednoczonych. Na początku 1978 roku zakupiono Mead House w Woodstock w stanie Nowy Jork, powołując tam ośrodek Karma Trijana Dharmaczakra. Khenpo Karthar Rinpocze nadzorował budowę klasztoru, udzielał nauk i wskazówek licznym uczniom,

wzniósł ośrodek trzyletnich odosobnień medytacyjnych, przez które przeprowadził trzy grupy adeptów. Jego nauki wielokrotnie publikowano i przekładano na chiński. Khenpo Karthar czterokrotnie odwiedzał Tybet; w trakcie jednego z tych pobytów brał udział w ceremonii ścięcia włosów Karmapy w Dziokhangu.

2. Rozmowa Khenpo Karthara Rinpoczego z autorką – w której brał udział również Lama Norlha z Kagju Thubten Cieling w Wappinger Falls – Karma Trijana Dharmaczakra, Woodstock, grudzień 2001 roku.

3. Tai Situ Rinpocze jest jednym z czterech „synów serca" Karmapy i uchodzi za emanację przyszłego Buddy, Majtrei. W poprzednim wcieleniu był jednym z głównych nauczycieli XVI Karmapy. XII Situpa urodził się w 1954 roku. Osiemnaście miesięcy później XVI Karmapa intronizował go w jego klasztorze Palpung we wschodnim Tybecie. Zmuszony do opuszczenia Tybetu w wieku pięciu lat, zamieszkał z Karmapą w Rumteku, gdzie odebrał formalny trening. W 1975 roku założył własny klasztor, Szierab Ling w północnych Indiach. Wiele podróżuje po Wschodzie i Zachodzie, udzielając nauk – przede wszystkim mahamudry – i inicjacji. Podczas pierwszej wizyty w Tybecie w 1984 roku wyświęcił ponad dwa tysiące mnichów i mniszek. W czasie kolejnej wizyty, w 1991 roku, rozpoznał ponad stu inkarnowanych lamów. Odegrał kluczową rolę w odnalezieniu i intronizowaniu XVII Karmapy; obecnie udziela mu nauk i inicjacji w Indiach. W Szierab Ling działa ośrodek trzyletnich odosobnień i kwitnący instytut wyższych studiów buddyjskich.

4. Rozmowa z autorką, Lhasa, 2 sierpnia 1992 roku. Por. także „A Talk by His Eminence Tai Situ Rinpoche and His Eminence Tsurphu Gyaltsab Rinpoche on Friday, June 12, 1992 in the Front Entrance Hall of Rumtek Monastery", *Densal* (periodyk Karma Trijana Dharmaczakry), 12, nr 1 i 2 (zima-wiosna 1993), ss. 5-7.

5. Tamże.

6. Clemens Kuby, *Interview with Jamgon Kongtrul Rinpoche,* 30 min. (Monachium, Kuby Film TV, 23 marca 1992). Wywiad przeprowadzono wkrótce po spotkaniu czterech lamów, podczas którego Situ Rinpocze przedstawił im odnaleziony list (rozmowa autorki z Clemensem Kuby). Ten fragment wywiadu wykorzystano również w: Clemens Kuby, Living Buddha, 108 min. (Monachium, Kuby Film TV, 1994). Por. także Clemens Kuby i Ulli Olvedi, *Living Buddha: Die siebzehnte Wiedergeburt des Karmapa in Tibet,* Monachium, Goldman Verlag, 1994), ss. 81-88.

7. „Biała" – to koncha, tradycyjny, tybetański instrument używany podczas rytuałów.

8. Głównie Situ Rinpocze i Gjaltsab Rinpocze. Por. Ken Holmes, *His Holiness the 17th Gyalwa Karmapa Urgjen Trinley Dorje,* Forres, Szkocja, Altea Publishing, 1995, s. 49.

9. W liście pojawia się poetycki odpowiednik „boskiego piorunu" – „niebiańskie żelazo" (tyb. *gnam lchags*); na mapach Tybetu figuruje „Lha thog".

10. W przepowiedni „krowę" nazwano de dzio (*'dod 'jo*), „spełniającą życzenia". Określenie to tradycyjnie kojarzy się z tym zwierzęciem – np. elementem powszechnie

znanego przez Tybetańczyków rytuału ofiarowania mandali jest „spełniająca życzenia krowa” (*‘dod jo’i ba*).

11. Imię Pema (Lotos) łączy go z Guru Rinpoczem (zwanym Pema Dziungne, „Zrodzony z Lotosu”), a Dynjo – z Buddą Dynjo Drupą (Amoghasiddhim), który, jak Karmapa, jest szczególnie związany z oświeconą aktywnością.

12. Informacje o życiu w Lhathoku pochodzą głównie od siostry Karmapy, Ngodrup Pelzom.

13. Ojciec Karmapy, Karma Dondrub Taszi pochodzi z rodu (*rus pa*) o przydomku Ciedo (*Chos rdo*), a matka, Loga, z rodziny Gazi (*Ga zi*). Dzieci (wiek, liczony na modłę zachodnią, w 2003 roku):

1. Jeszie Rabsal (*Ye shes Rab gsal*), 38 lat, żonaty, trzy córki.
2. Tenzin Ciedryn (*brTan ‘dzin Chos sgron*), 35 lat, mężatka, dwóch synów i dwie córki.
3. Taszi Jangtso (*bKra shi Yang mtsho*), 33 lata, mężatka, dwóch synów i dwie córki.
4. Kalzang Paldzom (*sKal bZhang dPal’dzom*), której Karmapa nadał imię Trinle Łangmo (*Phrin las dBang mo*), 31 lat, mniszka.
5. Ngodrup Pelzom (*dNgos sgrub dPal’dzom*), 26 lat, mniszka.
6. Dendzom (*bDen ‘dzom*), 23 lata, panna.
7. Namse Lhendzom (rNam sras Lhan ‘dzom), której Karmapa nadał imię Mynlam Jangtso (*sMon Lam gYang mtsho*), 21 lat, mniszka
8. Gjałła Karmapa (*rGyal ba Ka rma pa*), 17 lat, mnich.
9. Tulku Tsełang Rigdzin (*Tshe dbang Rig ‘dzin*), 14 lat, mnich, inkarnowany lama.

14. Informacje te pochodzą od ojca Karmapy. W części czwartej zamieszczono dwie pieśni XVI Karmapy, w których znajdujemy wzmianki o ministrze Denmie. W „Pieśni” pojawia się jego pełny tytuł „Tsaszang Denma”, a w „Pieśni, której czas nadszedł” – skrót: *‘den*.

15. Osiem pomyślnych symboli: „pomyślny parasol” okrągły niczym głowa Buddy; „pomyślne ryby” symbolizujące kształt oczu Buddy; „pomyślna waza”, która wyobraża gardło Buddy, źródło prawdziwej, usuwającej cierpienia samsary i przynoszącej szczęście Dharmy; „pomyślna koncha”, słynący z donośnego dźwięku symbol mowy Buddy, która jest zawsze odpowiednio głośna i melodyjna; „pomyślna chorągiew zwycięstwa”, wyobrażająca piękno i doskonałe proporcje ciała Buddy; „pomyślny wspaniały węzeł”, symbol wszechwiedzącego, niczym nie ograniczonego serca-umysłu Buddy; „pomyślny lotos”, giętki, doskonały, smukły niczym język i wymowa Buddy; oraz „pomyślne koło” – znak zdobiący podeszwy stóp Buddy, symbol obracania Kołem Dharmy, które niesie Wyzwolenie wszystkim czującym istotom.

16. Najprawdopodobniej w czasach rewolucji kulturalnej. Wielu Tybetańczyków więziono wówczas za wiarę lub nieodpowiednie pochodzenie klasowe.

17. „Osiągnięcia”, które zwykle dzieli się na „doczesne” (zdolność latania, chodzenia po wodzie itd.) oraz „najwyższe” – urzeczywistnienie natury umysłu.

18. Rozmowa z autorką, Uniwersytet Gjuto Ramocze, Sidhbari, Dharamsala, czerwiec 2000 roku.

19. Jego imię zakonne brzmi: Lama Tsełang Palden, ale wszyscy znają go jako Amdo Paldena.

20. Rozmowa z autorką, Tsurphu, 24 września 1992 roku. Amdo Palden miał wówczas sześćdziesiąt osiem lat. Wkrótce potem zmarł.

21. Ngodrup Pelzom, rozmowa z autorką, Uniwersytet Gjuto Ramocze, Sidhbari, Dharamsala, 10 lipca 2001 roku.

22. Rozmowa z autorką, Tsurphu, 24 września 1992 roku.

23. Później rozpoznano w nim tulku Cieleka Rinpoczego, słynnego lamy szkoły drugpa kagju.

24. XII Goszir Gjaltsab Rinpocze urodził się w 1954 roku w Njemo, w Tybecie środkowym, w rodzinie adeptów tantry, słynących z głębokiego poziomu urzeczywistnienia. W 1959 roku uciekł z Tybetu z Karmapą i otrzymał od niego wiele ważnych inicjacji. Jak trzej pozostali „synowie serca”, zgłębiał pisma, rytuały i praktyki medytacyjne. Z czasem założył własny klasztor Ralang w pobliżu Rumteku. Kieruje Instytutem Wyższych Studiów Buddyjskich Karma Śri Nalanda w Rumteku.

25. Pełne imię: Drupyn Karma Decien Tsełang Rinpocze; dziedziczny dzierżawca linii klasztoru Tana Gynmar w Nangcien we wschodnim Tybecie.

26. Zdrobnienie od Lolaga – imienia z Ostatniego Testamentu.

27. Wersy Schronienia są najpopularniejszą modlitwą buddyjską. W najprostszej formie brzmi ona: „Przyjmuję Schronienie w Buddzie. Przyjmuję Schronienie w Dharmie. Przyjmuję Schronienie w Sandze (społeczności praktykujących)”. Por. wykład Karmapy „Przyjęcie Schronienia”. „Trzy Klejnoty” – to Budda, Dharma i Sangha. Powtarzanie modlitw i mantr – tysiące razy – jest popularną praktyką buddyjską w Tybecie.

28. Clemens Kuby, *Living Buddha*, Kuby Film TV, Monachium, 108 min., 1994.

29. „A Talk”, *Densal*, 12, nr 1,2, ss. 5-7; oraz Situ Rinpocze, rozmowa z autorką, Lhasa, 2 sierpnia 1992 roku.

30. Za www.kagyuoffice.org: 17 czerwca 1992 r.

19 marca 1992 roku Tai Situ Rinpocze, Dziamgon Kongtrul Rinpocze, Gjaltsab Rinpocze i ja odbyliśmy spotkanie, podczas którego Tai Situ Rinpocze przedstawił nam napisaną przez Jego Świątobliwość przepowiednię, święty testament, który odnaleziono w talizmanie ochronnym Situ Rinpoczego. W moim umyśle pojawiły się wtedy wątpliwości, ale obecnie mam całkowite zaufanie do Situ Rinpoczego i treści listu, na podstawie którego precyzyjnie odnaleziono inkarnację, zatwierdzoną następnie przez Jego Świątobliwość

Dalajlamę jako wcielenie Jego Świątobliwości Gjałłanga Karmapy. Niniejszym udzielam akceptacji i nie będę już poruszał kwestii badania świętego testamentu itd. Szamarpa. W obecności Orgjen Tulku Rinpoczego. Przekład Michele Martin

Nota: powyższy przekład podano do wiadomości publicznej w Rumteku wkrótce po powstaniu listu. 18 lipca 1992 roku, po konsultacji z doradcami, Szamar Rinpocze przedstawił własną wersję:

19 marca 1992 roku podczas spotkania z Dziamgonem Rinpoczem, Gjaltsabem Rinpoczem i ze mną, Situ Rinpocze przedstawił odręczny list-przepowiednię ze swego zawiniątka ochronnego, twierdząc, że jest to instrukcja JŚ XVI Karmapy (dotycząca jego inkarnacji). Miałem pewne wątpliwości (co do autentyczności listu). Obecnie zdaję się na Situ Rinpoczego (w sprawie informacji o decyzji JŚ Dalajlamy). Zgodnie z naszą poufną rozmową, przychylam się do decyzji JŚ Dalajlamy, iż inkarnację uznano z pewnością za wcielenie JŚ Gjałła Karmapy. Od tej chwili zawieszam żądania poddania listu badaniom (grafologicznym). 17 czerwca 1992. Szamar Ciekji Lodro w obecności Tulku Urgjena. Przekład, autoryzowany, Anne Ekselius

31. Nagranie magnetofonowe, 30 czerwca 1992 roku. Por. również www.kagyuoffice.org; *Densal*, op. cit., s. 9; Ken Holmes, *His Holiness the 17th Gyalwa Karmapa Urgyen Trinley Dorje*, s. 55.

Powrót do Tsurphu

Bagor żegnał, a Tsurphu szykowało się do powitania Karmapy. Jangsi chciał zostawić krewnym jakiś dar. Przed kilku laty wyschło źródło obok zimowego domu. Młody tulku i jego trzyletni brat zasadzili tam jałowiec. Chłopiec nie umiał odprawić stosownego rytuału, recytował więc siedem wersów modlitwy do Guru Rinpoczego. Po kilku miesiącach ze źródła znów trysnęła woda.

Drupyn Decien Rinpocze i jego mnisi negocjowali z Departamentem Religii TRA[1]. Prosili o zgodę na intronizowanie tulku. Chcieli też, by w ceremonii mogli uczestniczyć wierni z całego Tybetu i uczniowie Karmapy z innych państw. Władze przychyliły się do tej prośby. 1 czerwca z Tsurphu wyruszył konwój powitalny – pięć tonących w białych szarfach samochodów, 23 mnichów i świeckich z Lamą Domo na czele. Następnego dnia byli w Lhasie, a 8 czerwca dotarli do klasztoru Karlek w Lhathoku. Tym razem wszystko było starannie wyreżyserowane.

9 czerwca tulku przywdział nowe szaty[2]. W klasztorze Karlek ofiarowano mu mandalę, która wyobraża cały wszechświat, oraz posąg, księgę i stupę, symbolizujące odpowiednio ciało, mowę i umysł Buddy. Następnie wszystkim podano herbatę i ryż z szafranem. Krewni i klasztor, zgodnie z tradycją budowania pomyślnych więzi, otrzymali szczodre dary. Amdo Palden i jego mnisi – herbatę i pieniądze, bliscy Karmapy – zwierzęta, brokaty, szaty i inne cenne przedmioty. Stosowne podarunki wręczono również dalszym krewnym. Na błogosławieństwo tulku czekali także mnisi i wierni z pobliskiego klasztoru Karma Gyn, który w XII wieku założył I Karmapa Dysum Khjenpa. Orszak wyruszył z Karleku 10 czerwca. Do Karmapy dołączyli rodzice, starszy brat Jeszie Rabsal oraz towarzysze dziecięcych zabaw – Mynlam i Tsełang Rigdzin. Do Tsurphu jedzie się stąd pięć dni – dzień konno i cztery dni samochodem.

14 czerwca powitano Karmapę u stóp świętej góry Njancien Thanglha, która leży około 50 kilometrów na północ od Tsurphu. Tybetańczycy wierzą, że ich jeziora i góry zamieszkują rozmaite bóstwa. Ta jest siedzibą Bodhisattwy, będącego na ósmym z dziesięciu możliwych poziomów. Strzegł on poprzednich inkarnacji Karmapy i okazywał im wielką życzliwość[-3-]. Wśród oczekujących na orszak mnichów i lamów był Drupyn Decien Rinpocze. Dla młodego tulku ustawiono tron w ogromnym namiocie. Jak każe tradycja „otwierania wrót pomyślnych więzi", ofiarowano mu mandalę, posąg, księgę, stupę oraz herbatę i ryż. Ową więź przypieczętował kolejny dobry omen: kiedy Karmapa przekraczał próg namiotu, rozległy się trzy grzmoty, symbolizujące, jak chcą Tybetańczycy, wielką sławę, i zaczął mżyć deszczyk – znak błogosławieństw.

Następnego dnia karawana zjechała z szosy, która łączy Lhasę z Szigatse[-4-]. Za szerokim, drewnianym mostem otwierała się dolina Tolung z klasztorem Tsurphu. Szutrowa droga wiła się wzdłuż rzeki przez pola i usiane żółtymi kwiatami łąki. Całą dolinę spowijał wonny, powitalny dym płonących gałęzi jałowca. Mijając tłumy wiernych, samochody wtoczyły się na dziedziniec klasztoru Nenang, siedziby Pało Rinpoczego, gdzie młodego tulku czekało kolejne rytualne powitanie. Kiedy wszyscy wręczyli już kataki i otrzymali błogosławieństwa, kawalkada ruszyła w górę doliny. Obok samochodów galopowali jeźdźcy w pysznych ciubach i czapach. Jangsi siedział na przednim fotelu nowego, białego dżipa, którego niemal nie było widać spod sterty długich kataków.

Po raz pierwszy w tym żywocie jangsi zobaczył swój stary klasztor. Samochody powoli przebijały się przez stojący wzdłuż drogi zbity tłum. Wszyscy trzymali kadzidła i białe kataki, modlili się i powtarzali mantrę *Karmapa cienno* – „Karmapo, myśl o mnie". Przed klasztorem stali mnisi w paradnych szatach, brokatowych czapkach i długich, żółtych szalach. Procesję otwierali dwaj duchowni z długimi wiązkami kadzideł. Inni dzierżyli potężne, brokatowe chorągwie, grali na konchach, masywnych

radungach, rogach, czynelach i wielkich, zielonych, zatkniętych na długich uchwytach bębnach. Orszak duchownych uświetniali tancerze w barwnych kostiumach i wielkich maskach króla bogów Indry, mnicha Haszanga i dwojga dzieci, Opiekuna i Opiekunki Mahakali, Dordże Legpy (Damciena) oraz tych, którzy szczególnie przyciągają pomyślność: Starca Długiego Życia, Muzyka, Kuglarza i Śnieżnego Lwa.

W miejscu zwanym Kunga Delek („Wszelakie Szczęście i Dobroć"), u wrót Dolnego Parku, młody tulku dosiadł przystrojonego brokatami, białego wierzchowca, który zaniósł go do głównej świątyni. Jangsi przywdział teraz złotą szatę z czerwoną lamówką oraz okrągły hełm – tradycyjne nakrycie głowy podróżującego lamy. Tancerze w maskach i tłumy wiernych sypali przed nim kwiaty.

Na głównym dziedzińcu zasiadł na tronie, by odebrać tradycyjne ofiary: kataki, taniec czterech Śnieżnych Lwów i czarkę ich mleka. U stóp kamiennych schodów przywdział zdobną złotym klejnotem Koronę Aktywności i wkroczył do świątyni. Na końcu głównej nawy czekał nań wysoki, okryty brokatami tron. Gdy na nim zasiadł, ofiarowano mu mandalę oraz symbole oświeconego ciała, mowy i umysłu. Na stolikach przed dwoma rzędami mnichów piętrzyły się *kapse* (rodzaj tybetańskich faworków), owoce, słodycze i orzechy. Wszystkich poczęstowano herbatą i ryżem z szafranem. Na koniec tłum mnichów i świeckich przepłynął przed tronem, otrzymując błogosławieństwa.

Przed świątynią odegrano spektakl, opowiadający historię pokoleń władców Tybetu, a specjalnie na tę okazję ułożone pieśni przeplatane były życzeniami szczęścia i powodzenia. Gdy rozradowani ludzie tańczyli i śpiewali piosenki z rodzinnych stron, młody tulku udał się do swoich komnat na najwyższym piętrze klasztoru.

27 czerwca jangsi spotkał się delegacją czterdziestu dygnitarzy, którzy przybyli do Tsurphu, by oficjalnie obwieścić, że władze uznają go za prawdziwą inkarnację XVI Karmapy. Uroczystość odbywała się w

świątyni. Urzędnicy siedzieli na krzesłach po jednej stronie, mnisi zajęli zwykłe miejsca po drugiej, a dygnitarz wyszedł na środek odczytać proklamację. Później, na znak szacunku, wszyscy odwiedzili jangsi w jego komnacie, ofiarowując mu długie kataki. Chłopiec szybko opanował nową dlań sztukę podawania ręki. Podobne „zaszczyty" spotkały też jego rodziców.

Dwa dni później jangsi wraz z tysiącami wiernych oglądał tańce lamów, w tym taniec Opiekuna Tsurphu, Mahakali, oparty na wizji VI Karmapy Thongły Dyndena. Wielkie maski gniewnych bóstw, długie brokatowe szaty i ekspresyjne, rytualne gesty musiały zrobić na nim wrażenie, bo potem chłopiec często, spontanicznie naśladował ruchy tancerzy.

Pojawienie się tulku zmieniło życie klasztoru. Wyznaczono mnichów, którzy mieli troszczyć się o jego codzienne sprawy, mianowano osobistych asystentów: szambelana, sekretarzy, odpowiadających za audiencje i korespondencję, mistrza ołtarza i pracowników ochrony. Wkrótce po przybyciu chłopca do Tsurphu, 13 lipca spotkali się z nim Situ Rinpocze i Gjaltsab Rinpocze. Spotkanie, jak wspominają świadkowie, przypominało połączenie rodziny.

Wcześniej, 3 lipca, *umdze*, „mistrz recytacji", Thubten Zangpo zaczął uczyć chłopca czytania. Lekcje trwały od dziewiątej do jedenastej rano i od trzeciej do szóstej po południu. Umdze-la siadał obok swego ucznia i drewnianą pałeczką wskazywał odpowiednie wersy na długich, prostokątnych stronach.

Umdze Thubten był blisko związany z XVI Karmapą. Przez długie lata mieszkał w jego klasztorze Rumtek w Sikkimie i często towarzyszył lamom w podróżach zagranicznych. Każdy, kto go spotkał, musiał zapamiętać jego długą, siwą brodę i przyjazny uśmiech. Jak wielu starców, ostatnie lata życia postanowił spędzić w Tybecie. Niedawno wrócił do rodzinnego domu – typowej konstrukcji z szarego kamienia i drewna, tonącej w czerwonych i różowych kwiatach – przy drodze, która wije się przez dolinę Tolung.

(Tybetańczycy kochają kwiaty, za doniczki często służą im nawet puszki po konserwach.) Jak się okazało, powrócił w samą porę, by aż do swej śmierci w 1997 roku służyć XVII Karmapie.

Sekretarz klasztoru, Lodro, 5 lipca zaczął uczyć jangsi kaligrafii – jak czyniono to tu od wieków, kreśląc litery na specjalnych deseczkach, kredą lub tuszem, i zmywając je. Wpatrując się w ustawiony przed nim wzór, skupiony chłopiec to kopiował, to zmywał pieczołowicie stawiane litery. Tybetańczycy przywiązują wielką wagę do wykwintnego charakteru pisma. Dawniej mógł od niego zależeć nawet awans w hierarchii administracyjnej. Nauczyciele tulku byli zadowoleni z jego postępów i mówili innym, że taki właśnie powinien być Karmapa.

Choć szybko przywykł do rytmu klasztornego życia, jangsi nie zapomniał przecież o swej koczowniczej przeszłości. W miesiąc po przybyciu do Tsurphu wezwał Lamę Tenzina Gjurme, który również wychował się w rodzinie nomadów, a teraz był asystentem Gjaltsaba Rinpoczego. Młody tulku kazał wszystkim wyjść i zamknął drzwi, by swobodnie porozmawiać o życiu koczowników, wędrowaniu przez góry i mieszkaniu w namiocie.

„Zeszłej nocy – zmienił nagle temat – wyraźnie widziałem Rumtek”[5]. Potem opisał wzniesiony przez poprzedniego Karmapę klasztor, wyliczając izby, które zajmowali ważni tulku. „Dziwne – ciągnął dalej – dolny budynek, ten na stoku, stoi pusty, a w wyższym był tłum mnichów”. Tenzin Gjurme wyjaśnił, że położony niżej budynek jest właśnie remontowany, a wszyscy mnisi przenieśli się do kwater nad głównym klasztorem (do Instytutu Wyższych Studiów Buddyjskich Nalanda)[6]. Ta wyższa percepcja czy też jasnowidzenie były dla jangsi najwyraźniej naturalnym elementem rzeczywistości – jak wtedy, gdy „zobaczył” wypadek ojca.

Ceremonia ścięcia włosów

Ceremonia ścięcia włosów wielkiego lamy jest symbolicznym przekroczeniem wrót Dharmy i kontynuacją tradycji, której początek dał

Budda Siakjamuni, obcinając włosy na brzegu rzeki Nairandziana w pobliżu Bodh Gai w Indiach. Ceremonię zaplanowano na 2 sierpnia, gdyż tego dnia przypadała rocznica udzielenia przez Buddę pierwszych nauk w Parku Jeleni w Sarnath. Orszak przybył do Lhasy dzień wcześniej. Jangsi rozglądał się z ciekawością, jego rumiane policzki pałały.

Ceremonia miała się odbyć w lhaskiej świątyni Dziokhang przed Dzioło Rinpoczem, patronem Tybetu, najświętszym posągiem Buddy w tym kraju. Choć przywilej ten był zawsze zarezerwowany dla Dalajlamy i Panczenlamy, rytuał ścięcia włosów w tym miejscu odprawiono również dla XIII Karmapy Dydyla Dordże.

Samochody z jangsi, Situ Rinpoczem, Gjaltsabem Rinpoczem i najważniejszymi lamami Tsurphu wtoczyły się na kamienny dziedziniec Dziokhangu na długo przed świtem. Otaczający świątynię Barkhor – za dnia pełen pielgrzymów, mieszkańców Lhasy, odprawiających pudże mnichów i mniszek, żebraków, straganów z dewocjonaliami i wonnego dymu tlących się gałęzi jałowca – był jeszcze pogrążony w ciszy. Orszakowi lamów przyglądały się tylko gwiazdy. Procesja zatrzymała się na progu, by wzorem pielgrzymów oddać cześć świątyni oraz jej posągom i wznieść modlitwy, gdyż, jak mówią, wypowiadane tu życzenia mają moc spełniania się. Minąwszy szeregi maślanych lampek, których płomyki odbijały się w złotym posągu Guru Rinpoczego o szeroko otwartych oczach, jangsi, Situ Rinpocze, Gjaltsab Rinpocze, Khenpo Karthar, Lama Norlha i inni mnisi przeszli do lewej nawy, na której krańcu, w małej, skrytej komnacie stoi Dzioło. Odsunięto kraty, które za dnia strzegą posągu, odsłaniając pełnię majestatu i piękna złotego, zdobnego perłami, turkusami, koralami i brylantami Buddy o nieruchomej, przepełnionej spokojem twarzy i oczach, które zdają się patrzeć spoza czasu. Złożywszy trzy pokłony, jangsi usiadł na tronie przed posągiem.

Z tej szczególnej okazji złożono szczodre dary – między innymi płatki złota, którym pokrywa się twarz Dzioło, złote lampki, pięć rytualnych ofiar

z kwiatów, kadzidła, światła, wonnej wody i jedzenia. Jangsi znów pokłonił się przed Buddą. U stóp posągu Situ Rinpocze i Gjaltsab Rinpocze obcięli mu kilka kosmyków włosów – pierwszy krok do przyjęcia pełnych ślubowań – i nadali nowe imię, które wymalowano na pasie złotego jedwabiu: Pal Khjabdak Ogjen Gjalłe Njugu Drodul Trinle Dordże Tsal Ciekle Nampar Gjalłe De, „Wspaniały Mistrz Ogjen, Ukazujący się Zwycięski, Ten, Którego Aktywność Poskramia Istoty, Twórcza Gra Wadżry, Zwycięski we Wszystkich Kierunkach". Zawierało ono przepowiedziane przez Ciokgjura Lingpę—[7]—słowa „Ogjen Trinle" – „Oświecona Aktywność Tego z Oddijany" – podkreślające więź Karmapy z Guru Rinpoczem, „Tym z Oddijany". Młody tulku otrzymał też podarunki od Dalajlamy: jego własny różaniec, pobłogosławioną wstęgę i długą, białą szarfę[8]. Karmapa wrócił na tron, by przyjąć kataki i udzielić zebranym błogosławieństw. Po zakończeniu ceremonii jangsi i jego orszak odwiedzili Potalę, pałac dalajlamów, i inne lhaskie świątynie. Wszędzie modlili się i ofiarowywali maślane lampki, co uważa się za bardzo pomyślne, gdyż symbolizuje rozpraszanie mroków niewiedzy i rozkwit mądrości.

Intronizacja

W ceremonii ścięcia włosów brała udział grupka lamów, kilku Tybetańczyków i uczniów z Zachodu. Intronizacja, ostateczne „zatwierdzenie" tożsamości tulku, była natomiast ogromną uroczystością, w której uczestniczyło ponad dwadzieścia tysięcy osób – duchownych i świeckich z całego Tybetu i z innych państw. Situ Rinpocze tłumaczy, że intronizacja „jest czymś w rodzaju zatknięcia flagi nad zamkiem przy dźwięku fanfar. To obwieszczenie. Upełnomocnienie, sprawiające, że Karmapa staje się tym, kim jest, tak ostatecznie, jak na poziomie względnym. Ostatecznie zawsze jest Karmapą – ale w wymiarze relatywnym nie został jeszcze intronizowany"[9].

Z Situ Rinpoczem, ceremonia intronizacji, 27 września 1992 roku.

Ranek 27 września 1992 roku był chłodny i rześki. W nocy padał śnieg. Góra na zachód od Tsurphu, przykryta białą czapą, wyglądała niczym pofałdowana piramida. Uchodzi ona za siedzibę bóstwa opiekuńczego, które sprowadził tu Karmapa. Śniegową opończę uznano za pomyślny znak, świadczący o zadowoleniu bóstwa i pobłogosławieniu przezeń tego dnia. Zbocza doliny i brzegi rzeki Tolung usiane były niezliczonymi kremowymi namiotami z ciemnoniebieskimi lamówkami i tradycyjnymi symbolami.

Situ Rinpocze i Gjaltsab Rinpocze z wonnymi kadzidłami w dłoniach wprowadzili tulku do głównej świątyni. Ceremonię podzielono na dwie części. W pierwszej uczestniczyli przedstawiciele rządu centralnego i władz TRA z Renem Wuzhi, przewodniczącym pekińskiego Departamentu ds. Religii, na czele. Część druga, tradycyjna ceremonia religijna, rozpoczęła się w samo południe – w chwili pomyślnej koniunkcji planet[10]. Wzięło w

niej udział ponad dwustu przedstawicieli rożnych filii Tsurphu i wszystkich szkół buddyzmu[11] tybetańskiego oraz wielu słynnych inkarnowanych lamów [12]. Klasztory zagraniczne i ośrodki Dharmy reprezentowało ponad 400 lamów – między innymi Situ Rinpocze, Gjaltsab Rinpocze, Thrangu Rinpocze i mistrz odosobnień Bokar Rinpocze – z 27 państw.

Wysokie na trzy piętra filary głównej świątyni spowijały przetykane złotem, niebieskie, zielone, żółte i czerwone brokaty oraz, niżej, czarne skóry jaków, które ofiarowali okoliczni koczownicy. Po obu stronach prowadzącego do tronu dywanu piętrzyły się długie rzędy darów: złote i srebrne wazy, rytualne czarki, kolumny rozmaitych ofiarnych miseczek i mis, termosy, czajniki, tybetańskie dywany, sterty paczek prasowanej herbaty, niebieskie worki z jęczmieniem, pszenicą, ryżem i innymi tybetańskimi przysmakami, instrumenty muzyczne – długie i krótsze srebrne rogi, radungi, oprawione w srebro konchy, stosy czyneli, wszelkich rozmiarów i kształtów, z barwnymi, ozdobnymi uchwytami. Z tyłu ułożono bele bajecznie kolorowych brokatów. Owe dary symbolizowały ofiary, które przez cały dzień mieli składać wierni na znak oddania i „fizycznego" potwierdzenia więzi z Karmapą.

Między darami a tronem ustawiono długie, okryte brokatami stoły i wysokie, usłane dywanami poduszki. Lewy rząd zarezerwowano dla zgromadzenia inkarnowanych lamów, zsiadających wedle hierarchii – z Karmapą oraz Situ Rinpoczem i Gjaltsabem Rinpoczem na szczycie. Był wśród nich Amdo Palden, opat Karleku, pierwszego klasztoru młodego tulku. Rząd prawy zajęli chińscy dygnitarze.

Uroczystość otworzył Ren Wuzhi, który odczytał dekret, proklamujący Gjalła Karmapę pierwszym inkarnowanym lamą – „żywym Buddą", jak oddają ten termin Chińczycy – uznanym przez komunistyczny rząd w Pekinie, i wręczył Karmapie oprawiony w czerwony brokat dokument. Delegacja rządowa przywiozła również wiele cennych darów.

Tradycyjna ceremonia rozpoczęła się po półgodzinnej przerwie. Młody tulku zasiadł na wysokim tronie podtrzymywanym przez symbolizujące nieustraszoność złote lwy, a mnisi zaintonowali modlitwy Schronienia, bodhicitty i konsekracji. Chłopiec otrzymał kopie przepowiedni XVI Karmapy i sygnowanego przez Dalajlamę Bukthamu Rinpocze[13]. Recytując kolejne strofy rytuału, Situ Rinpocze ofiarował mu osiem pomyślnych substancji[14], barwne wyobrażenia ośmiu symboli pomyślności, siedmiu królewskich atrybutów[15] i innych tradycyjnych darów. Każda z nich ma symboliczne znaczenie. Pomyślne symbole, na przykład, błogosławią zmysły: drogocenna ryba – oczy, drogocenny lotos – język, i tak dalej. Główną część ceremonii zakończyła inicjacja długiego życia, po której młody tulku został ostatecznie proklamowany Gjalła – Zwycięskim – Karmapą.

Następnie, by przywołać głębię Dharmy i jej związków z Karmapą, czterej mistrzowie udzielili zebranym nauk. Khenpo Szinu Njima z klasztoru Palpung, siedziby Situ Rinpoczego we wschodnim Tybecie, wyłożył istotę znaczenia *Abhisamaja-lamakary*, księgi opisującej stopnie urzeczywistnienia. Adi Rinpocze, słynny mistrz szkoły drugpa kagju z Nangcien, położonego również w Khamie, mówił o przymiotach oświeconego ciała, mowy, umysłu, właściwości i aktywności, a Khenpo Lodro Dynje z klasztoru Bokar wyjaśnił znaczenie „Pochwał Mandziuśriego", uosobienia mądrości. Gjaltsab Rinpocze przybliżył Pięć Doskonałości – nauczyciela, czasu, miejsca, nauk i orszaku – oraz szczegółowo omówił znaczenie mandali, którą następnie ofiarował Karmapie.

Kolejno, w hierarchicznym porządku, inkarnowani lamowie, mnisi, mniszki i świeccy godzinami składali ofiary nowemu Karmapie. Sznur wiernych ciągnął się daleko poza klasztorny dziedziniec, ale każdy mógł podejść do tronu. Administracja Tsurphu częstowała kapse, owocami, słodyczami, herbatą i ryżem z szafranem. Po zakończeniu ceremonii w

głównej świątyni na szerokim, kamiennym dziedzińcu rozpoczęły się tańce i opera pióra poprzedniego Karmapy, które podziwiał zbity tłum ludzi w odświętnych strojach. W promieniach słońca błyskały świetne brokaty, najcenniejsze klejnoty, wplecione we włosy turkusy i korale.

Następnego dnia, w ukrytym za główną świątynią Tsurphu klasztorze Gjaltsaba Rinpoczego, Situ Rinpocze, Gjaltsab Rinpocze i Drupyn Decien Rinpocze odprawili długi rytuał ofiarnej uczty, by poświęcić posąg zwany Dziangciub Cienmo, „Wielkim Oświeceniem", przedstawiający tradycyjne wyobrażenie Buddy. Później Karmapa, wraz z Situ Rinpoczem i Gjaltsabem Rinpoczem, błogosławił tłum Tybetańczyków, Chińczyków, Europejczyków i Amerykanów. Następnego dnia Karmapa, przywdziawszy czerwoną czapkę pandity, udzielił ze swego balkonu pierwszej inicjacji – stojącego, czerwonego Czenrezika, Khorła Dongtruka.

Dziedziniec klasztoru Tsurphu w 1992 roku – uczniowie po raz pierwszy otrzymują abhiszekę od XVII Karmapy.

Czwartego dnia pielgrzymi zaczęli zwijać namioty, składać stragany, na których można było kupić wszystko od relikwiarzy i biżuterii ze srebra po suchary i pestki słonecznika, i rozjeżdżać się do domów, by opowiadać bliskim o swej wyprawie i kolejnym powrocie Karmapy dla dobra wszystkich istot.

Wkrótce po intronizacji Situ Rinpocze i Gjaltsab Rinpocze wzięli udział w ważnym spotkaniu z władzami lokalnymi i lamami Tsurphu. Podkreślali, że Karmapa musi jak najszybciej odwiedzić swój klasztor Rumtek w Sikkimie. Dygnitarze oświadczyli, że gdy nadejdzie właściwy czas, Karmapa będzie mógł pojechać do Indii i że nastąpi to wkrótce. Nigdy jednak nie wywiązali się z tej obietnicy[16].

Życie w Tsurphu

Od 5 grudnia 1992 roku Karmapa codziennie odprawiał w swoich komnatach rytuały Opiekuna Mahakali, usuwającej przeszkody Dukkar („Biały Parasol") i Opiekunki Senge Dongmy („Lwia Twarz"). Z czasem, wraz z dziesięcioma mnichami, zaczął uczestniczyć w pudżach związanych ze „specjalnymi" dniami kalendarza tybetańskiego oraz recytować modlitwy, o które prosili wierni. Każdego miesiąca odbywały się również ceremonie za zmarłych, między innymi praktyki Czenrezika, Który Obala Fundamenty Samsary (Khorła Dongtruka), i przeprowadzania świadomości na wyższe poziomy. Owe rytuały i modlitwy będą mu towarzyszyć do końca życia.

Rytm kolejnych miesięcy wyznaczały studia i praktyka. Między sesjami wybiegał na dach bawić się zdalnie sterowanym dżipem albo puszczać helikopter, który lubił znikać za murem. Mnisi stanęli przed trudnym zadaniem wynajdowania nowych zabawek elektronicznych. Po kilku dniach większość nadawała się tylko do remontu kapitalnego. Karmapa lubił też małe samochodziki, które codziennie ścigały się po podłodze jego pokoju.

Chodził na spacery wzdłuż rzeki, na której brzegach, pod bezkresnym, lazurowym niebem, spokojnie pasły się jaki.

Codzienne audiencje zaczynały się około dziewiątej rano. Długi sznur uczniów i ludzi, którzy po prostu chcieli go zobaczyć, wspinał się na drugie piętro, gdzie w słonecznej sali czekał na nich Karmapa. Odziany w mnisie szaty, błogosławił z tronu wszystkich podchodzących, a gdy pojawiali się ważni lamowie lub grupy uczniów, przyjmował ich w swoim pokoju. Pełen życia, spontaniczny, odpowiadał na pytania, pozował do zdjęć i bywało, że pożyczywszy od kogoś aparat, sam je robił. Wśród gości często byli rodzice, którzy wynajęli dom w Lhasie, by móc widywać syna.

* * *

W sierpniu 1993 roku do Tsurphu przyjechali Dzogcien Ponlop Rinpocze[17], Bardor Tulku[18], Tenzin Cienji[19] i grupka uczniów ze Stanów Zjednoczonych. Pewnego dnia trzej lamowie poszli wzdłuż pokrytych mantrami kamieni i skał w górę doliny, do miejsca, w którym odbywają się „pogrzeby przez powietrze". Odmówiwszy tradycyjne modlitwy za zmarłych, ruszyli w drogę powrotną. Na łące przy Górnym Parku zauważyli grzyby – tybetański rarytas. Zerwali kilka dla Karmapy i oddali Tenzinowi, który zaniósł je do klasztoru. Kiedy następnego dnia jedli obiad z Karmapą, Bardor Rinpocze powiedział: „Znaleźliśmy je wczoraj. Mam nadzieję, że są smaczne". „Widziałem – odparł Karmapa. – Poszliście na cmentarzysko, a jak wracaliście, Tenzin-la niósł grzyby. Nie podglądałem was. Czytałem tu księgę, siedziałem tak – wyprostował się i ułożył dłonie w mudrze medytacji – i zobaczyłem"[20]. Tybetańczycy powiadają, że wielcy mistrzowie widzą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość tak wyraźnie, jak gdyby patrzyli na własną dłoń. Proces medytacji otwiera strumień czasu. Wydaje się, że dla mistrza takiego jak Karmapa jest to proste i najzupełniej naturalne, zwykłe doświadczenie.

* * *

16 września 1994 roku dziewięcioletni Karmapa wyruszył na pielgrzymkę do największych klasztorów środkowego Tybetu. Odwiedził Taszilhunpo (siedziba Panczenlamy), Sera, Drepung i Ganden (trzy główne klasztory gelukpy) oraz Njethang Drolma Lhakhang, założony w XI wieku przez mistrza Atisię, którego nauki właśnie studiował. Dziesięć dni później poleciał do Czengdu. Przez miesiąc podróżował po Chinach, odwiedzając Pekin, Nankin, Czamdo, Szanghaj, gdzie zabrano go na zakupy i obsypano zabawkami, i wreszcie Langczen Gjingri, święte miejsce, w którym zmarł regent Buddy, arhat Kasjapa. Wszędzie był serdecznie witany przez klasztory i zwykłych ludzi, a najważniejsze wydarzenia szczegółowo relacjonowały media[21].

W Pekinie był honorowym gościem podczas obchodów przypadającego 1 października święta narodowego Chińskiej Republiki Ludowej. Spotkał się z wieloma dygnitarzami i znów prosił o zgodę na wyjazd do Indii lub zaproszenie do Tybetu swoich nauczycieli, Situ Rinpoczego i Gjaltsaba Rinpoczego. Przedstawiono go prezydentowi Jiang Zeminowi i premierowi Li Pengowi. Karmapa powiedział później, że choć tyle słyszał o przywódcy Chin, kiedy go spotkał, wydał mu się normalnym człowiekiem.

W trakcie obchodów czterdziestej piątej rocznicy proklamowania ChRL Jiang Zemin powiedział zgromadzonym, że Karmapa świetnie się uczy i cieszy dobrym zdrowiem. Podkreślił, że przykładając się do nauki i stając tulku, dla którego ważna jest ojczyzna i Dharma – kolejność nieprzypadkowa – Karmapa powinien przyczynić się do rozwoju Tybetu. Wiele lat później, w kwietniu 2001 roku, podczas swojej pierwszej konferencji prasowej Karmapa wspominał tę wizytę, mówiąc: „Wielokrotnie słyszałem, że rząd Chin planował wykorzystywanie mnie do swoich celów. Z pewnością traktowano mnie jak kogoś bardzo ważnego. Kiedy, na przykład, zabrano mnie wycieczkę do Pekinu, odnoszono się do mnie z wielką atencją. Zacząłem jednak podejrzewać – dodał – że [władze]

chcą mnie wykorzystać do odciągnięcia mieszkańców Tybetu od Jego Świątobliwości Dalajlamy”[22].

Po politykach przemawiali przywódcy duchowi. Wiceprzewodniczący Chińskiego Związku Buddyjskiego Dao Shuren przedstawił Karmapę i opowiedział zdumiewającą – nie ze względu na treść, lecz kontekst – historię o pięciokolorowej tęczy, która otoczyła stupę z relikwiami Buddy w przeddzień wizyty Karmapy. Ten „cudowny, niezwykle pomyślny znak” był według niego przepowiednią Buddy, zapowiadającą przybycie chłopca. Tego samego ranka pojawił się inny niecodzienny znak – tęcza nad cesarskim pałacem w Pekinie. Wierni uznali ją za przypomnienie, że Karmapę i dawnych władców Chin łączyła więź kapłan-opiekun.

Wzorem III Karmapy Rangdziunga Dordże, który nauczał tu przed 650 laty, Karmapa odbył pielgrzymkę na oddaloną o dzień drogi od Pekinu górę Wutai Shan (tyb. *Ri bo rtse lnga,* „Pięć Szczytów”), która uchodzi za siedzibę Mandziuśriego. Na jej stokach wzniesiono wiele świątyń, odwiedzanych od wieków przez wielkich mistrzów. Wyprawa do Chin pozwoliła dziewięcioletniemu Karmapie zdobyć wiele nowych doświadczeń. Po raz pierwszy w życiu zobaczył ocean, fajerwerki i prawdziwe metropolie z technicznymi nowinkami, które nie dotarły jeszcze do Tybetu.

Karmapa wrócił do Tsurphu i swoich studiów. Jego prośby o spotkanie z nauczycielami nie zdały się na nic. W 1995 roku Tenzin Cienji pojechał do Pekinu prosić rząd o zgodę na wyjazd Karmapy i wizytę nauczycieli z Indii, ale i ta misja nie przyniosła żadnych rezultatów.

* * *

25 lutego 1995 roku wypadł w sobotę, która uchodzi za *laza*[23], „dzień duszy” dla wszystkich urodzonych, jak Karmapa, w roku Drewnianego Wołu. Tybetańczycy wierzą, że to najlepszy czas na ważne przedsięwzięcia czy podejmowanie istotnych decyzji. Tego właśnie dnia dziewięcioletni

Karmapa zakończył uczenie się na pamięć ponad dwustu stron modlitw i inwokacji. Znał już też na pamięć setki stron wszystkich głównych tantr linii, czyli tekstów praktyk rytualnych bóstw, takich jak Czakrasamwara, Wadżrajogini i Gjalła Gjamtso. Na to, co zabiera innym mnichom siedem, a szczególnie utalentowanym pięć lat, potrzebował – od chwili przybycia do Tsurphu 15 czerwca 1992 – zaledwie dwu i pół roku.

Z tej okazji – i w celu stworzenia dobrze wróżącego znaku – pełnił rolę mistrza recytacji podczas długiej ceremonii, która odbywała się w głównej świątyni. Wymaga to nie tylko znajomości tekstu, ale też wszystkich melodii, czasu i sposobu odzywania się poszczególnych instrumentów oraz wielu skomplikowanych rytuałów ofiarowania. Wspaniała uroczystość przepełniła wszystkich radością i dumą z osiągnięć Karmapy. Administracja Tsurphu podjęła zgromadzonych mnichów i inkarnowanych lamów herbatą, zupą i obiadem. Wszystkim ofiarowano też pieniądze. Do klasztoru zjechało wielu uczniów[24], którzy tworzyli w ten sposób pomyślne więzi z Karmapą, oraz urzędnicy lhaskiego Biura ds. Religii.

O ile nie odwiedzali go ważni goście, Karmapa kontynuował studia ze swymi nauczycielami. Okazał się bardzo pilnym uczniem, a do jego programu włączono również naukę chińskiego. Khenpo Loja[25] i Lama Njima, którzy studiowali w klasztorze Sera i ukończyli tradycyjne trzyletnie odosobnienie medytacyjne w Tsurphu, odpowiadali za wykształcenie klasyczne, obejmujące różne rodzaje tybetańskiego pisma, gramatykę, poetykę i niezbędną tak do rozumienia, jak pisania tybetańskich wierszy synonimię[26]. Jak każe tradycja, Karmapa uczył się na pamięć wszystkich „rdzennych" ksiąg i studiował komentarze. Nauczyciele zauważyli, że nauka tradycyjnych dyscyplin przychodzi mu z wielką łatwością. Zgłębianie owych ksiąg okazało się również katalizatorem, inspirując Karmapę do pisania własnych wierszy.

Od jedenastego roku życia Karmapa studiował tradycyjną dialektykę i sztukę prowadzenia dysput religijnych. Zapamiętywał kolejne rdzenne

teksty i czytał najważniejsze komentarze, poświęcone praktyce i filozofii. W Tybecie powiada się, że w ten sposób każda inkarnacja powraca do serca swej tradycji studiów i medytacji. Księgi, które wtedy studiował, miały stać się punktem odniesienia i fundamentem nauk, jakich będzie udzielał przez całe życie.

Jednym z pierwszych traktatów, które zgłębiał, był „Przewodnik po ścieżce Bodhisattwy", *Bodhiczarjawatara*. Nauki te okazały się tak bliskie Karmapie, że niemal natychmiast sam zaczął wykładać je innym[27]. Wszystkie szkoły buddyzmu tybetańskiego uznają ten tekst za wzorzec nauczania, jak wieść życie pełne mądrości i współczucia, których uosobieniem jest Bodhisattwa. Jedna z najważniejszych strof mówi[28]:

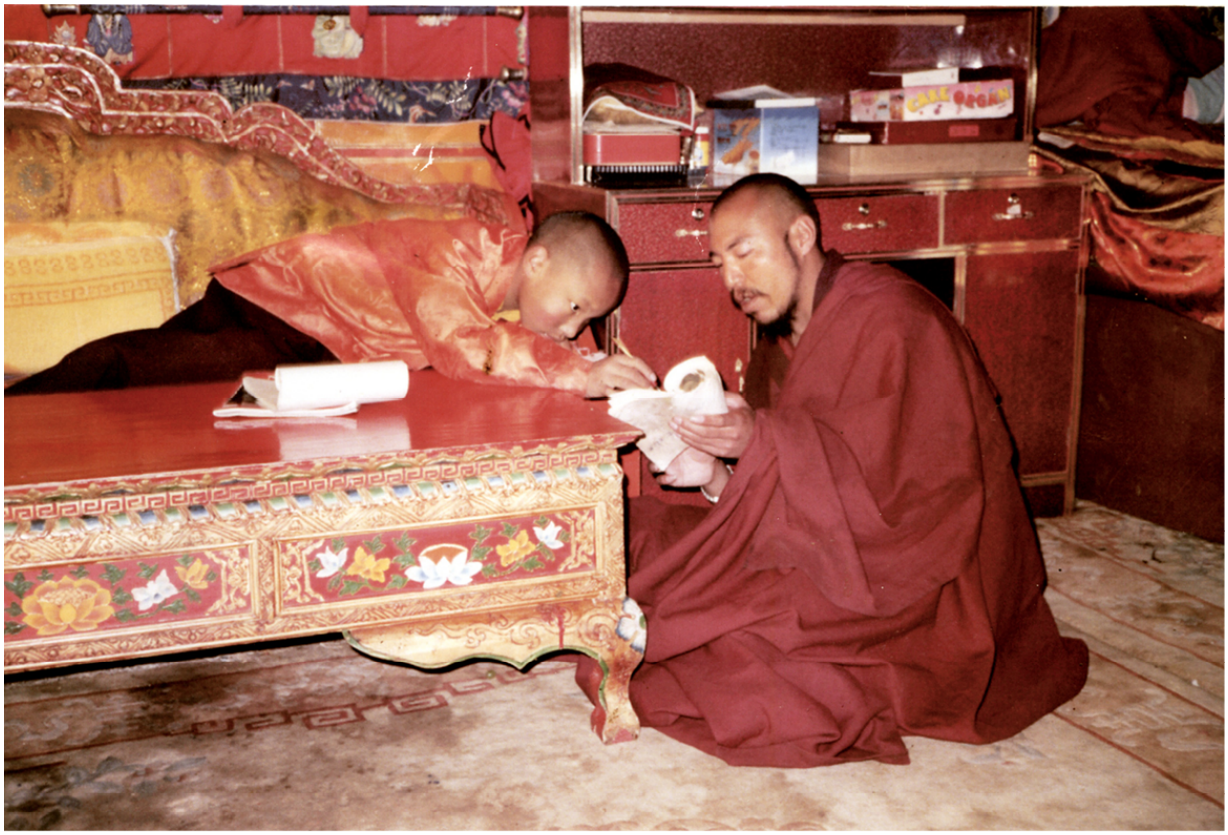
Dla wszystkich chorych, dla tych, co niedomagają,
Póki nie będą z chorób wszelkich wyleczeni,
Niechaj stanę się cennym lekiem i lekarzem,
Niechaj się pielęgniarką stanę pełną troski.[29]

Inny ważny traktat, „Lampa pewności" wielkiego dziewiętnastowiecznego uczonego Dziu Miphama omawia skomplikowane kwestie filozoficzne, zebrane w siedmiu rozdziałach, których tytułami są pytania, na przykład: „Co jest wspólnym przedmiotem niewspółmiernego postrzegania? Którą z dwóch rzeczywistości należy uznać za ważniejszą?" [30]. „Bramy wiedzy" tego samego mistrza – to kompendium głównych wątków filozofii buddyjskiej[31]. „Najwyższa ciągłość", jeden z pięciu tekstów przekazanych Asandze przez Majtreję, ma szczególne znaczenie dla szkoły kagju, gdyż omawiając świetlistą, samoświadomą naturę umysłu, stanowi pomost między kładącą nacisk na pustkę filozofią mahajany i praktykami wadżrajany, w których wizualizuje się bóstwa[32]. „Najwyższa ciągłość" jest także głównym źródłem nauk o naturze Buddy – wrodzonej dobroci czy też ostatecznej naturze umysłu – którą posiada każda czująca

istota. Omawia się w nim dziewięć przykładów, pokazujących, w jaki sposób ową czystą naturę skrywają przed nami splamienia, które można usunąć, praktykując medytację:

Niczym drogocenny posąg oblepiony gliną,
Ten potencjał jest w każdej istocie,
Spowijają go jednak zasłony chwilowych splamień-33-.

„Głęboka wewnętrzna natura” III Karmapy omawia niuanse „subtelnego ciała” i różne teorie na jego temat. Księga ta jest kluczem do zrozumienia tradycyjnego trzyletniego odosobnienia medytacyjnego. W wolnych chwilach Karmapa czytał biografie mistrzów różnych tradycji duchowych Tybetu. Dzięki temu nabrał przekonania, że wszystkie one zasługują na wiarę i szacunek. Jeśli idzie o jego własną linię, wspomina, że szczególnie bliskie były mu dzieła zebrane XV Karmapy Khakhjaba Dordże, którym poświęcał wiele czasu.



Z Lamą Njimą, który pomógł przygotować ucieczkę Karmapy, lecz musiał pozostać w Tsurphu, aby mogła się ona powieść.

Karmapa zgłębiał również najważniejsze praktyki i rytuały tradycji kagju [34]–. Powiada się, że jego biegłość w owych medytacjach bierze się z bezpośredniej mądrości, mądrości, która nie zna żadnych przeszkód. Błyskawicznie opanował sztukę *wadżraczarji*, mistrza rytuału, wymagającą niezwykłego skupienia i doskonałej pamięci. Co więcej, poznał najważniejsze aspekty fazy stwarzania w medytacji – to znaczy wyobrażania sobie Jidama i recytacji jego mantry – oraz fazy spełniającej, polegającej na rozpuszczeniu wizualizacji na powrót w pustce. Opanował do mistrzostwa rytuały budowania mandal, lepienie torm, czyli ceremonialnych ofiar, konstruowanie ołtarzy, melodie pudż i grę na wszystkich towarzyszących im instrumentach muzycznych. Skomplikowane kroki i gesty *czamu*, rytualnego tańca, będącego formą medytacji w ruchu, przychodziły mu z naturalną łatwością.

* * *

W Tsurphu Karmapa kierował wielkimi ceremoniami Opiekuna Mahakali, poprzedzającymi nadejście Nowego Roku, i ośmiodniową, skomplikowaną praktyką Guru Rinpoczego, która przypada w czwartym miesiącu kalendarza tybetańskiego. Latem w Górnym Parku rozbijano wielki niebiesko-biały namiot z długim przedsionkiem, w którym odbywały się ceremonie ofiarne. Obecność Karmapy działała jak magnes, który przyciągał Tybetańczyków i tchnął nowe życie w stare, zapomniane obyczaje. Wierni z Ngari w zachodnim Tybecie, z centralnego U-Tsangu i z Khamu na wschodzie zjeżdżali do Tsurphu na święta i uroczyste ceremonie. Nieprzebrane tłumy oglądały tańce lamów, przyjmowały inicjacje, ofiarowywały szarfy wielkiej (niemal dwadzieścia na trzydzieści metrów) *tance*–[35]-Buddy, którą zawieszano na zboczu przed klasztorem. Jej historia stanowi dobrą ilustrację wywołanego przez Karmapę renesansu tradycji i odbudowy Tsurphu.

Po raz pierwszy pokazano ją publicznie w maju 1994 roku, w dniu Oświecenia i Parinirwany Buddy. Dwa lata szyto ją z brokatów, jedwabi i atłasów o siedemdziesięciu odcieniach w lhaskiej fabryce namiotów. Wybrano styl, który w XVI wieku wypracowali artyści związani z linią kagju, nazywany karma *gadri*, „obozowiskiem Karmapy", gdyż w owym czasie Karmapowie mieszkali w przenoszonych z miejsca na miejsce namiotowych miastach–[36]–. Drupyn Decien Rinpocze doskonale pamiętał poprzednią wielką tankę, którą zniszczono w czasach rewolucji kulturalnej, nowa była więc wierną kopią – z dwoma odstępstwami od oryginału. Na dole, pośród postaci otaczających Buddę Siakjamuniego, znaleźli się XVI Karmapa Rangdziung Rikpi Dordże i jego bliski uczeń III Dziamgon Kongtrul Rinpocze. Podobne zmiany są typowe dla żywej tradycji: charyzmatyczni, wielbieni nauczyciele kształtują nie tylko sposób przekazywania nauk, ale także sztukę i jej style.

Tło tanki, z którego wyłaniają się mistrzowie i bóstwa, jest mniej sformalizowane, a co za tym idzie, bardziej otwarte na zmiany. Dla tej wybrano „chmury i rozświetlające niebo tęcze, pawie i gazele, pasące się spokojnie u stóp lamów, a przede wszystkim zagrożone wyginięciem tybetańskie zwierzęta: dzikie jaki i osły, jelenie o białych wargach, antylopy i niebieskorogie owce, które umieszczono na obrazie, by zapewnić im szczególną ochronę, oraz, często ukryte wśród liści, żurawie i inne ptaki Tybetu”–[37]–. Pierwszego dnia tankę odsłonięto na cztery godziny, podczas których mnisi odprawiali rytuały, a wierni składali w ofierze kataki. Wydarzenie to dało początek dorocznemu świętu, powtarzanemu dwunastego dnia czwartego miesiąca kalendarza tybetańskiego. Później uszyto również wielką tankę Mahakali, którą można było podziwiać przed Nowym Rokiem, gdy odprawia się specjalne pudże tego Opiekuna.

W takich uroczystościach uczestniczyło zwykle niemal dziesięć tysięcy osób. Karmapa udzielał im audiencji, inicjacji, przekazów mantr Czenrezika, Guru Rinpoczego i, ma się rozumieć, swej własnej: Karmapa cienno. Ludzie dostawali to, o co prosili. Ich wiara rosła.

Cuda

Karmapa nie tylko studiował i wypełniał tradycyjne powinności – manifestował też swoje niezwykłe przymioty. Część z tych wydarzeń opisano w księdze, którą prowadziła administracja Tsurphu. Kiedy odbudowywano świątynię Serdung, położył rękę na kamieniu, zostawiając w nim wyraźny odcisk dłoni. Kamień wmurowano później w ścianę z myślą o okrążających ołtarze pielgrzymach. Z czasem odcisk stawał się wyraźniejszy i głębszy. 4 lutego 1996 roku na zboczu za klasztorem Karmapa wskazał miejsce ukrycia wielu rytualnych przedmiotów, między innymi czyneli różnej wielkości.

Podobnie jak przedtem, jego naturalny związek z tym, co niewidzialne, dawał o sobie znać zupełnie niespodziewanie. Pewnego razu wezwał swego

sekretarza Lodro, by podyktować mu odpowiedź na list przyjaciela. Choć przyjaciel nie wspomniał słowem o śmierci ojca, Karmapa kazał napisać: „Twój ojciec odrodził się w świecie bogów. Będę się o niego modlił”. Ten rodzaj wiedzy, aspekt jasnowidzenia, nie jest niczym niezwykłym dla Karmapów. Przez całe wieki wielcy lamowie pytali ich o miejsce odrodzenia ważnych dla nich ludzi.

Rytm życia tybetańskiego klasztoru wyznacza kalendarz księżycowy. Szczególne znaczenie mają dni związane z najważniejszymi wydarzeniami w życiu Buddy, bóstwami i głównymi nauczycielami linii przekazu. Pierwszych piętnaście dni pierwszego miesiąca kalendarza tybetańskiego to czas, kiedy Budda czynił cuda. Dziesięcioletni Karmapa wybrał ten moment na ukazanie rzeczy, które przekraczają granice naszego „zwykłego” świata.

Trzynastego dnia tego miesiąca w 1996 roku (3 marca) wyszedł z klasztoru, ruszając brzegiem rzeki do Górnego Parku i, dalej, do kamiennej mandali cmentarzyska, za którym wyrasta strome, skaliste wzgórze – pierwszy odcinek środkowego szlaku pielgrzymkowego, nazywanego „Okrążaniem Góry”[38]. Wijąca się po nagim stoku ścieżka prowadzi do jaskiń, w których praktykowali poprzedni Karmapowie. Pierwsza jaskinia, położona wysoko i oddalona od szlaku, należała do IX Karmapy Łangciuka Dordże, druga, z pięknym źródłem i miniaturową świętą górą, którą okrążają pielgrzymi, do X Karmapy Ciejinga Dordże, a trzecia, najsłynniejsza, do II Karmapy Karma Pakszi (i jego następcy, Rangdziunga Dordże). U jej wrót wzniesiono piętrowy budynek, by w pobliżu mogli praktykować także inni adepci. Skromne pomieszczenie, służące za świątynię, otwiera się wąskim przejściem na samą jaskinię i skałę, w której odcisnął stopy Karma Pakszi. Mówi się, że pośrodku, na kwadratowej, otoczonej czterema filarami przestrzeni pojawiają się Dakinie.

Tego dnia Karmapa poszedł dalej, szlakiem „Okrążania Szczytów”[39], do miejsca zwanego Damcien i zostawił wyraźny odcisk dłoni na zachodniej,

wyszczerbionej, nagiej skale. Kiedy Lodro to zauważył, powiedział tylko: „To blask uśmiechu Guru Rinpoczego”. Za ołtarzem Lhamo, przy źródle Śnieżnego Żółwia[40], które zawdzięcza nazwę pobliskiej jaskini słynnego Gjałła Gang Bela, Karmapa znów odcisnął dłoń w skale. Ten odcisk zauważył mistrz odosobnień Lama Panam, ale gdy wspomniał o tym Karmapie, ten odparł krótko: „Nie mów nikomu”.

Po południu wrócili do miejsca odosobnień przy jaskini Karma Pakszi i usiedli na szerokim tarasie wysoko nad głównym klasztorem, którego białe, kamienne ściany zdają się wyrastać wprost ze skalistego zbocza wąskiej doliny. Powiadają, że to za sprawą wysokości (4 500 m n.p.m.), jałowości i surowego klimatu Tsurphu wydaje niezrównanych mistrzów medytacji. Przy ścieżce do budynku wyrasta ogromny głaz. Karmapa smagnął go zenem, mnisim szalem, zostawiając na skale wyraźne, ciemnoczerwone sylaby swojej mantry, *Karmapa cienno*.

Następnego dnia Karmapa znów wybrał się w góry i ponownie zatrzymał na chwilę w Damcien. Tym razem odcisnął w skale dwie dłonie, jedną obok drugiej. Widzieli to wszyscy towarzyszący mu mnisi.

Piętnastego dnia pierwszego miesiąca, 5 marca 1996 roku, Karmapa wezwał Lamę Panama: „W okolicy Damcien są bardzo cenne przedmioty, które masz odnaleźć ty”. Najwyraźniej wiedział, że ma on szczególny związek karmiczny, który pozwoli mu obyć się bez mapy i innych wskazówek. Panam wziął ośmiu mnichów i wkrótce wykopali piękną jadeitową czarkę z podstawką i przykrywką z białego metalu oraz wiele starych monet[41]. Mnisi znaleźli też dwie czarki drewniane – szeroką, na lato[42], i węższą, noszoną za pazuchą i używaną zimą[43]. Obyczaj używania dwóch rodzajów czarek był częścią tradycji klasztoru Tsurphu. Lama Panam ofiarował Karmapie wszystkie odnalezione przedmioty.

* * *

Kiedy później, już w Indiach, zapytano go, czy ma „nadprzyrodzone moce”, Karmapa odparł: „Może ty nazywasz to w ten sposób. Dla mnie jedyną realną mocą jest moc Dharmy. To za jej sprawą wszyscy moi poprzednicy robili wiele niezwykłych rzeczy, takich jak zostawianie w skale odcisków dłoni czy stóp. Ludzie opowiadają, że wiele potrafię, ale takie rzeczy mogą się przydarzyć każdemu, kto praktykuje Nauki”-44-.

Karmapa utrzymywał „czyste widzenie” w stosunku do swoich rdzennych nauczycieli, lamów, którzy nauczali go Dharmy, i *khenpo* (biegłych w księgach – i, bywa, medytacji – uczonych), z którymi studiował najważniejsze traktaty. Składał im hołd, obdarowywał i okazywał wielki szacunek – innymi słowy, jak chce tradycja buddyjska, manifestował przymioty prawdziwie szlachetnej istoty.

W Tybecie, sławiąc wielkich mistrzów używa się szczególnie wyszukanych, grzecznościowych zwrotów. Odnoszą się one do najbardziej przenikliwej inteligencji i najgłębszych poziomów urzeczywistnienia duchowego, jakie można znaleźć w buddyjskiej filozofii i praktyce. Sekretarz Tenzin Namgjal, mistrz tradycyjnego krasomówstwa, opisuje Karmapę w ten sposób: „Blask umysłu Karmapy sprawia, że jednym spojrzeniem ogarnia on pełne znaczenie każdej rzeczy. Rozpoznał naturę umysłu w chwili, gdy mu ją ukazano, co spotęgowało jego intelektualną zdolność rozróżniania zjawisk. Postrzega świat jako mandalę nieskończonej czystości. Nie polega jedynie na analitycznym rozumowaniu, pojmuje bowiem bezpośrednio zjawiska ukryte przed zwykłym okiem i w pełni nad nimi panuje. Kiedy rozpoznaje inkarnowanych lamów, drzewo życia Nauk, widzi wszystko wyraźnie w zwierciadle swego umysłu. Precyzja jego przepowiedni sprawia, że znikają wszelkie wątpliwości co do tożsamości tulku”-45-.

---

1. Kierowali nim wówczas Sonam Norbu i jego zastępca Trinle.

2. Młodego tulku rytualnie oczyścili i ofiarowali mu nowe szaty dwaj słynni lamowie ze wschodniego Tybetu: Kjabdzie Dulmo Ciedzie i Drubłang Sangje Tenzin Rinpocze.

3. *Gnyan chen thang lha* – biały Bodhisattwa w białym płaszczu dosiadający białego konia. Powiada się, że odgrywa bardzo ważną rolę w procesie wytwarzania drogocennych „czarnych pigułek", dostarczając jednego z kluczowych składników – mleka śnieżnej lwicy.

4. Nazywana też szosą Lhasa-Siling; prowadzi na północny zachód od Lhasy, wzdłuż rzeki Tolung, do Jangpaczen i dalej, do Szigatse. Por. Gyurme Dorje, Tibet Handbook, Bath, *Footprint Handbooks*, 1999, ss. 134-138.

5. Dosłownie: „Powędrowałem w przestrzeni do Rumteku".

6. Rozmowa z autorką, Tsurphu, 28 lipca 1992 roku.

7. Więcej informacji o Ciokgjurze Lingpie i jego przepowiedniach znajdzie czytelnik w części czwartej, w tradycyjnym podaniu o Karmapach.

8. W tym czasie religijne kontakty z Dalajlamą – a więc i podarunki – były jeszcze legalne. Zmieniło się to w latach 1994-95.

9. Rozmowa z autorką, Lhasa, wrzesień 1992 roku.

10. Situ Rinpocze wyjaśnia, że jednym z owych pomyślnych znaków było – niezwykle rzadkie – ustawienie w linii czterech planet o naturze ognia. Tamże.

11. Między innymi *hutuktu* (mong. „Błogosławieni", dziedziczny tytuł nadawany niektórym wysokim tulku wraz z cesarskimi pieczęciami) Phagpa Lha z Czamdo i Rigdzin Cienmo z Dodrak, przedstawiciele najważniejszych klasztorów gelukpy: Sera, Drepungu, Gandenu i Taszilhunpo, oraz Sakji, Samje, Mindrolingu, Drikungu, lhaskiej świątyni Dzioło, Norbulingki, Jangcien, uniwersytetu klasztornego Gjume i klasztoru Nenang.

12. Między innymi Dylmo Ciedzie Rinpocze, Sangje Tenzin Rinpocze z klasztoru Dzia, Kjodrak Seldzie Rinpocze, Dzodzi Dziedrung Rinpocze i Nangcien Adi Rinpocze.

13. Ofiarowano mu również przepowiednię wyroczni Neczung, o którą poprosili uczniowie z Sikkimu, nie należy to jednak do tradycyjnej ceremonii. Situ Rinpocze otrzymał ją w czerwcu 1992 roku: „Przepowiedni tej udzielono dziesiątego dnia czwartego miesiąca roku Wodnej Małpy, gdy w klasztorze Neczung zanoszono żarliwe modły: „To pewne, że mój mistrz Thongła Dynden, Bodhisattwowie i czujące istoty z Tybetu, Krainy Śniegu, zgromadzą się w słońcu radości i zachwytu. Już wkrótce usłyszycie słowa niczym nektar. Bądźcie spokojni i pozostawajcie w harmonii z samaja. Palden Lhamo i ja, Zugme, nigdy nie zwodzą". Pieczęć wyroczni Neczung. [Dopisek:] Na prośbę rządu Sikkimu, Tsecielinga Rinpoczego i Pasanga Namgjala, ministra religii".

14. Osiem pomyślnych substancji. „Pomyślna koncha" – po osiągnięciu pełnego Przebudzenia Budda przez czterdzieści dziewięć dni pozostawał w samadhi. Potem pojawił się bóg Indra, który ofiarował mu skręconą w prawo muszlę i poprosił o nauczanie. „Pomyślny jogurt" – po sześciu latach praktykowania ascezy, aby ukazać, że nie tędy wiedzie ścieżka do pełnego Przebudzenia, czyli urzeczywistnienia natury umysłu, Budda przyjął od pewnej kobiety jogurt, po czym zaczął pałać oślepiającym blaskiem. „Pomyślna

trawa durła" – sprzedawca Taszi podarował ją Buddzie w drodze do Bodh Gai. Budda zrobił z niej poduszkę, na której usiadł pod drzewem Bodhi, gdzie osiągnął pełne Przebudzenie. „Pomyślny cynober" – gdy Budda był bliski pełnego Przebudzenia, ukazał mu się Mara, który zeń szydził i wyrażał wątpliwości co do jego Oświecenia. Budda wezwał na świadka boginię ziemi, która ofiarowała mu cynober, jaskrawoczerwony proszek, świadcząc o jego Przebudzeniu. „Pomyślny owoc biłła" – kiedy Budda opuścił ojcowski pałac, zaczął medytować pod drzewem, którego bogini ofiarowała mu ów owoc na znak osiągnięcia przezeń doskonałego stanu wyciszonego spoczywania (*szine*). „Pomyślne zwierciadło" – po zjedzeniu jogurtu Buddę otoczył blask, a bogini formy ofiarowała mu zwierciadło, żeby zobaczył swój majestat i chwałę. „Pomyślny giłam" – medyczna substancja, najprawdopodobniej z woreczka żółciowego słonia. Zazdroszczący Buddzie Dewadatta próbował go zabić przy pomocy słonia. Budda uspokoił zwierzę, które pokłoniło się przed nim i ofiarowało mu swe ciało. „Pomyślne ziarno gorczycy" – ósmego z piętnastu dni ukazywania cudów Budda "nawrócił" sześciu przywódców bramińskich religii wraz z ich uczniami, a Wadżrapani ofiarował mu białe ziarno gorczycy.

15. Siedem królewskich atrybutów. „Drogocenny klejnot" – symbol wiary, fundamentu wszystkich innych przymiotów. „Drogocenne koło" – odpowiednik pradżni, „najwyższego zrozumienia". Owo koło zapewnia Czakrawartinowi zwycięstwo w boju, a dzięki pradżni praktykujący pokonuje klesia, emocjonalne splamienia. „Drogocenna królowa" – symbol stabilizacji medytacyjnej, samadhi, podstawy pradżni, zapewniającej jej stałość, spokój i skuteczność. „Drogocenny minister" – wyobrażający radość, na przykład „pełną radość" osiągnięcia pierwszego poziomu Bodhisattwy. Minister udziela władcy mądrych rad, a więc przyczynia radości. Atrybut ten bywa też nazywany drogocennym gospodarzem. „Drogocenny koń" – odpowiednik pilności. Drogocenny wierzchowiec niesie władcę wszędzie tam, gdzie pragnie się on znaleźć, a pilność pomaga Bodhisattwie rozwijać przymioty samadhi i pradżni, eliminując splamienia. „Drogocenny słoń" – symbol uważności, ponieważ słoń jest niezwykle spokojnym i dającym się oswoić zwierzęciem. Uważność pozwala okiełznać umysł, gdyż za jej sprawą wiemy, co się w nim dzieje. „Drogocenny generał" – odpowiada bezstronności – wolności od przywiązania i niechęci – która pokonuje splamienia, niczym kładący kres wojnie generał.

16. Robert Barnett – w niepublikowanym artykule „The Karmapa's Journey to India, 1999-2000" – stwierdza: „Lamowie wypracowali jedyne w swoim rodzaju, niepisane porozumienie z Chińczykami (twierdzą, że nie miało ono charakteru formalnej umowy). Zgodzili się, że nie będą „przemycać" dziecka do Indii i dopuszczą państwo chińskie do procesu rozpoznania inkarnacji. (...) W zamian strona chińska miała zgodzić się na wyjazd chłopca do jego siedziby na wychodźstwie, którą od 1959 roku jest klasztor Rumtek w Sikkimie. Lamowie – Situ, Gjaltsab i Akong – spodziewali się również, że będą mogli regularnie odwiedzać Karmapę w Tybecie, aby udzielać mu zaawansowanych nauk religijnych". Por. również: „Karmapa opuszcza Tybet": „Karmapa nie mógł wyjeżdżać z Tybetu do swoich nauczycieli w Indiach, choć uznając go formalnie w 1992 roku, władze

chińskie gwarantowały mu kontakt z nauczycielami – przede wszystkim z Situ Rinpocze, który odegrał kluczową rolę w odnalezieniu nowego wcielenia Karmapy. Lamowie ci, do których należy religijna edukacja młodego Karmapy, również nie mogli uzyskać zgody na odwiedzanie chłopca w klasztorze Tsurphu". Helsińska Fundacja Praw Człowieka, *TIN News Update*, 7 stycznia 2000.

17. Dzogcien Ponlop Rinpocze jest jednym z najbardziej aktywnych i twórczych przedstawicieli młodego pokolenia inkarnowanych lamów. Dzierżawca linii kagju i njingma, ukończył z wyróżnieniem studia na uniwersytecie klasztornym w Rumteku. Kieruje licznymi projektami edukacyjnymi na Wschodzie i Zachodzie, wiele podróżuje i naucza. Por. www.nalandabodhi.org.

18. Bardor Tulku urodził się w 1950 roku w Tybecie; wkrótce potem XVI Karmapa rozpoznał w nim tulku. Uciekł z rodziną do Indii, a kiedy zmarli jego najbliżsi, przedostał się do Sikkimu, gdzie odebrał formalne wykształcenie pod okiem Karmapy, któremu towarzyszył w podróżach za granicę w 1974 i 1976 roku. W 1977 roku XVI Karmapa poprosił go, żeby został w Stanach Zjednoczonych. Odegrał ważną rolę w budowaniu klasztoru, który jest siedzibą Karmapy w Ameryce. Obecnie mieszka z żoną Sonam Cietso i trojgiem dzieci w Woodstock. Wiele podróżuje, naucza, słynie z ciepła i otwartości.

19. Tenzin Cienji urodził się w 1948 roku. W wieku jedenastu lat musiał uciekać z Tybetu. Zamieszkał w Rumteku, przez wiele lat był bliskim uczniem Karmapy, który w 1975 roku wysłał go do Stanów Zjednoczonych. Od lat jest przewodniczącym Karma Trijana Dharmaczakry; nadzoruje rozbudowę oraz administrację klasztoru Karmapy i afiliowanych ośrodków.

20. Rozmowa z autorką, Woodstock, 24 września 2002 roku.

21. Por. np. Sudip Mazumadar i Melinda Liu, „Inside the Dramatic Escape of a Living Buddha", *Newsweek*, 27 lutego 2000.

22. Konferencja prasowa w Gjuto Ramocze, Sidhbari, Dharamsala, 27 lutego 2000.

23. *Bla gza'*.

24. Między innymi z Decien Dzong, z Ciegong Gjaltsaba Rinpoczego, z Nenangu Pało Rinpoczego, z Drubde Samten Iong Ling – ośrodka trzyletnich odosobnień Tsurphu, z Galo Tharpa Ling i z Dordże Ling Tsungyn.

25. *Lo yag*.

26. Karmapa studiował między innymi „Ortografię: Lampę mowy" (szczegółowe omówienie różnych rodzajów pisma tybetańskiego), „Gramatykę: Cudowny naszyjnik z pereł" (słynny traktat jedno z poprzednich Situpów), „Sutrę melodyjnego języka" oraz „Zdobne melodyjnym dźwiękiem zwierciadło poetyki" i „Kroplę z oceanu synonimów".

27. Por. np. „Rozmowa z cudzoziemcami studiującymi w Dharamsali".

28. Inne przekłady: *Shantideva, The Way of the Bodhisattva*, przeł. Padmakara Translation Group, Boston, Shambhala Publications, 1997; Shantideva, *A Guide to Bodhisattva Way of*

Life, przeł.Vesna A. Wallace i B. Alan Wallace, Ithaca, Snow Lion Publications, 1997.

29. Na polski tłum. Agnieszka Zych [przyp. red.].

30. Por. John W. Pettit, *Mipham's Beacon of Certainty: Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection,* Boston, Wisdom Publications, 1999.

31. Por. Jamgon Mipham Rinpoche, *Gateway to Knowledge*, przeł. Erik Pema Kunzang, Hongkong, Rangjung Yeshe Publications, t. I, 1997, t. 2, 2000.

32. Rdzenny tekst, por. Arya Maitreya and Acharya Asanga, *The Changeless Nature*, przeł. Ken i Katia Holmes, Eskdalemuir, Karma Drubgyu Darjya Ling, 1985. Komentarz Thrangu Rinpoczego, por. Khenchen Thrangu Rinpoche, *A Commentary on The Uttara Tantra Shastra*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1989, oraz Maitreya, *Buddha Nature: The Mahayana Uttaratantra Shastra, with commentary by Jamgon Kongtrul Lodro Thaye,* Ithaca, Snow Lion Publications, 2000. Karmapa omawia ów tekst i naturę Buddy w wykładzie „Wszechprzenikająca natura Buddy".

33. Mitreya through Asanga, *Byams chos sde lnga'i rtsa ba phyogs bsdebs*, Waranasi, Kagyud Relief and Protection Committee, 1984, s. 167.

34. W tradycji kagju głównymi praktykami są rytuały Czakrasamwary, Wadżrajogini, Gjalła Gjamtso i Opiekuna Mahakali oraz specjalne ceremonie związane z Guru Rinpoczem.

35. Także „*gos sku*", „płócienny wizerunek" – jedna z najsłynniejszych tradycji sztuki tybetańskiej.

36. Więcej informacji o sztuce tybetańskiej i stylu karma gadri znajdzie czytelnik w: David Jackson, *A History of Tibetan Painting*, Wiedeń, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996, rozdz. 5 i 11; oraz Gene Smith, Among Tibetan Texts, Boston, Wisdom Publications, 2001, ss. 254-55.

37. Za relacją z www.asianart.com/tsurphu. Podczas ceremonii nakręcono film dokumentalny: Ward Holmes, *The Thangka Ceremony*, 25 min., Honolulu, Tsurphu Foundation, 1994.

38. *Ri skor.*

39. *rTse skor.*

40. *Gangs sbal chu mgo*.

41. 125 srebrnych *tamkarów*, cztery srebrne *sang sum gory*, 14 miedzianych *ciu gorów* i 200 miedzianych *szo nga*.

42. *Phur pa dkar zhal*.

43. *Sgrig zhal*.

44. Jean West, „The Boy Buddha", *The Herald Saturday Magazine* (Szkocja), 24 lipca 2001.

45. Tenzin Namgyal, *Dus gsum rgyal ba tham chad kyi phrin las* („Aktywność wszystkich Buddów trzech czasów”), manuskrypt, 2001.

Wizje i tęcze

Tradycja rozpoznawania tulku, której początek dał w XIII wieku Karmapa, została zaadaptowana przez inne szkoły buddyzmu tybetańskiego. Karmapowie są nie tylko pierwszymi tulku – słyną również ze zdolności ich rozpoznawania. Od wieków zwracano się do nich o wskazanie miejsca odrodzenia inkarnacji drogocennych dzierżawców różnych linii przekazu. Podobnie jak XVI Karmapa, który miał dziesięć lat, gdy rozpoznał pierwszego tulku[1], jego następca również przystąpił do tego w bardzo młodym wieku. Do szesnastego roku życia rozpoznał ponad czterdziestu tulku, w tym czwartą inkarnację Dziamgona Kongtrula Rinpoczego, XI Pało Rinpoczego, VII Dabzanga Rinpoczego z klasztoru Diljak i V Ribę Selcze Rinpoczego[2]. Wszyscy oni są ważnymi lamami linii kagju, którzy za sprawą głębokiej znajomości praktyk i ksiąg byli źródłem nauk i inspiracją dla bardzo wielu uczniów. Mistrzowie ci stanowili również największe skarby swych klasztorów.

Proces poszukiwania tulku z reguły rozpoczyna się wkrótce po śmierci lamy. (W przypadku Karmapy jest inaczej, gdyż zostawia on list, w którym sam wskazuje swą następną inkarnację.) Administracja klasztoru zmarłego lamy zwraca się do Karmapy, zwykle co najmniej trzykrotnie, po czym otrzymuje od niego list, opisujący różne znaki związane z miejscem odrodzenia tulku. Uważa się, że zdolność rozpoznawania inkarnacji płynie z bezpośredniego, klarownego postrzegania trzech czasów, co jest cechą odwiecznej, pierwotnej mądrości Karmapów, która sprawia, że widzą oni to, co głęboko ukryte. Zorganizowanie poszukiwań i odnalezienie tulku jest sprawą administracji klasztoru. Kiedy mnisi uznają, że trafili na właściwe dziecko, znów zwracają się do Karmapy, który udziela – lub nie udziela – swego potwierdzenia. Jeżeli wszystko się zgadza, wracają do domu tulku i pytają rodziców, czy ci zgodzą się, by dziecko zostało mnichem i

zamieszkało w ich klasztorze. Rodzice najczęściej wyrażają zgodę, gdyż posiadanie specjalnego dziecka uchodzi za wielki zaszczyt dla całej rodziny. Tulku jest następnie rytualnie kąpany i dostaje nowe szaty, symbolizujące jego przyszłe życie. Potem staje przed obliczem Karmapy, by otrzymać jego błogosławieństwo i, jeśli to możliwe, prosić o przeprowadzenie ceremonii ścięcia włosów. Mali tulku zwykle wracają do rodziców albo „kursują" między świątynią a domem, dopóki nie dorosną na tyle, by móc zamieszkać w klasztorze.

„Kiedy rozpoznaję tulku – tłumaczy Karmapa – mój umysł spoczywa w naturalnym stanie, nie jest ani przesadnie radosny, ani szczególne smutny. Rozpoznanie płynie z tego naturalnego stanu. Nie ma w tym nic z opętania przez bóstwo. Nie polegam na wróżbach, wyliczeniach czy bóstwach. Przede wszystkim musisz patrzeć we własny umysł – naturalny, nic nie wymyślający – i wówczas rodzi się niewzruszona pewność. Z rozpoznaniem przychodzą zwykle imiona rodziców, rok narodzin dziecka i tak dalej. Tak było ze wszystkimi, których rozpoznałem. Bywa, że otrzymuję listy z prośbą o uznanie za inkarnację dziecka, którego narodzinom towarzyszyły takie czy inne szczególne wydarzenia i omeny. Z reguły świadczą one o tym, że dziecko nagromadziło wiele zasługi, bo to ona jest źródłem dobrych znaków. Nie można wykluczyć, że taka istota jest tulku, ale też nie można go w ten sposób zidentyfikować. Podobne prośby nie mają więc większego wpływu na moje decyzje. Rozpoznanie Dziamgona Rinpoczego miało charakter szczególny, gdyż jako jedyne przyszło podczas medytacji. Jego administracja wielokrotnie prosiła mnie o odnalezienie inkarnacji i pamiętałem o tym. Pewnego dnia, gdy spoczywałem w medytacji, pomyślałem o Dziamgonie Rinpoczem – i zobaczyłem to. W moim umyśle pojawiło się rozpoznanie"[-3-].

Opowiemy teraz historie trzech wielkich tulku, których Karmapa rozpoznał, mając dziesięć, jedenaście lat. Zaczniemy od ich poprzednich wcieleń i znaczenia dla linii karma kagju oraz dla samego Karmapy,

ponieważ dwaj z nich – Dziamgon Kongtrul i Pało Rinpocze – byli w poprzednich żywotach jego osobistymi nauczycielami.

Odnalezienie inkarnacji Dziamgona Kongtrula Rinpoczego[4]

I Dziamgon Kongtrul był wielkim uczonym i mistrzem medytacji dziewiętnastowiecznego niesekciarskiego ruchu *rime*. W swoich dziełach, zwłaszcza słynnych „Pięciu Skarbnicach", zebrał najważniejsze nauki i praktyki buddyzmu tybetańskiego. Odrodził się jako syn XV Karmapy i w tym żywocie również zdobył wielką sławę. III Dziamgon Kongtrul był oddanym uczniem XVI Karmapy i ukochanym nauczycielem tysięcy buddystów ze Wschodu i Zachodu. W sikkimskim klasztorze Rumtek odpowiadał za społeczność mnichów i ludzi świeckich oraz za spełnienie najważniejszego życzenia Karmapy – zbudowanie Instytutu Wyższych Studiów Buddyjskich Karma Śri Nalanda. Często podróżował, zakładał ośrodki i był przewodnikiem dla wielu ludzi, przynosząc chwałę buddyzmowi, a zwłaszcza linii karma kagju. Prawdziwy działacz społeczny, inicjował liczne akcje charytatywne dla ubogich i potrzebujących.

Dwa lata po śmierci III Dziamgona Kongtrula w 1992 roku jego główny sekretarz Tenzin Dordże zaczął prosić Karmapę o wskazanie nowej inkarnacji. Trzy razy usłyszał, że jest jeszcze za wcześnie. Karmapa radził odprawiać rytuały ofiarne i modlić się o szybki powrót Rinpoczego. Za czwartym razem, w sierpniu 1995 roku, odpowiedział, że za rok będzie miał dobre wiadomości.

W kwietniu 1996 roku Drupyn Decien Rinpocze wysłał list do Tenzina Dordże, zapraszając go do Tsurphu. Miesiąc później on i Sonam Ciepel, mnich poprzedniego Dziamgona Kongtrula, spotkali się z Karmapą. Ostatniego dnia długiego rytuału, gdy na przeciwległej górze rozłożono wielką tankę, jedenastoletni[5] Karmapa powiedział: „Podzielę się z wami dobrą nowiną, ale dopiero wieczorem". Tenzin Dordże wspomina, że kiedy

później odbierał z rąk Karmapy list, opisujący znaki, „niebo rozdarł potężny grzmot. Opuściwszy komnaty Jego Świątobliwości, poszliśmy do Drupyna Deciena Rinpoczego. Zauważyłem, że świeci słońce i pada delikatny deszczyk, który my, Tybetańczycy, nazywamy deszczem kwiatów [6] i uważamy za dobry omen”.

„Stąd na południe – napisał Karmapa – siedem dni na dobrym wierzchowcu. W roku Świni ojcu, którego imię zawiera sylabę *ga* lub *ma* [7], i matce o imieniu z sylabą *tha* albo *kha* [8] urodził się syn. Rodzina składa się z ośmiu osób. Co się tyczy miejsca, jest przed nim wielka czarna góra, którą częściowo przesłaniają dwie inne, z lewej i prawej strony, przedzielone potężną rzeką. Drzwi dwupiętrowego, solidnego domu skierowane są na wschód. Taką miałem wizję miejsca narodzin. Jeżeli idzie o pudże, które należy odprawić – sto tysięcy pudż ofiarnych (*tsok*) Opiekuna i jak najwięcej pudż Gjalła Gjamtso zapewni jego aktywności chwałę Opiekuna istot i doktryny. Oto mój list, opisujący znaki Dziamgona Rinpoczego. Karmapa Ogjen Trinle Dordże, 11 kwietnia 1996”.

Ponieważ list nie wskazywał precyzyjnie, gdzie szukać inkarnacji, Tenzin Dordże i Sonam Ciepel wrócili do Karmapy z prośbą o dalsze instrukcje. Spotkali go na dziedzińcu. Powiedział im, że tego dnia widział bardzo pomyślne znaki, piorun i deszcz, a dwaj inni mnisi – tęczę nad południową górą przed klasztorem.

Już w swoim pokoju Karmapa wyjął zeszyt i narysował górę z tęczami po lewej i domem po prawej stronie oraz napisał kilka sylab. Góra, wyjaśnił, znajduje się przed Tsurphu, a dom na południe od niej. Na drugiej stronie naszkicował dom, płot i sąsiednie budynki. Przed nimi, powiedział, wznosi się czarna góra, której stoki częściowo zasłaniają dwie sąsiednie.

Dorysował coś, co mogło być źródłem lub rzeką, mówiąc „Tu jest woda”. Dodał, że dom ma dwa poziomy i drzwi skierowane na wschód.

Proszony o dokładniejszy opis miejsca, nakreślił trzeci szkic na okładce zeszytu, wyjaśniając, że idzie o okolice położonego na południe od Lhasy i oddalonego o jakieś 50 kilometrów od Tsurphu okręgu Ciuszur Dzong. Dopisał „Ciuszur” oraz „Njemo” i „Njethang” – nazwy sąsiednich, od zachodu i wschodu, okręgów.

Mnisi wyruszyli na poszukiwania 31 lipca 1996 roku. Tenzin Dordże zapytał jeszcze Karmapę, w którym miesiącu urodził się tulku. „Ani na początku, ani pod koniec, ani w połowie roku. Między środkiem a końcem, bliżej końca”, usłyszał. Na tym nie skończyła się pomoc Karmapy, który poprosił swego nauczyciela, Lamę Njimę, i jego asystenta, by towarzyszyli mnichom, i oddał im własny samochód z kierowcą. Tenzin Dordże i Sonam Ciepel przez dwa dni modlili się o powodzenie misji w lhaskim Dziokhangu, ofiarowując posągowi Dzioło nowe szaty, ziarno i maślane lampki.

Karmapa mówił im, że przez rok miewał wizje tęcz nad górą, która wznosi się przed Tsurphu. Pośród nich widział świetlistego, promiennego III Dziamgona Kongtrula. Następnie tęcze, postać Rinpoczego i światła rozpuszczały się w siebie kolejno, by zniknąć za górskim szczytem. W owych wizjach ukazywały się też litery, podpowiadające imiona rodziców.

Po wielu chybionych próbach, prosząc Karmapę o dalsze wskazówki, lamowie spotkali wreszcie młodą dziewczynę, która okazała się ciotką tulku. Powiedziała im, że zna chłopca urodzonego w roku Świni, i kazała im iść za sobą. Gdy zbliżali się do oddalonego o jakieś 50 metrów domu, do bramy podeszła kobieta, niosąca na plecach dziecko. Tenzin Dordże zauważył, że malec, niczym mnich, ma żółtą koszulę, bordową ciubę i zielonkawy różaniec. Zapytał, czy to jej dziecko, a ona odparła, że wnuk. Lama Njima chciał znać liczbę domowników. Okazało się, że jest ich

ośmioro. Kiedy spytał o imiona rodziców, usłyszał: „Ojciec nazywa się Gonpo, a matka Jangkji”. Wszystko zaczynało się zgadzać.

„Malec nie spuszczał ze mnie oczu i uśmiechał się w taki szczególny sposób – wspomina Tenzin Dordże. – Byliśmy obcy, ale w ogóle się nas nie bał. Rozejrzałem się i zobaczyłem czarną górę, rzekę, dom: dokładnie jak w przepowiedni Karmapy. Ogarnęły mnie jednocześnie smutek i radość. Nigdy w życiu tak się nie czułem, chciało mi się płakać. Lama Njima przypomniał, że muszę być silny i nie mogę wzbudzić żadnych podejrzeń”.

Czarna góra doskonale pasowała do opisu Karmapy. Okazało się, że nazywano ją Karak Khjung Tsun i wiązano z Guru Rinpoczem. Przesłaniały ją sąsiednie wzgórza. Dom miał dwa poziomy i skierowane na wschód drzwi. Pomiędzy górami, po lewej stronie, tryskało źródło. Wioskę oddzielały od góry wody Jarlung Tsangpo (Brahmaputry). Jak się dowiedzieli, chłopczyk urodził się „między środkiem a końcem, bliżej końca” roku Świni, czwartego dnia dziesiątego miesiąca kalendarza tybetańskiego (26 listopada 1995). Wszystko zgadzało się z przepowiednią Karmapy.

Cała grupa czuła, że odnaleźli wskazanego przez Karmapę chłopca. W drodze powrotnej zatrzymali się w Lhasie, żeby podzielić się radosnymi nowinami z sekretarzem II Dziamgona Kongtrula, Jontenem Phuntsokiem, który odpowiadał za odszukanie poprzedniej inkarnacji w latach pięćdziesiątych. W 1992 roku, po tragicznej śmierci III Dziamgona Kongtrula, Jonten Phuntsok powiedział zrozpaczonemu Tenzinowi Dordże: „Nie martw się. Znajdziesz inkarnację. Poznasz ją po uczuciu, jakie wzbudzi w tobie przy pierwszym spotkaniu”.

* * *

Lamowie wrócili do Tsurphu 5 sierpnia i zdali relację Karmapie, który uważnie oglądał zrobione przez nich zdjęcia. Kiedy opowiadali mu o domu, zapytał: „Podobny?”, wskazując na zbudowany z klocków lego domek.

Okazał się identyczny. Ponieważ było już późno, Karmapa poprosił, żeby odpoczęli i przyszli ponownie rano.

Następnego dnia, gdy zostali sami, zapytał Tenzina Dordże o uczucia, jakie wzbudził w nim chłopczyk. Lama odparł, że był szczęśliwy, ponieważ wszystko zgadzało się z przepowiednią Karmapy. Liczyło się tylko to, a nie jego odczucia. Karmapa odrzekł, że ta inkarnacja jest ważna dla całego buddyzmu, a zwłaszcza linii karma kagju, ponieważ Dziamgon Kongtrul należy do jej dzierżawców-9-. Pomyłka uniemożliwiłaby mu kontynuowanie pracy na rzecz Nauk i wszystkich czujących istot. Tenzin Dordże poczuł ogromne wzruszenie. Karmapa mógł mieć ledwie jedenaście lat, ale był niezwykle stanowczy, a swoje zobowiązania wobec linii przekazu, której był głową, traktował z najwyższą powagą. Jego przepowiednia i wskazówki okazały się zdumiewająco trafne.

Karmapa wezwał Tenzina Dordże 12 sierpnia i ze słowami: „To potwierdzenie rozpoznania IV Dziamgona Rinpoczego. Zarząd waszego klasztoru powinien być szczęśliwy. Wszyscy ciężko pracowaliście", wręczył mu list:

„W Sehmed, w okręgu Ciuszur, w roku Świni ojcu imieniem Gonpo i matce imieniem Jangkji urodził się syn. Chłopiec i okoliczności jego narodzin zostały szczegółowo zbadane zgodnie z listem opisującym znaki. Ponieważ jestem już przekonany, że chłopiec jest bez wątpienia inkarnacją III Dziamgona, potwierdzam niniejszym rozpoznanie go jako IV Dziamgona. Modlę się o jego długie życie i rozkwit aktywności.

Karmapa Ogjen Trinle Dordże

Dwudziestego siódmego dnia szóstego księżycowego miesiąca Roku Szczura siedemnastego rabdziungu[10].

Karmapa ofiarował nowej inkarnacji złoty jedwabny katak i czerwoną, pobłogosławioną wstążkę.

Jonten Phuntsok, Tenzin Dordże i Sonam Ciepel[11] odwiedzili rodziców tulku 16 sierpnia. Kiedy zebrali się wszyscy domownicy, Tenzin Dordże poinformował ich oficjalnie, że osiemnastomiesięczny chłopczyk został uznany przez Karmapę za inkarnację III Dziamgona Kongtrula Rinpoczego, i w imieniu zarządu swojego klasztoru poprosił ich o zaakceptowanie decyzji Karmapy. Lodro, dziadek chłopca, opowiedział wtedy mnichom, że przed dwoma miesiącami wnuczek zrobił się bardzo niespokojny. Cały czas płakał, nie spał w nocy. Wezwano lekarza, który orzekł, że dziecko jest zdrowe. Nie wiedząc, co jeszcze można by zrobić, zabrano chłopca do stryja, mnicha. Wedle jego wróżby malec chorował, gdyż rodzina posiadała coś, co należy do klasztoru. Nie mogli tego zrozumieć, ponieważ nie mieli niczego, co było własnością świątyni. Teraz wszystko stało się jasne – to sam chłopczyk należał do klasztoru Dziamgona Kongtrula Rinpoczego. W imieniu całego rodu dziadek uznał decyzję Karmapy. Wszyscy byli szczęśliwi, że przynajmniej jeden z członków rodziny przyniesie wielki pożytek wszystkim istotom. Chłopiec został ceremonialnie wykąpany i dostał nowe szaty, złoty katak oraz wstążkę od Karmapy.

IV Dziamgon Kongtrul złożył pierwszą wizytę w Tsurphu 1 września 1996 roku. Tego dnia nagle się rozpogodziło. Dla Drupyna Deciena Rinpoczego jasne niebo było świadectwem rozpędzenia złych duchów, zwanych *Marami*. Następny dzień uchodził za niezwykle pomyślny, gdyż upamiętniał powrót Buddy ze świata bogów, w którym odrodziła się jego matka i gdzie przez trzy miesiące udzielał jej nauk, by odpłacić za okazywaną mu dobroć i doprowadzić ją do Wyzwolenia. O świcie tego szczególnego dnia Karmapa odprawił dla małego tulku ceremonię ścięcia włosów i nadał mu nowe imię[12]. Później, 22 kwietnia 1997 roku, udzielił mu ustnych przekazów, rytuałów, modlitw i alfabetu oraz po raz pierwszy odział go w szaty mnicha.

* * *

Dziamgon Rinpocze przybył do Nepalu 17 listopada 1997 roku. Był piękny, słoneczny dzień. Na lotnisku w Katmandu witał go radosny tłum. Wzdłuż drogi – prowadzącej do jego głównej siedziby w Pullahari – nad którą wzniesiono liczne powitalne bramy, stały tysiące mnichów i mniszek, pragnących odprowadzić go do domu i otrzymać błogosławieństwo. Kiedy Dziamgon Rinpocze wyszedł z samochodu, słońce otoczyła ogromna tęcza. Zaraz po niej na niebie pojawiło się wiele innych. Niespełna dwuletni tulku okazywał niezwykły spokój i skupienie podczas trzygodzinnej ceremonii powitalnej.

W wielu kulturach tęcze zwiastują pomyślne wydarzenia. Tego tulku upodobały sobie szczególnie. Przed rozpoczęciem poszukiwań Karmapa mówił mnichom, że miał wizje III Dziamgona Kongtrula, który ukazywał mu się pośród tęcz. Kiedy wręczał przepowiednię Tenzinowi Dordże, napomknął o tęczy nad górą przed klasztorem. Po formalnym rozpoznaniu inkarnacji wielu mieszkańców wioski wspominało, że tuż przed narodzinami chłopca widzieli niezwykłą tęczę, która wyrastała z pobliskiego świętego źródła i kończyła się nad domem rodziny przyszłego tulku. Tęcze towarzyszyły jego powrotowi do klasztorów w Indiach i Nepalu oraz świętowaniu drugich urodzin. Otaczały też słońce, kiedy przybył do klasztoru Karma Leksze Ling na drugim krańcu doliny Katmandu. W końcu ludzie zaczęli go nazywać Dzia Lamą, czyli „Tęczowym Lamą". „Owe tęcze – powiada jego nauczyciel, Drupyn Khenpo Lodro Namgjal – świadczą o tym, że inkarnacja jest prawdziwa i że aktywność Jego Eminencji będzie tak barwna i czysta jak one"[13].

IV Dziamgon Kongtrul Rinpocze mieszka obecnie w Pullahari, w swojej głównej siedzibie w Nepalu. Często bywa w Kalimpongu, w Indiach, i w należącym do niego klasztorze w pobliskiej Lawie. Towarzyszy mu inny, rozpoznany przez Karmapę tulku, Szelri Dolpo Rinpocze, który w poprzednim życiu był bliskim uczniem II Dziamgona Kongtrula i ofiarował

swój klasztor w Dolpo III Dziamgonowi. Obaj studiują teraz podstawowe pisma buddyjskie, uczą się tybetańskiego i angielskiego.

Odnalezienie Pało Rinpoczego

Oddalony o kilka kilometrów od Tsurphu klasztor Nenang jest domem Pało Rinpoczego, jednego z „synów serca" Karmapy[14]. W linii kagju Pało Rinpocze uchodzi za emanację Mandziuśriego, który uosabia mądrość wszystkich Buddów. Ten dzierżący księgę i miecz mądrości Bodhisattwa jest specjalnym bóstwem uczonych. Wielu poprzednich Pało Rinpoczów słynęło z wiedzy i niesekciarskiego podejścia do nauk wszystkich systemów filozoficznych buddyzmu tybetańskiego.

Jego imię – Palden (Wspaniały) Pało (Bohater) Tsuklak (Uczony) – ma ciekawą historię. Pierwszy Pało, Ciełang Lhundrub[15], był uczniem VII Karmapy Ciedraka Gjamtso i, jak jego nauczyciel, wielkim uczonym oraz mistrzem medytacji. Powiada się, że cechowało go wiele oznak urzeczywistnienia – potrafił podnosić temperaturę swego ciała, przenikać przez ściany, chodzić po wodzie, odciskać ślady stóp w kamieniu. Ludzie zaczęli nazywać go „uosobieniem bohatera" i tak zyskał imię Pało. Wszystkie inkarnacje Pało Rinpoczego mają w imieniu słowo *tsuklak*, odnoszące się najczęściej do „nauk" lub „świętych pism", ale w tym kontekście oznaczające „wielkiego uczonego" czy też „mistrza nauk buddyjskich". II Pało Rinpocze, Palden Pało Tsuglak Trengła[16], był słynnym uczonym i uczniem wybitnego mistrza, VIII Karmapy Mikjo Dordże. X Pało Rinpocze, który długo mieszkał we Francji, zmarł w Nepalu w 1991 roku.

Odpowiedzialność za sprawy klasztoru Nenang, głównej siedziby Pało Rinpoczego, powierzono Lamie Tsełangowi Taszi, który ukończył tradycyjne trzyletnie odosobnienie medytacyjne w pobliżu Tsurphu. Ten serdeczny, łatwo nawiązujący kontakty mnich o żywych oczach i małym wąsiku zyskał wkrótce przydomek Nenang Lamy. Udało mu się odbudować

klasztor i założyć kilka szkół. Teraz musiał jeszcze odnaleźć i intronizować inkarnację Pało Rinpoczego. O rozpoznanie tulku zwrócił się do Karmapy, który nie tylko słynie z takich zdolności, ale od wielu wcieleń jest blisko związany z Pało Rinpoczem. W czerwcu 1995 roku Nenang Lama poprosił dziesięcioletniego Karmapę o list-przepowiednię.

Karmapa odparł, że Pało Rinpocze już się odrodził, ale jego odnalezienie wymaga odpowiednich modlitw. Zalecił odprawienie rytuałów odsuwających przeszkody – stu tysięcy krótkich pudż Opiekuna Mahakali – oraz recytację Kangjuru i Tengjuru, kanonu nauk buddyjskich, zawartego w ponad 350 tomach. Rytuały Mahakali odprawiono w Nenangu, a czytanie ksiąg powierzono innym klasztorom. Ceremonie wspólnego czytania bywają dość malownicze – i hałaśliwe. Księgi wyjmuje się z ołtarza, w którym z reguły są przechowywane, i dzieli między mnichów. Następnie każdy z nich czyta na głos powierzony mu tom. Trwa to, dopóki nie zostaną odczytane wszystkie księgi – w tym przypadku potrzebowano na to miesiąca. Nenang Lama przekazał tę informację swemu rdzennemu nauczycielowi, Drupynowi Decienowi, który zorganizował mu kolejne spotkanie z Karmapą.

Nenang Lama pokłonił się przed Karmapą, powiedział, że wszystkie rytuały zostały odprawione, i ponownie poprosił o list-przepowiednię. Po chwili medytacji Karmapa odparł: „Kiedy znajdziecie chłopca, powinniście natychmiast sprowadzić go do klasztoru, bo widzę pewne przeszkody". Następnie sięgnął po kartkę i pióro. „Napisane" – rzekł, podając lamie list:

„Oto owoc trzykrotnie powtarzanych próśb w sprawie drogocennej inkarnacji Paldena Pało Tsuklaka Mały Łangciuka. Na północny wschód od świątyni Tsurphu leży miasto Nagciu, na którego północnych rubieżach mieszka rodzina z Khamu, gdzie przodkowie ojca cieszą się dobrą sławą[17]. Dom skierowany jest na północ. Rodzina składa się z dziesięciu osób, ale nie wszyscy muszą tam być. Szukajcie domu, przed

którym znajduje się duży, czerwony budynek, przypominający świątynię ducha *tsen*[18]. W pobliżu piętrzą się kamienie mani albo głazy. Imię matki zaczyna się od przedrostka *d*, a w imieniu ojca jest sylaba *lha*. W dwunastoletnim cyklu zwierząt dziecko jest Psem lub Świnią. Oto ten o dobrych znakach niewątpliwej inkarnacji Pało. Jeżeli zostanie rozpoznany, z pewnością przyniesie pożytek Naukom i czującym istotom”[19].

Nenang Lama zaniósł list Drupynowi Decienowi, który powiedział: „Teraz musicie go znaleźć. Ale jeśli sam się tym zajmiesz, ludzie cię poznają i domyślą się, że szukasz inkarnacji Pało Rinpoczego. Musisz wysłać kogoś innego”.

I tak na poszukiwania wyruszyli przebrani za kupców Lama Njima (nauczyciel Karmapy) i jeden z mnichów z Tsurphu. Kiedy przybyli do oddalonego o niemal 300 kilometrów Nagciu, na północnych przedmieściach znaleźli dom, który odpowiadał opisowi. Były tam kamienie mani, wychodzące na północ drzwi i czerwona świątynia, którą, jak się dowiedzieli, nazywano „Ołtarzem ducha tsen”[20]. Wszystko się zgadzało. Klasztor należał do szkoły njingma i praktykowali w nim jogini. Kiedy szli w stronę domu, minęli jednego z nich. Niósł wypełnioną nektarem czaszkę, co wzięli za dobry omen.

Drzwi otworzyła im staruszka. „Dużą macie rodzinę?”, zapytali „kupcy”. „Jest nas dziesięcioro, ale dwóch wyjechało, jeden na pielgrzymkę, drugi do szkoły w Chinach”, padło kolejne potwierdzenie przepowiedni. „To musi być tutaj”, pomyśleli mnisi. Zapytali o dzieci i daty ich urodzin. Okazało się, że jeden z synów przyszedł na świat w roku Psa. Indagowana starowinka zrobiła się jednak podejrzliwa: „Nie jesteście handlarzami, szukacie tulku”. „Prawda – odparł Lama Njima. – Pochodzimy ze wschodniego Tybetu i szukamy jednej z mniej prominentnych inkarnacji”. Teraz chcieli znać imiona rodziców. „Ojciec nazywa się Lhakpa, a matka

Jangcien”. I to pokrywało się z przepowiednią – w imieniu ojca była sylaba lha, a Jangcien pisze się po tybetańsku *djangs cien*.

Odszukawszy dom ze wszystkimi znakami, uradowani mnisi wrócili do Tsurphu, nie mówiąc krewnym nic więcej, gdyż najpierw musieli uzyskać potwierdzenie Karmapy. Zadzwonili do Nenang Lamy, zapraszając go do Tsurphu, i razem udali się do Drupyna Deciena. Rinpocze, jak zwykle, siedział przy wychodzącym na ogródek oknie. Spędzał tu całe dnie, przyjmując niezliczonych gości, którzy przychodzili doń po rady, opowieści, odpowiedzi na pytania o praktykę i codzienne sprawy. Relacja mnichów sprawiła mu ogromną radość. Tulku wracali. Kiedy opowiedzieli o swoich poszukiwaniach młodemu Karmapie, ten potwierdził ich nadzieje: „To z pewnością ten. Bez wątpienia. Nie szukajcie dalej”.

Wkrótce Nenang Lama i Łangdu, były zarządca klasztoru Pało Rinpoczego i jeden z jego głównych patronów, pojechali do Nagciu z darami i nowymi szatami dla tulku. 19 lipca 1995 roku, pokazując list i tłumacząc wszystkie znaki, poinformowali rodzinę, że ich syn to Pało Rinpocze. Rodzice, którzy wiedzieli, jak ważny jest ten tulku, osłupieli. „Skoro wasz syn jest bez wątpienia inkarnacją Pało Rinpoczego – zapytał Nenang Lama – czy zgodzicie się oddać go pod opiekę klasztoru Nenang?”. „Ponieważ za jangsi Pało Rinpoczego uznał go Gjalła Karmapa, wierzymy, że to prawda i że nie ma mowy o pomyłce – odparli. – Jeśli przyniesie to pożytek naukom, oddamy go jego klasztorowi”. Jak każe tradycja, Nenang Lama i Łangdu wykąpali chłopca i gdy odziany w nowe szaty, zasiadł na tronie Dharmy, ofiarowali mu mandalę.

Przed laty Łangdu pojechał do Francji i spotkał się z poprzednim Pało Rinpoczem, który mieszkał w ośrodku w południowej części kraju. Ta więź sprawiła, że znów byli razem. Mały tulku zrobił kulkę z podawanego z okazji najważniejszych świąt szafranowego ryżu i włożył ją do ust swemu staremu zarządcy, dotykając czołem jego czoła w tradycyjnym geście najserdeczniejszego powitania. Do oczu Łangdu napłynęły łzy.

Pało Rinpocze, którego Karmapa rozpoznał w 1996 roku.

Rodzice nie pamiętali żadnych szczególnych znaków towarzyszących narodzinom dziecka, niemniej wydawało się ono niezwykłe. Chłopczyk zaczął chodzić w wieku sześciu miesięcy i był o wiele silniejszy od rówieśników. Teraz miał czternaście miesięcy, ale wyglądał znacznie poważniej. W przeciwieństwie do większości ciągle dokazujących dzieci, lubił siedzieć bez ruchu, wyprostowany, jak gdyby medytował. Okazywał też głęboki szacunek dla Dharmy. Skłaniał się na progu izby z ołtarzem, składał pokłony przed wszystkimi wizerunkami bóstw i czyścił niskie stoły na księgi mnichów.

* * *

Osiemnastu mnichów z Tsurphu i Nenangu z Lamą Panamem, mistrzem trzyletnich odosobnień, reprezentującym Drupyna Deciena, i Nenang Lamą

na czele spotkało się z władzami Nagciu 7 lipca 1995 roku, oficjalnie zapraszając młodego tulku do klasztoru. Zgodnie z życzeniem urzędników wszystko odbyło się bez rozgłosu i tradycyjnej pompy.

Orszak ruszył w drogę następnego dnia. O zmierzchu rozbito namioty u stóp Njencien Thanglhi, góry, której bóstwo uchodzi za opiekuna wszystkich prawych działań – tam, gdzie witano wracającego do Tsurphu Karmapę. Gdyby mnisi nie zatrzymali się na nocleg, dotarliby do klasztoru późną nocą, co uchodzi za zły omen. Lepiej przybywać rankiem, ze wschodzącym słońcem. Latem zwykle często pada, ale w tym roku od dawna nie było deszczu. Suche pola zaczynały żółknąć, rolnicy bali się o plony. Tymczasem pod wieczór spadły pierwsze krople deszczu, który mżył potem przez całą noc. Napełniło to wszystkich wdzięcznością i wiarą.

Następnego ranka, gdy orszak wjechał w dolinę Tolung, zaczęło mżyć, choć niebo było czyste i świeciło słońce – kolejny dobry znak. Na ukwieconej łące w Nampar na tulku czekali mnisi z Tsurphu, z klasztoru Gjaltsaba Rinpoczego i z Nenangu oraz – jako że tradycja każe wyjeżdżać naprzeciw ważnym gościom – Drupyn Decien Rinpocze. Jego powitanie z Pało Rinpoczem przypominało spotkanie starych znajomych. Kiedy lamowie wymienili kataki, dotykając się czołami, jangsi zasiadł na wysokim, a Drupyn Decien na niskim tronie. Jednak chłopiec czuł taką więź z sędziwym lamą, że zeskoczył prosto w jego objęcia. Drupyn Decien Rinpocze chwycił go w ramiona i, dotknąwszy czołem jego czoła, posadził z powrotem na tronie.

Po zakończeniu ceremonii orszak ruszył w górę doliny do Nenangu, gdzie czekali pozostali mnisi z Tsurphu i klasztoru Gjaltsaba Rinpoczego z chorągwiami, flagami i tradycyjną muzyką bębnów, czyneli, konch, długich i krótkich rogów. Młody tulku zasiadł na tronie i udzielił błogosławieństw trzem tysiącom witających go ludzi. 13 września 1995 roku jangsi pojechał do Lhasy, gdzie jego rodzice, urzędnicy państwowi, mają własny dom. Podczas wizyty w stolicy Pało Rinpocze, jego asystenci i krewni odwiedzili

Dziokhang, składając w ofierze złoto, którym pokrywa się twarz Dzioło, i inne cenne przedmioty.

Rodzina wróciła do Nenangu w październiku. Pało Rinpocze po raz pierwszy spotkał się z Karmapą w dniu, który astrologowie uznali za szczególnie pomyślny. Kiedy jego samochód zbliżał się do Dolnego Parku klasztoru Tsurphu, półtoraroczny chłopiec obudził się nagle i ze złożonymi dłońmi zaczął recytować *Karmapa cienno*.

Po pierwszym powitaniu, zwyczajowej herbacie i szafranowym ryżu w letnim pawilonie, w którym ustawiono dla chłopca specjalny tron, jego orszak ruszył do głównego kompleksu Tsurphu, gdzie na małego tulku czekała komnata przylegająca do pokojów Karmapy. Posadzony na tronie jangsi znów zaczął głośno powtarzać *Karmapa cienno*.

Rankiem 11 października[21] zaprowadzono go do Karmapy. Chłopczyk był za mały na tradycyjny pokłon, ale pochylił się i ze złożonymi dłońmi dotknął głową podłogi. Potem wręczył katak najwyraźniej zadowolonemu Karmapie, który dotknął czołem jego czoła.

Następnie w głównej nawie Karmapa ściął mu włosy i nadał nowe imię: Palden Pało Tsuklak Małi Drajang, „Wspaniały Bohater i Uczony, Melodyjny Dźwięk Mowy". Podczas wizyty w Górnym Parku, którego pagórki, strumyk i zielone łąki są ulubionym miejscem zabaw i wypoczynku mnichów, Karmapa przekazał Pało Rinpoczemu najcenniejsze skarby jego poprzednika, zgodnie z tradycją oddane na przechowanie do czasu odnalezienia nowej inkarnacji. Potem jangsi wrócił do Nenangu. Następne lata spędzał na zmianę we własnym klasztorze, w Tsurphu i w domu rodziców w Lhasie.

* * *

W sierpniu 1998 roku czteroletni Pało Rinpocze wybrał się z kilkoma mnichami na spacer na pobliską łąkę. Kiedy mnisi prali szaty w rzece, chłopczyk zaczął wspinać się na górę. Zaniepokoiło to mnicha Urgjena,

który ruszył w ślad za nim. Kilkaset metrów wyżej tulku obejrzał się nagle i spytał: „Chcesz kamień zi?”. „Oczywiście – odparł mnich. – Jak go znajdę?”. „Jeżeli rzeczywiście chcesz, jest tutaj, w ziemi”. „Naprawdę?”. „Naprawdę. Jeśli mi nie wierzysz, weź się do kopania, a sam się przekonasz”. Mnich zerwał gałązkę z krzaka, oznaczył miejsce i razem wrócili na łąkę.

Nad rzeką Pało Rinpocze podszedł do swojego asystenta: „Na górze jest kamień zi. Łatwo znajdziecie oznaczone miejsce”. Mnich miał wątpliwości: „Rinpocze, jesteś wielkim lamą. Jeżeli okaże się, że nie ma czegoś, o czym mówisz, że jest, będzie wstyd”. „Jest – upierał się jangsi. – Jak mi nie wierzysz, idź tam i zacznij kopać”.

Wszyscy mnisi wspięli się więc na górę i zabrali do kopania. Po wygrzebaniu metrowej dziury stracili entuzjazm i chcieli wracać, ale chłopiec nalegał, by nie przestawali. Po chwili znaleźli płaski kamień przypominający ptaka, owalny czarny kamyk i konchę. „Dobrze – powiedział Pało Rinpocze. – Na razie wystarczy. Zi dziś nie wyjdzie. Możemy iść do domu. Po zi przyjdziemy pojutrze”.

Dwa dni później, rankiem, mnisi wrócili na górę. Po drodze Pało Rinpocze powiedział im: „Dziś o świcie wyszły dwa kamienie zi. Zeszłej nocy dobył je Opiekun [klasztoru Nenang]”. Z dna wykopanej przez nich dziury wystawało zi. Kopali więc dalej, znajdując kolejny kamień zi, koral, turkus, srebro i złoto – w sumie dwie garści półszlachetnych kamieni o różnych kształtach. „Wystarczy – powiedział Pało Rinpocze – teraz zabierzemy je do klasztoru”. W Nenangu chłopiec owinął znalezisko w pięć kawałków białego, niebieskiego, żółtego, czerwonego i zielonego jedwabiu, zapieczętował i włożył do oszklonego ołtarza z posągiem Opiekuna Bernakciena. Następnie ołtarz również został opieczętowany.

Trzy przedmioty wykopane pierwszego dnia umieszczono na głównym ołtarzu, gdzie wszyscy mogli je oglądać. Pało Rinpocze wyjaśnił, że kamień o kształcie ptaka jest emanacją Buddy, owalny kamyk – symbolem Buddy,

a muszla – symbolem Guru Rinpoczego. Kiedy Nenang Lama wrócił z Lhasy, zapytał tulku, kto zakopał te przedmioty. „VIII Pało Tsuklak Ciegjal”, usłyszał.

Pytany o to Bokar Rinpocze wyjaśnił, że Pało Rinpocze jest drogocennym lamą i że od zakopania owych przedmiotów przez ósmą inkarnację – która musiała uznać, że przyniosą one pożytek następcy – minęło dwieście lat. „W tradycji buddyjskiej – tłumaczył dalej – mówi się o kolejnych żywotach. W przypadku tulku mamy do czynienia z bezsporną ciągłością umysłu między przeszłością a przyszłością. Prawdę owego kontinuum ukazują znaki i niezwykłe wydarzenia. W przypadku Pało Rinpoczego było to odkrycie zakopanych przez jego poprzednika skarbów. Młody Pało Rinpocze pamięta swoje czyny z minionych żywotów. Świadczy to o tym, że jest prawdziwą inkarnacją. Ciało znika, ale najgłębsza natura umysłu pozostaje niezmienna. Nasza nieświadomość sprawia, że wątpimy w karmę, w przeszłe i przyszłe żywoty. Takie cudowne zdarzenia pomagają wyzbyć się wątpliwości i błędnych poglądów, przekonując, iż poprzednie i następne życia naprawdę istnieją. Odkrycie ukrytego skarbu jest dowodem autentyczności inkarnacji Pało Rinpoczego” [22].

Pało Rinpocze od najmłodszych lat przejawiał skłonność do medytacji. W przeciwieństwie do innych dzieci nie lubił hałasu i zgiełku. W wieku czterech lat upodobał sobie ośrodek odosobnień, który wyraźnie wolał od klasztoru. Naśladował praktykujących mnichów, siadając na kilkadziesiąt minut w pozycji medytacyjnej.

31 października 1999 roku, w pomyślnym dniu, zwanym Lhabab Dycien [23]-, Karmapa nauczył Pało Rinpoczego alfabetu. Młody tulku mieszkał w swoim klasztorze do 2001 roku, kiedy to władze nakazały sprowadzić go do Lhasy, gdzie mieszka z rodzicami i chodzi do szkoły[24]-.

Odnalezienie Diljaka Dabsanga Rinpoczego

Dabsang Rinpocze jest słynnym adeptem i uczonym linii kagju. Uchodzi za emanację Gampopy, dwunastowiecznego mistrza, którego „Ozdoba Wyzwolenia" jest do dziś podręcznikiem praktyki w tej tradycji. W modlitwie o jego długie życie XVI Karmapa pisał:

„Ty, który prowadzisz rydwan Nauk
Wspaniałego Karmapy, serce linii praktyki,
Cudowny wadżra-tańcu wielkiego Gampopy,
Rozmyślnie przybierający doskonałe ciało formy[25], obyś żył długo".

W 1959 roku Dabsang Rinpocze towarzyszył XVI Karmapie w drodze przez Bhutan. W końcu osiadł w Boudhanath w Nepalu, gdzie zbudował dwa klasztory. Jeden z nich przylega do wielkiej stupy. Uwielbiany przez lamów, słynął ze szczodrości, precyzyjnych przepowiedni i niezwykłego poczucia humoru. W 1999 roku, gdy po raz drugi odwiedzał Tybet, zawiózł tam mnóstwo ksiąg, posągów, rytualnych przedmiotów, brokatów, szat dla tancerzy i innych obiektów kultu. Wszystko to ofiarował klasztorowi Diljak, głównej siedzibie swoich poprzednich inkarnacji, w której zatrzymał się na pewien czas. Kiedy nadszedł dzień wyjazdu, mnisi i najwyżsi przedstawiciele władz lokalnych poprosili, by szybko wrócił. „Tym razem – odparł – przywiozłem wiele rzeczy po trudnej podróży. Teraz jadę do Nepalu, bo muszę tam coś zrobić. Potem wrócę przez Hongkong, ale z zupełnie pustymi rękoma". Nie minął rok, gdy zmarł w Hongkongu 2 kwietnia 1992 roku. Wtedy też uczniowie zrozumieli pożegnalne przesłanie: Rinpocze odrodzi się w Tybecie.

* * *

Kiedy umiera wielki lama, tradycyjnie odprawia się specjalne, czterdziestodziewięciodniowe rytuały. Już w tym czasie Diljak Drupyn Rinpocze, regent Dabsanga Rinpoczego w Nepalu, i mnisi klasztoru Diljak

w Tybecie zwrócili się do Situ Rinpoczego z prośbą o odnalezieni inkarnacji ich mistrza. Wkrótce potem do Tsurphu wrócił Karmapa, Situ Rinpocze przekazał więc tę prośbę jemu. Zgodnie z tradycją apele takie powtarza się co najmniej trzy razy, mnisi Dabsanga Rinpoczego wielokrotnie prosili więc Drupyna Deciena, by przypominał o liście Karmapie, który jednak nieodmiennie odpowiadał, że „Lama jeszcze się nie urodził". Mnisi dostali upragnioną przepowiednię w czerwcu 1996 roku – jak się miało okazać, zaledwie kilka tygodni po przyjściu na świat Dabsanga Rinpoczego 20 maja 1996 roku. Tak szybkie rozpoznania tulku należą do rzadkości.

Wkrótce potem list zawiózł do Nepalu Kynciok Dordże, były sekretarz klasztoru Diljak, który mieszkał w Nepalu i prowadził interesy w Lhasie, co umożliwiało mu częste, swobodne podróżowanie między dwoma krajami. List umieszczono na ołtarzu w komnacie poprzedniego Dabsanga Rinpoczego, czekając na pomyślny dzień na jego otwarcie. Kiedy nadszedł właściwy czas, przepowiednię umieszczono na specjalnym ołtarzu, a Sangje Tulku, regent Dabsanga w Tybecie, Drupyn Rinpocze, regent w Nepalu, i inni najważniejsi lamowie złożyli przed nim w ofierze długie kataki. Gdy regenci przeczytali list, okazało się, że tulku rzeczywiście odrodził się w Tybecie:

„Om swasti,
Znakomity głównymi i drugorzędnymi oznakami inkarnacji, łatwy do rozpoznania
i niezrównany,
Oby twój głęboki blask rozświetlił cały świat.
Na północny zachód od klasztoru Diljak, w masywie Drida Zalmo Gang,
jest urodzone w roku Myszy dziecko ojca Karmy i matki Drolmy.
Niniejszym rozpoznany,
Ów lotos linii praktyki i Nauk rozkwitnie,

Przyciągając łaknące Wyzwolenia pszczoły.

W roku Ognistej Myszy, szóstego dnia piątego miesiąca (22 czerwca 1996) napisał to Ogjen Trinle Dordże, który nosi imię Buddy Karmapy".

Siedząc nad szafranowym ryżem i herbatą, mnisi omawiali plan poszukiwań. W przepowiedni podano pełne imiona rodziców, co było niezwykłe, gdyż z reguły są to tylko pojedyncze litery lub sylaby. Dom tulku miał znajdować się na północny zachód od klasztoru Diljak w Nangcien, prowincji Khamu (wschodni Tybet), słynącej z wielu klasztorów i wielkich mistrzów. Przepowiednia mogła wskazywać na dwa duże okręgi, Dziato—[26]—i Drito—[27]—, których przeszukanie nastręczałoby ogromnych trudności. Z prośbą o dalsze wskazówki wysłano więc do Tybetu Sangje Trinle, asystenta poprzedniego Dabsanga Rinpoczego. Kiedy zapytał o dystrykt, dziesięcioletni Karmapa odparł natychmiast: „Dziato".

Sangje Trinle wrócił do Diljaku i przekazał nowe wskazówki garstce zaangażowanych w poszukiwania lamów. Pomyślawszy, że znajdą rodziców w oficjalnych spisach, mnisi poprosili życzliwego urzędnika, by poszukał urodzonego w roku Myszy syna Karmy i Drolmy. Tyle że pośród ponad trzystu dzieci, które przyszły na świat w tym roku, żadne nie miało rodziców o tych imionach.

Sangje Trinle udał się więc do Tsurphu, by jeszcze raz wspiąć się do komnat Karmapy na najwyższym piętrze klasztoru. „Rodzice z pewnością tam są – powiedział stanowczo Karmapa. – Trzeba ich tylko odszukać". Zapytany, jak to zrobić, odparł: „Najlepiej na piechotę. W przebraniu pielgrzymów. Mnisi mają przeszukać region i spisać imiona wszystkich ludzi, którym w roku Myszy urodził się syn. Jak skończą, przynieście mi listę, a ja zdecyduję".

Sangje Trinle pojechał do Nepalu i powtórzył tę rozmowę Drupynowi Rinpoczemu oraz Sangje Tulku, który miał wkrótce wyruszyć do Diljaku w Tybecie. Było jasne, że w tych okolicznościach to na nim spoczywa

obowiązek odnalezienia inkarnacji. Wkrótce po przyjeździe wysłał na poszukiwania cztery grupy udających pielgrzymów mnichów. Kiedy zebrali wszystkie imiona i zawieźli je Karmapie, okazało się, że na liście rodziców – zgodnie z przepowiednią – są faktycznie Karma i Drolma. Nie figurowali w oficjalnych spisach, bo przywędrowali do Dziato z Surmangu, w poszukiwaniu pracy, dopiero przed dwoma laty. Karmapa bez wahania uznał ich syna za prawdziwą inkarnację Dabsanga Rinpoczego.

Uradowany Sangje Tulku i najważniejsi lamowie Diljaku, którym towarzyszył zwierzchnik administracji okręgu Dziato, złożyli wizytę rodzicom, informując ich, że wydali na świat tulku. W tym samym czasie nad Diljakiem w Nepalu pojawiła się wspaniała, pałająca tęcza. Zapytani, czy oddadzą syna klasztorowi, rodzice natychmiast wyrazili zgodę, a chłopczyk został wykąpany i odziany w nowe szaty. Zgodnie z obyczajem klasztor obsypał ich darami. Ojciec dostał konia i zwierzęta, matka brokaty, a cała rodzina – nowy dom.

Rodzice opowiedzieli mnichom o niezwykłych wydarzeniach, które od początku towarzyszyły ich synowi. Kiedy tulku był jeszcze w łonie matki, widziała ona promienie białego światła, które roztapiały się w jej sercu. Zimą słychać było potężne grzmoty, choć wszyscy wiedzą, że grzmi tylko latem. W tym samym czasie nad domem pojawił się cudowny namiot ze światła, który wzbudził zdumienie wszystkich sąsiadów.

Kiedy dziecko przyszło na świat, cały dom spowiło światło, a jego biała kula otoczyła posłanie niemowlęcia. Następnego dnia ojciec zobaczył białą tęczę w jednej z siedmiu ofiarnych miseczek na rodzinnym ołtarzu. Zaraz też okazało się, że woda w pobliskim źródle zrobiła się mlecznobiała. Gdy jej skosztowali, uznając to za dobrą wróżbę, smakowała jak mleko. Potem, znikąd, pojawił się stary mnich, który podarował dziecku wizerunek Gampopy[28] i równie nagle zniknął.

Wszystkie te znaki dawały, ma się rozumieć, do myślenia, ale do tej pory nie układały się w żadną całość. Uznanie syna za tulku wszystko

tłumaczyło. Kiedy chłopczyk opuszczał rodzinny dom, by wrócić do swego klasztoru, dało się słyszeć dźwięki konch, czyneli i rogów. Wszyscy sądzili, że to powitalna procesja, ale w okolicy nie było żywego ducha.

* * *

Na początku następnego roku poproszono listownie Karmapę. by odprawił ceremonię ścięcia włosów 7 sierpnia 1997 roku – w rocznicę dnia, w którym Budda udzielił pierwszych nauk. Cztery miesiące później posłańcy z Tsurphu zaprosili rocznego tulku na uroczystość, podczas której miał również otrzymać nowe imię.

Jangsi przybył do Tsurphu 6 sierpnia. Mnisi witali go muzyką i wonnym dymem kadzidła. Karmapa naznaczył mu spotkanie na trzecią po południu. Tulku jeszcze nie mówił, za to rozpływał się w uśmiechach. Karmapa udzielił mu błogosławieństwa i wręczył pobłogosławione pigułki, które chłopiec przyjął ze spontanicznym pokłonem.

Następnego dnia o świcie mnisi zgromadzili się przed głównym ołtarzem Tsurphu. Po tradycyjnej herbacie i szafranowym ryżu maleńki tulku został zaniesiony przed tron Karmapy, który obciął mu kosmyk włosów i odczytał wymalowane na białym jedwabiu nowe imię: Karma Ngedon Tenpi Njima Trinle Tsungma Mepi Di–[29]–, „Aktywność Buddy, Ostateczne Znaczenie, Słońce Nauk, Niezrównana Oświecona Aktywność". Następnie zarzucił mu na szyję złoty katak i pobłogosławioną wstążkę. Złożono tradycyjne ofiary, po czym piętnastomiesięczny malec zasiadł na tronie i godzinami błogosławił wszystkich zebranych.

Następnego dnia, po kolejnej uroczystości w Górnym Parku, Dabsang Rinpocze ruszył w długą podróż do Nangcien. Tulku rozpoczął już naukę, ale ponieważ wciąż jest bardzo młody, spędza czas na zmianę w swym klasztorze i w oddalonym o dzień jazdy konno nowym domu rodziców.

---

1. Był to VIII Surmang Garłang Rinpocze z klasztoru Retszang.

2. Z klasztoru Thubten Samdrup Ciekhor Ling.

3. Rozmowa z autorką, Gjuto Ramocze, Sidhbari, Dharamsala, 8 czerwca 2002 roku.

4. Ten rozdział zaczerpnięto z Michele Martin, *EMA HO! The Reincarnation of The Third Jamgon Kongtrul*, publikacji autoryzowanej przez kancelarię Dziamgona Kongtrula, któremu składam tu serdeczne podziękowania. Publikację tę można zamówić pocztą (Jamgon Kongtrul Labrang, PO Box 6956, Kathmandu, Nepal) lub elektronicznie, pullahari@jamgonkongtrul.org. Niezwykłą biografię I Dziamgona Kongtrula znajdzie czytelnik w: Lodro Thaye, *The Autobiography of Jamgon Kongtrul: A Gem of Many Colors*, przeł. Richard Barron (Chokyi Nyima), Ithaca, Snow Lion Publications, 2003.

5. Licząc na modłę zachodnią. Tybetańczycy dodają rok; podstawą ich wyliczeń jest Nowy Rok tradycyjnego kalendarza księżycowego.

6. *Metok ciarpa*.

7. Ojciec nazywa się Gonpo, słowo to zawiera sylabę „ga".

8. W imieniu matki, Jangkji, znajduje się sylaba „ka", należąca do tej samej grupy fonetycznej, co „kha".

9. Dzierżawcy linii zachowują ciągłość praktyk i pism mocą osobistego urzeczywistnienia zawartej w nich mądrości. Są sercem przekazu nauk wadżrajany, stanowiąc żywą więź z ich źródłem.

10. Sześćdziesięcioletnie cykle w kalendarzu tybetańskim [przyp. red.].

11. W spotkaniu tym uczestniczyli również Phuntsok Taszi i Dhundul.

12. Dziamgon Lodro Ciekji Njima Dronmi Ciok Thamcie Le Nampar Gjałłi De.

13. *EMA HO!,* s. 72.

14. Obok Situ Rinpoczego, Dziamgona Kongtrula Rinpoczego, Gjaltsaba Rinpoczego i Treho Rinpoczego z klasztoru Tana w środkowym Tybecie.

15. *Chos dbang lhun grub*, „Mistrz Spontanicznie Obecnej Dharmy".

16. *Phreng ba*, „wieniec, różaniec".

17. *Rus rigs tsang ma*.

18. *Btsan mkhar.*

19. Nenang Lama, *dPal ldan dpa' bo sku phreng rnams dang gdan sa gnas nang gi lo rgyus mdor bsdus* („Krótka historia linii inkarnacji Wspaniałego Pało i jego siedziby Nenang"), klasztor Nenang, ss. 8-9.

20. *Btsan mkhar dgon pa*.

21. Pomyślny, osiemnasty dzień ósmego miesiąca kalendarza tybetańskiego.

22. Za Ward Holmes, *The Lion Begins to Roar*, 80 min., Honolulu, Tsurphu Foundation, 2000.

23. Święto upamiętniające powrót Buddy z nieba, do którego udał się, aby udzielić nauk matce.

24. Por. Helsińska Fundacja Praw Człowieka, *Ośmioletni lama musi opuścić klasztor*, TIN New Update, 2 lipca 2001.

25. „Ciało formy" – w sanskrycie *rupakaja* – odnosi się do dwóch „ciał" czy też „wymiarów" foremnych: Sambhogakai, „ciała radości", i Nirmanakai, „ciała manifestacji". Tu oznacza odrodzenie w ludzkim ciele.

26. *Dza tod*.

27. *'Bri tod*.

28. Dabsang Rinpocze uważany jest za emanację Gampopy.

29. *Kar Ma Nges Don bsTan pa'i Nyi ma Phrin las mTshungs ma Med. Pa'i sDe*.

„Teraz albo nigdy”

Karmapa całkowicie poświęcił się podnoszeniu z ruin klasztoru Tsurphu. Przeznaczając na to wszystkie dostępne środki, odbudowywał świątynie, ołtarze, stupy i budynki mieszkalne. Jego ogromne zainteresowanie księgami i nauką zaowocowało wzniesieniem sziedry – instytutu wyższych studiów buddyjskich – która przyjęła pierwszych uczniów pod koniec 1998 i została oficjalnie otwarta w maju 1999 roku[1]. Inauguracja *sziedry* oznaczała przywrócenie klasztorowi pierwotnego kształtu. Mnisi mogli już odbywać długie, tradycyjne odosobnienia w specjalnych ośrodkach, odprawiać złożone rytuały oraz codzienne ceremonie w świątyniach i wreszcie zgłębiać najważniejsze traktaty tradycji buddyjskiej i oddawać się filozoficznym dysputom.

Tsurphu rozkwitało, ale też kładł się na nim cień. Latem 1998 roku zorganizowano zamach na Karmapę. Pod dywanem w bibliotece, z której można przejść prosto do jego komnat, znaleziono dwóch uzbrojonych w noże Chińczyków. Karmapa był wtedy w ogrodzie. Musiał wyczuć niebezpieczeństwo, bo nie chciał wrócić do klasztoru, nawet gdy zaczęło padać. Pojmani zamachowcy zeznali, że „ktoś w Lhasie” dał im pieniądze i obiecał więcej, gdy będzie po wszystkim. Władze zbagatelizowały ogromne zaniepokojenie mnichów Tsurphu. Nie przeprowadzono żadnego dochodzenia i nie zwiększono ochrony klasztoru[2].

Karmapa kontynuował studia i praktykę, ale nie mógł się już obyć bez specjalnie przygotowanych nauczycieli, których nie było w Tybecie. Wciąż nie otrzymał wszystkich inicjacji i przekazów tekstów Złotego Różańca linii kagju[3]. Bez nich, nosząc imię Karmapy, nie mógłby wypełniać wielu przypisanych mu aktywności. Jego dwaj rdzenni lamowie, Situ Rinpocze i Gjaltsab Rinpocze, byli w Indiach. Choć wielokrotnie, przez całe lata, zabiegał o zgodę na odwiedzenie ich i odebranie niezbędnych nauk oraz

przekazów Dharmy, władze były głuche na jego prośby. Starania o sprowadzenie nauczycieli do Tybetu również spełzły na niczym.

Karmapa doskonale wiedział, że jego sytuacja w Tybecie jest bardzo skomplikowana. „Przedsmak – wspomina – dał mi pewien chiński dygnitarz, który napomknął, że [rząd] zacznie mi okazywać znacznie większe zainteresowanie, gdy skończę osiemnaście lat. To obudziło we mnie wątpliwości". Kiedy osiągnąłby pełnoletność, władze chińskie mogły zacisnąć wokół niego sieć, wikłając go w swą politykę. Były już pierwsze naciski – musiał wziąć udział w ceremonii ścięcia włosów mianowanego przez Pekin Panczenlamy[4].

Impulsem do ucieczki mogła być dla Karmapy również jego druga wizyta w Chinach w 1999 roku. W Pekinie spotykał się z chińskimi przywódcami[5], odwiedzał świątynie, udzielał błogosławieństw i rozmawiał z dziennikarzami. Zmuszono go do udziału w ceremoniach, w których „chiński" Panczenlama recytował, najwyraźniej wyuczoną na pamięć, pogadankę „o wspólnej pracy dla rozwoju ojczyzny i rozwoju Dharmy", powtarzając słowo w słowo dawną wypowiedź Jiang Zemina. Pytany przez media o Panczena, trzynastoletni Karmapa zręcznie lawirował, unikając wzmianek o chińskim nominacie: „Jeżeli Panczenlama jest emanacją Amitabhy, powinien być dobrym inkarnowanym lamą. Przy okazji, inkarnowany lama to ktoś obdarzony trzema przymiotami: wiedzą, pilnością i właściwym postępowaniem oraz pozytywnymi cechami, które biorą się ze słuchania, przemyśliwania i medytowania nad Dharmą. Co więcej, tulku ma wielki entuzjazm dla nauk Buddy, a największą radość sprawia mu widok kwitnącej Sanghi"[6].

W podobnym duchu występował w obronie Tybetańczyków, mówiąc, że „własny naród jest bezcenny". W Chinach towarzyszył mu nauczyciel, Lama Njima. Ta wizyta – zapowiedź nadchodzących problemów – musiała być trudna dla nich obu.

Chińczycy chcieli też, by Karmapy wyraził poparcie dla partii komunistycznej. Kiedy podsunięto mu przemówienie, trzynastoletni Karmapa spytał: „Chcecie, żebym odczytał to w waszym imieniu?”. „Skądże – odparł zdumiony aparatczyk – we własnym”. „W takim razie nie potrzebuję żadnych kartek”, uciął Karmapa. Obyło się bez przemówienia[7].

Presja rosła, ale główną przyczyną ucieczki Karmapy był brak kontaktu z nauczycielami. Prosił o to całymi latami i latami mu odmawiano. Wagę studiowania z rdzennym nauczycielem tłumaczy następująco: „W naszej szkole karma kagju od Wadżradhary do Tilopy, Naropy, Marpy po wszystkich kolejnych dzierżawców, każda tradycja Dharmy ma swoją linię przekazu: od lamy do lamy. Poprzedni Karmapa przekazał naszą linię Situ Rinpoczemu i Gjaltsabowi Rinpoczemu. Udzielał tych nauk również innym lamom, ale ci są wybitni i mają szczególny związek z Karmapami, gdyż od pokoleń byli im synami duchowymi. Odpowiedzialność za udzielenie inicjacji następnemu Karmapie spoczywa właśnie na jego duchowych synach”[8].

„W tradycji tybetańskiej – wyjaśnia Situ Rinpocze – buddyzm definiuje się jako linię przekazu. Bez linii nie ma buddyzmu. Budda osiągnął Oświecenie i ukazał nauki uczniom, którzy je praktykowali, miłowali, chronili. Następnie przekazali je własnym uczniom, którzy czynili to samo. W ten sposób linie nauk dotrwały do naszych czasów. Każdy aspekt Nauk (medytacja, modlitwa, inicjacja, filozofia, wszystkie ślubowania) tradycji tantry, mahajany i therawady ma swoją linię. Nauki Buddy są ważne, wiążące, o ile istnieje żywa więź, nieprzerwany przekaz. Jeśli go nie ma, nie jest to prawdziwy buddyzm. Po pierwsze muszę więc otrzymać przekaz linii, a następnie go utrzymać. Jeżeli, na przykład, mistrz udzieli mi nauk, a ja nie będę strzegł, miłował czy darzył czcią tak ich samych, jak nauczyciela, od którego je otrzymałem, zerwę *samaja*, święte więzi, i nauki te staną się bezwartościowe. Będą zwykłą informacją. Dotyczy to również

ślubowań. Przerwanie wszystkich linii przekazu oznaczać będzie koniec buddyzmu. Buddyzm żyje, póki trwają jego linie”[9].

Jeżeli Karmapa miał utrzymać swą linię i wypełnić powinności jej mistrza, musiał opuścić Tybet. Wyczerpano wszystkie możliwości, a najważniejszy cel pozostawał wciąż poza zasięgiem. I tak, powoli, narodził się plan ucieczki. Na kilka miesięcy przed pożegnaniem z Tybetem, we wrześniu 1999 roku, Karmapa napomknął jednemu z zachodnich uczniów, iż wkrótce spotkają się za granicą. Grupa wiernych z Azji Południowo-Wschodniej usłyszała natomiast, że niedługo będzie na Tajwanie.

„Latami prosiliśmy rządy Chin i Indii o udzielenie zgody na wyjazd Jego Świątobliwości Karmapy do jego siedziby w Rumteku i innych miejsc, ale nic nie osiągnęliśmy – wspomina Situ Rinpocze. – Jego Świątobliwość Karmapa uważał, że powinien udać się do Indii, wielokrotnie informował mnie o tym listownie i przez zaufanych ludzi. Przekazałem to Jego Świątobliwości Dalajlamie, a on w swej łaskawości udzielił mi rady, którą wziąłem sobie do serca. Jak umiałem, starałem się oszacować niebezpieczeństwo i obserwować sytuację. Przekazałem Gjalła Karmapie wszystko, co moim zdaniem wymagało przemyślenia, wskazując wszelkie zagrożenia i problemy. W odpowiedzi usłyszałem, że z wielu powodów, między innymi sytuacji, czasu i okoliczności, jedynym wyjściem są Indie. Dokładnie tak samo jego poprzednik samodzielnie podjął podobną decyzję, wybierając życie uchodźcy w Indiach. Czas, miejsce i okoliczności sprawiły, że nie mogłem wiele zrobić, ale starałem się pomóc. Na przykład sprawiając, by u celu podróży Gjalła Karmapa trafił bezpośrednio przed oblicze Jego Świątobliwości Dalajlamy”[10].

Jesienią 1999 roku, na dwa miesiące przed opuszczeniem Tybetu, Karmapa kierował *drubcienem*, długim, piętnastodniowym rytuałem bóstwa Sero Ngadra, wprowadzając zmiany w praktyce i udzielając nowych pouczeń. Nikt nie pamiętał równie wielkiej ceremonii owego bóstwa. Codziennie Karmapa wygłaszał dwa długie wykłady, podkreślając, że

podstawą nauk jest Sangha i przypominając zebranym mnichom o konieczności pilnego studiowania i dochowywania ślubowań. Zachęcał do zgłębiania dzieł wielkich uczonych, VII Karmapy Ciedraka Gjamtso i VIII Karmapy Mikjo Dordże, oraz IX Karmapy Łangciuka Dordże, który zostawił po sobie główne teksty praktyk mahamudry, opisujące naturę umysłu i sposoby jej urzeczywistnienia. Mówił o właściwym stosunku do nauczyciela[11], przyjmowaniu Schronienia[12] i rozwijaniu bodhicitty[13], przebudzonego umysłu. Przypominał o czterech rozmyślaniach: nad drogocennością odrodzenia w ciele człowieka, nietrwałością wszystkich zjawisk, karmą – nieomylnym prawem przyczyny i skutku, oraz cierpieniami samsarycznego bytu.

Najwięcej uwagi poświęcił nietrwałości: „Wszystko, co złożone, jest nietrwałe. Możecie, patrząc na mnie teraz, myśleć: jest młody, będziemy się często spotykać, zważywszy jednak na nietrwałość, wkrótce może mnie tu zabraknąć. Nawet jeśli nietrwałość da się wam we znaki, pamiętajcie o swoich studiach i utrzymywaniu dyscypliny. W przyszłości dane nam będzie spotkać się znowu". Nikomu nie przyszło do głowy, że mówi o wyjeździe z Tybetu. Wszyscy sądzili, że przypomina o tradycyjnym rozmyślaniu o nietrwałości i śmierci. Objaśniwszy praktykę medytacji i opisawszy, w jaki sposób będzie rosnąć ich doświadczenie i urzeczywistnienie, Karmapa poprosił mnichów, by jego słowa wryły im się głęboko w serca.

W tym samym czasie Karmapa składał hojne dary: każdy mnich Tsurphu dostał nowy banknot o wartości stu juanów, klasztor Gjaltsaba Rinpoczego otrzymał czterdzieści sztuk złota, a jego mnisi – pieniądze. Lamów, którzy ukończyli trzyletnie odosobnienie medytacyjne, podjęto sutym obiadem. Owe dary miały nie tylko przynieść pożytek mnichom, ale i pomóc usunąć przeszkody w ucieczce, o której, ma się rozumieć, wiedziała tylko garstka wtajemniczonych.

Towarzysze ucieczki

W trakcie praktyki Sero Ngadra Karmapa poinformował o zamiarze ucieczki swego nauczyciela Lamę Njimę i poprosił go o pomoc. „Proszę, zastanów się dobrze – dokładnie zapamiętał jego odpowiedź. – Może być ci ciężko. Może się nie udać". Mimo obaw o Karmapę Lama Njima obiecał zrobić wszystko, co w jego mocy.

Opowieści pomagających w ucieczce ludzi mówią wiele o życiu w Tybecie, w którym postępująca modernizacja nie zmieniła pradawnych tradycji. A przede wszystkim pokazują, kim są dla Tybetańczyków wielcy mistrzowie i jaka więź łączy ich z otoczeniem.

Lama Njima był doskonale predestynowany do roli nauczyciela Karmapy. Studiował najważniejsze traktaty buddyjskie w klasztorze Sera, gdzie zdobył uznanie jako najlepszy uczeń swego mistrza. Biegły w sztuce dialektyki, debaty i hermeneutyki, uchodził za znawcę dzieł jednego z największych uczonych Tybetu Dzie Tsongkhapy. W młodości potrzebował ledwie dwóch miesięcy na nauczenie się na pamięć jego najważniejszego i najtrudniejszego traktatu–[14]–, co zjednało mu jeszcze większy szacunek. Pragnąc zdobyć głębsze doświadczenie i poświęcić się praktyce, w 1989 roku przybył do Tsurphu, gdzie spotkał Drupyna Deciena Rinpoczego. Za jego radą rok później, w wieku dwudziestu pięciu lat, rozpoczął tradycyjne trzyletnie odosobnienie medytacyjne. Lamowie o tak rozległej znajomości pism buddyjskich rzadko spędzają tyle czasu na odosobnieniu–[15]–. Jego wiedza okazała się bezcenna dla innych uczestników. Po trzech latach Drupyn Decien wysłał go do Lhasy, gdzie Lama Njima zgłębiał niuanse języka, subtelności poetyki i tajniki gramatyki pod kierunkiem słynnych Khenpo Tsenama i Taszi Paldena. Był wybitnym uczniem, kiedy więc ukończył własne studia, Drupyn Decien ustanowił go nauczycielem Karmapy. Umdze Thubten Zangpo uczył Karmapę czytać i wprowadził go w tradycję Tsurphu, Lama Njima odpowiadał zaś za studia wyższe. Pomagał również w innych ważnych przedsięwzięciach, na przykład

poszukiwaniach inkarnacji Dziamgona Kongtrula i Pało Rinpoczego. Teraz ten trzydziestoczteroletni mężczyzna był gotów oddać za Karmapę życie.

Na kilka miesięcy przed ucieczką w plany Karmapy wtajemniczono jedynie jego sędziwego asystenta, Tsimpona Drubnaka, który urodził się w 1938 roku w okolicach Tsurphu. W wieku siedmiu lat, w czasach poprzedniego Karmapy, został mnichem i mieszkał w klasztorze, póki nie zrównano go z ziemią. Potem znalazł schronienie w obozowisku nomadów w górze doliny. W 1984 roku, gdy władze znów zezwoliły na praktykowanie religii, przywdział szaty mnicha i wrócił do Tsurphu. Przez kilka lat dźwigał kamienie i gruz, potem powierzono mu nadzór nad odbudowującymi klasztor robotnikami. Uczestniczył też w praktykach w głównej nawie i co pewien czas znikał w świątyni Opiekuna, gdzie wraz z innymi recytował rytuały Mahakali. Kiedy Karmapa wrócił do Tsurphu w 1992 roku, został mianowany jego asystentem. Teraz miał również towarzyszyć mu w ucieczce.

Zdając sobie sprawę, że będą potrzebować pomocy, Lama Njima pomyślał o swoim starym, wypróbowanym przyjacielu, Nenang Lamie[16] z klasztoru Pało Rinpoczego, który urodził się trzy kilometry od Tsurphu i należał do rodu od wieków związanego z Karmapą. Jego prababka, siostra XIV Karmapy Thekcioka Dordże, wyszła za mąż za starszego brata VIII Pało Rinpoczego. Rodzina, która oddała klasztorowi wielu synów, często bywała w Tsurphu: obchodziła tu wszystkie święta, błogosławiła dzieci, uczestniczyła w intensywnych praktykach, podziwiała tańce lamów. Przyszły Nenang Lama uczył się w wiejskiej szkole od szóstego do piętnastego roku życia, pracował w polu i wreszcie podjął studia buddyjskie w Instytucie Neczung[17]. W wieku dwudziestu dwóch lat wziął udział w pierwszym trzyletnim odosobnieniu medytacyjnym w Tsurphu. Poprzedni Pało Rinpocze wielokrotnie prosił go listownie, by sprawował pieczę nad jego siedzibą w Nenangu. Lama nieodmiennie odpowiadał, że nie ma żadnych zalet ani zdolności i że lepiej będzie poprosić Drupyna Deciena o

wyznaczenie innego mnicha z ośrodka odosobnień, gdyż pozostali znacznie bardziej zasługują na zaufanie. W końcu Pało Rinpocze napisał do Drupyna Deciena, prosząc go o Nenang Lamę. Tak też, po ukończeniu odosobnienia w 1990 roku, Lama trafił do klasztoru Nenang i zaczął go odbudowywać dla kolejnej inkarnacji Pało Rinpoczego, którą miał wkrótce pomóc odnaleźć. Zbudował też sierociniec i pięcioklasową szkołę dla dzieci z okolicy. Jego zaradność i częste wypady do Lhasy umożliwiły zainicjowanie wielu akcji charytatywnych. Lama Njima wiedział, że oddanie, doświadczenie i kontakty tego trzydziestoczteroletniego mnicha czynią zeń idealnego towarzysza ucieczki. Co więcej, jego częste wyprawy w sprawach klasztoru odsuwały od nich wszelkie podejrzenia w trakcie przygotowań.

Powiadomiwszy zarząd klasztoru, że jest chory, musi zrobić wszechstronne badania i być może poddać się leczeniu, Lama Njima pojechał do Lhasy spotkać się z Nenang Lamą i wtajemniczyć go w plany Karmapy. Na początek powtórzył mu jego słowa, których stanowczość i odwaga zrobiły na nim samym ogromne wrażenie: „Jeżeli tu zostanę, będzie mi trudno przynosić prawdziwy pożytek Naukom i wszystkim istotom. Ucieczka to umożliwi”. Poruszony Nenang Lama natychmiast pojechał do Tsurphu spotkać się z Karmapą. „Słyszałem, że planujesz wyjazd do Indii – powiedział. – Dobrze wszystko przemyśl. To bardzo niebezpieczne. I nie wiemy, co się wydarzy, jeśli cię złapią”.

Nenang Lama i Lama Njima znów spotkali się w Lhasie. Wybrali się na spacer w odludne miejsce, gdzie nikt nie mógł ich podsłuchać. Wkrótce miało im to wejść w nawyk. „Mamy bardzo mało czasu na zaplanowanie ucieczki – powiedział Nenang Lama. – W tym roku? Byłoby lepiej, gdyby Karmapa poczekał jeszcze dwa, trzy lata”. Lama Njima odpowiedział słowami Karmapy: „Jeśli nie uciekniemy w tym roku, możemy nie mieć następnej szansy”. „To nie film – odparł świadomy niebezpieczeństwa Lama Nenang. – To się dzieje naprawdę. I będzie bardzo trudno. Mniejsza o

nas, ale jeśli Karmapa wpadnie w ręce Chińczyków...". „Karmapa wie – uciął Njima. – On wie, co się wydarzy, i powiedział, że nadszedł nasz czas. Musi uciec w tym roku. Teraz albo nigdy. I jest przekonany, że uda się nam dotrzeć do Indii. Mamy niewiele czasu na znalezienie odpowiednich ludzi. Chcieliśmy zwrócić się do ciebie wcześniej, ale wahaliśmy się, ponieważ masz tyle pracy i obowiązków: Pało Rinpocze, jego edukację, klasztor, szkołę".

„Jestem uczniem Karmapy – pomyślał Nenang Lama, słuchając przyjaciela. – Darzę go wiarą i pełnym zaufaniem, a on podejmuje to ogromne ryzyko dla dobra Nauk i wszystkich istot. Cokolwiek się uczyni, aby mu pomóc, będzie działaniem przynoszącym wielką zasługę". Ufał też Njimie. „Jeśli chcecie, pójdę z wami – zdecydował. – Moja praca w Nenangu jest niczym w porównaniu z aktywnością Karmapy. Na jakiś czas będę ją musiał zostawić". Lama Njima był zachwycony.

Tyle że nadal potrzebowali pomocy. „Musimy znaleźć jeszcze jedną osobę", ustalili. Pomyśleli o Lamie Tsultrimie Gjaltsenie z Tsurphu, który skończył właśnie dwadzieścia dziewięć lat. Miał okrągłą twarz, duże piwne oczy i bardzo spokojne usposobienie. Kończył trzyletnie odosobnienie z Njimą i był bliskim przyjacielem Nenang Lamy. Urodził się w Njemo, jakieś siedemdziesiąt pięć kilometrów na południe od Tsurphu, w przycupniętej u stóp śnieżnych szczytów wiosce. Jego rodzina, jak dwa tysiące innych w regionie, była od wieków związana z klasztorem i jego posiadłościami. Lama Tsultrim, którego ojciec pracował dla Tsurphu, skończył naukę w wieku osiemnastu lat. Potem uprawiał ziemię, doglądał należących do rodziny owiec, zajmował się stolarką. Pewnego dnia matka powiedziała mu: „Od pokoleń naszym rdzennym Lamą jest Karmapa. Należymy do tradycji kagju i jesteśmy związani z klasztorem Tsurphu. Świat samsary nie ma żadnej wartości. Zostań mnichem, to najlepsze, co możesz zrobić". W ten sposób matka wypowiedziała na głos jego największe pragnienie – chciał praktykować Dharmę i być blisko Karmapy.

„Mój ród łączą z Tsurphu stare więzi – powiedział, gdy stanął przed obliczem Drupyna Deciena Rinpoczego. – Jestem z Zuri. Matka chce, żebym został mnichem”. Rinpocze nie widział żadnych przeszkód. „Świetnie”, odparł i natychmiast ściął mu włosy, udzielając ślubowań nowicjatu.

Przez następne cztery lata Lama Tsultrim rano i wieczorem studiował księgi, a po południu zajmował się stolarką. Kiedy miał dwadzieścia trzy lata, znał na pamięć teksty wszystkich głównych praktyk klasztoru. Wtedy też zapytał Drupyna Deciena Rinpoczego, czy mógłby odbyć trzyletnie odosobnienie medytacyjne. „Zobaczymy”, usłyszał. Było tylko osiemnaście miejsc i, jak zwykle, znacznie więcej chętnych. Kiedy przełożeni Tsurphu mieli dokonać ostatecznego wyboru, Drupyn Decien wstawił się za Tsultrimem: „Jego odosobnienie przyniesie pożytek klasztorowi”.

Trzy lata później Lama Tsultrim został mistrzem ceremonii, zajmującym się osobistym ołtarzem Karmapy. Wkrótce potem Drupyn Decien powierzył mu jeszcze jedno zadanie. Należało wybrukować wielki dziedziniec przed klasztorem, na którym odbywały się rytualne tańce. Na początek trzeba było zaprojektować i ułożyć sieć drenów. Przez ponad trzy lata Lama pracował nad tym zadaniem. Najpierw musiał zdobyć środki. Jeździł więc na wschód, do Khamu, na północ, do Amdo, na zachód, do Nari, odprawiając rytuały, udzielając inicjacji i nauk Dharmy. Rok później, kiedy zebrał dość datków, zajął się samym projektem, który zdążył się rozrosnąć o nowe posadzki w głównej świątyni i biurach. Po kolejnych dwóch latach, gdy ukończono wreszcie wszystkie prace, przyjaciele nazywali go „Kamiennym Lamą”. Teraz, o ile nie wyjeżdżał nauczać, krążył między Tsurphu a Lhasą.

Pod koniec października Lama Njima powierzył mu swoją tajemnicę. Lama Tsultrim nie odpowiedział od razu. Potrzebował czasu do namysłu. Ucieczka mogła oznaczać albo wolność w Indiach, albo chińskie więzienie. Dwa tygodnie później, gdy załatwiał w Lhasie sprawy klasztoru, Karmapa

wezwał go do Tsurphu. „Uciekam do Indii – powiedział po prostu. – Proszę, porozmawiaj z Lamą Njimą i Nenang Lamą. Zastanówcie się, co należy zrobić”. „To nie błahostka – odpowiedział mnich. – To kwestia życia i śmierci”. „Wszystko przemyślałem i podjąłem już decyzję”, odparł Karmapa. „Zrobię więc wszystko, co w mojej mocy”, odrzekł Lama Tsultrim. „Teraz musicie opracować plan ucieczki”, usłyszał na koniec od Karmapy.

Lama Tsultrim wrócił do Lhasy, żeby spotkać się z Lamą Njimą i Nenang Lamą. Wszyscy trzej, jak wielu Tybetańczyków, mieli telefony komórkowe. Tsultrim wybrał ustronny zakątek nad brzegiem rzeki Kjiczu na południowych przedmieściach. Latem mieszkańcy Lhasy urządzają tu biwaki i pikniki, ale teraz było cicho i spokojnie. „Znalazłem śliczne miejsce – zadzwonił. – Co myślicie o przechadzce?”. Tego dnia trzej mnisi przysięgli sobie, że nawet jeśli przyjdzie zapłacić im za to życiem, zrobią wszystko, by pomóc Karmapie, i nikomu nie zdradzą jego planów.

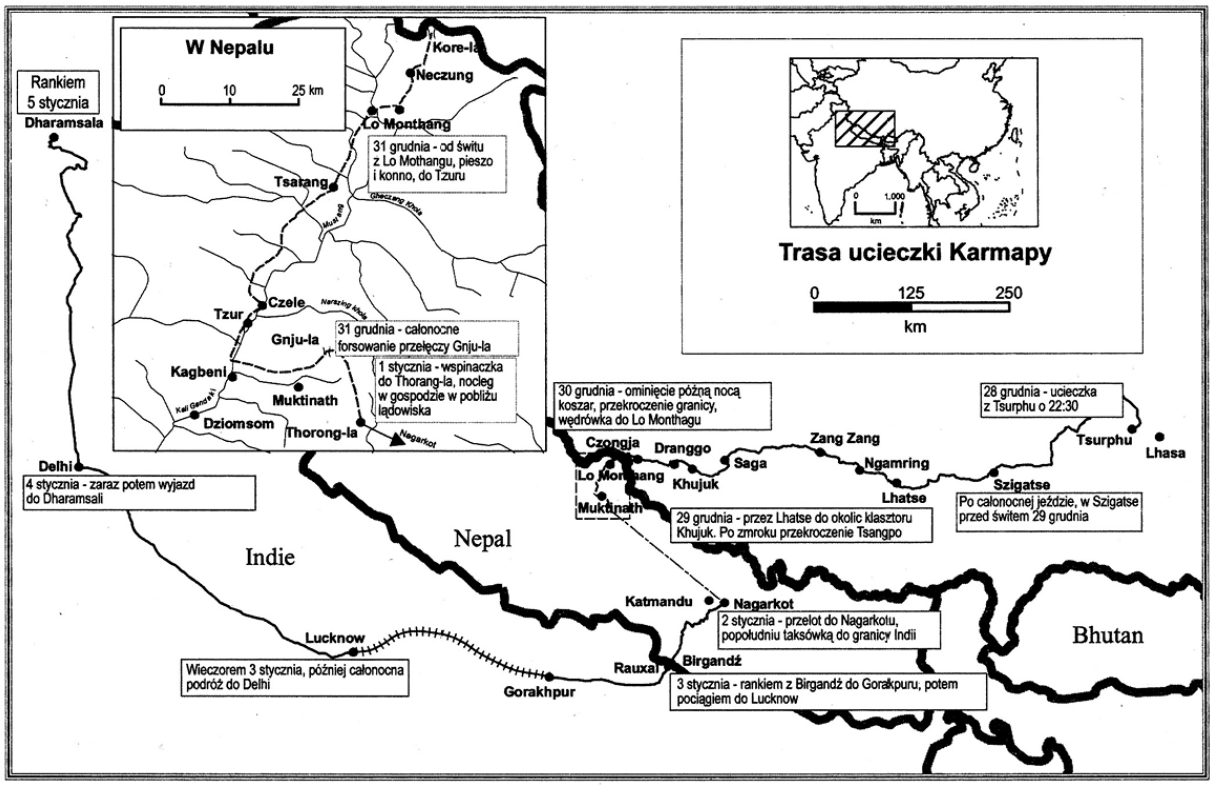
Doszli też do wniosku, że prędzej czy później będą musieli wtajemniczyć kucharza Karmapy, Thubtena. Ten dwudziestokilkuletni mnich, których przynosił mu posiłki, natychmiast zorientowałby się, że Karmapy nie ma w klasztorze. Karmapa bardzo go lubił, a on zrobiłby wszystko dla swego mistrza. Kiedy Nenang Lama wrócił do Tsurphu, długo nie mógł znaleźć odpowiedniej chwili na rozmowę z kucharzem w cztery oczy. Wszędzie kręcili się ludzie. Któregoś dnia Thubten sam do niego podszedł, chwycił go mocno za rękę i mrugając porozumiewawczo, szepnął: „Nie ma sprawy. Nic się nie martw”. Potem przez cały czas pomagał w przygotowaniach Lamie Njimie.

Którędy?

Trzej mnisi zastanawiali się nad słowami Karmapy i podziałem obowiązków. Postanowili, że Lama Njima weźmie na siebie bezpieczne wyprowadzenie Karmapy z budynku klasztoru. Od chwili wejścia do

samochodu do przekroczenia granicy Indii odpowiedzialność za drogocenną głowę linii miała spoczywać na Nenang Lamie i Lamie Tsultrimie. Musieli opracować plan, ale to Karmapa decydował, kiedy i którędy uciekną.

Teraz trzeba było wybrać drogę. Rozważali kilka możliwości. Na południe, przez Kongpo? Na zachód, w pobliżu góry Kailaś? Przez Dram, jak większość uchodźców? Ponieważ nie mogli się zdecydować, umówili się na kolejne spotkanie za trzy dni. W tym czasie Lama Tsultrim dyskretnie wypytywał o różne szlaki. Jak długo jedzie się pod Kailaś? Czy w Kongpo mają dobre drogi? Którędy najłatwiej dostać się do Nepalu? Czy w Mustangu w ogóle jest jakaś szosa? Gdzie są posterunki? Czy przy tej drodze leżą jakieś wioski? A koszary? Musieli znać wszystkie możliwe zagrożenia.



Trzy dni później, jak zwykle w ustronnym miejscu, porównali zebrane przez siebie informacje. Ustalili, że Lama Njima zostanie w Lhasie, a

Nenang Lama i Lama Tsultrim sprawdzą zachodni szlak wiodący do Mustangu, starego buddyjskiego królestwa, kulturowo związanego z Tybetem i stanowiącego obecnie prowincję Nepalu. Ta droga wydawała się najlepsza – była mało uczęszczana i stosunkowo słabo strzeżona. Choć trudno było nazwać ją szosą, wiła się przez przełęcz do samego Nepalu. Do rekonesansu i samej ucieczki potrzebny był dobry samochód. Lama Nenang, który dysponował największymi środkami, kupił białego dżipa, używaną toyotę, i odsprzedał go za symboliczną kwotę Lamie Tsultrimowi. Mając zarejestrowany na własne nazwisko samochód, mógł on teraz „przyzwyczaić" wszystkich do częstych wyjazdów w sprawach klasztoru. Mnisi oddali wóz do przeglądu i dokonali wszelkich niezbędnych napraw.

* * *

W tym samym czasie informacja o planach Karmapy dotarła do Indii, do zaufanego sekretarza Situ Rinpoczego. Lama Tenam uciekł z rodzicami do Nepalu w 1959 roku. Jako dziecko został mnichem. Później kształcił się w Tybetańskim Instytucie Wyższych Studiów w Sarnath, skąd trafił do klasztoru Szierab Ling, by służyć Situ Rinpoczemu. Uczył tam młodych mnichów, a w wolnych chwilach sam uczył się angielskiego. Towarzyszył też Situ Rinpoczemu we wszystkich podróżach.

W 1992 roku spotkał Karmapę w Tsurphu. Potem był tam jeszcze dwukrotnie, nawiązując bliską, serdeczną więź z Karmapą. „Wiedzieliśmy o planach Jego Świątobliwości, ale nie mieliśmy pojęcia, kiedy i jak zechce je zrealizować – wspomina. To on był w Delhi łącznikiem Situ Rinpoczego. – Wszystkie docierające do mnie informacje przekazywałem Situ Rinpoczemu, który spotkał się później z Jego Świątobliwością Dalajlamą, informując, że jest nadzieja, iż Gjalła Karmapa przybędzie do Indii"[18].

* * *

Mnisi z Tsurphu szukali pretekstu do długiej podróży. Przypomnieli sobie, że pewien człowiek z przygranicznego okręgu Saga mówił im kiedyś, że widział uciekinierów, przekraczających granicę z Nepalem. Traf chciał, że sponsor z Sagi poprosił Lamę Tsultrima o odprawienie rytuałów i udzielenie nauk w tym regionie. Tego im było trzeba. „Sponsor – powiedział urzędnikom – skarży się, że nie odwiedzamy go od dwóch czy trzech lat. Mówi, że się o mnie martwi, i prosi o jak najszybsze spotkanie". Administracja wydała mu specjalne zaświadczenie, upoważniające do poruszania się w zamkniętym dla zwykłych śmiertelników rejonie granicznym. Nenang Lama powiedział z kolei, że musi pojechać do Nari, również na zachodzie, gdzie nadzoruje budowę świątyni Bokara Rinpoczego, mieszkającego w Indiach wielkiego mistrza odosobnień szkoły kagju.

Dwa miesiące przed ucieczką obaj mnisi wyruszyli do zachodniego Tybetu z kierowcą Lamy Tsultrima, Dargje, który nie miał pojęcia o ich planach. Ten dwudziestokilkuletni mnich pochodził z wioski Taszi Gang w pobliżu klasztoru Nenang. Jego najbliżsi, chłopi z doliny Tolung, byli od pokoleń związani z Karmapą. Jako dziecko pasał owce i przez cztery lata uczęszczał do państwowej szkoły. Potem nauczył się stolarki i pomagał w odbudowie głównej świątyni Tsurphu. Postanowił też zostać mnichem i gdy nie pracował, studiował księgi. Pewnego dnia Lama Tsultrim poprosił go o pomoc w zbieraniu funduszy na wybrukowanie dziedzińca i tak zaczęła się ich współpraca. Kiedy on pojechał szukać sponsorów w Hongkongu, Dargje nauczył się prowadzić klasztorną ciężarówkę i od tej pory towarzyszył Lamie Tsultrimowi we wszystkich podróżach. Siadając za kierownicą białego dżipa, nie wiedział, że tym razem wiezie mnichów na zwiady.

Cała trójka ubrała się w podbijane futrem brokatowe ciuby i futrzane czapy. Wyglądali na kupców. Poza murami klasztorów tybetańscy mnisi często noszą świeckie szaty, które są znacznie cieplejsze i zapewniają

większą swobodę ruchów. Ponieważ to Lama Tsultrim miał oficjalne zezwolenie, Nenang Lama udawał jego asystenta. Lamowie rzadko podróżują samotnie, więc takie towarzystwo nie mogło wzbudzić żadnych podejrzeń.

Najpierw – ku wielkiej radości sponsora – pojechali do Sagi. Na jeden dzień przebrali się w mnisie szaty, by odprawić modły i udzielić inicjacji. Następnie odwiedzili klasztor Khujug, filię Tsurphu[19]. Po drodze musieli sforsować Jarlung Tsangpo, wielką Brahmaputrę, na której nie było mostu, gdyż władze nie zamierzały nikomu ułatwiać podróży do Nepalu i sąsiednich Indii. Przez szeroką, rwącą rzekę przeprawia się łodzią lub, jeśli lód jest wystarczająco gruby, samochodem. Zostawiwszy dżipa pod opieką sponsora, wskoczyli na konie, które zaniosły ich na zamarznięty brzeg. Rwący nurt sprawił, że pokrywa lodu nie łączyła brzegów, przepłynęli więc rzekę na grzbietach wierzchowców. Pomni losu wielu wędrowców, którzy w podobnych okolicznościach utonęli porwani przez wiry, modlili się o ochronę, recytując *Karmapa cienno*.

Przełożony Khujugu, Lama Pema, był dobrym przyjacielem Lamy Tsultrima, znał też Nenang Lamę. Mnisi nie wtajemniczyli go jednak w swoje plany. „Jako osoba odpowiedzialna za Pało Rinpoczego – wyjaśnił mu Nenang Lama – odwiedzam klasztory i proszę o odprawienie odsuwających przeszkody rytuałów. Wkrótce ma się odbyć intronizacja, ale pojawiły się pewne trudności”. W takich prośbach nie ma nic niezwykłego, gdyż przed ważnymi wydarzeniami z reguły odprawia się podobne ceremonie. Lama Pema ucieszył się, że może pomóc rozpoznanemu przez Karmapę tulku wielkiego lamy linii kagju.

Następnego ranka Nenang Lama powiedział Lamie Pemie, że chciałby odwiedzić krewnych w Mustangu. To również brzmiało znajomo. Wizyty u krewnych – obok pielgrzymek i interesów – są głównym zajęciem podróżujących Tybetańczyków. Co więcej, jeden z ziomków Nenang Lamy był tulku klasztoru Khujug. Lama Pema wiedział o tym doskonale, bo

rozpoznał go poprzedni Karmapa. Ów tulku i jego brat mieszkali w Lo Monthangu, stolicy Mustangu, i także mieli odegrać rolę w ucieczce Karmapy. Nenang Lama napomknął też, że szuka pewnej inkarnacji. Nie wspominał o tym w Tsurphu – tłumaczył – gdyż nie chciał wzbudzić żadnych podejrzeń, związanych z przekraczaniem granicy. To musiało rozwiać wątpliwości każdego lamy i uprzytomnić mu konieczność dochowania tajemnicy.

Następnego dnia trzej mnisi z Tsurphu wspięli się na pobliskie wzgórze. Nenang Lama spojrzał na Dargje i zapytał z uśmiechem: „Lama Tsultrim i ja uciekamy do Indii, zabierzesz się? Jeżeli uda się nam, powiedzie się i tobie. Jeśli wpadniemy, wpadniesz z nami". „Nie, nie ma mowy – odpowiedział Dargje. – Nie chcę uciekać. Nawet przez myśl by mi to nie przeszło. Bałbym się, że złapią nas Chińczycy. Nie ma co próbować. Chcecie, to jedźcie, ale ja zostaję. I nigdzie was nie zawiozę". „Już dobrze – odparli. – Żartowaliśmy. Nigdzie nie uciekamy, ale w tym roku będziemy musieli pojechać do Nepalu". „Po co?", chciał wiedzieć Dargje. „Po pierwsze, mamy tam krewnych. Po drugie, Jego Świątobliwość rozpoznał tulku w Mustangu. Trzeba wszystko sprawdzić, obejrzeć krajobraz. Tak czy owak, najpewniej będziemy musieli tu wrócić". Do Dargje dotarło nagle, że ta wyprawa nie jest zwyczajna i wcale nie przypomina poprzednich podróży. „Może to Jego Świątobliwość myśli o ucieczce? Nie, to niemożliwe. Raczej chcą wywieźć do Indii Pało Rinpoczego"[20], sam już nie wiedział, co o tym sądzić.

Przebrani w świeckie szaty mnisi pożyczyli samochód od znajomego Lamy Pemy, który pojechał z nimi do koszar w Dranggo, żeby pomóc w załatwieniu specjalnej przepustki. Doskonale znany wszystkim w okolicy, dał głowę, że wrócą z powrotem. Oficer wypisał zaświadczenie, z którego wynikało, że są biznesmenami i że wrócą za dwa, trzy dni. Następnego ranka, po noclegu w koszarach i niemal pięciu godzinach jazdy, dotarli do

posterunku przy granicy z Nepalem, gdzie pokazali przepustkę. „Tylko nie zapomnijcie wrócić”, usłyszeli od przeszukujących samochód żołnierzy.

Uważnie obserwując okolicę i starając się zapamiętać wszystkie istotne szczegóły, przejechali przez graniczną przełęcz i prymitywnym, wydeptanym przez handlarzy szlakiem potoczyli się do Neczungu, gdzie wynajęli konie, które poniosły ich na południe, do krewnych Nenang Lamy. Teraz trzeba było skupić się jeszcze bardziej. Mogli wyglądać na kupców i potajemnie planować ucieczkę, ale musieli też odnaleźć inkarnację Nenang Łangdu[21] – odpowiedzialność za odszukanie i wykształcenie wywodzącego się z klasztoru Pało Rinpoczego tulku spoczywała bowiem na barkach Nenang Lamy. Ta wyprawa, jak wiele rytuałów buddyjskich, miała więc trzy wymiary: zewnętrzny, wewnętrzny i tajemny – przebrani za kupców mnisi faktycznie szukali tulku i, w największej tajemnicy, drogi ucieczki Karmapy.

Kiedy znaleźli tulku, Nenang Lama wytłumaczył rodzicom, że jeśli pozwoli na to sytuacja polityczna, zabiorą go do Tybetu, a jeżeli okaże się to niemożliwe, znajdą dla niego odpowiednie miejsce w Nepalu. „Mamy jednak kłopot – ciągnął dalej. – Moje zezwolenie na przekraczanie granicy w Dramie (głównym przejściu granicznym) straciło ważność i nie mogę tamtędy jeździć. Czy możemy liczyć na waszą pomoc, jeżeli uda się nam, jak teraz, załatwić zezwolenie tutaj? Wszystko wskazuje na to, że będę musiał pojechać do centralnego Nepalu. Sprawy klasztoru. Chciałbym zostawić u was samochód. Potrzebowałbym pomocy w dalszej drodze i powrocie do Tybetu”. Rodzice byli szczęśliwi, że będą mogli się na coś przydać. Nic nie wzbudziło ich podejrzeń, gdyż Pało Rinpocze miał klasztor w Katmandu. Odwiedzenie go przez Nenang Lamę wydawało się czymś zupełnie naturalnym.

Uzyskawszy te zapewnienia, dodał: „Teraz wrócimy do Tsurphu i zdamy relację Karmapie. Jeżeli potwierdzi tożsamość tulku, być może będę musiał zabrać go do Katmandu. W tym przypadku na pewno będzie mi

towarzyszyć kilka osób, czy to nie kłopot?”. „Skądże”, odparli uradowani rodzice potencjalnego tulku i ponownie zapewnili, że udzielą wszelkiej pomocy. „Sądzę, że wrócimy tu za jakiś miesiąc – postawił kropkę nad „i” Nenang Lama. – Sześć, może siedem osób. Proszę, przygotujcie dla nas konie i znajdźcie kogoś, kto je potem odprowadzi”.

Lamowie wypytywali jeszcze o drogi i zostawili trochę pieniędzy na poczet przyszłych wydatków, a potem odmeldowali się na posterunku granicznym. Żołnierze pochwalili ich za terminowy powrót, przeszukali samochód, uważnie oglądając nowe nabytki – koce i ubrania – i kazali jechać dalej.

W drodze powrotnej lamowie robili szczegółowe notatki i zdjęcia. Wyspawszy się w Khujugu i pożegnawszy z Lamą Pemą, tą samą drogą wrócili do Lhasy. Pierwszy rekonesans trwał szesnaście dni.

* * *

„Interes ubity, dobra podróż, chciałbym ci o wszystkim opowiedzieć”, Nenang Lama zadzwonił do Lamy Njimy po powrocie do Lhasy. Nauczyli się już mówić językiem biznesmenów. Kiedy spotkali się w bezpiecznym miejscu, doszli do wniosku, że powinni poprosić o pomoc w ucieczce Dargje, kierowcę Lamy Tsultrima. Pozostało ustalić termin. Ponieważ każdej zimy Karmapa odbywał odosobnienie medytacyjne, uznali to za idealny kamuflaż. Lama Njima, jak zawsze, mógł zostać w jego celi, grać na dzwonku i bębenku, zjadać posiłki – innymi słowy, sprawiać wrażenie, że Karmapa ciągle jest w klasztorze. „Jeżeli uda ci się zachować pozory przez trzy dni – powiedział Nenang Lama – zdołamy dotrzeć do granicy. Potem spróbuj się jakoś wymknąć i myśl już tylko o sobie”.

Nenang Lama skontaktował się również ze znajomym w Nepalu. „Muszę sprowadzić ważnego lamę do Lo Monthangu. Mógłbyś mi pomóc?”. „Staram się nie zajmować takimi rzeczami – usłyszał – ale tobie odmówić

nie mogę. Znam trochę Mustang. Skoro prosisz, pomogę. Kiedy tam będziesz?”. „Dam ci znać”, odparł mnich.

Początkowo samochód spisywał się całkiem nieźle, ale w drodze powrotnej pojawiły się problemy i znów trzeba było oddać go do warsztatu. Lama Tsultrim wywołał zdjęcia w Lhasie i następnego dnia zawiózł je Karmapie. Opowiedział mu o wyprawie, opisując krajobrazy, szosy, posterunki, podając odległości i czas potrzebny na pokonanie poszczególnych odcinków. „My jesteśmy tylko zwykłymi ludźmi – zdecyduj”, poprosił na koniec.

Karmapa słuchał uważnie, ale nie podjął decyzji od razu. „Polegałem na umyśle i wyczuciu sytuacji – wspominał później. – Raz jednak wziąłem dwie kartki, na jednej napisałem *jechać*, na drugiej *nie jechać*, złożyłem i wrzuciłem do pudełka. Kiedy nim potrząsnąłem, wypadło jechać”. W podobny sposób miał wybrać najlepszy szlak – przez Dram, okolice góry Kailaś lub Mustang.

Trzymał ich w niepewności dwa dni. Wreszcie zadzwonił do Nenang Lamy, prosząc go o przybycie do Tsurphu. Znów szczegółowo wypytywał o drogę. „Dojedziemy tędy do Mustangu?”, spytał na koniec. „Sprawdziłem ten szlak – odparł mnich. – Jest dobry, na dziewięćdziesiąt pięć procent. Decyzja o ucieczce należy do ciebie. Liczy się tylko twój osąd. Proszę, dobrze wszystko przemyśl. Niezależnie od tego, jaką podejmiesz decyzję, niezależnie od tego, co się stanie, czy uda nam się, czy nie: każdy z nas złożył swe życie w twoje ręce”. Czternastoletni Karmapa był poważny i spokojny. „W porządku – powiedział z niewzruszoną pewnością. – Skoro tak to wygląda, pojadę. Decyzja zapadła. Musicie zająć się przygotowaniami, ja zaczynam odosobnienie”. To była bardzo trudna decyzja: Karmapa opuszczał ojczyznę, klasztor, rodziców, braci, siostry i tybetańskich wiernych. Nikt mu nie polecił przybyć, nikt nie radził wyjechać. Dźwigając brzemię odpowiedzialności za linię przekazu, sam zdecydował o swym losie.

Nenang Lama natychmiast wrócił do Lhasy i zadzwonił do Lamy Njimy: „Jeśli zaraz nie dobijemy targu, stracimy cały towar”. Kiedy wszyscy trzej spotkali się w umówionym miejscu, Nenang Lama poinformował przyjaciół, że Karmapa wybrał sprawdzoną przez nich drogę. Lama Njima wrócił do Tsurphu wypełnić swoją część misji, a pozostali kończyli przygotowania w Lhasie. Nenang Lama skontaktował się ze swoim człowiekiem w Nepalu, który miał im służyć za przewodnika, i powiedział mu, kiedy dotrze do Lo Monthangu. Na jakieś dwa tygodnie przed wyjazdem zadzwonili do znajomego mieszkającego przy trasie ucieczki i mimochodem zapytawszy o pogodę, dowiedzieli się, że „w tym roku mamy tu dość łagodną zimę”.

Dżip przeszedł kolejny przegląd. Wymieniono część silnika, opony, fotele i założono bagażnik na trzy pięćdziesięciolitrowe kanistry, bez których nie przejechaliby najbardziej odludnych odcinków. Przyciemniono też okna, by uniknąć ciekawskich spojrzeń.

W tym czasie Karmapa odprawiał rytuały oczyszczające[22], składał w ofierze niesione daleko przez wiatr papierowe mandale, kazał zawieszać długie sznury kolorowych flag modlitewnych na stokach gór. Wszystko to miało usunąć przeszkody, mogące zakłócić zbliżającą się wyprawę. Nikt, ma się rozumieć, nie znał prawdziwego celu owych przygotowań.

Uciekinierzy potrzebowali pieniędzy. Nenang Lama odwiedzał znajomych, pożyczając od wszystkich drobne kwoty. Kupił zapasy na sześć miesięcy dla mnichów Nenangu i wypłacił pensje nauczycielom ze swojej szkoły. Reszta musiała im starczyć na dotarcie do Indii. Na drogę potrzebowali tsampy, masła, suszonego mięsa, herbaty i dobrych termosów. Dla Karmapy kupili pościel, czerwono-szarą kurtkę puchową, jasnobrązowe spodnie, czapkę, szalik, rękawiczki i okulary przeciwsłoneczne. Najlepsze, jakie udało się znaleźć.

Lama Tsultrim odwiedził Dziokhang, główną świątynię w Lhasie, wielkie stołeczne klasztory Sera i Drepung oraz oddalone od miasta Ganden i

Samje. Wszędzie modlił się bezgłośnie o powodzenie wyprawy: „Buddowie i Bodhisattwowie, wyjeżdżamy dla dobra Nauk i wszystkich czujących istot. Proszę, usuńcie wszelkie przeszkody i negatywne okoliczności na drodze do Indii”.

Lama Tsultrim pragnął pożegnać się z przyjaciółmi i krewnymi z Njemo. Siedemdziesięciopięcioletniej matce, która mieszkała w Tsurphu, powiedział, że chce z nią tam pojechać na Nowy Rok, najbardziej rodzinne święto kalendarza tybetańskiego. W tym regionie, zgodnie ze starym zwyczajem, obchodzi się go o miesiąc wcześniej niż w całym kraju. Po dwóch dniach zadzwonił telefon. „Musisz tu natychmiast przyjechać, żeby wyrobić zezwolenie na wyjazd”, powiedział Lama Njima z Tsurphu. Wszystkie długie podróże wymagają zgody administracji klasztoru. Lama Njima nie chciał, by zwlekali z tym do ostatniej chwili. Następnego dnia Lama Tsultrim pożegnał się po raz ostatni z najbliższymi i ruszył w drogę. Na wszelki wypadek oddał dżipa do kolejnego przeglądu. Wraz z Nenang Lamą dokładnie obejrzał wszystkie drogi i wyjazd z doliny, gdzie lokalny trakt łączy się z szosą do Szigatse. Tu właśnie miał czekać na uciekinierów Nenang Lama.

---

1. Głównym nauczycielem sziedry, w której od października 1998 roku kształciło się siedemdziesięciu uczniów, został Khenpo Lodro. Oficjalnemu otwarciu 25 maja 1999 roku towarzyszyło rozwinięcie wielkiej tanki Buddy Siakjamuniego i tańce lamów. Karmapa – z Pało Rinpoczem u boku – odprawiał ceremonie w głównej nawie, a mnisi prowadzili tradycyjne debaty w ramach tego, czego zdążyli się nauczyć. Por. Palmo Arzt-Januschke, „Report on Shedra Opening in Tsurphu”, *The Himalayan Voice*, nr 16, październik-listopad 1999.

2. Por. Helsińska Fundacja Praw Człowieka, *Śledztwo w sprawie ucieczki Karmapy, uwięzienie rodziców*, TIN New Update, 29 lutego 2000.

3. Nieprzerwany przekaz – od nauczyciela do ucznia – nauk, praktyk i urzeczywistnienia natury umysłu w linii kagju. Pierwotnie istniały dwie linie: mahamudry i jedności (chodzi o jedność sutry i tantry). Pierwsza wywodzi się od Wadżradhary, Bodhisattwy Ratnamaniego, Sarahy, Nagardżuny, Sziałaripy, Majtripy i Marpy, druga zaś – od Wadżradhary, Tilopy, Naropy i Marpy. Marpa połączył obie linie i w ten sposób były one

przekazywane przez kolejnych mistrzów aż do XVII Karmapy. Por. np. www.kagyuoffice.org.

4. Chłopiec, którego wskazał Dalajlama, został uprowadzony przez władze. Nie widziano go od maja 1995 roku. W lipcu 1999 roku Karmapa musiał udać się do Szigatse na spotkanie z dzieckiem mianowanym przez Chińczyków.

5. Między innymi z Li Ruihuanem, przewodniczącym Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej (OLPKK), w której skład wchodzą tradycyjni i religijni przywódcy. Omawia ona i aprobuje decyzje partii.

6. Za reportażem chińskiej telewizji państwowej z 1999 roku.

7. Isabel Hilton, „Flight of the Lama", *New York Times Magazine*, 12 marca 2000, s. 52.

8. Rozmowa z autorką, Sidhbari, Dharamsala, 8 czerwca 2002 roku.

9. Rozmowa z autorką, 1 czerwca 2002 roku.

10. Fragment „Krótkiego wprowadzenia i wyjaśnienia", listu otwartego Situ Rinpocze z 15 czerwca 2002 roku.

11. Por. wykład „Duchowy przyjaciel".

12. Por. wykład „Przyjęcie Schronienia".

13. Por. wykłady: „Praktyka Czenrezika i rozwijanie bodhicitty", „Przynoszenie pożytku innym" oraz „Rozwijanie bodhicitty".

14. *Drang nges legs bshad snying po*, por. Robert Thurman, *The Central Philosophy of Tibet*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

15. Odosobnienie medytacyjne (tyb. *tsam*) to tradycyjna forma intensywnej praktyki buddyjskiej. Polega na wycofaniu się na określony czas ze zwykłych codziennych aktywności i całkowitym poświęceniu praktyce duchowej. Odosobnienie bywa ścisłe (kiedy medytujący spotyka się wyłącznie z osobą dostarczającą mu jedzenie oraz z prowadzącym nauczycielem) lub otwarte (gdy nie opuszcza rejonu odosobnienia, ale w przerwach pomiędzy formalnymi „sesjami" może być odwiedzany). Istnieją odosobnienia indywidualne i grupowe, organizowane w specjalnych ośrodkach medytacyjnych; w ich trakcie realizuje się określony program praktyk. Dlatego też przyjęliśmy formę „przebywać *na*", a nie „w odosobnieniu". W tradycji kagju ukończenie trzyletniego odosobnienia medytacyjnego jest równoznaczne z uzyskaniem tytułu lamy [przyp. red.].

16. Lama Tsełang Taszi zyskał przydomek „Nenang Lamy" za sprawą związku z Pało Rinpoczem i jego klasztorem.

17. *Bod ljongs nang bstan slob grwa*. Sponsorowana przez rząd placówka, która prowadziła dziesięcioletnie kursy obejmujące główne traktaty i różne gałęzie wiedzy buddyzmu tybetańskiego, została zamknięta w 1990 roku. Nenang Lama opuścił ją po trzech latach, ponieważ Drupyn Decien wrócił do Tsurphu z Ladakhu i zaczął odbudowywać klasztor.

18. Rozmowa z autorką, Dharamsala, 28 czerwca 2002 roku.

19. Nazywany również klasztorem Dranggo.

20. Rozmowa z autorką, Sidhbari, Dharamsala, 14 czerwca 2002 roku.

21. *gNas nang dbang sdus*, nazywany również Lo Tulku. Niedawno Karmapa nadał mu nowe imię: Karma Mynlam Rabse.

22. *Gsang mchod*.

Ucieczka z Tsurphu

Nenang Lama zadzwonił do czternastoletniego Karmapy 26 grudnia. „I jak, zdecydowałeś się? – spytał. – Pożyczysz mu te teksty?”. „Nie martw się – odparł Karmapa. – Owinięte w sukno, czekają już na odbiór”. A więc wszystko było gotowe.

Karmapa obwieścił, że przez dwadzieścia jeden dni będzie przebywał na ścisłym odosobnieniu medytacyjnym. 27 grudnia zamknął się w swoich pokojach. Lama Tsultrim sprowadził dżipa do Tsurphu, wyjaśniając, że rodziny sponsorów z zachodniego Tybetu pilnie proszą o modlitwy i że musi tam wracać. Nenang Lama powiedział swoim współpracownikom, że znalazł w Chinach sponsorach, który chce się z nim widzieć. Prowadząc biuro podróży w Lhasie, nawiązał rozległe kontakty w Tybecie, Chinach i za granicą. Wszyscy wiedzieli, że klasztory nie utrzymałyby się bez darczyńców, i doskonale rozumieli znaczenie takich wyjazdów.

Zgodnie z planem kucharz, Thubten, jak gdyby nigdy nic miał przynosić posiłki Karmapie. Lama Njima z reguły spał w celi Karmapy i towarzyszył mu przez cały dzień, jego obecność nie mogła więc budzić żadnych podejrzeń. W ciągu dnia, udając Karmapę, miał grać na dzwonku i *damaru*, rytualnym bębenku. Podczas odosobnień przez długi czas nie gra się na żadnych instrumentach, spoczywając po prostu w medytacji. Cisza była więc również czymś zupełnie naturalnym. Lama Njima miał też odbierać wstążki i tanki do pobłogosławienia, prośby o modlitwy i rytuały, jak gdyby nadal przekazywał je Karmapie. Kucharz i nauczyciel znali się od lat i byli dobrymi przyjaciółmi.

Ta pora roku należy do najzimniejszych w środkowym Tybecie. Rankiem 27 grudnia dolinę ściął arktyczny mróz. Górskie szczyty lśniły bielą, rzekę skuł lód, wiał porywisty wiatr. Lama Tsultrim wrócił do Tsurphu przed wschodem słońca. Dżip utknął na zlodowaciałej wąskiej ścieżce i trzeba

było wezwać pomoc z klasztoru. Samochodem, który miał wyciągnąć dżipa z pułapki, przyjechała też dobra wiadomość. Phurphu, szef strażników, wybierał się na trzydniowy urlop do Jangpacien, jak gdyby chciał pomóc im w ucieczce.

O dziewiątej rano Lama Tsultrim podał jednemu z asystentów dokładnie zapakowane ubranie, które kupili dla Karmapy: „To rzeczy Lamy Njimy. Proszę, zanieś mu je". W ten sposób nowy strój Karmapy bezpiecznie dotarł do jego komnaty. Potem Lama poszedł do administracji. „Musimy wybrukować dziedziniec przed nową świątynią Tsurphu Lhacien – wszyscy doskonale pamiętali, czym się zajmował przez ostatnie trzy lata. – Spodziewam się datków w Nagciu". Odebrawszy zezwolenie na wyjazd, wrócił do swojej celi. Był tak zdenerwowany, że nie mógł jeść. Zaczęli schodzić się przyjaciele, którzy usłyszeli, że wybiera się w daleką podróż. Ktoś zaproponował, że pomoże mu zanieść rzeczy do samochodu. „Poczekajmy z tym – podziękował. – Jeszcze nie wiem, czy wyjadę dziś w nocy, czy jutro rano". W końcu wszyscy się rozeszli, życząc mu powodzenia i dobrej drogi.

* * *

Lama Njima zadzwonił z Tsurphu do Nenang Lamy, który czekał na sygnał w Lhasie. „Dziś wieczorem, o wpół do jedenastej – rzucił – Chińczycy nadają ciekawy program w telewizji. Może go obejrzysz?". „Z przyjemnością", odpowiedział. W ten sposób powiadomiono go, że strażnicy będą oglądać telewizję, co stwarzało możliwość ucieczki.

Po południu Lama Njima i Thubten poszli do Dargje. „Wyprowadź samochód – powiedzieli. – Wybierzemy się na przejażdżkę". Pojechali do Dolnego Parku, pięknego zakątka z letnią rezydencją Karmapy i jego ulubionym jelonkiem. Zostawili samochód przy drodze i weszli do parku. „Usiądźmy – poprosili. – Musimy porozmawiać. Jego Świątobliwość wyjeżdża do Indii. Uznał, że będziesz najlepszym kierowcą. Masz

doświadczenie, doskonale znasz ten samochód. Jeżeli nie chcesz jechać, trudno. Do niczego cię nie zmuszamy. Wszystko zależy od ciebie. Zdołasz opuścić rodziców i krewnych? Przemyśl to dobrze. Jeśli się zdecydujesz, ruszamy dziś o pół do jedenastej. Zechcesz jechać, wspaniale. Jeśli nie, trudno, ale nie wolno ci o tym z nikim rozmawiać". „Mam w Tybecie wielu krewnych i przyjaciół – pomyślał Dargje – ale któregoś dnia przyjdzie mi umrzeć i rozstać się z nimi wszystkimi. Jego Świątobliwość jest, i był od pokoleń, wielkim mistrzem Tybetu. Jeżeli mam jakieś ważne zobowiązania, to właśnie wobec niego". „Pojadę z wami – odparł. – Nie martwcie się".

Około siedemnastej Lama Njima przyszedł do Lamy Tsultrima, żeby potwierdzić godzinę ucieczki. Dał mu też naszyjnik z korali i kamieni zi dla Karmapy: „Kiedy wróci do Rumteku, przyda się do tańców lamów". Poprosił, by byli ostrożni, opiekowali się Karmapą, omijali policjantów i bezpiecznie dowieźli go do Indii. „Jeżeli Jego Świątobliwość dotrze do Indii, spotka Situ Rinpoczego, Gjaltsaba Rinpoczego, Dziamgona Rinpoczego i wróci do Rumteku – nie będę niczego żałował, nawet jeśli stracę życie", powiedział.

* * *

Przez cały dzień Nenang Lama dzwonił z Lhasy, sprawdzając sytuację: „Jak przygotowania do występu? Kiedy zaczynacie?". Sam też się przygotowywał, pakował worki z zapasami, umawiał samochód, który miał zawieźć go na miejsce spotkania przy skrzyżowaniu dróg do Szigatse i doliny Tolung.

Wieczorem wezwał swego kierowcę, byłego mnicha Nenangu, dwudziestokilkuletniego Tsełanga Taszi: „Mam do załatwienia ważną sprawę. Będę cię potrzebował". Wynajęta taksówka dowiozła ich na skrzyżowanie około dziesiątej wieczorem. Wypakowali worki i odprawili samochód. Kiedy usiedli na poboczu, Nenang Lama powiedział: „Słuchaj uważnie. Miałeś wielkie szczęście, uzyskując drogocenne ludzkie

odrodzenie. Gdy nadarza się sposobność, powinieneś nadać mu prawdziwy sens. Dziś w nocy Jego Świątobliwość ucieka do Indii i będzie potrzebować pomocy. Przemyśl wszystko, bo to bardzo ważna decyzja. Jeżeli czujesz, że nie możesz mu służyć, w porządku. Wybór należy do ciebie i sam musisz go dokonać. Jeżeli nie pojedziesz, trudno, nie mów tylko nikomu o naszych planach". Tsełang Taszi osłupiał, ale zgodził się bez wahania. „Taka sposobność przydania się do czegoś Karmapie jest czymś zupełnie wyjątkowym", pomyślał. Ta myśl zdawała się rozpraszać nawet niepokój o matkę i czworo rodzeństwa, z którymi rozstał się bez słowa pożegnania. Tsełang Taszi pamięta, że z umysłem przepełnionym radością podjął decyzję, by pomóc Jego Świątobliwości, którego tyle razy spotykał w Tsurphu. I tak znaleźli drugiego kierowcę.

* * *

Tymczasem w Tsurphu Dargje poszedł do Lamy Tsultrima i zameldował, że pośród sześciu strażników tej zmiany jest dwóch, których Lama zna osobiście. Istniała więc szansa łatwiejszego odwrócenia ich uwagi, jeśli zajdzie taka potrzeba. Dwóch, trzech strażników robiło nieregularnie obchody wszystkich pomieszczeń: czasem co godzinę, innym razem – co pięć. „Musimy ich jakość zmylić – wyszeptał Lama Tsultrim. – Zaparkuj za świątyniami Opiekunów i ukryj się gdzieś. Pójdę do strażnika na tyłach i poproszę go, żeby cię znalazł, bo musimy natychmiast wyjeżdżać. Kiedy odejdzie, Jego Świątobliwość będzie mógł wskoczyć do samochodu". Dargje zostawił Tsultrimowi jedną torbę i zaniósł do dżipa pozostałe bagaże, termosy ze świeżą herbatą i trzy drewniane miseczki, z których lubił jeść Karmapa. Zabrali ze sobą tylko jedną księgę – oficjalny rejestr dokonań Karmapy, prowadzony przez administrację klasztoru.

Potem pojawił się kucharz Thubten i powiedział: „Najlepiej by było, gdyby mnie nie złapali. Wtedy ucieknę do Indii. Jeśli mnie zatrzymają,

może być bardzo źle. No cóż, są dwie możliwości. Poproś Karmapę, żeby się za mnie modlił”. Lama Tsultrim poczuł, że do oczu napływają mu łzy.

Około ósmej Lama Tsultrim odwiedził pięć świątyń Opiekunów: Mahakali, Jonten Gynkhanga, Sangtik Phurby, Dordże Drollo i Tseringmy. Przed każdym modlił się o powodzenie ucieczki, ofiarowywał maślane lampki i katak, prosząc o odprawienie pudż. „Bóstwa, Opiekunowie i Strażnicy – szeptał bezgłośnie – nadszedł czas, byście użyli całej swej mocy. Dziś ucieka Jego Świątobliwość. Błagam, udzielcie wszelkiej pomocy”.

Wieczorem w ciepłej, przytulnej kuchni pojawił się wypożyczony przez Lamę Njimę telewizor i trzy kasety z filmami kung-fu. Thubten przyrządził herbatę i tłustą zupę, która miała zwabić ziębnących na nocnym mrozie strażników. Trzech z pięciu siedzących w kuchni mnichów uchodziło za chińskich kolaborantów. O ucieczce wiedział tylko kucharz. Inni mnisi siedzieli w swoich celach, studiując księgi przy migotliwym świetle żarówek, zasilanych turbiną na pobliskiej rzece. Strażnicy, pozbawieni dozoru przełożonego, który wybrał się dziś na urlop, nie wykazywali wielkiego entuzjazmu do pracy. Późna pora i siarczysty mróz skutecznie odstraszały też innych amatorów spacerów.

Zaparkowawszy samochód na tyłach szeregu świątyń Opiekunów, około dziewiątej Dargje wrócił do Lamy Tsultrima. Nie wzbudziło to niczyich podejrzeń, bo cały dzień gdzieś jeździł, zostawiając dżipa w różnych miejscach. Na dziesięć minut przed godziną zero opuścili pokój i wąskimi alejkami, które wiją się między kamiennymi ścianami kwater mnichów, doszli do ścieżki, okrążającej centralną część klasztornego kompleksu. Rozdzielili się przy głównej nawie. Lama Tsultrim skręcił do dżipa, a Dargje poszedł dalej, do świątyni Tsurphu Lhacien, w której stał niegdyś słynny posąg Buddy. Na wszelki wypadek przywarł do ściany, by nie dostrzegł go żaden strażnik.

* * *

Młody Karmapa też był już gotowy. Napisał list, w którym wyjaśniał powody opuszczenia klasztoru. „Napisałem – wspomina – że wyjeżdżam po Dharmę moich rdzennych nauczycieli. Wielokrotnie prosiłem o zgodę na spotkanie z nimi, ale zawsze mi odmawiano. Podkreśliłem, iż nie występuję przeciwko państwu i nie wyjeżdżam dlatego, że nie lubię Chińczyków. Napisałem też, że wrócę do Tybetu". Karmapa nie napisał, że udaje się do Rumteku po Czarną Koronę[1], którą nakłada podczas specjalnej ceremonii, ani po skarby Dharmy, takie jak unikalne posągi i rytualne atrybuty poprzednich Karmapów. „W pierwszej wersji listu wspomniałem o Czarnej Koronie i skarbach Dharmy, ale uznałem, że to zbyt błahy powód, i wyrzuciłem tę kartkę. Nie to sprowadzało mnie do Indii. Przede wszystkim musiałem odebrać niezbędne nauki, by móc przynosić pożytek Dharmie. Powrót do Rumteku i kontakty z licznymi zagranicznymi uczniami były na drugim miejscu"[2].

Obok tego listu Karmapa położył drugi, od Dalajlamy. „Przed kilku laty napisałem do Jego Świątobliwości Dalajlamy i otrzymałem od niego odpowiedź. Pisał, że cieszy się z mojego listu, prosił, bym pilnie studiował i służył Naukom w Tybecie. Uznałem, że powinienem go tam zostawić wraz z moim"[3].

Nadszedł czas. Cicho zamykając za sobą drzwi, Karmapa, Lama Njima i asystent Drubnak wyśliznęli się z pokoju i tonącym w ciemnościach korytarzem zeszli na drugie piętro głównego budynku. Bezszelestnie minęli salę, w której Karmapa udzielił tylu błogosławieństw, i rząd okien w głównej nawie z majaczącym w oddali ołtarzem. Płomyki maślanych lampek przeglądały się w złotym posągu XVI Karmapy Rangdziunga Rikpi Dordże. Weszli do magazynu – przylegającego do kuchni, w której strażnicy oglądali filmy – i przez okno wydostali się na dach ołtarza Tseringmy.

Tuż pod nimi Lama Tsultrim sprawdzał posterunki strażników. Za głównym budynkiem, gdzie zwykle stało ich dwóch, tym razem nie było nikogo. Lama wiedział, że jeden na pewno ogląda telewizję w swoim pokoju. Uznawszy, że nic im nie grozi, przywołał gestem kierowcę. Potem podniósł kamyk i cisnął go na dach. „Jesteś?", usłyszał szept Lamy Njimy. Ledwie zdążył odpowiedzieć „tak", zza rogu wystrzelił snop światła latarki. Lama Tsultrim natychmiast ruszył naprzeciw zbliżającemu się strażnikowi, a Dargje przycupnął za samochodem i powoli, ostrożnie wśliznął się do środka. Za późno – strażnik zdążył go zauważyć. „Gdzie jest Dargje? – wykrzyknął Lama Tsultrim. – Musimy już ruszać". „W samochodzie", rzucił strażnik, podnosząc latarkę. „Faktycznie", powiedział mnich, udając zdziwienie. Dargje robił wszystko, by wyglądać na zaspanego. W ostatniej chwili pokrzyżowano im plany. Fortel się nie udał.

W tej samej chwili pojawił się Thubten, kucharz. Widząc, co się święci, szybkim krokiem podszedł do strażnika. Otoczywszy go ramieniem, powiedział z uśmiechem: „Słuchaj, muszę od ciebie pożyczyć ten film, o którym mi mówiłeś". „Przecież widzisz, że mam służbę – odburknął tamten. – Nie mogę ci go teraz dać". „Nie żartuj – przymilał się dalej Thubten. – Przecież to zajmie tylko chwilę, a ja muszę go dziś obejrzeć". „Nie mogę się stąd ruszyć – odparł stanowczo strażnik. – Jestem dziś sam". „Jak to? – zdziwił się kucharz. – A Lama Tsultrim i Dargje? No chodź!" Strażnik pokręcił głową i ruszył za Thubtenem. Po chwili zginęli w mroku.

Ukryci na dachu uciekinierzy widzieli oddalający się krąg światła. Lama Tsultrim odczekał chwilę, a potem poszedł sprawdzić, czy strażnik nie zmienił zdania. Uspokojony, cisnął drugi kamyk. Karmapa zwinnie zeskoczył na ziemię, w ułamku sekundy zostawiając za sobą całe dotychczasowe życie. Po raz pierwszy od siódmego roku życia miał na sobie świeckie ubranie. Lama Njima pomógł opuścić się Drubnakowi, którego od dołu podtrzymywali Lama Tsultrim i Dargje.

Natychmiast odjechali boczną drogą, która omijała główną bramę. Ten podjazd wytyczono dla samochodów, przywożących materiały budowlane do oddalonego od głównego kompleksu klasztoru Zuri. Minęli frontową ścianę Tsurphu. Nawet jeśli przyglądali się im strażnicy z wystawionego tam posterunku, zobaczyli co najwyżej dach dżipa i krawędzie przyciemnionych okien. Nie mogli nabrać żadnych podejrzeń, bo poinformowano ich, że samochód wyjedzie przed jedenastą. Lama Tsultrim bał się obejrzeć za siebie. W zupełnej ciszy przejechali przez znajomy most na rzece Tolung i minęli skałę z wizerunkiem Opiekuna Bernakciena.

Gdy zbliżali się do krańca doliny, zadzwonił zdenerwowany opóźnieniem Nenang Lama: „Szybko! Czekam". Chwilę później odezwał się jego telefon. „Załatwione – mówił z Tsurphu Lama Njima. – Wszystko poszło po naszej myśli". Na przedmieściach Tolungu zatankowali dżipa. Stacja benzynowa, jak wszystkie w Tybecie, była otwarta całą dobę i należała do Chińczyków. Ich zainteresowanie wzbudził tylko siedzący na przednim siedzeniu Lama Tsultrim, którego dobrze znali. Pół godziny po opuszczeniu klasztoru wyjechali z doliny i zatrzymali się przed skrzyżowaniem, na którym czekał na nich Nenang Lama. Dwaj mężczyźni błyskawicznie wrzucili do samochodu przywiezione z Lhasy tobołki i dżip z piskiem opon ruszył dalej.

---

1. Por. tradycyjne podanie o Karmapach w części czwartej.

2. Rozmowa z autorką, Gjuto Ramocze, Sidhbari, Dharamsala, 8 czerwca 2002 roku.

3. Tamże.

Przez najwyższe góry

Karmapa siedział na tylnym siedzeniu między Nenang Lamą i Drubnakiem. Obok prowadzącego do świtu Dargje kołysali się Tsełang Taszi i Lama Tsultrim. Tył dżipa załadowano zapasami: termosami z wrzątkiem i gorąca herbatą, bochenkami chleba, workami z suszonym mięsem i prażoną jęczmienną mąką, pościelą i kocami. Jechali główną szosą Tybetu, którą nawet w nocy toczyły się długie sznury ciężarówek i dżipów. Światła mijanych samochodów przecinały mroźne, nocne powietrze. Choć w ogrzewanym dżipie było wygodnie i ciepło, strach, że mogą być ścigani przez Chińczyków, nie dał im zmrużyć oka. Pierwsza rozmowa dotyczyła ostatnich wypadków i horroru na klasztornym dziedzińcu. Przed katastrofą uratowała ich tylko przytomność umysłu Thubtena. Obawiali się jednak, że strażnik mógł nabrać wątpliwości i powiadomić zwierzchników, iż na tyłach klasztoru działo się coś podejrzanego. Wtedy Dargje powiedział stanowczo, że nic się nie mogło stać, bo wszyscy wiedzieli, że Jego Świątobliwość przebywa na odosobnieniu, i nikt go nie widział. Im bardziej oddalali się od domów, rodzin i przyjaciół, tym mocniej Dargje czuł, że uda im się uciec. Ciągle dodawał sobie otuchy myślą, że pewnego dnia dane im będzie wrócić do Tybetu.

Przez cały czas towarzyszyła im mantra *Karmapa cienno*. Ilekroć zbliżali się do niebezpiecznego miejsca, ciskali w powietrze kilka ziaren pobłogosławionego przez Karmapę ryżu. Zwykle barwiony szafranem, uchodzi on za szczególnie potężną ochronę. Mnisi zabierają go w każdą podróż. Kiedy z Tybetu uciekali słynni więźniowie polityczni i na drogi wyjeżdżały wzmocnione patrole, przeszukujące wszystkie samochody, ryż Karmapy nigdy nie zawiódł. I tym razem spisywał się dobrze.

Uciekinierzy w Tybecie.

Było jeszcze ciemno, gdy dojechali do Szigatse, drugiego co do wielkości miasta Tybetu, starego centrum handlowego z siedzibą Panczenlamy, klasztorem Taszilhunpo. Za dnia pełno tu ludzi, samochodów i mających na wszystko oko policjantów, ale o tej porze, zimą, ulice były wyludnione i ciche. Zatankowawszy dżipa i napełniwszy trzy kanistry, szybko przejechali na drugą stronę miasta, gdzie szosa się rozwidla: jedna droga, najpopularniejszy i najkrótszy szlak do Nepalu, prowadzi do granicznego Dramu, druga – do zachodniego Tybetu, gdzie kierowali się nasi uciekinierzy. To jedno z najważniejszych skrzyżowań w Tybecie jest zwykle ściśle strzeżone. Policjanci blokują szosę szlabanami, sprawdzając zezwolenia wszystkich pojazdów i pasażerów. Mnisi mieli szczęście. W pobliżu nie kręcił się żaden policjant i choć szosę do Dramu zamykał opuszczony szlaban, droga do zachodniego Tybetu była wolna.

Kiedy dojeżdżali do Lhatse, na niebie pojawiły się pierwsze promienie słońca. Zatrzymali się na chwilę, by Tsełang Taszi mógł się zamienić miejscami z Dargje. Od tej pory kierowcy zmieniali się mniej więcej co godzinę. Ruszyli dalej, do Ngamringu. Na odludziu przed Zangzangiem zrobili pierwszy dłuższy postój, żeby rozprostować nogi i zjeść posiłek pod gołym niebem. W tym regionie wioski są rozrzucone i z reguły leżą daleko od szosy. Nawet gdyby koczownicy podeszli bliżej, nie rozpoznaliby Karmapy w świeckich szatach, owiniętym wokół twarzy szalu i ciemnych okularach. Tak czy owak, nikt ich nie niepokoił. Szybko przemierzali Sagę[1]. Niebo było czyste i jasne. Późnym popołudniem, kiedy jechali naprzeciw zachodzącemu słońcu, okna samochodu spowiła na dziesięć minut niezwykła, tęczowa poświata, jak gdyby zapewniając o towarzyszących im błogosławieństwach.

Zaniepokojeni o Lamę Njimę, zatrzymali się w następnej wiosce, żeby do niego zadzwonić, ale telefon nie działał. Lama Tsultrim poszedł do sklepu kupić coś do picia i po drodze spotkał starego znajomego. „Jedziemy do Lhasy", podał przeciwny kierunek. Mężczyzna przeszedł obok dżipa, ale na szczęście nie próbował zaglądać przez przyciemnione okna. Niewiele brakowało... Jakieś pięćdziesiąt kilometrów dalej zatankowali paliwo z kanistrów, które ukryli potem w pobliżu szosy. Postanowili poczekać na zmrok. Musieli przejechać obok klasztoru Khujug i obawiali się, że ktoś mógłby rozpoznać dżipa, którym niedawno tu byli.

Teraz czekała ich przeprawa przez Brahmaputrę, potężną rzekę przecinającą południowy Tybet. Podczas rekonesansu mnisi musieli forsować ją na końskich grzbietach. Długo błądzili po zamarzniętym brzegu, szukając miejsca, w którym pokrywa lodu mogłaby utrzymać samochód. Poprzednio byli tu za dnia, w nocy wszystko wyglądało inaczej. Nie mogąc znaleźć szlaku, który zasługiwałby na zaufanie, postanowili poprosić o pomoc kogoś z okolicy. Wymyślili, że przedstawią się jako urzędnicy z okręgu Dranggo po drugiej stronie rzeki. Ponieważ mieszkańcy

najbliższego domu znali Nenang Lamę i Lamę Tsultrima z poprzedniej wyprawy, obaj mnisi przeszli na drugi brzeg na piechotę.

Okazało się to bardzo niebezpieczne, lód trzeszczał i uginał się pod stopami. Nenang Lama postanowił przejść prosto na drugi brzeg, a Lama Tsultrim został w tyle, obserwując oddalający się samochód. Bał się, bo po drodze dżip musiał sforsować kolejną rzekę, dopływ Brahmaputry. Odjeżdżający samochód robił się coraz mniejszy, ale w pewnej chwili najwyraźniej się zatrzymał. Lama Tsultrim pomyślał, że mógł utknąć w lodzie. Postanowił to sprawdzić i ruszył przed siebie, raz po raz wpadając po kolana w niezliczone, ukryte pod cienką pokrywą lodu strumyki. Przemoczone ubranie natychmiast zamarzało. Nagle samochód Karmapy znów ruszył, powoli kierując się ku Brahmaputrze. Lama Tsultrim odetchnął z ulgą i przeszedł na drugi brzeg. Wkrótce cała grupa była już w komplecie.

Okazało się, że dżip zatrzymał się przy pobliskim domu. Mnisi poprosili, żeby rodzice pozwolili dziecku wskazać im drogę przez rzekę, ale ci uznali, że to zadanie dla kogoś starszego i bardziej doświadczonego. Do przeprawy nie dało się dojechać brzegiem rzeki. Gospodarz pokazał im objazd do bezpiecznego, wyraźnego szlaku, wytyczonego śladami kół wielu samochodów. W tym miejscu przez dwa miesiące w roku lód jest tak mocny, że może po nim przejechać wyładowana kamieniami ciężarówka. Uradowani mnisi podarowali przewodnikowi trochę pieniędzy i latarkę, by bezpiecznie wrócił do domu.

Teraz jechali już nie tyle drogą, co rzadko używaną, łatwą do zgubienia ścieżką. Po płaskowyżu szalał porywisty wiatr, wbijający w skórę ziarnka piasku, gdy wychodzili z samochodu odnaleźć szlak. Dwa razy musieli pytać o drogę, nim wjechali na szosę wiodącą do jednostki wojskowej.

Około wpół do jedenastej wieczorem 29 grudnia zbliżyli się do koszar na przedmieściach Dranggo[2]. Nenang Lama pamiętał, że żołnierze nie schodzą z posterunków do pierwszej w nocy, a mieszkańcy pobliskiej

wioski również późno chodzą spać. W obawie, że ktoś może usłyszeć warkot silnika, wyłączyli stacyjkę i światła, czekając na odpowiedni moment. Wcześniej stłukli tylne światła w samochodzie, by utrudnić ewentualny pościg.

Przed budynkami koszar nie było widać żołnierzy, którzy normalnie stali przy szosie. Takiej nocy, gdy skóra przymarza do metalu, dyżurni starali się nie wychodzić z wartowni. Strach i zmęczenie wywoływały jednak koszmarne wizje. „Siedząc w samochodzie – wspomina Dargje – wpatrywałem się w mrok, z którego raz po raz zdawały się wyłaniać jakieś postaci. Na pewno policja. Kiedy wychodziłem sprawdzić, okazywało się, że nikogo tam nie ma. Jakiś chrobot z tyłu. Wybiegam, znów nic. Wracam do samochodu i dalej nie mogę zasnąć. Wtedy Jego Świątobliwość powiedział: „Nie ma się czego bać. Oni są ludźmi, tak jak my. Nie bój się". Ale nawet słowa Jego Świątobliwości nie mogły zagłuszyć mojego lęku. Byliśmy przerażeni"[-3-].

Około wpół do drugiej zgasły wszystkie światła. Wydawało się, że zasnął cały świat. W absolutnych ciemnościach skradali się w stronę obozu. Jeden z mnichów szedł przed samochodem, wskazując drogę. Nagle, po przejechaniu kilkuset metrów, noc rozdarł błysk latarki. „Policja!", jęknął Dargje. Byli pewni, że ktoś ich zobaczył.

Karmapa, Drubnak i Dargje natychmiast wyszli z samochodu i pospieszyli w stronę najbliższej góry. Nenang Lama, Lama Tsultrim i Taszi Tsełang gorączkowo omawiali plan awaryjny. Ustalili, że kierowca i Lama Tsultrim bardzo wolno przejadą obok jednostki, a pozostała czwórka przejdzie grzbietem góry i spotka się z nimi po drugiej stronie koszar. Jeżeli Chińczycy zatrzymają samochód, mnisi nie wspomną o innych pasażerach. Ponieważ Lama Tsultrim był tu wcześniej, żołnierze powinni go pamiętać i nie robić żadnych problemów. Gdyby coś się stało, Nenang Lama miał przeprowadzić Karmapę do Nepalu. Musieliby iść na piechotę, ale nie było innego wyjścia. Nawet gdyby chcieli ryzykować, na tym odludziu nie mogli

liczyć na złapanie okazji. Nenang Lama odwrócił się na pięcie i pobiegł za Karmapą.

Bezksiężycowa noc nie pomagała we wspinaczce. Góra okazał się bardzo stroma i piaszczysta. Kamienie usuwały się spod stóp i co chwila któryś z mnichów zjeżdżał kilka metrów w dół. Jedyny uchwyt dawały cierniste, kaleczące dłonie krzewy. Sforsowanie góry zabrało im trzy bardzo trudne godziny. Przez cały czas towarzyszył im lęk o przyjaciół, którzy mogli zostać zatrzymani przez żołnierzy.

Tymczasem dżip powoli toczył się szosą. Ponieważ mnisi sądzili, że zostali zauważeni, włączyli światła i przygotowali legendę o wyprawie do Kjirongu, do którego musiała kierować się większość przejeżdżających tędy pojazdów. Uznali, że najlepiej będzie, jeśli powiedzą, że podróżują w interesach, jadą odwiedzić krewnych albo przyjaciół – w zależności od tego, jak potraktują ich żołnierze. Mieli przy sobie prawo jazdy i, jak wszyscy Tybetańczycy, dowody osobiste z czarno-białym zdjęciem, nazwiskiem, datą i miejscem urodzenia. Minuty wlokły się w nieskończoność, ale nikt nie próbował ich zatrzymać i bezpiecznie minęli najwyraźniej pogrążone we śnie koszary.

Przejechawszy przełęcz w pobliżu góry, na którą wspinała się pozostała czwórka, znaleźli odludne miejsce i wyłączyli światła. Z każdą chwilą oczekiwania rósł ich niepokój. Bali się, że Karmapę mogli złapać Chińczycy. Bali się człowieka z latarką. Bali się, że doszło do jakiegoś wypadku. Wyszli z samochodu i w ciemnościach próbowali szukać towarzyszy ucieczki. Przez dwie i pół godziny odchodzili od zmysłów.

Kiedy grupa Karmapy dotarła na szczyt, mnisi nie musieli się już obawiać, że zauważy ich ktoś z koszar. Ponieważ Dargje był młody i silny, poprosili, żeby szybko zszedł na dół i sprawdził, czy czeka na nich samochód i czy w pobliżu nikt się nie kręci. Kiedy dotarł do drogi, nie znalazł auta, ale zauważył ślady nowych opon, które mogły należeć do

dżipa. Poszedł za nimi, mijając kilka domów i przełęcz za łagodnym pagórkiem, który przesłaniał koszary.

Dwójce czekających w dżipie każda minuta wydawała się wiecznością. Nad górą wzeszedł księżyc, wyczarowując z mroku kontury wzgórz. W końcu Dargje ich odnalazł: „Nie złapali was!”. „Nie, nie, gdzie jest Jego Świątobliwość?”. „Już tu idzie”. Karmapa i dwaj lamowie pozostawali w ukryciu na wypadek, gdyby Chińczycy przejrzeli ich plan i zastawili w samochodzie pułapkę na pozostałych uciekinierów. Wtedy musieliby błyskawicznie zniknąć i ruszyć w kierunku Nepalu piechotą.

Korzystając z księżycowej poświaty, Dargje i Tsełang Taszi zostawili w dżipie Lamę Tsultrima i cofnęli się po Karmapę. Kiedy jednak dotarli na umówione miejsce, okazało się, że nikt na nich nie czeka. Uznawszy, iż nie są tam bezpieczni, Karmapa, Drubnak i Nenang Lama zmienili kryjówkę. Przez pół godziny kierowcy gorączkowo ich szukali, obawiając się nie tyle Chińczyków, co zbliżającego się świtu. Z każdą chwilą rosło niebezpieczeństwo, że ktoś ich zauważy.

Wreszcie Karmapa mrugnął z oddali latarką, a Lama Tsultrim w odpowiedzi włączył na sekundę światła samochodu, które pokazały im drogę. Po chwili z szarzejącego mroku wyłonili się Karmapa, Drubnak i Nenang Lama. Wszyscy odczuli niewyobrażalną ulgę. Karmapa wspominał później, że był to jeden z dwóch najniebezpieczniejszych momentów ucieczki. Około czwartej rano wszyscy znaleźli się w ciepłym i stosunkowo bezpiecznym dżipie. Natychmiast ruszyli dalej, bo o świcie na przełęcz wychodził wojskowy patrol, który niechybnie zauważyłby oddalający się samochód. (Później Dargje doszedł do wniosku, że latarka, której światło widzieli, musiała należeć do mieszkańca wioski, a nie żołnierza.)

Wkrótce potem dotarli do następnego rozwidlenia, w Ciengji[-4-]. Jedna z dróg prowadziła na zachód, na świętą górę Kailaś, druga – do Mustangu. W pobliżu krzyżówki, przy drodze na Kailaś, były następne koszary dla kilkudziesięciu żołnierzy, którzy strzegli pobliskiej granicy z Nepalem.

Uciekający mnisi obawiali się, że ktoś z lokalnych mieszkańców mógł już poinformować wojsko o podejrzanym samochodzie, który w nocy stał godzinami na poboczu, a potem odjechał w tym kierunku. Ale stężała w porannym mrozie jednostka wydawał się pogrążona w głębokim śnie. Ponieważ nadal było ciemno, a najbliższa wioska – w przeciwieństwie do poprzednich koszar – leżała dość daleko od wojskowych budynków, postanowili zaryzykować i dociskając pedał gazu, skręcili na południe, szybko zostawiając za sobą kolejne niebezpieczeństwo.

Ten region Tybetu należy do najmniej gościnnych i najbardziej odludnych. Tu przekroczyli granicę, którą wyznaczał samotny kamień z napisem „Chiny" po jednej i „Nepal" po drugiej stronie. Nie oznaczało to jednak wcale końca niebezpieczeństw. W każdej chwili mogli doścignąć ich Chińczycy. Pekin mógł też powiadomić rząd Nepalu, którego straż graniczna często zawraca uciekinierów z Tybetu.

Jakieś trzy kilometry dalej droga praktycznie znikła. Samochód wolno toczył się przez posępne, jałowe pustkowie usiane pożłobionymi, żółtawymi skałami. Zjeżdżając z wysokiej przełęczy Kore, skierowali się na pozornie solidną skorupę lodu, który nagle załamał się, zakleszczając jedno z kół dżipa. Pchanie i kołysanie nie zdało się na nic. Musieli spakować trochę jedzenia i bagaży i, wycieńczeni długą podróżą, słaniając się ze zmęczenia, ruszyli dalej piechotą. W pewnym momencie sędziwy Drubnak stracił równowagę i gdyby nie czternastoletni Karmapa, runąłby w rozpadlinę. Minąwszy pierwszą osadę, Neczung, półtorej godziny później, wczesnym rankiem 30 grudnia, dotarli do Ciusaru i domu krewnych Nenang Lamy, który zbudził mieszkańców okrzykiem: „Potrzebujemy koni, natychmiast!". Po krótkim zamieszaniu sprowadzono pożyczone od znajomych zwierzęta i grupka uciekinierów ruszyła w kierunku Lo Monthangu. Kilka kilometrów dalej doszli jednak do wniosku, że powinni zrobić coś z dżipem. Porzucone auto z pewnością wzbudziłoby mnóstwo podejrzeń. Kierowcy i krewny Nenang Lamy zawrócili do samochodu,

który szybko wydostali z topniejącej w porannym słońcu lodowej pułapki. Oddali go na przechowanie w najbliższym gospodarstwie. „Dobrze go pilnujcie – poprosili, wręczając chłopom trochę pieniędzy i żywności. – Jesteśmy tu z pielgrzymką i wkrótce po niego wrócimy”.

Trzej mężczyźni szybko dołączyli do reszty, która zdążyła już dotrzeć do domu kolejnego krewnego w Lo Monthangu. Uciekinierzy rozkoszowali się towarzystwem przyjaciół, dobrym jedzeniem i wygodnymi posłaniami. Wieczorem ziomkowie i ich znajomi rozprawiali głównie o wyjątkowo łagodnej zimie: „W zeszłym roku spadło tyle śniegu, że zostaliśmy w nim dosłownie uwięzieni. A wiało tak, że trzeba było przywiązywać dzieci, żeby nie porwał ich wiatr”. Chcieli też wiedzieć wszystko o przebranych w świeckie szaty towarzyszach Nenang Lamy. „Skąd jesteście? Czym się zajmujecie?”, padały sakramentalne pytania. Wiedzieli, że Lama Tsultrim jest mnichem z Tsurphu, a w obecności kierowców nie było nic zagadkowego. Drubnaka przedstawiono jako zarządcę majątku klasztoru Pało Rinpoczego, którym kierował Nenang Lama. Karmapa został jednym z jego młodych mnichów, jak wielu Tybetańczyków uczącym się w chińskiej szkole. Podczas wakacji, zmyślano dalej, odwiedził klasztor i postanowił przywdziać mnisie szaty. Na wieść, że Nenang Lama jedzie do Nepalu, zapytał, czy mógłby mu towarzyszyć, i otrzymał zgodę. Karmapa doskonale odgrywał rolę asystenta, podając herbatę i krzątając się koło „swego lamy”. Starał się nie zdejmować szalika, którym zasłaniał usta. Nenang Lama wyjaśnił, że podczas podróży nabawił się przeziębienia i musi się ciepło ubierać. Obaj znali chiński i używali tego języka, gdy rozmawiali o sprawach, które nie były przeznaczone dla uszu gospodarzy. Kamuflaż okazał się skuteczny. Najpopularniejsze zdjęcia Karmapy, który w ostatnim czasie bardzo zmężniał (powiada się, że tulku dojrzewają znacznie szybciej niż inne dzieci), były dość stare, w dodatku zupełnie zmieniło go świeckie ubranie. Poza tym komu przeszłoby przez myśl, że Karmapa ucieka z Tybetu?

Nowina o przybyciu ważnych lamów rozchodziła się lotem błyskawicy, przyciągając wielu ciekawskich. „Co słychać w Tsurphu? – chcieli wiedzieć kolejni goście. – Marzymy o spotkaniu z Karmapą. W razie czego, moglibyście pomóc w uzyskaniu audiencji?”. „Nie martwcie się – zapewniali mnisi. – Na pewno się z nim zobaczycie”.

W tym samym czasie zaufany przyjaciel w największej tajemnicy umawiał spotkanie uciekinierów z królem Mustangu–[5]–. Z jego pałacu zadzwonili też do Lamy Tenama, który miał im pomóc po przekroczeniu granicy Indii. Zgodnie z pierwotnym planem, w Lo Monthangu mieli także spotkać się z przewodnikiem, ale ten się nie pojawił i nie było sposobu, by się z nim skontaktować. Rozmawiali o tym, układając się do snu, i doszli do wniosku, że powinni ruszyć dalej, nie czekając na niego. Był jednak plan awaryjny: dwaj krewni Nenang Lamy zgodzili się pokazać im drogę do maleńkiego lotniska w Dziomsom. Rozwiązawszy w ten sposób problem przewodnika, zastanawiali się jeszcze nad dalszym szlakiem i miejscami na popas.

W nepalskim Mustangu.

O świcie 31 grudnia Nenang Lama i nowy przewodnik ruszyli przodem, by zapewnić obiad i kolację całej grupie. Wcześniej odesłano do Neczungu stare konie i wynajęto nowe zwierzęta. Do karawany, którą miał poprowadzić krewny Nenang Lamy, dołączyli właściciele małych, ale wytrzymałych koników.

Prowadzący na południe szlak wił się nad stromymi urwiskami. Minęli Marang i Tsarang. Tu ścieżka była tak wąska, że często musieli schodzić z koni, balansując na krawędzi głębokich przepaści. Mało kto ważył się spojrzeć w dół. Przemierzali kolejne przełęcze i doliny to przekraczając rzekę, to znów wędrując wzdłuż jej brzegów. Przed podejściem do Czele, przycupniętego na skraju wyjątkowo wąskiej gardzieli, posilili się w samotnym domku o bielonych, glinianych ścianach i szarym, drewnianym dachu. Mieszkańcy gór, zgodnie z wiekowym obyczajem, karmią wędrowców, którzy w podzięce zostawiają im kilka groszy. Gości zaproszono na piętro, do pokoju, który normalnie służył za świątynię, ale

teraz zmienił się na chwilę w pokój gościnny. Wzmocnieni gorącymi, gotowanymi na parze pierożkami, *momo*, i chwilą odpoczynku w cieple, ruszyli w dalszą drogę. Koń Karmapy słaniał się na nogach, więc Lama Tsultrim ofiarował Karmapie swego wierzchowca.

* * *

Przemierzając lodowatą dolinę, Nenang Lama rozglądał się za spóźnionym przewodnikiem. Znaleźli go, siedzącego za stołem, w małej gospodzie w Tzugu, w której mieli zjeść kolację. Coś go zatrzymało i doszedł do wniosku, że spotkają się na pewno tu, na głównym szlaku. Wybrali stolik na uboczu i półgłosem zaczęli omawiać dalsze plany. O jedenastej wieczorem do zajazdu dotarła zmęczona i wygłodniała karawana. Przewodnik oniemiał na widok Karmapy i ukradkiem zapewnił go o swoim całkowitym oddaniu. Pochyleni nad parującymi miskami zupy z kluskami do później nocy rozważali kolejne posunięcia.

Stali przed ważną decyzją. Trzy godziny drogi dzieliły ich od miasteczka Dzong Sarpa, które okoliczni mieszkańcy nazywają Dziomsom—[6]—, i jego małego lotniska. Droga powietrzna wydawała się najprostszym rozwiązaniem, ale policjanci mogli nabrać podejrzeń na widok sporej grupy Tybetańczyków, kupujących bilety, a to groziło aresztowaniem. W Dziomsom mieszkało też wielu rodaków i ktoś mógł rozpoznać Karmapę. Co gorsza, lot kończył się w Pokarze, popularnej miejscowości wypoczynkowej, słynącej ze wspaniałego widoku na masyw Annapurny, który odbija się w równie słynnym jeziorze. W Pokarze wprost roi się od Tybetańczyków, co zwiększało ryzyko zdemaskowania Karmapy. Droga do Manangu—[7]—była znacznie dłuższa i trudniejsza, ale wydawała się bezpieczniejsza. Po drugiej stronie przełęczy leżało małe lotnisko, na którym, jak wielu turystów, mogli wynająć helikopter.

Po długiej rozmowie z przewodnikiem Karmapa zdecydował, że powinni wybrać trudniejszy szlak i podzielić się na dwie grupy. Ponieważ helikopter

był za mały dla wszystkich, krewny i dwaj kierowcy, którzy wykonali już swoją część zadania, mieli skierować się do Katmandu i dołączyć później do Karmapy w Dharamsali.

* * *

Po pożegnaniu z towarzyszami Karmapa, Drubnak, Nenang Lama, Lama Tsultrim, przewodnik i opiekun nowych koni ruszyli do Manangu. U progu nowego tysiąclecia, głodni i niewyspani, mieli wędrować przez góry i doliny całą noc i cały następny dzień (1 stycznia). Spakowawszy trochę suszonego mięsa i wody, rozpoczęli najdłuższą noc ucieczki. Szybko uporali się z przeprawą przez Kali Gandaki, która wzbiera latem, ale zimą zmienia się w małą, skutą lodem rzeczkę. Skręcili ku Muktinath, świętemu miejscu buddystów i hinduistów, słynącemu ze swych źródeł i „wiecznego ognia", podsycanego przez naturalne gazy. To połączenie wody i ognia przyciąga od wieków rzesze pielgrzymów. Właśnie tu Guru Rinpocze i jego partnerka Mandarawa urzeczywistnili praktykę długiego życia. Uciekinierzy przechodzili tuż obok, ale nie odważyli się na popas. Wjechawszy w kolejną dolinę, zaczęli długą wspinaczkę na położoną na wysokości 4 134 m n.p.m. przełęcz Gnjula[8].

Przewodnik prowadził ich krętym szlakiem, pełnym zdradliwych uskoków i wąskich gardzieli. Miejscami było tak stromo, że musieli prowadzić konie. Zapowiadała się kolejna bezksiężycowa noc. Lama Tsultrim niósł latarkę na cztery duże baterie, które trzeba było dwukrotnie wymieniać. Po dwóch godzinach jazdy zboczem doliny stanęli u podnóża stromej góry i znów musieli zeskoczyć z siodeł. Szlak to pojawiał się, to ginął w lesie głazów. Przewodnik kilka razy tracił orientację i musieli się cofać.

Konie szły różnym tempem i wkrótce zaczęli się gubić. „Tsultrimie Gjamtso! – krzyknął w pewnym momencie Drubnak. – Gdzie jest Dondrub?". Na czas podróży Karmapa przybrał imię ojca, które oznacza

„Tego, Który Osiąga Swój Cel” czy też „Tego, Który Przynosi Pożytek”. „Tuż koło mnie – odkrzyknął Lama Tsultrim. – Proszę, patrz pod nogi”. Podtrzymując się nawzajem, przedzierali się przez mrok i morze głazów, którego sforsowanie zajęło im dwie godziny. I znów kolejna stromizna zmusiła ich do prowadzenia wierzchowców.

Wspinaczka na przełęcz trwała cztery godziny. Gwiazdy na nocnym niebie pałały zimnym, migotliwym blaskiem. Karmapa źle znosił ostatni odcinek. Cierpiał na chorobę wysokościową, żołądek i nerki bolały go tak, że musiał się zmuszać do każdego kroku. Pytany potem o najtrudniejsze momenty ucieczki, odparł: „Nie było żadnych”. A po chwili dodał z uśmiechem: „Cóż, zawsze muszą być trudności. Pierwszą były koszary i wspinaczka na tamtą górę. Krzaki miały kolce, które cięły skórę. Drugim takim momentem było podejście na pierwszą przełęcz w drodze do Manangu. Rozchorowałem się wtedy”. Chorował też Nenang Lama. Wróciły stare problemy z żołądkiem, który męczył go przez całą noc, kolana odmawiały posłuszeństwa. Nie mieli jednak wyboru – musieli iść dalej. W dodatku ku jeszcze wyższej przełęczy.

Skręcili na południowy wschód, gdzie na wysokości 5 416 m n.p.m. czekała na nich przełęcz Thorongla, najwyższy punkt na szlaku omijającym łańcuch Annapurny. Niedostępna, gdy pokrywa ją śnieg, przełęcz ta jest znana z niebezpiecznych zamieci. Przewodniki ostrzegają przed jej stromymi zboczami i ryzykiem odmrożeń, jeśli pozostaje się na niej zbyt długo. Podróżnym radzi się odpocząć jeden dzień u podnóża, by uniknąć choroby wysokościowej, ale uciekinierzy nie mogli sobie pozwolić na taki luksus.

Tego ranka, po bardzo skromnym posiłku w małym domku przy szlaku, wyczerpani wędrowcy zaczęli najtrudniejszy odcinek wspinaczki. Wąski szlak był tak stromy, że często musieli schodzić z koni. Zwierzęta znały góry i radziły sobie ze śliskimi stromiznami, ale mnichom nieraz

pozostawało tylko pełzanie. Momentami szlak zupełnie ginął, zmuszając ich do szukania własnej drogi.

Niebezpiecznie było także w siodle. Cały czas musieli zachowywać najwyższą czujność, gdyż chwila nieuwagi lub drzemka mogły się skończyć runięciem w przepaść. Sytuację pogarszały wysokość, pragnienie i głód. Karmapa czuł się źle, ciągle dokuczał mu żołądek. Zejście w dół – jedyna rozsądna reakcja na objawy choroby wysokościowej – nie wchodziło w grę. Nie zważając na wszystkie problemy, czternastoletni Karmapa zdawał się myśleć tylko o osiągnięciu celu – o wolności. Jadąc na czele karawany, obejrzał się na zupełnie wyczerpanego Nenang Lamę i powiedział: „Uciekamy. Nie ma chwili do stracenia. Jest ciężko. Trzeba nam odwagi". Poza wszystkimi trudnościami pozostałych mnichów dręczył niepokój o zdrowie i bezpieczeństwo Karmapy. Martwili się, co będzie, jeśli Chińczycy przejrzeli ich fortel i zaczęli już pościg. Na duchu podtrzymywała ich wiara i zaufanie do Karmapy.

Po sześciu godzinach wspinaczki konie były zbyt wyczerpane, żeby iść dalej. Zostawili je więc, zdając się wyłącznie na własne nogi. Około szóstej wieczorem dotarli na szczyt przełęczy z jej stupami i kopcami kamieni, usypanymi przez poprzednich wędrowców, którzy wznosili tu dziękczynne modły. Liczyli, że po drugiej stronie znajdą szałas, w którym będą mogli odpocząć i zjeść, ale ponure pustkowie rozwiało nadzieje na chwilę wytchnienia, oferując im jedynie dalszy szlak. Wycieńczonych, głodnych uciekinierów czekało teraz zejście, które okazało się jeszcze trudniejsze od wspinaczki w górę. Bolały ich nogi, kolana odmawiały posłuszeństwa. Karmapa, Nenang Lama i Lama Tsultrim ruszyli przodem. Sędziwy Drubnak, wspierany przez przewodnika, szedł znacznie wolniej. Jakieś dwie godziny później, w pół drogi, znaleźli małą gospodę z gorącą herbatą. Po kolejnej godzinie wędrówki, znów prowadząc konie, dotarli na lądowisko, które okazało się dziesięciometrowym kołem oznaczonym literą H. Pół godziny później zobaczyli dachy domów.

Schronisko wydawało się rajem luksusu. Zjedli gorący posiłek i spędzili noc w prawdziwych łóżkach. W środku zimy byli tu jedynymi gośćmi. Telefonicznie zamówili helikopter, co nie wymagało żadnych zezwoleń ani dokumentów[9], i zadzwonili do Delhi, do Lamy Tenama, omówić dalsze plany. Zatelefonowali również do pokoju Karmapy w Tsurphu, żeby sprawdzić, czy jest tam jeszcze Lama Njima: „*Łaaj!* – halo – kto mówi?". „Z kim rozmawiam?", to nie był Lama Njima. W tle usłyszeli warknięcie innego głosu: „Powiedz, że Lama Norbu" – Lama Norbu to jeden z asystentów Karmapy[10]. Natychmiast przerwali połączenie. Chińczycy wiedzieli już o ucieczce. A to oznaczało, że teraz konieczna będzie jeszcze większa ostrożność.

Później okazało się, że Chińczycy 30 grudnia zorientowali się, iż Karmapy nie ma w klasztorze. Natychmiast wystawiono posterunki na drogach do Nepalu. Żołnierze Armii Ludowo-Wyzwoleńczej i funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego zatrzymywali wszystkie pojazdy, sprawdzając dokumenty podróżnych. „Przesłuchano wszystkich mnichów w Tsurphu, a klasztor został odcięty od świata pod pretekstem nieprzejezdności dróg"[11]. Za późno.

Rankiem 2 stycznia uciekinierzy wstali bardzo wcześnie, ale helikopter się spóźniał. Nenang Lama poszedł do Karmapy, który obserwował krajobraz. „Dwa kruki – powiedział – poderwały się w powietrze, zatoczyły koło na niebie i w jednej chwili odleciały. Zaraz będzie tu helikopter. Na pewno". „Gdziekolwiek jest, wszędzie towarzyszą mu bóstwa i Strażnicy", pomyślał Lama. (Kruki są związane ze specjalnym Opiekunem Karmapy.) Około dziewiątej rano rzeczywiście przyleciał helikopter, ale było w nim miejsce tylko dla trzech pasażerów i musiał zrobić dwa kursy. Pierwszym polecieli Karmapa, Drubnak i przyjaciel Nenang Lamy. Wylądowali w Nagarkocie, kurorcie pod Katmandu, słynącym ze wspaniałej panoramy Himalajów.

Nenang Lama i Lama Tsultrim spakowali swoje rzeczy i poszli na lądowisko. Mijały godziny, a śmigłowiec, który miał zaraz po nich przylecieć, ciągle nie wracał. Zaczęli się bać, że władze chińskie skontaktowały się z rządem Nepalu i że Karmapa został aresztowany. Co gorsza, nie mieli przy sobie ani grosza. Całą gotówkę oddali nepalskiemu krewnemu Nenang Lamy, gdyż nepalska policja często odbiera wszelkie wartościowe rzeczy zatrzymanym Tybetańczykom. Nenang Lama sięgnął po różaniec, by wykonać tradycyjną wróżbę. Wynik był pomyślny, czekali więc dalej. Około trzeciej po południu na horyzoncie pojawiła się czarna kropka, która okazała się ich helikopterem.

Śmigłowiec przyleciał później, gdyż pierwsza grupa zmieniła pierwotny plan i poleciała prosto do Nagarkotu. W połowie drugiego przelotu pilot wylądował, by uzupełnić paliwo. Na lądowisku czekał na mnichów ich najgorszy koszmar – nepalski oficer w ciemnoniebieskim mundurze. Lamowie byli przekonani, że to już koniec. Przerażeni myślą o aresztowaniu Karmapy i pewni, że przyjdzie im umrzeć, podzielili się czterema relikwiami[12] poprzednich Karmapów i czterema „czarnymi pigułkami”[13], które miał przy sobie Lama Tsultrim.

Czarne pigułki – jak Czarna Korona – są specjalnym atrybutem Karmapów. Tybetańczycy wierzą, że chronią przed cierpieniem odrodzenia w niższych światach. Robi się je ze specjalnych substancji, które zostawili poprzedni Karmapowie, oraz innych drogocennych czy wręcz legendarnych ingrediencji, takich jak woda, która zmieniła się w mleko śnieżnej lwicy w naczyniu z czaszki podczas rytuału Opiekunki Tseringmy. Większość błogosławionych pigułek powstaje w czasie intensywnych, zbiorowych praktyk w klasztorach, ale czarne pigułki Karmapa robi własnoręcznie, przez tydzień lub dwa łącząc wszystkie składniki i nasycając je błogosławieństwami. Są też specjalne „pigułki matczyne”, które – za sprawą głębokiej wiary – wydają mniejsze czarne kuleczki.

Relikwie, które miał Lama Tsultrim, pochodziły od IX Karmapy Łangciuka Dordże, autora najważniejszych traktatów o mahamudrze, czyli naturze umysłu. Jego ciało nie zostało poddane kremacji, lecz zachowane w stupie. W czasie rewolucji kulturalnej wyrzucono je z relikwiarza i spalono w pobliżu głównego dziedzińca Tsurphu, obok flagowego drzewca w miejscu zwanym Darciok. Po spopielonych zwłokach zostały relikwie – lśniąco czarne oraz opalizujące białe – które znajdowano później całymi latami. Teraz te bezcenne świętości miały przygotować mnichów na spotkanie ze śmiercią.

Po zatankowaniu oficer bez słowa wsiadł do śmigłowca. Kiedy wylądowali w Nagarkocie, po prostu sobie poszedł. Lamowie, oszołomieni ulgą skazańców, którym darowano życie, znów byli z Karmapą i Drubnakiem. Przez cały dzień odpoczywali, ciesząc się dobrym jedzeniem i pięknym na widokiem himalajskie szczyty, oglądane tym razem z drugiej strony i z bezpiecznego dystansu.

* * *

Następną część ucieczki – dzięki telefonom komórkowym w Indiach i nepalskiej telekomunikacji – planowano od pewnego czasu. Nenang Lama rozmawiał z Lamą Tenamem, dzwoniąc z Lo Monthangu i z zajazdu przy przełęczy Thorongla. Ta dyskusja była już bardzo konkretna. „Podali mi numer pociągu z Gorakhpur do Lucknow i planowaną godzinę przyjazdu – wspomina Lama Tenam – a ja powiedziałem im, w którym hotelu się zatrzymam”—[14]—. Wieczorem zamówiono dwie taksówki, którymi uciekinierzy mieli dojechać do Indii, pokonując ostatni etap tej podróży ku wolności.

Po całonocnej jeździe przez podnóże Himalajów i równinę Terai rankiem 3 stycznia 2000 roku dotarli do Birgandż na południowej granicy Nepalu. Musieli jeszcze pokonać ostatnią przeszkodę – posterunek graniczny w oddalonym o jakieś 370 kilometrów od Bodh Gai, świętego miejsca

Oświecenia Buddy, sennym miasteczku Rauxal. Tu najlepszym lekarstwem na wszelkie problemy paszportowo-wizowe, stosowanym z powodzeniem przez wielu uciekinierów z Tybetu, była łapówka. Taksówka zawiozła ich na dworzec w Gorakhpurze, skąd odjechali pociągiem do oddalonego o jakieś sześć godzin Lucknow.

W tym samym czasie Lama Tenam przyleciał z Delhi do Lucknow i zameldował się w hotelu. Kiedy nadeszła umówiona pora, wyjechał na dworzec. Wyglądał znajomej twarzy Karmapy, czując, że nie będzie w stanie uwierzyć do końca w jego ucieczkę, dopóki nie ujrzy go na własne oczy.

Trawił go lęk o bezpieczeństwo Karmapy – nikt nie wiedział, czy Pekin kontaktował się już z rządem Indii. Dwie godziny później ów niepokój zaczął zmieniać się w panikę. W tłumie, który przelewał się przez pogrążony w mroku dworzec, nie było żadnej znajomej twarzy. Pozostawało mu tylko wrócić do hotelu. W recepcji dowiedział się, że ktoś czeka na niego w pokoju. Popędził na górę i otworzywszy drzwi, zobaczył Karmapę i pozostałych uciekinierów. Przyjechali koło ósmej i nie widząc go na dworcu, poszli prosto do hotelu. „Byłem zarazem szczęśliwy, jak i zasmucony – wspomina Lama Tenam. – Zawsze widywałem Karmapę we wspaniałych szatach, teraz miał na sobie zwykłe, skromne ubranie. Był wyczerpany i wychudzony. Poczułem przygnębienie, a radość mieszała się ze smutkiem”[15].

Lama Tenam powiedział, że jeśli nie są na to zbyt zmęczeni, jeszcze dziś powinni jechać do Delhi, by jak najszybciej znaleźć się pod osłoną, jaką im da obecność Dalajlamy. Karmapa zgodził się po chwili namysłu. Natychmiast wynajęli dwa samochody, które przez całą noc wiozły ich do stolicy. Rankiem 4 stycznia, bez chwili odpoczynku, wynajęli dwa nowe auta, słynne, wytrzymałe indyjskie ambasadory, i ruszyli do Dharamsali. Karmapa i Tenam-la siedzieli na tylnym siedzeniu pierwszego samochodu, którym jechali też Nenang Lama i Drubnak. Zjedli coś i odpoczęli chwilę w

restauracji w Chandigarh. Kiedy wrócili na zamgloną szosę, większość pasażerów szybko zasnęła.

Lama Tsultrim zdjął buty i usiadł ze skrzyżowanymi nogami w drugiej taksówce. W pewnym momencie, oniemiały z przerażenia, zobaczył, że samochód Karmapy zjeżdża z szosy i uderza w drzewo. Wyskoczył z auta i boso popędził na pomoc, ale okazało się, że wszyscy wyszli z tej kraksy bez szwanku. Samochód okazał się jednak zepsuty i musieli czekać, aż z lepkiej mgły wyłoni się jakiś inny pojazd.

Dojechali okazją do następnego miasta, gdzie udało im się wynająć dżipa. Karmapa, Tenam-la i Drubnak przesiedli się do wygodniejszego ambasadora, a Lama Tsultrim, Nenang Lama i dwaj przyjaciele Tenama podzielili się miejscami w dżipie. Choć zbliżali się do celu, wciąż towarzyszył im niepokój. „Bałem się przez całą drogę – pamięta Lama Tenam. – Chińczycy wiedzieli o ucieczce i wszystko mogło się zdarzyć".

* * *

Nazywana „małą Lhasą" Dharamsala zajmuje cały stok wzgórza u stóp Himalajów. Z dolnej wioski do górnej, w której znajduje się siedziba Dalajlamy i tybetańskiego rządu emigracyjnego, prowadzą dwie kręte, miejscami bardzo strome drogi. Tu, na dwóch uliczkach, w sklepach i na straganach można znaleźć wszystko, czego potrzebuje Tybetańczyk – mnich czy osoba świecka: posągi, rytualne przedmioty, kadzidła, kataki, szaty zakonne, jedwabne bluzki i ciężkie ciuby, gotowe lub szyte na poczekaniu przez licznych krawców. Sklepiki z tybetańskimi i angielskimi książkami buddyjskimi, wonnymi gałęziami jałowca, suszonym serem, prażoną mąką jęczmienną, swetrami i szalami sąsiadują z biurami podróży, piekarniami i kawiarenkami internetowymi. Właściciele owych przybytków z reguły przesiadują na progu albo szeroko otwierają drzwi, gotowi w każdej chwili włączyć się do rozmowy przechodniów. Życie, odmierzane ostatnimi ploteczkami i obserwowaniem bliźnich, płynie tu bardzo powoli.

Jeśli chce się wiedzieć, co się dzieje w wiosce, kto z kim co i kiedy robi, wystarczy przejść się główną ulicą. Tradycyjne tybetańskie pozdrowienie *Gaphar thega?,* „dokąd idziesz?”, działa jak zaklęcie, otwierające wrota skarbnicy tej bezcennej wiedzy.

Starsza siostra Karmapy Ngodrup Pelzom przyjechała do Dharamsali, żeby zobaczyć Dalajlamę. Latami marzyła o pielgrzymce do Indii, ale długo nie mogła uzyskać paszportu. W 1996 roku towarzyszyła matce i mnichom z Tsurphu w wyprawie na świętą górę Kailaś. Po powrocie do Lhasy złożyła podanie o paszport, ale zostało ono odrzucone. „W 1999 roku – wspomina – znów chciałam wystąpić o paszport i poradziłam się Jego Świątobliwości Karmapy. Zapytałam, czy powinnam pojechać do Indii, jeśli Chińczycy wydadzą mi dokumenty. Odparł, że tak, ale poradził nikomu o tym nie mówić. Złożyłam więc następne podanie i dostałam paszport. Ważny pięć lat i upoważniający do spędzenia trzech miesięcy w roku w Nepalu. Nigdy nie pozwalają na więcej”. A z Nepalu można przedostać się do Indii.

„Przed wyjazdem zadzwoniłam do rodziców, do Khamu. Powiedziałam, że dali mi paszport i że wyjeżdżam do Indii. Poprosiłam, żeby mnie odwiedzili, a oni przyjechali do naszego domu w Lhasie. Mieszkamy tuż koło Barkhoru, ledwie kilka minut od Dziokhangu. Spędziliśmy razem cztery dni. Powiedziałam, że wrócę za trzy miesiące. Ojciec był bardzo smutny. Prosił, żebym wróciła jak najszybciej. Mówił, że będzie za mną bardzo tęsknił. Miał łzy w oczach. Obiecałam mu wrócić za trzy miesiące” [16].

22 listopada przyleciała z przyjaciółką do Nepalu. Po kilku dniach spędzonych w Boudhanath, przy słynnej stupie, wyjechała do Indii. Pragnienie spotkania Dalajlamy przywiodło ją do Dharamsali, gdzie – jak to na wsi – od razu spotkała dwóch mnichów, wysłanych przez Situ Rinpoczego naprzeciw Karmapie. Dowiedziała się od nich, że jej brat

będzie tu następnego dnia i że wynajęli dlań pokój w hotelu Bhagsu. Ngodrup Pelzom myślała, że śni.

* * *

Situ Rinpocze wiedział o ucieczce od pewnego czasu. „Karmapa kilkakrotnie informował mnie o swoich planach – wspomina. – Rozmawiałem o tym z Jego Świątobliwością Dalajlamą. Osobiście uważałem, że ucieczka będzie wielkim ryzykiem i uprzedzałem o tym Karmapę. Kiedy usłyszałem, że podjął decyzję, mogłem się tylko modlić i mieć nadzieję, że wszystko się uda. To po prostu cud, że zdołał uciec bez większych problemów. Jego Świątobliwość Dalajlama bardzo się o niego bał. Ale decyzja Karmapy okazała się słuszna. Udało mu się. O samej ucieczce dowiedziałem się, gdy przekroczyli granicę. Byłem przeszczęśliwy. Nie stało się nic złego, największe zagrożenie mieli za sobą. Gdyby mnie uprzedzono, nie zmrużyłbym oka. Karmapa wiele mi oszczędził, informując o wszystkim, gdy mieli już za sobą najtrudniejszą część ucieczki. W przeciwnym razie odchodziłbym od zmysłów”[17].

* * *

Dharamsalę spowijała wilgotna, zimna mgła. Dwaj mnisi i Ngodrup Pelzom minęli wioskę i największe hotele. W Bhagsu mieli wolne pokoje na drugim piętrze. Minuty wlokły się w nieskończoność. „Mnisi wyszli na dwór zobaczyć, co się dzieje – opowiada. – Ja zostałam w pokoju. Czekałam, czekałam, czekałam i w końcu koło trzeciej w nocy zmógł mnie sen. Obudził mnie telefon. Nenang Lama powiedział, że Jego Świątobliwość będzie tu za chwilę. Zbiegłam na dół i zobaczyłam Nenang Lamę i Lamę Tsultrima, którzy przyjechali pierwsi”[18]. Rozmawiali przez telefon komórkowy z Lamą Tenamem, który towarzyszył Karmapie.

Jakieś dwadzieścia minut później usłyszała warkot silnika i z mroku wyłoniło się kilku Tybetańczyków w świeckich ubraniach. „Na widok Jego

Świątobliwości zdjął mnie taki żal, że się rozpłakałam. Sprawiał wrażenie wyczerpanego, był wychudzony. Widziałam, że wiele przeszedł. Nie wiem czemu, do tej pory wyobrażałam sobie, że wszystko szło im jak po maśle. Ale takie wycieńczenie... I jeszcze to ubranie, pierwszy raz od 1992 roku widziałam go w takich rzeczach. Było w tym coś przejmująco smutnego. Zaprowadziliśmy Jego Świątobliwość do pokoju, gdzie mógł się wykąpać i przebrać w szaty, które przesłał dlań Situ Rinpocze z Szierab Lingu".

Ngodrup Pelzom opiekowała się Karmapą, kiedy był małym chłopcem z Lhathoku. „Zauważyłam, że całe dłonie ma pocięte jakimiś kolcami. Widać było, że te ranki ciągle mu dokuczają. Przemyłam je i opatrzyłam. Pękało mi serce. Jest jeszcze taki młody, myślałam. Nosi imię Karmapy. Jest wielkim Lamą. Dlaczego musiał przez to przejść? Jego Świątobliwość spojrzał na mnie i powiedział: „To nic. Nie ma się czym martwić"[19].

Kiedy wstał dzień, Lama Tenam zadzwonił do Khedrupa, sekretarza Departamentu Religii i Kultury tybetańskiego rządu emigracyjnego. Ponieważ znali się od lat, mógł sobie darować wszelkie formalności: „Musisz natychmiast przyjść do Bhagsu. Mam bardzo ważną wiadomość". Godzinę później spotkali się w hotelu. „Jest tu Gjalła Karmapa. Proszę, jak najszybciej powiadom o tym Jego Świątobliwość Dalajlamę. Jeśli chcesz się z nim zobaczyć, czeka w tym pokoju". „Nie mogę tam wejść", wyjąkał osłupiały Khedrup. „Chyba mi nie wierzy", pomyślał Lama Tenam, przekonując go do naciśnięcia klamki. W końcu Khedrup wszedł do pokoju, złożył tradycyjne trzy pokłony i otrzymał błogosławieństwo Karmapy. Prawie nie rozmawiali. Khedrup spytał tylko: „Czy było bardzo ciężko?"

„Powinieneś był powiedzieć mi wcześniej – ofuknął już na korytarzu przyjaciela. – Nie miałem ciuby ani długiego kataka". Tenam zrozumiał wreszcie, skąd wzięło się to wahanie, i przeprosił, tłumacząc się delikatnością sytuacji. Gdyby przez telefon powiedział mu, o co chodzi, rozmówca wykrzyknąłby „Karmapa!" i w jednej chwili wiedziałoby o tym

całe biuro. Khedrup poszedł prosto do Biura Jego Świątobliwości Dalajlamy i wrócił odziany w ciubę, z katakiem w dłoniach. „Proszę, chodźmy do Jego Świątobliwości Dalajlamy”, powiedział. Karmapa i jego mnisi ruszyli natychmiast na spotkanie, będące ukoronowaniem długich przygotowań, trudności, niebezpieczeństw, niepewności i radości sukcesu.

U celu, w rezydencji Jego Świątobliwości Dalajlamy w Dharamsali.

Dalajlama nie podzielił się z nikim informacjami, jakie otrzymał o planowanej ucieczce Karmapy. Kiedy wrócił z Bodh Gai, spotkał się z Situ Rinpoczem, który natychmiast wyjechał z Szierab Lingu do Dharamsali. „Dzień przed przyjazdem Karmapy – wspomina Rinpocze – poinformowałem o wszystkim Jego Świątobliwość Dalajlamę, który odetchnął z ulgą na wieść, że Karmapa bezpiecznie dotarł do Indii. 5 stycznia spodziewał się go tylko on. Zagrożenie było zbyt wielkie, by informować o tym kogokolwiek innego. Liczyło się wyłącznie bezpieczeństwo Karmapy”[20].

Samochód z Karmapą minął długi podjazd, strażników i kutą, żelazną bramę, strzegącą rezydencji Dalajlamy, który wyszedł mu naprzeciw. Po

tradycyjnym zetknięciu się czołami Dalajlama wziął go za rękę i wprowadził do swego domu. Obejrzawszy Karmapę od stóp do głów, powiedział, że jest szczęśliwy i zdumiony. Chwalił jego odwagę i dziękował za to, że narażając się na tyle niebezpieczeństw, zdecydował się na ucieczkę do Indii. „Kiedy usłyszałem, że zamierzasz to zrobić – zapamiętała jego słowa Ngodrup Pelzom – pomyślałem: Jak to możliwe? Przecież wszystkie drogi do Indii są dobrze strzeżone. Bardzo się o ciebie bałem".

W Dharamsali – z Dalajlamą

Dalajlama powiedział też, że gdy Karmapa był w Tybecie, wiele słyszał o jego niezwykłych przymiotach i znakach, świadczących o tym, że jest on prawdziwą inkarnacją Karmapy. Teraz znów dowiódł, że potrafi pójść w ślady swego poprzednika. Dalajlama okazywał niezwykłą troskę i miłość młodemu mnichowi, który ryzykował życiem dla Nauk. „Przyjechałem do

Dharamsali z uwagi na Jego Świątobliwość Dalajlamę, w którym od tylu lat pokładałem zaufanie i wiarę – wspomina to spotkanie Karmapa. – Kiedy zobaczyłem go po raz pierwszy, moja radość nie miała granic".

Dalajlama poradził Karmapie, żeby przez kilka dnia odpoczął w Dharamsali, a następnie pojechał do Szierab Lingu, klasztoru Situ Rinpoczego. Potem miał wrócić do Rumteku, swej głównej siedziby w Sikkimie. Ten plan wydawał się idealny.

---

1. Odpowiednio: *Lha rtse, Ngam ring, bZang bzang i Sa dga'*.

2. *'Brang sgo*.

3. Rozmowa z autorką, Sidhbari, Dharamsala, 29 maja 2002 roku.

4. *Chon rgya*.

5. Paul Raffaele, *The Australian Weekend Magazine*, 6 kwietnia 2002. Por. również *South China Morning Post*, 31 marca 2002.

6. *rDzong gsar pa*. Por. David Snellgrove, Himalayan Pilgrimage, Boston, Shambhala Publications, 1989, s. 174.

7. Albo Njeszang. Słynie z kupców i adeptów buddyzmu.

8. Shangrila Maps, *Mustang, Trekking Map*, Kathmandu, 2000.

9. „To był czteroosobowy ecureuil, (...) potrzebujący godziny na przelot do Katmandu. Wynajęcie śmigłowca jest w Nepalu zwykłą transakcją, która nie budzi żadnego zainteresowania ani nie wymaga specjalnych dokumentów". Robert Barnett, op. cit., s. 33.

10. Lama Norbu był *solponem*, „specjalnym asystentem" Karmapy w Tsurphu.

11. Robert Barnett, op. cit., 45. Por. również, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, *TIN News Update*, 29 lutego 2002.

12. *Ring bsrel*.

13. *Dam rdzas ril ngak*.

14. Rozmowa z autorką, 17 maja 2002 roku.

15. Tamże.

16. Rozmowa z autorką, 17 maja 2002 roku.

17. Rozmowa z autorką, 1 czerwca 2002 roku.

18. Rozmowa z autorką, 19 lipca 2002 roku.

19. Tamże.

20. Rozmowa z autorką, 1 czerwca 2002 roku.

Czas niepewności

W pierwszych dniach nowego tysiąclecia telewizja, radio, gazety i Internet huczały od informacji o ucieczce Karmapy z Tybetu. Wiadomość dotarła też do głównej siedziby Karmapy w Rumteku, w Sikkimie. Budynki klasztoru wyrastają tu z zielonego, stromego górskiego zbocza, wznosząc się nad głęboką doliną, pociętą wstęgami poletek ryżowych. Zgodnie z tybetańską tradycją okna i dachy białych budynków zdobią misterne ornamenty. Na klasztorny kompleks składają się świątynie, kwatery mnichów, Instytut Wyższych Studiów Buddyjskich Nalanda i ośrodek trzyletnich odosobnień. Uczniowie Karmapy wierzą, że siedzibę Rangdziunga Rikpi Dordże przenika błogosławieństwo jego obecności. W głównym budynku przechowuje się również skarby linii, które XVI Karmapa wywiózł z Tybetu w 1959 roku, gdy i on został zmuszony do ucieczki z ojczyzny.

Główną nawą, której turkusowe ściany pokrywają freski, przedstawiające Buddę, mistrzów i główne bóstwa szkoły kagju, włada złoty posąg Buddy. Zimą 2000 roku Gjaltsab Rinpocze udzielał tu cyklu inicjacji, zwanego „Skarbnicą Ustnych Pouczeń". Ceremonie dobiegały końca – na błogosławieństwo długiego życia czekał tłum wiernych, wypełniający świątynię, werandę i szeroki klasztorny dziedziniec. Nagle do głównej nawy wpadł młody mnich, pędem mijając rzędy malowanych stolików. Wszyscy wstrzymali dech na widok tak rażącego naruszenia protokółu. Gjaltsab Rinpocze zmarszczył brwi. Przestraszony mnich podał mu kopertę. Widząc, że stało się coś bardzo ważnego, Rinpocze przerwał rytuał i sięgnął po list. Do oczu napłynęły mu łzy. Jeszcze raz spojrzał na kartkę papieru, a potem utkwił wzrok w przestrzeni. Nagle wstał z tronu i bez słowa wyszedł ze świątyni. „Co się stało? Co się mogło wydarzyć?", szeptali zdumieni ludzie.

Dziesięć minut później Gjaltsab Rinpocze wrócił do świątyni i ściszonym głosem powiedział coś tulku i lamom, siedzącym obok jego tronu. W ciągu kilku sekund informacja, niczym fala, przetoczyła się przez nawę i dziedziniec klasztoru: „Karmapa uciekł do Indii!”. Ludzie nie posiadali się z radości, starsi Tybetańczycy płakali. Zaczęło się wielkie święto[1]. „Kiedy dowiedziałem się o ucieczce Karmapy – wspomina Gjaltsab Rinpocze – myślałem, że śnię. Nie mogłem w to uwierzyć. Gdy zrozumiałem, że to prawda, przepełniło mnie ogromne szczęście”[2].

Tę radość podzielali uczniowie Karmapy na całym świecie. Do Dharamsali zaczęli zjeżdżać dziennikarze. Oblegali Chonor House, gdzie Karmapa konferował z Situ Rinpoczem, który przyjechał doń po południu 5 stycznia. Rząd Indii chciał znać przyczyny ucieczki. Czy Karmapa zrobił to z własnej inicjatywy? Został wysłany przez Chińczyków? A może nakłonili go do tego Tybetańczycy? Do wioski przyjechali oficerowie wywiadu, by przesłuchać Karmapę i jego towarzyszy. Całe to zamieszanie uprzytomniło wszystkim, że Karmapa nie może zostać w Chonor House. Potrzebował odpowiedniej siedziby, dobrej ochrony i większej przestrzeni. Tą sprawą zajął się, na polecenie Dalajlamy, Departament Religii i Kultury, który zaproponował oddalony o dwadzieścia minut jazdy Uniwersytet Gjuto Ramocze. Pięć dni po przekroczeniu granicy Indii, pod osłoną świtu, Karmapa i jego mnisi zostali przewiezieni do nowej rezydencji.

Z perspektywy uciekinierów przybycie do Indii – znanych ze szczodrości dla tybetańskich uchodźców – załatwiało sprawę. Mnisi byli przekonani, że po bezpiecznym dotarciu do Dharamsali wszystko pójdzie jak z płatka: Karmapa otrzyma stosowne dokumenty i będzie mógł podróżować. Tymczasem pojawiła się długotrwała przeszkoda – określenie statusu tego szczególnego uciekiniera miało zająć władzom ponad rok. Na odpowiedź czekało zatem wiele pytań. Czy Karmapa będzie musiał wyjechać do innego kraju? Czy rząd Indii udzieli mu azylu politycznego? Albo, jak większości uciekinierów z Tybetu, statusu uchodźcy? O czym rozmawiają

politycy z Indii i Chin? Cień niepewności przesłonił ulgę, jaką odczuwali po przedostaniu się do demokratycznego państwa, nazywanego przez Tybetańczyków „szlachetnym krajem”, w którym osiągnął Oświecenie i nauczał Budda.

Przez trzynaście miesięcy – poza odwiedzinami u Dalajlamy i lekarza oraz kilkoma publicznymi uroczystościami – Karmapa był uwięziony w Gjuto. Główny budynek klasztoru, który leży na szerokiej równinie ze wspaniałą panoramą Himalajów, został wykończony, ale kwatery mnichów były nadal w budowie. Do centralnej nawy na pierwszym piętrze prowadzą dwie kondygnacje szerokich, czerwonych schodów. Na wysoki, kojący chłodem w letnie upały parter, wchodzi się z prawej strony przez wartownię, sień i recepcję. Na końcu głównego korytarza znajdują się pokoje gościnne dla ważnych lamów, takich jak Situ Rinpocze, Gjaltsab Rinpocze i Thrangu Rinpocze, którzy udzielają Karmapie nauk i inicjacji. Na tym poziomie mieszczą się również skromne kwatery mnichów oraz administracji Karmapy, biuro Gjuto Ramocze (którego lamowie okazali się niezwykle pomocni), pokoje mieszkających w klasztorze oficerów indyjskiej służby bezpieczeństwa, kuchnia i duża jadalnia. Na pierwszym piętrze zainstalowano prowizoryczny *labrang*, kancelarię Karmapy. Na drugim mieszkają mnisi, a na trzecim siostra Karmapy, mniszka Ngodrup Pelzom, khenpo oraz kilku asystentów. W tych spartańskich wnętrzach unosi się duch tymczasowości – sytuacji, która może skończyć się w każdej chwili, ale nie wiedzieć czemu, wciąż trwa.

Karmapie przypadło ostatnie piętro. Znajduje się tu jego sypialnia, kwatery asystentów, kuchnia oraz recepcja z wysokimi oknami i bordowymi dywanami. Z otaczającej tę kondygnację werandy rozciąga się widok na bujną dolinę Kangry przed klasztorem, ryżowe poletka po bokach i potężną ścianę śnieżnych Himalajów z tyłu. Dzień i noc, upał czy mróz, balkon patrolują zmieniający się co dwie godziny mnisi Karmapy. Z recepcji wychodzi się na duży, płaski dach nad główną świątynią. W

pierwszych dniach Karmapa często tu stał, by wierni, których nie wpuszczano do środka, mogli go przynajmniej zobaczyć. W owym czasie nie wolno mu było opuszczać budynku bez zezwolenia indyjskich władz, które nie dopuszczały doń niemal nikogo. Przed klasztorem ciągle kręcili się funkcjonariusze najrozmaitszych służb bezpieczeństwa: centralnych, lokalnych, tajnych, mundurowych i tybetańskiego rządu emigracyjnego.

Przez pewien czas Karmapa miał problemy ze zdrowiem. Zaraz po przyjeździe zaczął skarżyć się na bóle klatki piersiowej i brzucha. Najwyraźniej trudno mu było dostosować się do nowych warunków klimatycznych i żywności, tak odmiennych od surowego, suchego Tybetu i jego prostych potraw. Przez kilka miesięcy sprowadzano doń różnych lekarzy. Najskuteczniejszym panaceum na problemy z aklimatyzacją okazała się w końcu medycyna tybetańska.

* * *

Zaniepokojeni sytuacją mistrzowie kagju i uczniowie Karmapy zwołali konferencję w Indiach. Rozesłano zaproszenia do wszystkich ważnych i mniej prominentnych lamów linii oraz przedstawicieli administracji Rumteku, którzy 28 stycznia 2000 roku zebrali się w Norbulingce, akademii sztuki i kultury tybetańskiej, oddalonej o piętnaście minut jazdy od Gjuto. Tu, w zakłócanej tylko szeptem strumyka ciszy ogrodów, przez dwa dni omawiano dalsze plany. Lamowie, z Situ Rinpoczem i Gjaltsabem Rinpoczem na czele, zastanawiali się nad odpowiednią rezydencją dla Karmapy, jego siostry i mnichów, problemami ze statusem prawnym, dokumentami i podróżami oraz skomplikowaną sytuacją w Rumteku.

Główni mistrzowie linii spoza Tybetu – Situ Rinpocze, Gjaltsab Rinpocze, Thrangu Rinpocze, Bokar Rinpocze, Tenga Rinpocze[3] i Ponlop Rinpocze – udali się do Dalajlamy, by zatwierdzić wybór nauczyciela Karmapy. To była najważniejsza kwestia, której powagi dodawało ryzyko, na jakie Karmapa się naraził, aby kontynuować swą edukację. Thrangu

Rinpocze, wybitny uczony i mistrz medytacji, wydawał się idealnym kandydatem. Urodzony w 1933 roku we wschodnim Tybecie, cztery lata później został uznany za tulku. Od najmłodszych lat studiował i praktykował, otrzymując inicjacje, przekazy tekstów i nauki od wielu wielkich lamów. Jego głównym nauczycielem, który wprowadził go w głębię prawdziwej natury umysłu, był XVI Karmapa. On też nadał mu tytuł khenciena, „wielkiego uczonego i mistrza", i mianował go opatem klasztoru Rumtek oraz nauczycielem czterech najważniejszych tulku szkoły kagju. W 1976 roku Thrangu Rinpocze, również na prośbę Karmapy, zaczął podróżować i do dziś naucza w Azji, Europie i Ameryce Północnej, gdzie zasłynął nie tylko niezwykle klarownymi objaśnieniami najtrudniejszych tekstów, ale i swym promiennym uśmiechem. Zainteresowanie oświatą popchnęło go do założenia wielu instytucji edukacyjnych – od szkół podstawowych w Nepalu po akademię najbardziej zaawansowanych studiów filozoficznych, Instytut Wadżra Widja w Sarnath. Wybór wydawał się oczywisty. Mimo pokornych protestów Thrangu Rinpoczego, Dalajlama zarzucił mu na szyję katak, zatwierdzając decyzję.

* * *

Przez kilka miesięcy Karmapa musiał często rozmyślać o wolności.

„W niektórych miejscach i regionach brak prawa do korzystania z indywidualnych swobód i wolności oraz brak wiedzy i zrozumienia rodzi konflikty – powiedział w Gjuto podczas audiencji z okazji sześćdziesiątej rocznicy intronizacji Dalajlamy 19 lutego 2000 roku. – Weźmy nasz własny kraj, Tybet, Krainę Śniegu, w której kwitła niegdyś święta wiara [buddyjska], przebogata wiedza, piśmiennictwo, kultura. W ciągu ostatnich dwudziestu, trzydziestu lat Tybet poniósł ogromne straty; naszej tradycji religijnej i kulturze grozi dziś całkowita zagłada"[4].

Troska o zachowanie dziedzictwa kulturowego przenikała także „Radosne pragnienie", wiersz, który napisał uciekając z Tybetu:

„Najcudowniejszą wartością jest spokojny blask rzeki kultury:
Światłe umysły igrają w kryształowych wodach lotosowego jeziora.
Nad tą niezrównaną ścieżką unosi się pieśń słodka jak kwiatowy miód,
Oby ci, którzy nią kroczą, pili wonny nektar najwyższej wiedzy".

Artyści z Tybetańskiego Instytutu Sztuk Stosowanych (TIPA) skomponowali do tego tekstu muzykę i odśpiewali go w całości na zakończenie dwudniowego spotkania lamów szkoły kagju[5].

Linia kagju słynie z pieśni urzeczywistnienia, zwłaszcza autorstwa Milarepy (1040-1123), „okrytego bawełną" mistrza, którego poezję uwielbiają wszyscy Tybetańczycy. Trzy miesiące po ucieczce Karmapy, 7 marca 2000 roku, TIPA wystawiła historię Milarepy, zatytułowaną „Roześmiana Wadżra, Pan Joginów".

„Milarepa miał dwóch głównych uczniów, Niezrównanego Lekarza z Dagpo (Gampopę) i Lamę Reczungpę – powiedział Jego Świątobliwość Dalajlama po spektaklu, który pozwolono obejrzeć również Karmapie. – Uczniem serca Gampopy był I Karmapa Dysum Khjenpa (Ten, Który Zna Trzy Czasy). Linia Karmapów składa się z siedemnastu inkarnacji. Siedemnasta z nich może być dziś z nami. Myślę, że to wielkie zaskoczenie i niespodzianka dla nas wszystkich. Od najmłodszych lat Karmapa manifestował dojrzewanie rozmaitych ukrytych przymiotów, które są spadkiem po poprzednich żywotach. Teraz, mimo wielkich niebezpieczeństw, dotarł tu w dobrym zdrowiu.

Kiedy po raz pierwszy usłyszałem, że Karmapa Rinpocze zamierza uciec z Tybetu i przybyć tutaj, byłem pełen niepokoju. Zastanawiałem się, czy w ogóle może się to udać[6]. Niemniej w dzień po powrocie z Bodh Gai, powiedziano mi, że Rinpocze zdołał uciec i dotrzeć do Indii. Doprawdy zdumiewające. Kiedy spotkałem się z Rinpoczem, najpierw mówiliśmy o tym, co skłoniło go do ucieczki. Przybył tu z nadzieją i zamiarem

przynoszenia pożytku, służenia buddyzmowi tybetańskiemu i sprawie narodu tybetańskiego. W Tybecie, powiedział mi Rinpocze, nie było to możliwe. To właśnie nim powodowało. Przepełniło mnie to wielką radością. Powiedziałem mu, że bardzo się cieszę.

Karmapa jest jeszcze młody. Podczas tego pierwszego spotkania mówiliśmy też o tym, co jest dlań teraz najistotniejsze. Studiowanie pism, otrzymywanie inicjacji, ustnych przekazów i instrukcji nauczycieli, odosobnienia, recytacje i inne praktyki – to najważniejsze rzeczy na najbliższych dziesięć lat. Musi urzeczywistnić ukryte właściwości z poprzednich żywotów, nasycając nimi to życie. Otrzymywanie nauk, kontemplacja, studia i praktyka medytacji są więc dlań ogromnie pożyteczne. Kiedy to powiedziałem, całkowicie się ze mną zgodził. Jego zamiary były dokładnie takie same. Zgromadziliśmy się tutaj tak licznie, uważam więc, że jest to doskonała sposobność do spotkania Karmapy. W ten sposób lepiej się poznamy. Proszę was wszystkich o modlitwy o to, by wszelkie plany i życzenia Karmapy Rinpoczego spełniały się bez wysiłku, bez żadnych zakłóceń i przeszkód”[-7-].

Szczodrość oraz polityczne i osobiste wsparcie Dalajlamy były wyspą pewności na morzu niewiadomych. Innym stałym punktem odniesienia po zadomowieniu się w Gjuto stał się plan dnia, który Karmapa sam ustalił i trzyma się go przez cały czas pobytu tutaj. Poranek zaczyna się od medytacji. Po śniadaniu, od dziewiątej do jedenastej Karmapa studiuje najważniejsze traktaty buddyjskie z Thrangu Rinpoczem lub innym nauczycielem. Potem – od kiedy zrezygnowano z części restrykcji – przez godzinę udziela prywatnych audiencji w sali recepcyjnej na najwyższym piętrze klasztoru. Po obiedzie studiuje, maluje lub pisze wiersze. O wpół do trzeciej zaczyna się audiencja publiczna w głównej świątyni. Kiedy wszyscy pielgrzymi ofiarują już swoje kataki, otrzymują pobłogosławione wstążki i zasiadają na rdzawych dywanach, Karmapa udziela im przekazu praktyki Czenrezika, uosobienia współczucia.

W tradycji tybetańskiej recytowanie tekstu uważa się za przekaz – od tego, kto czyta, do tego, kto słucha. Brzmienie słów niesie błogosławieństwo praktyki i pieczętuje więź z dawnymi mistrzami. W ten sam sposób dokonuje się przekazu instrukcji do rytuałów i medytacji oraz traktatów filozoficznych. Po owej ceremonii Karmapa często udziela nauk, a na koniec dedykuje zasługę pożytkowi wszystkich czujących istot. Od trzeciej trzydzieści sam przyjmuje inicjacje i przekazy tekstów lub dyskutuje ze swoimi nauczycielami. Następnie odprawia rytuał Opiekuna Mahakali. Wykonuje go codziennie, począwszy od siódmego roku życia, dokładnie od grudnia 1992 roku. Popołudniami lub pomiędzy zajęciami schodzi czasem zamienić kilka słów z siostrą lub przechadza się po klasztorze, rozmawiając z nauczycielami, administracją i mnichami. Te niespodziewane wizyty zdają się dodawać wszystkim energii i w jednej chwili surowe pokoje zaczynają tętnić życiem. Jego ciekawość ludzi i świata nie ma granic.

* * *

Nie wszystko jednak naznaczone było niepewnością. Karmapa nadal rozpoznawał tulku. „Pewnego wieczora – opowiada Dzogcien Ponlop Rinpocze – podczas pudży Mahakali Jego Świątobliwość poprosił, żebym przyniósł komputer. Trwał rytuał, czułem się bardzo niezręcznie, ale skoro kazał, poszedłem po laptopa. Poprosił, żebym zapisywał to, co mówi między recytacjami. Wypowiadał słowo, przerywał, grał na damaru i dzwonku, dodawał następne. W pierwszej chwili nie miałem pojęcia, co piszę. Dopiero pod koniec pudży zorientowałem się, że podyktował mi list, wskazujący młodego tulku. Tak to wyglądało. W przepowiedni była nazwa miejsca, imię ojca i matki, rok urodzin. Zdumiewające! Słyszałem wcześniej o takich rzeczach, ale nigdy przedtem tego nie doświadczyłem”[8].

Doskonale pamiętając, co pchnęło go do ucieczki, Karmapa rozbudowywał i poszerzał program rozpoczętych w Tybecie praktyk i

studiów. Thrangu Rinpocze udzielił mu przekazu tekstu „Siedmiu punktów treningu umysłu” Atisi. To najważniejszy podręcznik rozwijania bodhicitty poprzez oddawanie swego szczęścia innym i branie na siebie ich cierpień. Ów traktat naucza też uważności – zwięzłe pouczenia towarzyszą adeptom przez cały dzień, zapadając głęboko w serce:

Wszelkie zjawiska traktuj jak sen.
Bądź wszystkim wdzięczny.
Nie pozwól, by władały tobą okoliczności.
Nie myśl o cudzych błędach.
Badaj naturę niezrodzonej świadomości.
Po prostu zdaj się na radosny umysł.
Nie oczekuj poklasku[9].

Thrangu Rinpocze wykładał mu również „Skarbnicę wyższych nauk”[10] i stosowny komentarz[11] VIII Karmapy Mikjo Dordże. (Ponieważ wszystkie nauki, jakie otrzymuje Karmapa, służyć mają przebudzeniu wiedzy z wcześniejszych żywotów, często wybiera się komentarze jego poprzedników.) Ten niezwykle ważny traktat zmienia metafizykę i teorie percepcji w głęboką psychologię, omawiając schematy reakcji psychicznych i definiując zespoły pojęć, na których zbudowana jest filozofia buddyjska – na przykład pięć zbiorów, składających się na każdą czującą istotę, obejmujących umysł oraz czynniki, odpowiadające za wszelkie doświadczenia. Podczas medytacji owe analizy służą obserwowaniu działania umysłu.

Z czasem do Gjuto zaczęli zjeżdżać inni uczeni szkoły kagju – Khenpo Tsultrim Namdak i Khenpo Taszi Gjaltsen z klasztoru Situ Rinpoczego, Khenpo Garłang z Rumteku oraz liczni mnisi, z którymi Karmapa prowadził dysputy filozoficzne. Obyczaj każe, by najważniejsi tulku podczas ożywionych debat konfrontowali swą wiedzę z lamami, którzy

otrzymują te same nauki. Powiada się, że takie debaty są najlepszym sposobem, by Dharma przeniknęła cię do szpiku kości.

Karmapa zaczął też przyjmować inicjacje i przekazy, dla których ryzykował życiem, uciekając do Indii. W tradycji tybetańskiej uważa się je za kamienie milowe rozwoju duchowego. Ustne pouczenia, duszę i krew linii, trzeba otrzymać od nauczyciela, który sam urzeczywistnił praktykę. Skrzętnie spisuje się tytuły ksiąg, ich autorów, imiona udzielających nauk mistrzów oraz dzień i miejsce spotkania. Taki rejestr składa się na jedyną w swoim rodzaju biografię duchową, ukazującą wpływy, kształtujące urzeczywistnienie danego lamy i skarbiec dziedzictwa, które przekaże on następnemu pokoleniu.

Z Tengą Rinpoczem w Dharamsali. Rok 2001.

Teraz, gdy miał wreszcie dostęp do Situ Rinpoczego i Gjaltsaba Rinpoczego, Karmapa często się z nimi spotykał, aby otrzymać swoje dziedzictwo. Situ Rinpocze przekazał mu linie inicjacji, tekstów i ustnych pouczeń z tekstu „Poznanie jednego wyzwala wszystkie", będącego wielkim kompendium praktyk łagodnych i gniewnych bóstw[12], oraz ze „Skarbnicy mantr kagju", obejmującej praktyki i mandale głównych bóstw tej tradycji[13]. Nie ograniczając się do własnej linii, Karmapa przyjął również przekaz „Skarbnicy instrukcji duchowych", która zawiera najważniejsze nauki wszystkich szkół buddyjskich. *Gdams ngag*, „ustne instrukcje" – to praktyczne pouczenia nauczyciela, których esencją jest wgląd urzeczywistnionego mistrza[14]. Situ Rinpocze przekazał też Karmapie wszystkie aspekty praktyki Opiekuna Mahakali i podstawowe traktaty mahamudry, serce nauk kagju o najgłębszej naturze umysłu.

Z czasem Gjaltsab Rinpocze udzielił Karmapie inicjacji „Skarbnicy Drogocennej Termy", sześćdziesięciotomowego zbioru najważniejszych term, „odkrytych skarbów", które uznał za autentyczne jego autor, Dziamgon Kongtrul. Owe księgi zawierają teksty rytuałów i praktyk, ukazujących się tybetańskim mistrzom w szczególnych stanach umysłu. Dzięki nim buddyzm tybetański zachował świeżość przez ponad tysiąc lat, stawiając czoło wyzwaniom zmieniającego się świata. W Tybecie, choć nie bezwarunkowo, akceptowano takie wytwory geniuszu wielkich mistrzów, które zapewne nie znalazłyby uznania w bardziej ortodoksyjnych tradycjach religijnych.

Podstawowa doktryna, co do której zgadzają się wszystkie szkoły buddyjskie, mówi o braku „jaźni", „własnego ja" jako trwałego, samoistnego bytu. Fundamentem filozofii buddyzmu tybetańskiego jest szósty, poświęcony mądrości rozdział „Wejścia na środkową ścieżkę" (*Madhjamakawatary*) Czandrakirtiego, który dowodzi, że nie da się znaleźć trwałego, autonomicznego bytu w żadnej istocie ani zjawisku[15]. Karmapa studiował filozofię pustki z Khenpo Taszi Gjaltsenem z Szierab Lingu,

tradycyjnie ucząc się na pamięć rdzennego tekstu i zgłębiając komentarze[16].

Dalajlama poświęcał wiele uwagi studiom Karmapy i często o nie wypytywał. Co więcej, zaniepokojony rozwojem – czy raczej jego brakiem – wydarzeń w Indiach, wielokrotnie spotykał się z przedstawicielami rządu i, ilekroć było to potrzebne, wystosowywał do nich oficjalne listy. Przez rok najważniejszym problemem był status Karmapy i uzyskanie przezeń zezwolenia na pobyt w Indiach. W tym czasie nie mógł on nie tylko podróżować, ale nawet opuszczać murów Gjuto. Karmapa zabiegał również o zezwolenie na powrót do Rumteku. Sytuację komplikowała stara sprawa sądowa i położenie Sikkimu, którego granicy nie uznawał rząd w Pekinie. Dalajlama udzielał Karmapie wszelkiego wsparcia. Zawsze, nawet w czasie odosobnień medytacyjnych i największego nawału pracy, miał dla niego czas i serdeczne rady, jakby należał on do jego najbliższej rodziny.

* * *

Zbliżały się piętnaste urodziny Karmapy, a że nadal nie zapadła decyzja w sprawie jego pobytu w Indiach, wszyscy potrzebowali radosnej uroczystości. Ceremonia, którą wówczas zaplanowano, miała już na stałe wejść do kalendarza Gjuto. Po tygodniach przygotowań, 26 czerwca 2000 roku, wokół świątyni od świtu gromadził się tłum, by zająć miejsca, zapewniające najlepszy widok na Karmapę i tańce. Po porannych modlitwach ofiarowano mandalę w intencji długiego życia solenizanta, który osobiście pobłogosławił wszystkich wiernych. W głównej nawie zawieszono wielkie tanki, a piętrzące się na stołach ciasta przydały uroczystości zachodniego kolorytu. Po porannych ceremoniach wszystkich zebranych podjęto sutym obiadem. Po południu występowały zespoły z TIPY, licznych szkół i regionów; dając świadectwo bogactwu tybetańskiej kultury mnogością strojów, pieśni i tańców. Diaspora także w ten sposób stara się zapewnić ciągłość tradycyjnej kultury. Karmapa, z Situ Rinpoczem

i Gjaltsabem Rinpoczem u boku, oglądał występy z klasztornej werandy, być może wspominając tańce, które podziwiał z balkonu Tsurphu.

Choć uwięziony w Dharamsali, Karmapa nie opuszczał łam mediów. 17 lipca 2000 roku pojawił się na okładce azjatyckiej edycji *Time*'a. Choć po cichu zapewniano, że uzyska zezwolenie na pobyt w Indiach, nie otrzymał żadnego dokumentu podróży i nadal nie mógł marzyć o wizycie w Rumteku. Zwołano kolejną konferencję, która miała znaleźć rozwiązanie tych problemów, umożliwić Karmapie odwiedzanie ośrodków na całym świecie oraz oficjalnie podziękować za pomoc rządowi Indii i Dalajlamie. Ponad czterystu mnichów, mniszek i świeckich z Indii, Nepalu, Stanów Zjednoczonych i niemal trzydziestu innych państw zebrało się w Gjuto 18 sierpnia 2000 roku na III Międzynarodowym Zjeździe Karma Kagju. Dla większości uczestników było to pierwsze – niezwykłe i poruszające – spotkanie z Karmapą.

Dyskusje, w których ważną rolę odegrała delegacja z Sikkimu, doprowadziły do wystosowania apelu do rządu Indii, w którym dziękowano za opiekę nad Karmapą i proszono o umożliwienie mu powrotu do głównej siedziby w Rumteku oraz wypełniania aktywności dla pożytku Nauk i wszystkich istot[17]. Trzeciego, ostatniego dnia wszyscy uczestnicy spotkania udali się do osobistego klasztoru Dalajlamy, Namgjalu. „Rozpoczęliśmy rozmowy z rządem Indii w sprawie statusu Karmapy w tym kraju – powiedział Dalajlama mnichom zebranym w połyskującej złotem świątyni. – Poinformowałem przedstawicieli władz, że główną siedzibą Karmapy jest Tsurphu w Tybecie oraz, drugą, Rumtek w Sikkimie. To logiczne, że zaraz po przybyciu z Tybetu XVII Karmapa powinien udać się prosto do Rumteku i, ma się rozumieć, osiąść w drugiej siedzibie swego poprzednika" [18].

„Kiedy spotkałem się z Karmapą, powiedziałem mu, że nasze pokolenie zaczyna się starzeć – ciągnął dalej. – Sam mam już sześćdziesiąt pięć lat. Wszyscy modlimy się o długie i wolne od przeszkód życie nauczycieli,

niemniej każdy z nich musi w końcu umrzeć. Nie ma wyboru, nie miał go nawet Budda Siakjamuni. Minęło czterdzieści jeden lat, od kiedy zostałem uchodźcą, i przez ten czas stale walczymy o wolność Tybetu. (...) Już wkrótce, za jakieś dziesięć, dwadzieścia lat, ogromną rolę odegra młode pokolenie dzierżawców linii sakjapów, gelukpów, kagjupów i njingmapów. Wszystko będzie zależało od nich. [Lamowie,] którzy mają dziś po piętnaście, dwadzieścia lat, tacy jak syn Jego Świątobliwości Sakji Trizina i XVII Karmapa Ogjen Trinle Dordże, są przeto niezwykle ważni”[19].

Zebrani, podniesieni na duchu przez Dalajlamę, który przypomniał im o szerszej perspektywie, wrócili do Gjuto po pożegnalne błogosławieństwo. Karmapa podziękował wszystkim za przybycie i za zaproszenia, jakie otrzymał od licznych klasztorów i ośrodków. Przypomniał o konieczności praktykowania bodhicitty w celu uwolnienia wszystkich istot od cierpień i doprowadzenia ich do Wyzwolenia. Na koniec modlił się, by wszyscy rozwinęli mądrość i pracowali dla pożytku innych i by ustały wszelkie konflikty na świecie.

Jesień i zima upłynęły na rozmowach z władzami o statusie prawnym Karmapy i zezwoleniu na wyjazd z Gjuto. To były trudne chwile. „Uwięziony w małym, nie zamieszkanym wcześniej klasztorze, Karmapa jest nieustannie strzeżony przez uzbrojonych żołnierzy indyjskich – pisał dziennikarz. – Bez zezwolenia nie może nawet wyjść na spacer. Chłopiec, jak mówią, ma tego dość i zapada na zdrowiu. Inni tybetańscy uchodźcy w Indiach mogą podróżować, gdzie chcą. Ale Karmapie pozwala się tylko na krótkie wycieczki do Dharamsali, gdzie uczestniczy w ceremoniach religijnych albo spotyka się z Dalajlamą. „Do ucieczki z Tybetu popchnęły mnie życzenia uczniów z całego świata oraz pragnienie zachowania i propagowania czystej linii nauk Buddy dla dobra wszystkich istot. W tej chwili nie jestem w stanie tego robić”, powiedział niedawno jednemu ze swoich gości. Klaustrofobiczne warunki i surowe restrykcje odbijają się na jego nastroju i zdrowiu”[20].

„Czasami zastanawiam się – powiedział Karmapa jednemu z reporterów – kto odebrał mi wolność”[21].

Wszystkie petycje Karmapy popierał tybetański rząd emigracyjny. Rolę łącznika z rządem Indii pełnił doświadczony dyplomata, minister Taszi Łangdi z Departamentu Religii i Kultury. Jako ojciec siedemnastoletniego chłopca doskonale potrafił wyobrazić sobie położenie Karmapy[22]. Ten wysoki, kościsty, skory do uśmiechu mężczyzna został też kimś w rodzaju rzecznika prasowego, gdy Karmapa nie mógł jeszcze spotykać się z dziennikarzami. Przy każdej okazji podkreślał poparcie rządu emigracyjnego dla planów Karmapy: „To najzupełniej zrozumiałe i słuszne, że powinien wrócić do Rumteku, siedziby szkoły kagju, założonej przez jego poprzednika XVI Karmapę. Każde inne miejsce, czy to Gjuto, czy to Szierab Ling, czy to Bhattu koło Baijnath, będzie tylko siedzibą tymczasową”[23]. Kiedy piętrzyły się problemy ze statusem prawnym, przypominał o głębszej perspektywie: „Karmapą czyni go to, kim jest, a nie jakiś świstek papieru”[24].

Wreszcie, w połowie zimy, dzięki zabiegom kancelarii Karmapy, kierowanej przez Tenzina Namgjala, i poparciu tybetańskiego rządu emigracyjnego, po ponad roku niepewności chmury zaczęły się rozpraszać. Na zwołanej 3 lutego 2001 roku konferencji prasowej kalon Taszi Łangdi obwieścił: „Jestem szczęśliwy, mogąc państwu zakomunikować, że rząd Indii poinformował nas oficjalnie o nadaniu statusu uchodźcy XVII Gjalła Karmapie Ogjenowi Trinle Dordże”[25]. A więc w końcu Karmapa miał dom. Oznaczało to również, że będzie mógł podróżować (choć najpierw tylko po Indiach) i spotykać się z dziennikarzami. Powoli wrota się otwierały.

---

1. Te informacje pochodzą od Michaela Gregory, który był wówczas w Rumteku.

2. Isabel Hilton, op. cit., s. 52.

3. Tenga Rinpocze (1932-2012) jako tulku otrzymał bardzo rozległe wykształcenie w zakresie rytuałów, filozofii, medycyny itd. w klasztorze Bencien we Wschodnim Tybecie. W dwudziestym roku życia rozpoczął trzyletnie odosobnienie medytacyjne, zdobywając sławę wybitnego mistrza zaawansowanych praktyk wadżrajany. Towarzyszył w ucieczce z

Tybetu XVI Karmapie, który mianował go Dordże Lobpynem (Wadżra-Mistrzem) klasztoru Rumtek, a tym samym – głównym Mistrzem Rytuałów całej szkoły karma kagju. W 1974 roku należał do orszaku XVI Karmapy podczas jego pierwszej podróży na Zachód. Jego Świątobliwość przedstawiał go jako mistrza, który osiągnął wysoki poziom urzeczywistnienia, i radził wszystkim uczniom stosować się do jego pouczeń; ustanowił go także swoim oficjalnym przedstawicielem w Azji Południowo-Wschodniej. W 1976 roku Rinpocze osiadł w Katmandu, w Nepalu, gdzie wzniósł klasztor kontynuujący tradycję Bencien w Tybecie.

Rinpocze regularnie odwiedzał ośrodki kagju na Zachodzie. Rozległa wiedza, obejmująca wszystkie dziedziny buddyzmu, głębokie doświadczenie mistrza medytacji, wieloletnia znajomość naszego stylu życia oraz niestrudzona gotowość wspierania miłością każdej istoty sprawiły, że wielu zachodnich uczniów obrało go za duchowego przewodnika.

Od 1994 roku Tenga Rinpocze był oficjalnym opiekunem Związku Buddyjskiego Bencien Karma Kamtsang w Polsce i regularnie udzielał nauk w Centrum Buddyjskim w Grabniku. Kjabdzie Tenga Rinpocze odszedł w wieku 81 lat. Przez trzy dni pozostawał w pośmiertnej medytacji Thugdam. Po kremacji w popiołach znaleziono wiele relikwii. [przyp. red.].

4. Helsińska Fundacja Praw Człowieka, op. cit., 29 lutego 2000.

5. TIPA wydała płytę z tą pieśnią – której przekład znajdzie czytelnik w części trzeciej – zatytułowaną „Melody of Truth".

6. Wydaje się, że Dalajlama wiedział o przygotowaniach do ucieczki znacznie wcześniej: „Mam wrażenie, że był jej przeciwny. Mówi, że nie informowano go o ostatniej, skutecznej próbie" (Isabel Hilton, rozmowa z autorką po przeprowadzeniu wywiadu z Dalajlamą, kwiecień 2000 roku). Barnett, op. cit., s. 34.

7. Na angielski przełożył Alexander Nariniani.

8. Spotkanie z uczniami, Karma Trijana Dharmaczakra, Woodstock, kwiecień 2000 roku.

9. Przekład na podstawie komentarza Thrangu Rinpoczego, wygłoszonego w Baudha w Nepalu w marcu 2000 roku. Por. także Ken McLeod, *The Great Path of Awakening*, Boston, Shambhala Publications, 1987, oraz Chogyam Trungpa, *Training the Mind and Cultivating Loving-Kindness*, Boston, Shambhala Publications, 1993.

10. *Abhidharmakosia* Wasubhandu.

11. *Chos mngon par mdzod gyi 'grel pa rgyas par spros pa grub bde dbyid 'jo* („Wiosenna krowa: Rozległy komentarz do łatwego spełnienia Abhidharmakosi").

12. *bCig shes kun 'dro*.

13. *Bka' brgyud sngags mdzod*, głównie autorstwa Marpy, który przekazał je Ngogtynowi. Wśród owych rytuałów są znane praktyki Wadżrajogini, Czakrasamwary czy Hewadżry.

14. Por. E. Gene Smith, op. cit., ss. 263-64. Należą one do słynnych „Pięciu skarbnic" wielkiego Dziamgona Kongtrula Lodro Thaje (którego czwartą inkarnację odnalazł Karmapa w 1996 roku).

15. Przekład rozdziału szóstego znajdzie czytelnik w: Geshe Rabten, *Echoes of Voidness*, przeł. Stephen Batchelor, Londyn, Wisdom Publications, 1986, ss. 47-91. Całe dzieło zostało niedawno przełożone przez Padmakara Translation Group, *Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakavatara with Commentary by Jamgon Mipham*, Boston, Shambhala Publications, 2002.

16. „Jasna lampa rzeczywistości" (*De nyid gsal sgron*) Dzie Redały Szonu Lodro (*Je Red mda'ba gzhon nu blo dros*).

17. Pełny tekst rezolucji znajdzie czytelnik na stronie www.kagyu.org.

18 Notatki autorki oraz materiały Tibet Information Network, por. www.tibetinfo.net.

19. Ibid.

20. Londyński *Telegraph*, 4 stycznia 2001.

21. Luke Harding, *Observer* (Londyn), 29 kwietnia 2001.

22. Rozmowa z autorką, Dharamsala, 21 maja 2001 roku.

23. Pratibha Chuahan, „Karmapa Desires to Go to Rumtek", *The Tribune* (Chandigarh), 30 czerwca 2000.

24. Rozmowa z autorką, Dharamsala, 21 maja 2001 roku.

25. Za www.nalandabodhi.org.

Pobyt w Indiach

Karmapa wykorzystał zwróconą mu wolność do spełnienia jednego z marzeń. W lutym 2001 roku udał się na pielgrzymkę po północnych stanach Uttar Pradeś i Bihar. Powiada się, że każdy buddysta powinien raz w życiu odwiedzić cztery miejsca, związane z Buddą Siakjamunim: Lumbini w Nepalu, gdzie Budda przyszedł na świat, oraz w Indiach Bodh Gaję, gdzie osiągnął Oświecenie, Sarnath, gdzie udzielił pierwszych nauk, i Kusinagarę, gdzie wszedł w Parinirwanę.

Karmapa pojechał najpierw do Sarnath. Jego nauczyciel Thrangu Rinpocze założył tu Instytut Wyższych Studiów Buddyjskich Wadżra Widja, który leży o kilka kroków od Parku Jeleni, zwanego niegdyś „miejscem zgromadzeń mędrców". To tutaj Budda po raz pierwszy obrócił Kołem Dharmy. W pobliskim Waranasi, zwanym indyjskim Cambridge, jest wiele słynnych uniwersytetów, kontynuujących starożytną tradycję przekazywania wiedzy.

Wizyta Karmapy zbiegła się z *Losarem*, obchodami Nowego Roku kalendarza tybetańskiego, który z reguły rozpoczyna się w lutym lub marcu. Ten najważniejszy dzień kalendarza księżycowego poprzedzają odprawiane w klasztorach intensywne rytuały Opiekuna Mahakali. Mają one oczyścić negatywności kończącego się roku. W tym czasie świeccy sprzątają mieszkania i przygotowują świąteczne potrawy dla gości. Pierwszego dnia nowego roku odwiedza się nauczycieli i okoliczne klasztory, aby wzmocnić pomyślną więź na cały najbliższy rok. 24 lutego w głównej świątyni Instytutu Wadżra Widja zebrali się goście z całego świata, by powitać Nowy Rok w obecności Karmapy. Wszyscy recytowali wersy modlitwy o jego długie życie, którą napisał dlań Dalajlama:

Twe prawe aktywności na rzecz Dharmy są odbiciem świetlistości,

Dziedzicu żywotów Karmapy, tego sznura pereł.
Biegły w doskonałym utrzymywaniu pełnego Wyzwolenia,
Pałający blaskiem opiekunie istot, obyś żył długo[1].

Tłum wiernych płynął ku tronowi, czekając na błogosławieństwo. Na koniec Karmapa modlił się o pokój na całym świecie i w swojej ojczyźnie.

Przez dziesięć dni cała świta zajmowała najwyższe piętra Instytutu, gdzie znajduje się osobista kaplica Karmapy, pokój gościnny i gabinet. Na ostatnim piętrze jest też przestronna świątynia, w której odprawiali rytuały jego mnisi. Karmapa spacerował po długim balkonie, podziwiając klasztorne ogrody, sadzawki i dalej w tle, za drzewami, kopułę stupy i iglicę świątyni w Parku Jeleni.

W Sarnath Karmapa udzielił inicjacji Długiego Życia, odwiedził szkołę, wygłosił wykład w Instytucie Wyższych Studiów Tybetańskich i ofiarował girlandę pomarańczowych nagietków na brzegu Gangesu. Wybrał się też do Kosiambi, gdzie wciąż stoi filar króla Asioki, upamiętniający miejsce letniego odosobnienia Buddy.

Park Jeleni zwiedzał z Thrangu Rinpoczem, który opowiadał mu historie licznych klasztorów, stup i świątyń. Ich ruiny przypominają o czasach świetności społeczności buddyjskiej w Indiach. Panujący w III wieku p.n.e. wielki buddyjski król Asioka, który kazał wznosić monumenty w najważniejszych miejscach swego imperium, wybrał dla Sarnath wspaniałą kolumnę. Jej kapitel z czterema królewskimi lwami został godłem Indii i zdobi dziś ich flagę narodową.

Okrążywszy stupę Dhamekh, Karmapa zasiadł na tronie w pobliskim ogrodzie. Przed ołtarzem, na którym płonęły rzędy maślanych lampek, odprawiał rytuały i modlił się o pokój na świecie. Następnego dnia oddał cześć relikwiom Buddy w świątyni Mulagandhakuti. Z tej okazji mnisi otworzyli stupę, by mógł bezpośrednio przyjąć błogosławieństwo zawartych w niej relikwii.

Z Sarnath pojechał do oddalonej o pół dnia Bodh Gai, głównego celu pielgrzymów buddyjskich w Indiach. To tutaj książę Gautama zasiadł na poduszce z trawy *durła* pod drzewem bodhi, ślubując nie przerywać medytacji, póki nie osiągnie pełnego Przebudzenia. Medytował przez całą noc, pokonując gniew i pokusy pożądania. O świcie urzeczywistnił doskonale czystą, bezkresną naturę umysłu, stając się Buddą, oświeconym. *Wadżrasanę*, „wadżra-siedzisko", nadal ocieniają szerokie, sercowate, zbierane przez pątników liście drzewa bodhi, które, jak powiadają, jest potomkiem drzewa, pod którym siedział Budda. Tuż za nim wznosi się misternie rzeźbiona świątynia, której ściany, wieża i dzwon górują nad całą okolicą. Spokój i magnetyczna siła tego świętego miejsca przyciągają pielgrzymów z całego świata. W 2001 roku wielu chciało tu być z Karmapą.

W Bodh Gai działają klasztory rozmaitych tradycji buddyjskich, które ukształtowały się, gdy nauki Buddy powędrowały w świat. Po złożeniu ofiar przed wadżrasaną i odprawieniu ceremonii przy głównym ołtarzu Karmapa odwiedził świątynie tradycji bhutańskiej, birmańskiej, japońskiej, tajlandzkiej, tajwańskiej i wietnamskiej. W klasztorze gelukpy, szkoły Dalajlamy, udzielił inicjacji Długiego Życia i wygłosił krótki wykład. Mimo napiętego planu zawsze znajdował czas na rozmowy z uczniami.

Wokół Bodh Gai rozrzuconych jest wiele świętych miejsc buddyzmu. Karmapa wybrał się na Górę Sępa w Radżgirze, gdzie Budda wyłożył sutry Doskonałości Mądrości. Nauki należące do tego tak zwanego „drugiego cyklu", nazywa się zbiorczo mahajaną, „wielkim pojazdem", którego filozofia i praktyki koncentrują się na współczuciu i na pustości natury umysłu. W pobliżu Radżgiru leżą ruiny wielkiego ośrodka myśli buddyjskiej, uniwersytetu Nalanda. Jego biblioteki były skarbnicą wczesnych pism buddyjskich, zwłaszcza mahajany. W czasach świetności w tym wspaniałym kompleksie studiowali wielcy pandici – Nagardżuna i jego uczeń Arjadewa, Asanga i jego brat Wasubhandu, Czandrakirti i

Majtripa[2]. Traktaty tych i innych mistrzów Nalandy zachowały się w Tybecie i dziś służą jako główny zrąb filozoficznych studiów.

Po ostatnim okrążeniu wielkiej stupy Karmapa wyjechał z Bodh Gai do Delhi. W stolicy przyznano mu jeszcze silniejszą ochronę. Ilekroć gdzieś wyjeżdżał, towarzyszył mu sznur siedmiu samochodów rządowych i nawet na chwilę nie odstępowało go czterech oficerów służby bezpieczeństwa. W Delhi czekało go wiele oficjalnych spotkań, przede wszystkim z mieszkańcami Ladakhu w zachodnich Indiach i Sikkimu na wschodzie, którego mieszkańcy czują się z nim blisko związani. Karmapa spotkał się z premierem Pawanem Kumarem Chamlingiem i ministrami jego gabinetu. Potwierdzając łączącą ich więź, rząd Sikkimu zadeklarował wszelką pomoc w przygotowaniach do powrotu Karmapy do Rumteku. Owe spotkania dały Karmapie sposobność do podziękowania Dalajlamie i rządowi Indii za pomoc, jakiej udzielono jemu samemu i wszystkim Tybetańczykom w tym kraju. Karmapa spotykał się również z przedstawicielami innych religii i odwiedził świątynię hinduistyczną oraz sikhijską gudwarę. Poproszony o wpis do księgi pamiątkowej, spontanicznie ułożył wiersz.

Następnego dnia modlił się i złożył kwiaty w parku upamiętniającym Mahatmę Gandhiego, którego wielu Tybetańczyków uważa za prawdziwego Bodhisattwę i wzór pracy dla innych, oraz odwiedził założony z okazji dwa tysiące pięćsetnej rocznicy urodzin Buddy park Budda Dżajanti. Co ciekawe, wśród mistrzów buddyjskich, którzy brali udział w tamtych uroczystościach w 1956 roku, był XVI Karmapa. W roku 2001 XVII Karmapa udzielił tu mnichom i świeckim inicjacji Długiego Życia, zwanej „Królową Praktyki”, z którą musi czuć szczególny związek, gdyż często do niej wraca. Tekst owej praktyki ułożyła wielka jogini Macik Labdryn, jedna z najsłynniejszych mistrzyń buddyjskich Tybetu. Jej linia słynnej praktyki cie, przecinającej lgnięcie do ego, uchodzi za jedyną linię, jaką przeniesiono z Tybetu do Indii.

Po zakończeniu wizyty Karmapa wrócił na północ główną szosą i ominąwszy Gjuto oraz Dharamsalę, pojechał prosto nad jezioro Dahl, w pobliże prowadzonej przez rząd emigracyjny Tybetańskiej Wioski Dziecięcej. Od dłuższego czasu nie padał tu deszcz i zrozpaczeni chłopi poprosili Karmapę o pomoc. Odprawiwszy specjalną ceremonię, powiedział: „Musicie dbać, żeby to jezioro było bardzo czyste". Wieczorem zaczął padać deszcz i przez całą noc poił spalone pola.

W marcu Dalajlama udzielał w Dharamsali nauk Lamrin Cienmo, stopniowej ścieżki szkoły geluk. Na znak szacunku i wdzięczności Karmapa przyjął te nauki, ofiarowując posiłek i sto rupii każdemu z tysiąc czterystu zgromadzonych mnichów i mniszek. Tybetańczycy często wspierają w ten sposób społeczność monastyczną. Darczyńcy składają ofiary Sandze – zwykle pieniądze i kataki – lub sponsorują posiłek. Podobne praktyki mają kilka poziomów: przynoszą pożytek duchownym, tworzą dharmiczną więź między nimi a dającym i pomagają w gromadzeniu zasługi.

Wkrótce potem Karmapa wyruszył na kolejną pielgrzymkę, tym razem nad Rewalsar, nazywany również Tso Pema, „Lotosowym Jeziorem". Dla Tybetańczyków jest to święte miejsce związane z Guru Rinpoczem. Powiada się, że po zakończeniu praktyki długiego życia w jaskini Maratika (uciekinierzy mijali tę jaskinię w Nepalu) Guru Rinpocze i jego partnerka Mandarawa wrócili do Zahoru, w którym panował jej ojciec. Rozwścieczony władca, który nie akceptował wyboru córki, rozkazał spalić Guru Rinpoczego w morzu oleju. Ogień płonął przez wiele dni, ale gdy władca przyszedł obejrzeć pogorzelisko, zobaczył swą niedoszłą ofiarę siedzącą pośrodku jeziora na kwiecie lotosu[3].

Wielu wiernych towarzyszyło Karmapie w długim spacerze brzegiem jeziora, przerywanym tylko po to, by nakarmić ryby, które miotały się jak oszalałe, jak gdyby wiedziały, że zbliża się prażona kukurydza, chleb i ziarno. W klasztorze njingmapy[4] Karmapa uczestniczył w uczcie ofiarnej II

Karmapy Karma Pakszi i odprawił rytuał oczyszczający[5] Sero Ngadraka, bóstwa, którego rytuały wróciły za jego sprawą do kalendarza Tsurphu. Potem słuchał pieśni i oglądał tańce mieszkańców himalajskiego Kjirongu, odzianych we wspaniałe stroje, których krój i barwy nie zmieniły się od wieków. Jak w każdym odwiedzanym klasztorze, złożył szczodre ofiary Sandze.

Następnego dnia mnisi przygotowali do inicjacji drewniany pawilon w gaju nad jeziorem. Podest i filary pokryto najlepszymi jedwabiami i brokatami, wniesiono tron i rozdzielono miejsca pomiędzy najważniejszych gości. Wielu wiernych obozowało w pobliskim lesie. Gdy nadszedł czas inicjacji, na brzegu jeziora zebrało się ponad osiem tysięcy osób. W łagodnych promieniach słońca, pośród łopocących na wietrze kolorowych flag modlitewnych Karmapa udzielił im ściśle związanej z jego własną praktyką inicjacji Karma Pakszi oraz krótkiego wykładu o konieczności porzucenia negatywnych czynów i poświęcenia się temu, co prawe.

O świcie wybrał się do słynnych jaskiń na wznoszącej się nad jeziorem górze. Modlił się w grocie Guru Rinpoczego i zjadł obiad, który przygotowano dlań w małej świątyni. Przed wyjazdem jeszcze raz obszedł jezioro, aby odwiedzić świątynię hinduistyczną i sikhijską gudwarę. Był piękny słoneczny dzień. Legenda mówi, że gdy w pobliżu jest wielki mistrz, kępy trzciny na jeziorze, nazywane *pedong*, czyli lotosowymi łodygami, zaczynają krążyć wzdłuż brzegów. Od dawna nie widziano, by choć drgnęły. Ale w czasie wizyty Karmapy dwie z nich przewędrowały całe jezioro.

Karmapa wrócił do Gjuto 28 marca, zatrzymując się po drodze w Tybetańskiej Wiosce Dziecięcej Sudzia, domu tysiąca siedmiuset dzieci i nastolatków, niemal wyłącznie, jak on, uciekinierów z Tybetu. Gdy uczniowie tańczyli i śpiewali dla Karmapy stare pieśni, szare chmury na błękitnym niebie ułożyły się w znane z posągów i stup oczy Buddy. Zaraz po zakończeniu przedstawienia spadły z nich ciężkie krople deszczu.

* * *

Ponieważ władze zezwoliły Karmapie na kontakt z mediami, postanowiono zorganizować mu pierwszą konferencję prasową, która miała się odbyć 27 kwietnia 2001 roku. Przygotowania, nie zawsze proste na indyjskiej wsi, zaczęły się znacznie wcześniej. Zaproszenia płynęły w świat z kawiarenki internetowej, która raz po raz zamykała swoje podwoje, gdy na targu działo się coś ciekawego. Najbliższy, bardzo kapryśny faks był oddalony o dwadzieścia minut jazdy samochodem. Należało przygotować materiały dla dziennikarzy, pożyczyć meble, zamówić jedzenie. Karmapa żywo interesował się tymi karkołomnymi zabiegami i nie tracił dobrego humoru. Kiedy ćwiczył krótkie wystąpienie, które chciał wygłosić po angielsku, okazało się, że jak większość Tybetańczyków, nie mających w ojczystym języku tej głoski, potyka się o *th* w słowie „*thanks*". Po kilku nieudanych próbach, odwrócił się do Lamy Tenama, którego pieszczotliwie nazywa Aszang-la, „Wujkiem", i powiedział: „Już wiem, Aszang-la. Jak dojdę do tego miejsca, wstaniesz i powiesz *thanks*".

Wielu uważało, że na długą i męczącą wyprawę z Delhi zdecyduje się tylko garstka dziennikarzy, góra dwudziestu pięciu. Okazało się jednak, że do Gjuto przyjechało ponad stu korespondentów z Indii i innych państw. Pod tylną ścianą głównej nawy wyrósł rząd kamer telewizyjnych. Przed rozstawionymi dla dziennikarzy stolikami kłębili się fotoreporterzy. Przygotowując konferencję, długo wahano się, czy pozwolić na zadawanie pytań czy też, mając na względzie wiek i brak doświadczenia Karmapy, poprosić o przekazanie ich wcześniej na piśmie. W ostatniej chwili postanowiono zaufać jego mądrości. Wytrawny indyjski dziennikarz pukał się w czoło: „Rzucacie go rekinom na pożarcie". Tymczasem pewność i swoboda, z jaką Karmapa odpowiadał na wszelkie pytania, wprawiły wszystkich w zdumienie.

Na początek odczytano oświadczenie, w którym Karmapa opisywał swoją ucieczkę z Tsurphu i trudy wędrówki. Raz jeszcze powtórzył, że kierowało nim pragnienie otrzymania inicjacji, przekazów i nauk linii karma kagju. Wyjaśnił też powody, dla których chce pojechać do Rumteku: „Z mojej perspektywy, będzie to jak powrót do domu, by kontynuować dzieło mego poprzednika”[6]. Podziękował za pomoc i troskę rządowi Indii i Dalajlamie. Oświadczył, iż poprzedni Karmapowie nie zajmowali się polityką i że „nie pozostaje mu nic innego, jak pójść w ich ślady”. Jeśli chodzi o Tybet, to popiera działalność Jego Świątobliwości Dalajlamy i zamierza zdać się na niego w tej sprawie.

Kiedy zaczęły padać pytania, odpowiadał bez chwili namysłu. Często z humorem.

„**Pytanie:** Wasza Świątobliwość, rząd Chin utrzymuje, że nie przybyłeś do Indii, aby tu zostać, lecz po Czarną Koronę i inne relikwie, należące do twego poprzednika. Władze chińskie twierdzą, że zostawiłeś w klasztorze list, z którego wynika, że zamierzasz wrócić do Chin.

Odpowiedź: Zostawiłem list, to prawda. Sam go napisałem, dobrze więc wiem, co w nim jest, a czego nie ma. Napisałem, że opuszczam [Tybet], gdyż mimo wielokrotnych, uporczywych próśb o zgodę na wyjazd, nie otrzymałem zezwolenia. Nie wspominałem o Czarnej Koronie. Po cóż zresztą miałbym zabierać ją z Indii i przywozić do Chin? Chyba tylko po to, żeby włożyć ją na głowę [prezydenta ChRL] Jiang Zemina.

Pytanie: Czy Chińczycy czekają na śmierć Dalajlamy z nadzieją, iż położy to kres tybetańskiemu ruchowi niepodległościowemu i pozwoli im na całkowite zasymilowanie kultury tybetańskiej z chińską kulturą Hanów?

Odpowiedź: Jego Świątobliwość Dalajlama nie jest jeszcze stary i cieszy się dobrym zdrowiem. Bezustannie modlę się o jego długie życie i jestem przekonany, że zostanie z nami bardzo długo. Całkiem możliwie, że w tym czasie w Chinach zajdą głębokie zmiany polityczne. Co więcej, moc intencji i współczucia Jego Świątobliwości Dalajlamy jest doprawdy

niepojęta. Wydaje mi się, że tybetańska młodzież powinna skupić się na pielęgnowaniu duchowych i kulturowych tradycji Tybetu. Jego Świątobliwość Dalajlama powtarza to raz po raz.

Pytanie: Czego życzyłbyś Tybetowi?

Odpowiedź: Duchowa tradycja Tybetu stoi na fundamencie niestosowania przemocy i pokoju. Moim największym pragnieniem jest to, by w przyszłości Tybet trwał w stanie harmonii, pokoju i niestosowania przemocy”[7].

Dziennikarze rozjechali się oczarowani Karmapą. „Nigdy nie widziałem, żeby moi koledzy zachowywali się tak przyzwoicie”, skomentował jeden z nich. Niektórzy zostali na weekend, żeby nagrać własne wywiady. Odbywały się one w recepcji. Za przesłoniętymi żółtą kotarą drzwiami, w odległym końcu pokoju stał Karmapa, czekając na rozmówcę. Potem siadał na fotelu pod tanką przedstawiającą Buddę i jego dwóch indyjskich uczniów. Po prawej ręce miał skromny ołtarz. Podczas wywiadów pochylał się, uważnie wysłuchując pytań. „O tym, kim jest – napisała potem pewna dziennikarka – najlepiej świadczą jego oczy. Piękne, ciemne, hipnotyzujące niczym dwie łzy, kryjące tajemnice ostatniego tysiąclecia. Zwiewna bordowa szata i szafranowa koszula odsłaniają miedzianą, lśniącą, młodzieńczą skórę. Ogjena Trinle Dordże otacza aura duchowej głębi i bogactwa, które nie przystają do tego skromnego miejsca”[8].

Reakcje światowych mediów – stacji telewizyjnych i radiowych, dzienników i czasopism – były jednoznacznie pozytywne. Autor artykułu zatytułowanego „Najpotężniejszy nastolatek świata przerywa długie milczenie” napisał: „Spotkaliśmy wczoraj nie tylko nowe wcielenie dostojnego lamy, ale i niebywale inteligentnego, przekonanego o słuszności swoich racji młodego człowieka”[9]. „Piętnastoletni Karmapa – stwierdził inny dziennikarz – wykazał się zdumiewającą wnikliwością i zręcznością, odpowiadając na wiele drażliwych pytań, dotyczących politycznych, dyplomatycznych i religijnych problemów swej ojczyzny”[10]. Były też

relacje humorystyczne, jak widać po jednym z tytułów: „Onieśmielająca audiencja u dziewięćsetletniego nastolatka”[11].

* * *

Od jesieni 2000 roku w sali na trzecim piętrze klasztoru Gjuto pracował malarz Sziedrup Jongdu z Katmandu i jego dwóch nepalskich pomocników. Przenosili na płótno sny i wizje Karmapy. Drewniana rama, na której rozpięto tankę, była tak wysoka, że mężczyźni musieli się wspinać na zastawione farbami rusztowanie. Centralną postacią malowidła był uosabiający aktywność wszystkich Buddów Sero Ngadrak, któremu przed ucieczką z Tsurphu Karmapa poświęcił wielką ceremonię. Miejsce tradycyjnych krajobrazów, gór, rzek i drzew w tle obrazu zajęły sceny z wizji i snów Karmapy.

„Wszyscy śnią – tłumaczy Karmapa. – Ja, jako istota ludzka, również. Nie każdy sen jest ważny. Czasem jednak w moich snach pojawia się coś znaczącego. Moi poprzednicy także śnili o istotnych rzeczach, które miały się dopiero wydarzyć. Owe sny, z uwagi na ich znaczenie, przelewano na płótno. Staram się kontynuować tę tradycję. Jeśli w moich snach jest coś z prawdy, to są to fragmenty związane z przyszłością Tybetu i świata”[12]. Pytany o różne stany umysłu, odpowiada: „Kiedyś przyśnił mi się Budda Bhagawat[13]. To był tylko sen, ale zostawił po sobie szczególne uczucie bliskości, czegoś na kształt pokrewieństwa. Dobry czy zły, nie mam pojęcia, ale nawet jego wspomnienie budzi we mnie radość”[14]. Na górze, pośrodku nowej tanki stoi otoczony tęczowym światła Budda w zwiewnych, szafranowych szatach. Być może ze snu, który Karmapa opowiedział artyście.

* * *

W połowie maja przyjechał do Gjuto mistrz odosobnień Bokar Rinpocze, który codziennie studiował z Karmapą „Ozdobę Wyzwolenia” Gampopy,

jeden z najważniejszych traktatów w szkole kagju, omawiający jej praktyki medytacyjne i ich filozofię[15]. Tekst otwierają objaśnienia na temat natury Buddy, czyli wrodzonej dobroci, która kryje się w każdej czującej istocie. Następnie jest mowa o drogocenności ludzkiego życia i o znaczeniu duchowego przyjaciela, ukazującego ścieżkę. Opis ścieżki koncentruje się na praktyce, która polega w pierwszej kolejności na przyjęciu Schronienia i pobudzeniu w sobie bodhicitty, altruistycznej postawy, a następnie na rozwijaniu sześciu doskonałości: dobroczynności, dyscypliny, cierpliwości, pilności, medytacyjnego wchłonięcia i głębokiej wiedzy. Ostatni etap to przejście kolejnych poziomów urzeczywistnienia, które prowadzą do całkowitego Przebudzenia. Dzieło Gampopy jest całościowym podręcznikiem i doskonałym źródłem wiedzy dla każdego, kto poważnie myśli o praktyce medytacji.

W czerwcu wrócił Gjaltsab Rinpocze i zaczął udzielać Karmapie kolejnych inicjacji ze „Skarbnicy Drogocennej Termy", natomiast Khenpo Garłang z Instytutu Nalanda w Rumteku co rano wykładał komentarz VIII Karmapy Mikjo Dordże do „Wejścia na środkową ścieżkę"[16]. I tak przez całe lato spełniały się marzenia Karmapy o naukach i inicjacjach.

Na początku września Karmapa pojechał do Ladakhu, na którego księżycowych płaskowyżach i nagich szczytach od VIII wieku praktykuje się buddyzm tybetański. Tutejsza architektura, stroje i język wydały mu się bardzo znajome. Życie mieszkańców regionu toczy się wokół licznych klasztorów, czy to ukrytych w górach, czy to przylegających do wiosek. Na ulicach stolicy, Lehu, niegdyś ważnego centrum jedwabnego szlaku, Karmapę witały tłumy ludzi z jaskrawymi kwiatami i tradycyjnymi wazami w dłoniach. Karmapa odwiedzał klasztory, udzielał inicjacji tysiącom osób, poświęcił stupę, świątynię i klasztor, uczestniczył w oficjalnych przyjęciach i przekazywał mantrę Czenrezika mieszkańcom mijanych wiosek.

Do Delhi wrócił dzień po 11 września. Podobnie jak kilka miesięcy wcześniej, gdy jego myśli towarzyszyły ofiarom trzęsienia ziemi w

Gudżaracie, tak i teraz modlił się za zabitych w ataku na World Trade Center: „Stany Zjednoczone doświadczyły strasznej tragedii. Od 11 września modlę się, by nigdy więcej, nigdzie na świecie nie doszło do katastrofy, w której tylu ludzi traci życie i odnosi rany. Modlę się, by każdy człowiek mógł żyć w pokoju, a wszelkie konflikty między państwami były rozwiązywane z korzyścią dla wszystkich bez prowadzenia wojen”–[17]–. Karmapa poprosił także mnichów Rumteku i innych klasztorów kagju o odprawienie stu tysięcy specjalnych ceremonii i złożenie ofiar w intencji pokoju.

W listopadzie do Gjuto przyjechał Khenpo Tsultrim Gjamtso, który urodził się w 1934 roku we wschodnim Tybecie. Idąc w ślady wielu słynnych mistrzów, wybrał tułacze życie wędrownego jogina. W Tsurphu otrzymał głębokie pouczenia o naturze umysłu od XVI Karmapy i szczegółowe objaśnienia od Diljaka Drupyna, mistrza odosobnień tego klasztoru. Po ucieczce do Indii spędził dziewięć lat w instytucie wyższych studiów buddyjskich w Buxie, w którym znalazło schronienie wielu lamów zmuszonych do opuszczenia ojczyzny w 1959 roku. Wykładano tu doktryny wszystkich szkół buddyzmu tybetańskiego. XVI Karmapa nadał mu tytuł khenpo i poprosił o nauczanie nowego pokolenia tulku i uczonych linii kagju w Rumteku. Khenpo jest również założycielem Instytutu Tłumaczeń Marpy, szkoły, której absolwenci są tłumaczami Dharmy na całym świecie. Słynie z biegłości w prowadzeniu debat, ze spontanicznych pieśni oraz zdolności do niezwykle jasnego przedstawiania najbardziej złożonych zagadnień filozoficznych. Karmapie wykładał zawiłości filozofii środkowej ścieżki oraz pieśni urzeczywistnienia Milarepy.

* * *

Na początku grudnia Karmapa, Gjaltsab Rinpocze i ich mnisi odprawiali dziesięciodniowy rytuał Wadżrakilai, bóstwa opiekuńczego, które łączy z Karmapami szczególna więź. Wkrótce potem Karmapa wyjechał do Bodh

Gai na Kagju Mynlam, tygodniowe święto modlitwy, ściągające każdego roku tysiące mnichów i ludzi świeckich, którzy medytują i modlą się o pokój w miejscu Oświecenia Buddy. Karmapa prowadził ceremonie i codziennie wykładał „Ozdobę Wyzwolenia” Gampopy. Wieczorami znajdował czas dla zagranicznych uczniów.[18]

W trakcie uroczystości Karmapa ofiarował wszystkim zebranym wydaną przez siebie książkę – zbiór pism ważnych dla tradycji kagju. „Mam stare księgi – wyjaśnia. – Wybrałem z nich najbardziej wartościowe, najużyteczniejsze i najważniejsze pisma różnych tradycji. Pomyślałem, że przysłużę się kagju, przedstawiając nauki wszystkich dawnych mistrzów tej szkoły”–[19]–. W pierwszych dwóch tomach znalazły się pochwały Buddy Siakjamuniego i Tary, praktyki pióra poprzednich Karmapów, instrukcje medytacyjne Gampopy, rozmaite pouczenia o tym, jak pracować z ukrytymi błędami i radować się dobrocią, oraz modlitwy życzeń i modlitwy dedykacji zasługi. Drugi tom, zawierający rzadkie nauki różnych szkół kagju – w tym takie, którym groziło zaniknięcie – ukazał się siedem miesięcy później.

Thrangu Rinpocze, nauczyciel Karmapy, mówi, że jego uczeń kocha książki. O wszystkim i zewsząd. Najlepszym prezentem, jaki można mu sprawić, jest stary, rzadki tekst–[20]–. „XVI Karmapa – opowiada – służył czującym istotom na wiele sposobów. Szczególnie interesował się ptakami. Powiada się, że niektóre z nich, kiedy umierały, wyglądały tak, jakby medytowały. Miłością XVII Karmapy są księgi, zwłaszcza stare, rzadkie pisma dawnych mistrzów kagju. Tropi je, nie bacząc na trudności i koszty, w najodleglejszych zakątkach Tybetu i Indii i każe robić kopie. To zainteresowanie starymi, ezoterycznymi tekstami napawa mnie zdumieniem, gdyż jego rówieśników z reguły pochłania muzyka, taniec i inne rozrywki. Zastanawiałem się, skąd mogło się wziąć to upodobanie, i przypomniałem sobie, że gdy XVI Karmapa uciekał z Tybetu, nie mógł zabrać do Indii zbyt wielu tekstów. Kiedy przyszło budować klasztory i

uczelnie, bardzo trudno było skompletować księgozbiory. Sądzę, że to zainteresowanie księgami jest przebudzeniem skłonności z poprzedniego życia”[21].

„Lubię książki i lubię ptaki – odpowiada Karmapa, pytany o zamiłowanie poprzednika do ptaków i swoją miłość do ksiąg. – Naszła mnie jednak pewna refleksja. Schwytany, wyrwany z naturalnego środowiska ptak musi pamiętać dom i tęsknić za nim. To nie może być wesołe. Gdybyśmy ich nie kupowali, ptaki byłyby wolne. W dodatku nie umiemy czytać w ich myślach, a więc nie potrafimy im zapewnić najlepszej opieki. Dlatego nie hoduję już ptaków”[22].

Po Mynlamie Karmapa złożył drugą wizytę w Instytucie Wadżra Widja w Sarnath. Miał kolejny plan, który chciał przedstawić głównym nauczycielom swojej szkoły, ponieważ interesowały go nie tylko księgi, ale i opisywane w nich praktyki. Jeden z najważniejszych mistrzów linii kagju, Marpa Tłumacz (1012-1097) ryzykując życiem, wielokrotnie wędrował do Indii po nauki i przekazy praktyk tantrycznych, *sadhan*, które zebrano w trzynaście tantr tradycji marpa kagju. Obok szczegółowych wizualizacji, mantr i *mudr* praktyki te obejmują sypanie mandal z piasku, muzykę bębnów i innych instrumentów oraz tańce. Szesnastoletni Karmapa chciał wskrzesić te rytuały: „Trzynaście tantr marpa kagju żyło dzięki praktyce, ale dziś rzadko organizuje się intensywne, dziesięciodniowe odosobnienia każdej z nich. Mnisi z reguły praktykują w klasztorach tylko trzy główne sadhany (najczęściej Gjalła Gjamtso, Dordże Phagmo i Khorlo Demczoka)[23]–. Jeżeli to się nie zmieni, wszystkie wysiłki dawnych mistrzów kagju pójdą na marne. Myślałem o tym i doszedłem do wniosku, że w każdym klasztorze powinno się wykonywać rytuały, związane ze wszystkimi tymi tantrami. Rozumiem, że na początku może być to trudne, zaczniemy więc od tego, że każdemu klasztorowi przypadnie jedna, dwie dodatkowe ceremonie. Mam jednak nadzieję, że z czasem we wszystkich będzie się praktykować trzynaście tantr Marpy oraz wiele innych rytuałów należących

do czterech klas tantr[24]. W Tsurphu praktykowano dawniej sto tantr. Inne tradycje kagju, takie jak drukpa, drikung i barom, miały własne, odrębne linie. Wielu z nich grozi dziś zapomnienie. Postaramy się więc je wskrzesić i ocalić ten drogocenny skarb, by były nadal przekazywane, praktykowane i przynosiły wszelkie właściwe im pożytki”[25].

Wszyscy Rinpoczowie, lamowie i przedstawiciele klasztorów przystali na propozycję Karmapy. Trzynaście praktyk podzielono między klasztory kagju w Indiach, Nepalu i Bhutanie; większym ośrodkom przypadło po kilka rytuałów.

W styczniu 2002 roku do Sarnath przybył również Dalajlama. W Parku Jeleni Karmapa zasiadł u jego boku pod złotym baldachimem, którego filary przybrano jaskrawymi nagietkami. Modlitwy o pokój trwały cały dzień. Potem Karmapa wybrał się do Kusinagary, miejsca Parinirwany Buddy. Ta mała wioska jest oddalona zaledwie o 50 kilometrów od Gorakhpuru, gdzie przed dwoma laty uciekinierzy wyruszyli do Delhi. Teraz Karmapa wracał tu jako pielgrzym. Król Asioka kazał wznieść stupy i kolumny również w Kusinagarze. Zdobią one zagajnik, w którym Budda udzielił ostatniej rady zgromadzonej Sandze: „Wszystko, co powstaje, jest nietrwałe. Praktykujcie z pilnością”. W otoczonej majestatycznymi drzewami świątyni znajduje się wielki posąg leżącego na prawym boku Buddy, którego głowa skierowana jest na północ. Druga stupa w porośniętym gęstą trawą parku upamiętnia miejsce kremacji. Karmapa, jak wszyscy pielgrzymi, okrążył te święte miejsca, składając w ofierze kwiaty i płonące lampki.

24 stycznia wrócił do Bodh Gai. Dalajlama miał tu udzielać inicjacji Kalaczakry, ale plany pokrzyżowała jego choroba. Następnego dnia wraz z Gandenem Tri Rinpoczem Karmapa poprowadził pod drzewem Bodhi modlitwy o zdrowie i długie życie Dalajlamy. W ceremonii uczestniczyły dziesiątki tysięcy mnichów i świeckich. Wkrótce potem Karmapa wrócił do Gjuto, aby powitać rok Wodnego Konia tradycyjnymi rytuałami. Wszyscy

mieli nadzieję, że odbędą się one w Rumteku albo Szierab Lingu, ale władze nie udzieliły na to zgody. W marcu i kwietniu do Delhi trafiły kolejne petycje Dalajlamy oraz tybetańskiego rządu na wychodźstwie w sprawie powrotu Karmapy do Rumteku, lecz znów nic nie wskórano.

* * *

Karmapa nadal budził zainteresowanie świata. 22 kwietnia pojawił się na okładce azjatyckiej edycji *Time*'a, który uznał go za jednego z dwudziestu pięciu „bohaterów Azji". „Wiadomość o jego ucieczce była niczym powiew świeżego wiatru, który zdmuchnął chmurę zagubienia i bezwładu – pisał o nim wychowany w Indiach Tybetańczyk, ukazując wpływ Karmapy na młode pokolenie rodaków. – Choć od najmłodszych lat próbowano poddawać go praniu mózgu, zachował swoje przekonania. (...) Kiedy rozziew między tym, w co wierzył, a tym, czego oczekiwały po nim władze (przede wszystkim szło o publiczne wyrzeczenie się Dalajlamy), stał się nieznośny, postanowił uciec. (...) Jego ucieczka była głośną pobudką dla tych z nas, którzy przeżyli całe życie na wygnaniu"[26].

Słynną indyjską dziennikarkę, która dowiedziała się, że Karmapa lubi komponować muzykę na flet, wprawił najwyraźniej w bardziej refleksyjny nastrój: „Emanuje zeń niezwykły duch. Ten młody człowiek sprawia wrażenie zupełnie niezależnego. Równie niezależne są jego poglądy. Kiedy odpowiadał na moje pytania, pomyślałam, że w przypadku oświeconych odradza się ich mądrości, a nie cechy charakteru. (...) Roztacza wokół siebie aurę, którą potrafię nazwać tylko najgłębszym spokojem. Zdaje się po prostu obserwować to, co się wokół niego dzieje. Wszelkie wstrząsy rozpływają się łagodnie niczym kręgi na wodzie"[27].

W kwietniu wrócił do Gjuto Thrangu Rinpocze, aby udzielić ostatnich wyjaśnień na temat „Skarbnicy Wyższych Nauk". Przywiózł też Karmapie nowy księgozbiór. Tybetańskie księgi składają się z luźnych, ręcznie drukowanych, długich prostokątnych kartek, które umieszcza się między

dwiema deszczułkami i owija tkaniną. „Jestem dość sceptyczny wobec cudów – wspomina Thrangu Rinpocze. – Zwykle nie zwracam na nie uwagi, ale to wydarzenie było doprawdy niezwykłe i widziałem je na własne oczy. Wypożyczono mi sześć prawdziwych białych kruków, zrobiłem więc fotokopię dla Karmapy. Strony nie były ponumerowane. Pomieszane były nie tylko kopie, ale i oryginały. Każdy tom obejmował kilka mniejszych tekstów. Codziennie, we trzech, próbowaliśmy je uporządkować. W końcu został nam tylko jeden, krótki, trzystronicowy tekst, tyle że brakowało jednej kartki. Szukaliśmy jej wszędzie, ale zapadła się pod ziemię. Jego Świątobliwość Karmapa zaglądał do nas czasem, pytając o postępy. Powiedziałem, że nie możemy znaleźć jednej kartki. Karmapa sięgnął do tomu, który trzymałem w rękach i wyjął ze środka jedną kartkę. Tę brakującą”[28].

* * *

Pod koniec maja Karmapa był gościem honorowym obchodów Sziotonu, „święta jogurtu”, podczas którego przez tydzień wystawia się tradycyjne opery. Tybetańczycy urządzają sobie pikniki i biwakują wokół sceny. Melodyjne recytacje z długo intonowanymi nutami opowiadają starożytne historie, przypominające europejskie średniowieczne moralitety, tyle że przesycone wartościami buddyjskimi i tybetańskimi legendami. Aktorzy noszą wspaniałe kostiumy i wykonują wystudiowane ruchy. Tradycyjne wątki ożywia się współczesnymi wtrętami. Kiedy prześliczna bogini nagradza rybaka za wierną służbę, wręcza mu wizę i bilet lotniczy do wymarzonej Ameryki. Nepalski poseł składa w darze Królowi i Królowej makaron *Wai Wai*, przebój sezonu w Katmandu. Na koniec zło i przywary zostają ukarane, a wytrwałość i wiara nagrodzone. Zamykając uroczystości, Karmapa znów mówił o wadze zachowania tybetańskich tradycji przy jednoczesnym otwarciu na kulturę współczesną. Połączenie otwartości z

szacunkiem dla tradycji, podkreślił, sprawia, że sztuka zachowuje korzenie, rozwijając się i nie tracąc na aktualności.

* * *

W czerwcu Gjaltsab Rinpocze znów udzielał inicjacji ze „Skarbnicy Drogocennej Termy", każdego ranka przygotowując się do ceremonii, która odbywała się po południu. Wrócił również Khenpo Tsultrim z wykładami o filozofii środkowej ścieżki. Tym razem punktem wyjścia był najsłynniejszy traktat o pustce, „Rdzenne wersy mądrości" Nagardżuny, który w dwudziestu siedmiu rozdziałach analizuje najważniejsze zagadnienia, takie jak ruch, czas, cierpienie, podmiot i działanie, powstawanie i niszczenie. Skrupulatnie wykazując, że w żadnym z nich nie ma konkretnego, stałego bytu, rozbiera je na części, by ukazać ich pustą naturę. Rozważania te sprowadzają się do jednego stwierdzenia: wszystkie zjawiska są wzajemnie zależne, a więc puste. Powiada się, że ten, kto naprawdę zrozumie znaczenie pierwszych – często obieranych za przedmiot medytacji – wersów owego traktatu, nie musi czytać następnych:

„Wszystko, co pojawia się w sposób zależny,
Nie ma ustawania ni stawania się,
Wygaśnięcia i trwania,
Przychodzenia, odchodzenia,
Nie jest ani inne, ani takie samo:
Całkowite wyciszenie tworów umysłu
Jest wygaśnięciem. Tak powiedziano"[29].

W czerwcu po raz trzeci obchodzono w Gjuto urodziny Karmapy. Wśród zaproszonych lamów i dostojników był nowo wybrany premier tybetańskiego rządu emigracyjnego, Samdong Rinpocze, który wygłosił z tej okazji przemówienie. Urodziny uczczono również w Rumteku, gdzie

ceremoniami kierował młody Dziamgon Kongtrul Rinpocze. Wzdłuż spowitej dymem kadzideł drogi do Rumteku, pośród lasu brokatowych chorągwi zwycięstwa i przeszywającego ryku długich trąb, radungów, tłumy wiernych z powiewającymi na wietrze białymi katakami witały młodego tulku, który większą część poprzedniego żywota spędził w tym klasztorze.

Jeszcze w tym samym miesiącu Karmapa otrzymał od Dalajlamy inicjację Guhjasamadzy, jednej z trzynastu tak mu drogich tantr Marpy. W lipcu Dalajlama, któremu asystował Gjaltsab Rinpocze, udzielił mu ślubowań nowicjatu.

„Ceremonię ścięcia włosów w Dziokhangu w 1992 roku – tłumaczy Thrangu Rinpocze – można porównać do przyjęcia ślubowań Schronienia. Po ślubach nowicjatu przyjmuje się (tradycyjnie w wieku około dwudziestu lat, gdy człowiek rzeczywiście decyduje już za siebie) pełne święcenia gelonga. W tradycji *winai*, buddyjskiej dyscypliny klasztornej, ślubowania nowicjatu są krokiem do przyjęcia pełnych święceń. Choć Karmapa nie musi wkraczać na ścieżkę Dharmy w ten sposób, na znak posłuszeństwa wobec zasad winai ściął włosy i przyjął ślubowania nowicjatu od Dalajlamy, który jest duchowym przywódcą buddyzmu Tybetu. Co więcej, XVII Karmapę łączy z Dalajlamą, który okazuje mu ogromną troskę i uwagę, szczególna więź. Poprzedni Karmapowie również przyjmowali te ślubowania od Dalajlamów”[30].

W sierpniu spadły monsunowe deszcze i nadeszła smutna wiadomość z Tybetu: Chińczycy uwięzili Lamę Njimę, nauczyciela Karmapy z Tsurphu, i jego kucharza Thubtena. Do tej pory wszyscy mieli nadzieję, że tym dwóm również uda się uciec do Indii. Aresztowano też Lamę Panama, mistrza odosobnień klasztoru Tsurphu. „Panam został zatrzymany w marcu w prefekturze Kham – donosiło Radio Wolna Azja – a Thubten, który próbował uciec do Indii, w styczniu. W czerwcu aresztowano w Kongpo

Lamę Njimę. (...) Tybetańskie źródła twierdzą, że rozpoczął on w więzieniu strajk głodowy”[31].

„Apeluję do rządu Chin i władz Tybetańskiego Regionu Autonomicznego o jak najszybsze uwolnienie zatrzymanych i oszczędzenie im cierpień w więzieniu – zareagował natychmiast Karmapa. – Jestem ogromnie rozczarowany i zaniepokojony. Uciekłem, aby kontynuować studia religijne, a nie osiągać cele polityczne. (...) Lama Njima był moim nauczycielem. Wszystko, czego się nauczyłem, zawdzięczam jego naukom i wskazówkom. Thubten, mój kucharz, był mi ogromnie oddany”[32].

Na prośbę Karmapy wiele osób zabiega o wsparcie organizacji międzynarodowych i rządów w nadziei, że skłonią one Pekin do uwolnienia tych mnichów.

* * *

We wrześniu władze ponownie zezwoliły Karmapie na wyjazd. Tym razem do Kalkuty[33], gdzie zaproszono go jako honorowego gościa na rocznicowe obchody ku czci Anagariki Dharmapali, który w 1891 roku założył Maha Bodhi Society, najbardziej wpływowe stowarzyszenie buddyjskie w Indiach, stawiające sobie za cel wskrzeszenie praktyk buddyjskich w tym kraju i otoczenie opieką miejsc kultu. W 1893 roku, po zgromadzeniu Światowego Parlamentu Religii w Chicago, Anagarika Dharmapala zyskał ogromny rozgłos i wiele podróżował. W Indiach jego stowarzyszenie wznosiło szkoły, biblioteki, domy dla mnichów i, w 1931 roku, słynny Mulagandhakuti Wihar w Sarnath, w którym złożono święte relikwie Buddy. Tam właśnie w 2001 roku Dalajlama i Karmapa odprawili ceremonię na rzecz światowego pokoju.

W Kalkucie Karmapa wziął udział w drugiej konferencji prasowej, poświęconej przede wszystkim trzem aresztowanym mnichom. Mówił także – z wielką dojrzałością polityczną, do której zdążył już wszystkich przyzwyczaić – o swoim powrocie do Rumteku: „Wymaga to pewnych

przygotowań. W tej chwili głównym problemem jest granica z Chinami. Mój powrót będzie miał wymiar historyczny i duchowy, a to wiąże się z koniecznością ustalenia odpowiedniej daty. (...) Tak czy owak, wszystkie te problemy zostaną wkrótce rozwiązane. Choć nie zapadły jeszcze żadne decyzje, sądzę, że znajdę się tam w ciągu dwóch lat. Mieszkańcy Sikkimu, który stanowi integralną część Indii, chcą, żebym tam był”[34].

Karmapa wystąpił również o dokument podróży, który umożliwia tybetańskim uchodźcom wyjazdy za granicę. Zaczęto też robić plany jego pierwszej podróży po świecie. Karmapa czeka na to od dawna. W 1992 roku, wkrótce po sprowadzeniu go do Tsurphu, urządzono sesję fotograficzną. Okna długiej komnaty wychodziły na południe, na dach głównej świątyni – zwieńczony Kołem Dharmy i dwoma jelonkami – i na majaczące nad nim ośnieżone szczyty. Siedmioletni tulku stanął na swoim tronie pod wielkim zdjęciem pogrążonego w medytacji XVI Karmapy. Ktoś podał mu globus. Kiedy chłopiec ujął w dłonie barwną kulę, rozbłysła ona dziwnym blaskiem. Jedynym jaśniejszym punktem w mrocznej sali była jego owalna twarz. Karmapa uśmiechnął się i w jednej chwili spoważniał z wpatrzonymi w kulę ziemską migdałowymi oczami, wiekowymi i młodzieńczymi zarazem.

---

1. Trzecie strofa „Modlitwy o długie życie Tenzina Kunkhjaba Łanggi Dordże: Spontaniczne spełnienie naszych dążeń” w: *dPal rgyal dbang karmapa sku phreng bcu bdun pa chen po'i zhabs brtan khag phyogs gcig tu bkod pa bzungs so* („Zbiór modlitw o długie życie Gjałłanga Karmapy”), Rumtek, The Library od Rumtek Shedra. Tenzin Kunkhjab Łanggi Dordże jest imieniem nadanym Karmapie przez Dalajlamę.

2. Więcej informacji o miejscach buddyjskich pielgrzymek znajdzie czytelnik w: *Holy Places of Buddha,* Crystal Mirror Series, t. 9, Berkeley, Dharma Publishing, 1994.

3. Pełna biografia Guru Rinpoczego: Yeshe Tsogyal, *The Lotus-Born: The Life Story of Padmasambhava,* przeł. Erik Pema Kunsang, Boston, Shambhala Publications, 1993.

4. Urgjen Heruka Phodrang Sahor Pemacien (jedna z nazw Tso Pemy).

5. *Bsang mchod*.

6. Komunikat prasowy, Uniwersytet Gjuto Ramocze, Sidhbari, Dharamsala, 27 kwietnia 2001 roku.

7. Pełny zapis konferencji z 27 kwietnia 2001 roku: www.hfhrpol.waw.pl oraz 17karmapa.pl.

8. Jean West, „The Boy Buddha", *The Herald Saturday Magazine* (Szkocja), 24 lipca 2001

9. Peter Popham, „The Most Powerful Teenager in the World Breaks His Long Silence", *The Independent* (Londyn), 28 kwietnia 2001.

10. Rahul Bedi, „Tibet's Boy Tells the World of His Leap to Freedom", *The Independent* (Londyn), 28 kwietnia 2001.

11. Mick Brown, z wywiadu z Karmapą dla *The Independent* (Londyn), 28 kwietnia 2001.

12. Swati Chopra, „New Body, Old Mind", *Tricycle: The Buddhist Review,* wiosna 2002, s. 96.

13. Przydomek Buddy, „Zwycięzca" czy też „Transcendentny Zdobywca".

14. Rozmowa z autorką, Sidhbari, Dharamsala, 8 czerwca 2002 roku.

15. Gampopa, *The Jewel Ornament of Liberation*, przeł. Khenpo Konchog Gyaltsen Rinpoche, Ithaca, Snow Lion Publications, 1998; Gampopa, *Gems of Dharma, Jewels of Freedom*, przeł. Ken i Katia Holmes, Forres, Altea Publishing, 1994.

16. *Dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dpal ldan dus gsum mkyan pa'i zhal lung dwags brgyud grub pa'i shing rta* (Rydwan siddhów dakpo kagju: Obszerny komentarz do Madhjamakawatary, Ustne Pouczenia wspaniałego Dysum Khjenpy).

17. Swati Chopra, op. cit., s. 97.

18. Por. wykład „Pieśń Milarepy".

19. Rozmowa z autorką, Sidhbari, Dharamsala, 8 czerwca 2002 roku.

20. Rozmowa z autorką, Woodstock, 9 sierpnia 2002 roku.

21. Fragment wykładu z Karma Trijana Dharmaczakry, Woodstock, 11 sierpnia 2002 roku.

22. Rozmowa z autorką, Sidhbari, Dharamsala, 8 czerwca 2002 roku.

23. Okazało się, że jedynie w prowadzonym przez Tengę Rinpoczego klasztorze Bencien w Katmandu utrzymuje się tradycja praktykowania wszystkich tych tantr. Jego Świątobliwość długo chwalił styl pracy tego klasztoru, zachęcając innych do pójścia w jego ślady. „Tak właśnie powinno się podtrzymywać tradycję linii praktyk" – mówił Karmapa [przyp. red.].

24. Cztery rodzaje praktyk medytacyjnych w tradycji tantry: *krija, czarja, joga* i *anuttara joga*.

25. Rozmowa z autorką, Sidhbari, Dharamsala, 5 lipca 2002 roku.

26. Tenzing Sonam, „Out of the Red", *Time* (edycja azjatycka), 22 kwietnia 2002.

27. Swati Chopra, op. cit., s. 93.

28. Wykład, por. przypis 194.

29. Nagardżuna, *dBu ma rtsa ba'i shes rab* („Podstawowa mądrość środkowej ścieżki") w: *dBu ma rig tshogs lnga* („Pięć zbiorów rozumowania"), Sarnath, Sakya Student's Union, 1994. Inny przekład i omówienie tekstu znajdzie czytelnik w: Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, Nowy Jork, Oxford University Press, 1995.

30. Rozmowa z autorką, Karma Trijana Dharmaczakra, Woodstock 10 sierpnia 2002.

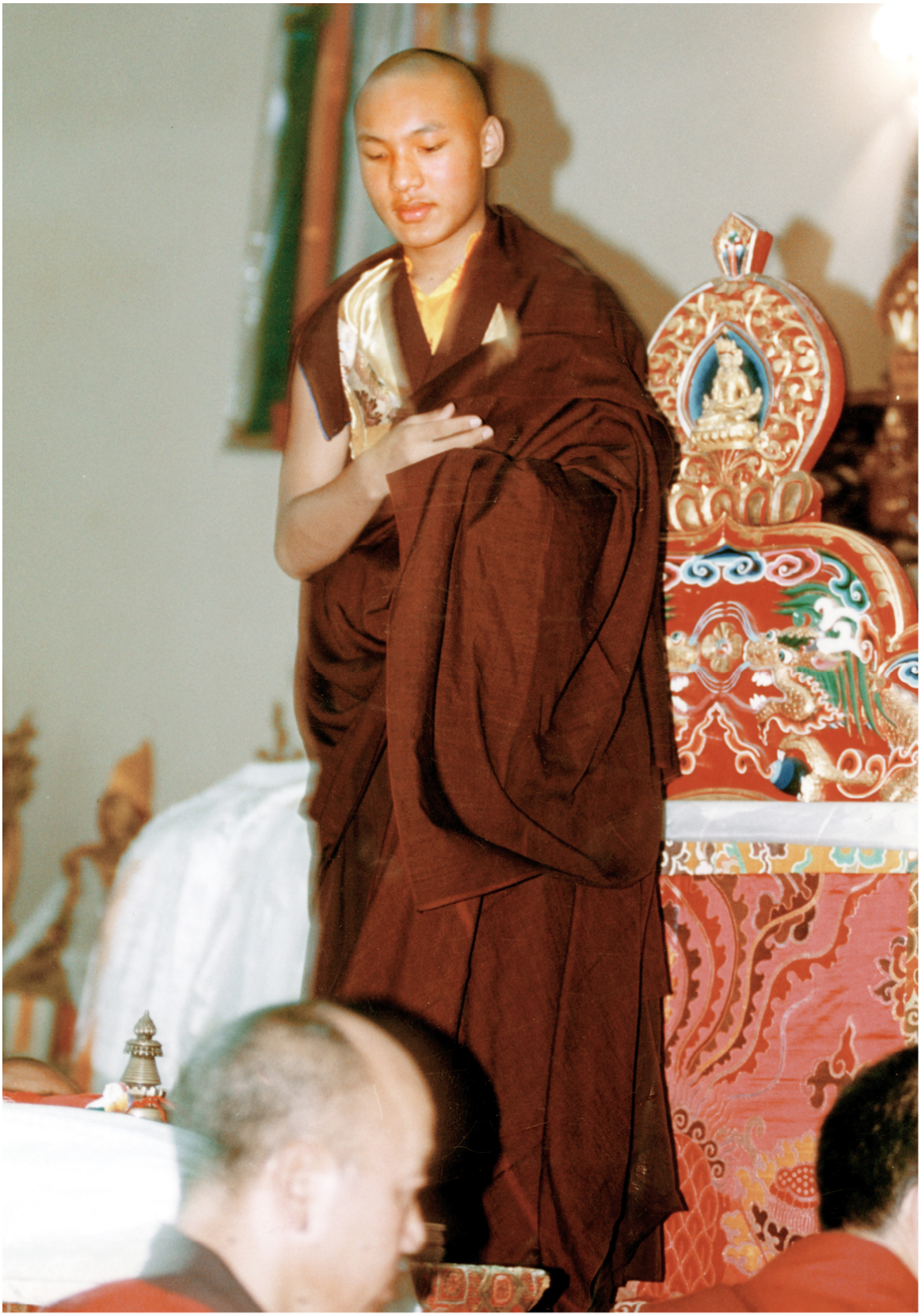
31. Radio Free Asia, 21 sierpnia 2002.

32. Tamże.

33. Obecnie częściej używa się nazwy Kolkata.

34. *w* (Kalkuta), 16 września 2002.

Część II:
Nauki XVII Karmapy



Karmapa w głównej sali świątyni Uniwersytetu Gjuto Ramocze.

Słowo wstępne

Wkrótce po przybyciu do Gjuto Ramocze Karmapa zaczął udzielać publicznych audiencji w przestronnej, jasnej nawie klasztoru, wysokiej na dwa piętra. Ściany pomieszczenia są bladożółte. Wzdłuż trzech biegną rzędy wielkich okien. Czwartą zdobi potężny, złoty posąg Buddy, otoczony mniejszymi figurami i rzędami maślanych lampek. Przed nim, pośrodku umieszczono tron Dalajlamy. Podłoga wysłana jest rdzawym dywanem. O wpół do trzeciej, od poniedziałku do piątku, zasiadają tu ludzie w różnym wieku, mieszkańcy Dharamsali i okolic, pielgrzymi z Indii, uczniowie i turyści z całego świata. Wszyscy chcą zobaczyć Karmapę. Wysoka postać w bordowych szatach wchodzi do sali zdecydowanym krokiem i kieruje się do fotela przed ołtarzem. Stojąc pod posągiem Buddy, przyjmuje tradycyjne białe kataki i błogosławi długi szereg wiernych. Kiedy zajmą z powrotem swoje miejsca, udziela im przekazu mantry Czenrezika, uosobienia współczucia, bóstwa opiekuńczego Tybetu. Karmapa jest uważany za jego emanację, ma więc szczególny związek z tą praktyką. Potem z reguły wygłasza wykład albo odpowiada na pytania uczniów.

Często mówi o znaczeniu praktyki Czenrezika i rozwijaniu bodhicitty, przebudzonego umysłu. Jest to temat pierwszych zamieszczonych w tej części nauk, zawierających fragmenty wykładów, które Karmapa wygłosił, mając piętnaście i szesnaście lat. Następne wykłady dotyczą bardzo różnych kwestii – od wagi kultywowania dziedzictwa kulturowego po subtelne zagadnienia filozoficzne oraz pouczenia na temat medytacji i pracy z umysłem. Rozmowy z uczniami szczególnie ukazują jego poczucie humoru.

Pierwsze wykłady ułożone są chronologicznie, od 2000 do 2001 roku. Ukazują zainteresowania Karmapy zaraz po przybyciu do Indii i zmiany, jakie zaszły w ciągu roku. W ostatnim prezentowanym w tej części

wykładzie, wygłoszonym w Bodh Gai, szesnastoletni Karmapa omawia pieśń urzeczywistnienia Milarepy, jednego z największych mistrzów i poetów Tybetu. Złożyły się nań trzy spotkania z bardziej zaawansowanymi uczniami i treść może nastręczać pewnych trudności czytelnikowi, który nie interesował się wcześniej buddyzmem.

Wykłady z 2002 roku przedstawiono w porządku tematycznym – od nauk wprowadzających po te bardziej zaawansowane. Część ostatnia poświęcona jest medytacji i subtelnościom głębokiego wglądu, co powinno zainteresować tak początkujących, jak doświadczonych adeptów medytacji. Wszystkie te wykłady dają dobre wyobrażenie o tradycyjnym stylu nauczania, pełnym retorycznych pytań, powtórzeń i pokory. Wygłaszano je dla bardzo zróżnicowanych audytoriów – od osób, dla których buddyzm jest czymś zupełnie egzotycznym, po doświadczonych praktykujących. Ich niebywała prostota i bezpośredniość sprawia, że każdy powinien znaleźć w nich coś dla siebie.

Choć nie zawsze znajduje to odzwierciedlenie w tekście, każdy wykład kończył się zadedykowaniem zasługi pożytkowi wszystkich czujących istot, sprawie pokoju na świecie oraz szczęściu wszystkich tych, którzy zjeżdżali tu z całego świata po błogosławieństwo i nauki Karmapy.

Praktyka Czenrezika i rozwijanie bodhicitty

Fragmenty wykładów wygłaszanych od lutego 2000 do lipca 2001

Dla praktykujących Dharmę istotą prawdziwej ścieżki jest drogocenna bodhicitta – umysł, który szuka Przebudzenia dla dobra wszystkich istot. Kiedy ze szczerą intencją pragniemy przynieść pożytek wszystkim istotom, jest to wzbudzenie w sobie bodhicitty. Inteligencja i wiedza pozwalają nam odnaleźć ją we własnym umyśle.

Pomocne w tym procesie jest zdanie się na Jidama – bóstwo medytacyjne, jakim jest Czenrezik. Dlaczego? Szlachetny Czenrezik jest mistrzem współczucia – uosobieniem współczucia wszystkich Buddów wszystkich czasów i wszystkich kierunków. Natchnieni doskonałością jego bodhicitty, możemy wejść na prawdziwą ścieżkę dzięki powtarzaniu sześciosylabowej mantry Czenrezika, która ucieleśnia współczucie. Praktyka taka przynosi dwojakie pożytki – dzięki niej sami osiągniemy pełne Przebudzenie, a także będziemy mogli pomóc w tym innym. Oto ścieżka bodhicitty, którą Budda wyłożył szczegółowo w sutrach.

Mówi się o dwóch aspektach bodhicitty: ostatecznym i relatywnym. Bodhicitta ostateczna jest zrozumieniem, że wszystkie zjawiska, choć się ukazują, są puste – stanowiąc nierozdzielność przejawiania się i pustki. Bodhicitta względna – to praktyka, która polega na uprzytomnieniu sobie, czym jest prawe postępowanie, i angażowaniu się w nie. Aby dojrzał owoc takich działań, udzielam przekazu krótkiej praktyki Czenrezika. Wykonując tę medytację, przynosimy pożytek samym sobie, doprowadzając do doskonałości przymioty prawdziwej natury umysłu, oraz innym istotom – obdarzając je czystą miłością i owocami naszych prawych czynów.

W jaki sposób pogłębia się bodhicittę? Należy uświadomić sobie, że jesteśmy jednostkami, które dzielą ten świat z niezliczonymi czującymi istotami, których większości nawet nie widzimy. Praktykujemy po to, by wszystkie one mogły wejść na ścieżkę prowadzącą do niezrównanego

Przebudzenia, do doskonałego stanu Buddy. Tę praktykę dedykujemy urzeczywistnieniu prawdziwej – od zawsze czystej – natury umysłu, dzięki czemu będziemy mogli doprowadzić wszystkie istoty do Przebudzenia w bezmiarze pierwotnej czystości. A w kategoriach pożytków doczesnych dedykujemy ją długiemu życiu i dobremu zdrowiu wszystkich istot. To tylko kilka z wielu racji przemawiających za praktyką Czenrezika.

Spójrzcie na mnie: jestem młodym człowiekiem, który analizuje nauki mahajany, przemyśliwuje je i medytuje nad nimi. Z własnego doświadczenia znam korzyści płynące z recytacji mantry Czenrezika. Dokładnie tak samo każdy może zanosić doń prośby i modlitwy, niezależnie od tego, czy wkroczył na ścieżkę mahajany czy nie, czy przyjął święcenia zakonne, czy też pozostaje człowiekiem świeckim. I medytować, korzystając z otrzymanych ustnych pouczeń. Pożytki z takiej praktyki nie są ani większe dla jednych, ani mniejsze dla innych, ale równe dla wszystkich.

Nie wystarczy wierzyć w skuteczność praktyki. Nasz nauczyciel Budda Siakjamuni mówił, że jego nauki należy dokładnie badać, poddawać szczegółowej analizie, aby wyzbyć się wszelkich wątpliwości i nabrać niewzruszonej pewności. Samo recytowanie czy śpiewanie mantry nie przyniesie urzeczywistnienia. Warto więc rozmyślać o pożytkach i niepojętych przymiotach głębokich, obszernych nauk Buddy oraz traktatów, jakimi opatrzyli je wielcy uczeni i mistrzowie.

Drogocenna bodhicitta nie jest jakąś stereotypową nauką mahajany: to podstawa tak samsary, jak i nirwany. Jest jak słońce, które rozprasza mrok dwóch zaciemnień, i jak księżyc, który koi dręczący żar samsary. Bodhicitta nie mieszka w księgach; praktykowali ją i uważali za najważniejszą dawni uczeni i potężni mistrzowie. To ona czyni nas buddystami. Dla praktykujących mahajanę jest niezbędna jak oczy i fundamentalna niczym ziemia, po której stąpamy. Wszyscy wielcy mistrzowie szli ścieżką bodhicitty – aż do jej końca.

Bodhicitta stanowi fundament tego życia i trwałego szczęścia. Jest niezrównaną ścieżką, ścieżką do Przebudzenia, które przynosi całkowitą wolność od wszelkich zgryzot. Do pełnego Przebudzenia zbliżamy się dzięki zręcznym metodom i za ich sprawą osiągamy poziom, na którym znikają wszelkie wady i przejawiają się wszystkie dobre właściwości.

* * *

We współczesnym świecie jest wiele bólu i krzywd. Dlaczego? Ponieważ w sercach ludzi brakuje zacnych, dobrych pobudek. Jeżeli nie obudzimy w sobie szczerej motywacji, możemy zbłądzić na złą ścieżkę. Powodowani zazdrością czy pragnieniem bycia najlepszym, folgujemy negatywnym myślom, które popychają nas do ranienia innych. W ten sposób rodzą się wszelkie waśnie. Aby położyć temu kres, modlę się, by cały świat przenikało światło pokoju i szczęścia oraz słodki aromat bezgranicznego spokoju.

* * *

Praktykując dwa rodzaje bodhicitty, rozumiemy, że nie jest ona wyłącznie czymś, co rozwijamy i do czego dążymy. W tradycji mahajany najwyższą bodhicittę nazywa się również naszą naturą Buddy czy też wszechobecną przestrzenią wszystkich zjawisk. Kiedy tkwimy w pułapce świata samsary, bodhicitta – owa bezkresna przestrzeń, serce Zwycięzców – jest przed nami ukryta, zamglona. Zaślepieni, dajemy się nieść nawykowym skłonnościom, zrodzonym z naszych własnych zaciemnień. Bodhicitta, niczym przesłonięte chmurami słońce, jest obecna, lecz spowijają ją grube oraz subtelne zaciemnienia. Do urzeczywistnienia jej ostatecznej natury trzeba mądrości i pilności.

Praktykując bodhicittę wielkiego pożytku, pracujemy na poziomie wewnętrznym – z umysłem, oraz na poziomie zewnętrznym – ze sposobem postępowania. Daje to dwojaki owoc: po pierwsze sami przekroczymy

samsarę, po drugie będziemy przynosić pożytek niezliczonym jak atomy kosmosu istotom we wszystkich światach, wyprowadzając je z cierpień samsary ku radowaniu się doskonałą mądrością. Warto się o to modlić, bowiem w takich modlitwach kryje się potężna moc i wielkie błogosławieństwo. I, jestem przekonany, spełniają się one.

Jak odnaleźć spokój

1 lutego 2000

Zebrało się tu dziś wielu Tybetańczyków z Dharamsali i innych miejsc oraz uczniów ze Wschodu i Zachodu. Przez całe lata miałem nadzieję, że uda mi się z wami spotkać, ale gdy byłem w Tybecie, nie mogłem wyjeżdżać za granicę, bardzo więc się cieszę, że tu jesteście, i z całego serca dziękuję wam za przybycie.

Dawniej dyscypliny tybetańskiej wiedzy i tradycja duchowa były bardzo bogate i w niczym nie ustępowaliśmy innym krajom. Ale od ponad czterdziestu lat Tybetańczyków dotykają nieszczęścia i tragedie. Nasza spuścizna duchowa i różne gałęzie wiedzy podupadły. Wkładamy wszystkie siły w zachowanie ich przy życiu. Musimy studiować nauki, ale to nie wszystko. Powinniśmy wzbudzić w sobie szczerą intencję, czyste serce.

Nasz naród przeżywał szczęśliwie i trudne lata. Dziś trzeba nam wytrwałości i wielkiej odwagi. Nauki Dharmy – tak rozległe, że możemy nazywać je bezgranicznymi – są wyjątkowym dziedzictwem Tybetu. O ich wartości stanowi prawda ksiąg i słuszność rozumowania.

W tym świecie zdarzają się pokój i szczęście – zaznawać ich może również Tybet. Powinniśmy zdawać sobie sprawę, że nie tylko my sami, ale i inni pragną dla siebie radości. Wiele problemów naszego świata bierze się stąd, że ludzie nie robią tego, co zaprowadziłoby ich na ścieżkę pożytku i szczęścia. Jeżeli przez cały dzień, od chwili otwarcia oczu po ułożenie się do snu, będziemy uprzejmi i uśmiechnięci, dobrzy i mili dla ludzi, to zaśniemy z lekkim sercem. Z drugiej strony, jeśli dzień upłynie nam na swarach i kłótniach, to nawet jeśli wyjdziemy z nich zwycięsko, wieczorem pojawi się niepokój i żal.

Bezcennego, czystego serca nie znajdziemy w aptece. Nie da się go przeszczepić ani uzdrowić lekami. Nie zdołamy go kupić w żadnej metropolii nawet za największą fortunę. Jak więc je znaleźć? W szczerym

pragnieniu, które sprawi, że poddamy umysł dyscyplinie. Kiedy wzbudzimy w sobie taką motywację, przyniesiemy pożytek sobie i innym, nadając naszemu życiu sens. Oby znalazł go każdy z nas dzięki czystej, niesłabnącej motywacji i wielkiej odwadze, która nie poddaje się rozpaczy.

Znaczenie tradycyjnej kultury

3 lutego 2000

Jak doskonale wiemy, żyjąc w tym świecie potrzebujemy różnych gałęzi wiedzy i rozmaitych przymiotów. Pośród nich są tradycje ojczystego kraju i dobre, szczere pobudki, które należy chronić i pielęgnować. Nie możemy dopuścić – to sprawa najwyższej wagi – by rodzime obyczaje, sztuki i nauki zaczęły podupadać. W Tybecie, na przykład, stanowiący większość mieszkańców chłopi i koczownicy przez wieki kultywowali i przekazywali z pokolenia na pokolenie rozmaite tradycje i zwyczaje. Należy studiować i pielęgnować to dziedzictwo rodzimej kultury, by zachować przy życiu jej ducha i praktyki. Każda narodowa tradycja jest unikalnym skarbem z własnym językiem, kulturą, a nawet specyficznym poczuciem humoru.

Pielęgnując odrębne tradycje, nie powinniśmy zapominać, że wszyscy jesteśmy ludźmi i że żyjemy na jednej planecie. Pochodzimy z wielu państw, wywodzimy się z odrębnych narodów, mówimy różnymi językami, ale jako istoty ludzkie wszyscy jesteśmy tacy sami. Możemy być wysocy albo niscy, doświadczać tych czy innych uczuć, lecz przyczyny i warunki, które czynią nas ludźmi, są takie same.

Rozmowa z cudzoziemcami studiującymi w Dharamsali

23 lutego 2000

Żywię ogromny szacunek dla wszystkich istot, żyjących na tej planecie. Szczególne miejsce w moim sercu zajmują młodzi uczniowie, bardzo się więc cieszę, że mogę was widzieć. Przypomnieliście mi o moich własnych podróżach i różnych szkołach. Wszyscy jesteście doskonale wykształceni, specjalizujecie się w rozmaitych dziedzinach i dyscyplinach naukowych. Ja jestem zwykłym uchodźcą z Tybetu. Nie mam żadnych szczególnych zalet ani wykształcenia, które mogłoby równać się z waszym. Jeśli jednak chcielibyście zadać mi jakieś pytanie, to bardzo proszę.

* * *

Pytanie: Czy w naszych czasach mógłby się pojawić mistrz taki, jak Milarepa?

Odpowiedź: Przez osiem lat mieszkałem w środkowym Tybecie i studiowałem nauki Buddy w ujęciu tradycji kagju. Nauki te mówią między innymi o Milarepie, którego sława przenika wszystkie światy niczym ryk letniego grzmotu. Mistrzowie, którzy osiągnęli taką głębię Urzeczywistnienia, zdarzają się niezwykle rzadko. Trudno nawet o takich, co osiągnęli jakiekolwiek urzeczywistnienie i doświadczenie, mogące przynosić pożytek choćby im samym. Zapewne bardzo niewielu lamów uzyskało rezultaty porównywalne z urzeczywistnieniem Milarepy w jednym życiu i jednym ciele. Czasami słyszy się o „drugim Milarepie", „trzecim Milarepie" i tak dalej, ale wątpię, by któryś z nich żył o pokrzywach. Podejrzewam, że wszyscy inni jedli zupę z kluskami.

Sądzę, że dziś trudno byłoby o kogoś takiego jak Milarepa, niemniej praktykujący mogą rozwinąć część jego przymiotów – na przykład

wiedzieć, jak porzucić to, co należy porzucić, i urzeczywistnić to, co jest do urzeczywistnienia.

* * *

Pytanie: Milarepa porzucił wszystko, żeby praktykować. Czy my też musimy to zrobić?

Odpowiedź: Ogólnie rzecz biorąc, kiedy mówi się o prawdziwej Dharmie, daje się przykład wyświęconej Sanghi zakonnej, czyli tych, którzy opuszczają domy i wyrzekają się światowego życia. Mówi się też o świeckich praktykujących, mających rodziny i wychowujących dzieci, takich jak indyjski król Indrabodhi czy Marpa Tłumacz ze szkoły karma kamtsang. Wszyscy oni potrafili przejść ścieżkę tajemnej mantrajany, która wyrasta z tradycji mahajany. Surowa praktyka Milarepy, żywienie się pokrzywami i noszenie wyłącznie skrawka bawełny, nie jest jedyną drogą do Przebudzenia. Król Dharmy, Indrabodhi i jemu podobni prowadzili zwykłe życie. Tytuł „króla" może robić wrażenie, ale nie stawia kogoś ponad samsarą. Wszyscy ci wielcy mistrzowie prowadzili światowe życie świeckich ludzi – a zatem można iść ścieżką Przebudzenia w taki sposób.

Milarepa osiągnął Oświecenie jako żebrak, a Indrabodhi jako król. Dowodzi to, że należy stosować odpowiednie metody – takie, które mogą nas okiełznać. Pewien wielki indyjski mistrz osiągnął Urzeczywistnienie, przejrzawszy prawdziwą naturę opuchlizny na szyi. Wszystko zależy więc od znalezienia właściwej ścieżki.

* * *

Pytanie: W jaki sposób samotna medytacja, praktykowana na odosobnieniu służy wszystkim czującym istotom?

Odpowiedź: Niektórzy ludzie nazywają „praktykowaniem" siedzenie w jaskini lub jakimś zamkniętym pomieszczeniu i powtarzanie mantr lub modlitw bez zrozumienia ich znaczenia. To nie jest prawdziwa praktyka.

Istotą tradycji buddyjskiej jest przynoszenie pożytku wszystkim czującym istotom. Temu też służy – poprzez rozwijanie bodhicitty – pozostawanie w odosobnieniu. Praktykuje się umysłem. W „Przewodniku po ścieżce Bodhisattwy" czytamy, że cała karma i wszystkie czyny czujących istot biorą się przede wszystkim z umysłu. Jeśli na przykład należy coś przestawić, a w naszym umyśle nie powstanie myśl „przesunę to", to ręce się nie poruszą.

Na tej samej zasadzie do zamknięcia się na odosobnieniu powinna skłaniać nas potęga myśli: „Chcę pracować dla pożytku wszystkich istot". Oddalamy się od zgiełku życia po to, by ustabilizować, wzmocnić naszą bodhicittę. Nie idzie nam o opychanie się ofiarami i spanie podczas medytacji. Są ludzie, którzy traktują odosobnienie jak zameldowanie w hotelu lub zamknięcie w sypialni. Kieruje nimi wygodnictwo i upodobanie do bycia obsługiwanym. Takie odosobnienie nie przyniesie rezultatów. W tradycji mantrajany odosobnienie związane jest z wewnętrzną praktyką osiemdziesięciu czterech tysięcy kanałów i wiatrów subtelnych energii w ciele. Po trzech latach udanego odosobnienia powinny one zostać oczyszczone, a nasz umysł winien stopić się z umysłem Jidama.

Tybetańska filozofia środkowej ścieżki utrzymuje, że najważniejszy jest umysł i że jego natura jest pusta. Odosobnienie ma pomagać w pracy z umysłem, uwalniając nas od niezliczonych rozterek codziennego życia i ułatwiając wkroczenie na ścieżkę Przebudzenia. Z reguły mówi się, że osiągnięcie pełnego Oświecenia wymaga gromadzenia zasługi przez trzy niezmierzone eony. W tradycji mantrajany jest inaczej, o czym najlepiej świadczy klasyczny przykład Milarepy i owocu jego odosobnień. Odosobnienie daje szansę pogłębienia praktyki, a co za tym idzie zręczniejszego i skuteczniejszego pomagania innym.

* * *

Pytanie: Jak należy rozumieć relację między nauczycielem i uczniem?

Odpowiedź: W buddyzmie mamy różne ścieżki, a więc i odmienne spojrzenia na tę kwestię. Na ścieżce hinajany nauczyciel jest duchowym przyjacielem, *kaljanamitrą*, który przyjął Schronienie i przestrzega któregokolwiek z siedmiu rodzajów ślubowań. Takiego nauczyciela traktuje się jako szczególnego przyjaciela, udzielającego uczniowi nauk. W mahajanie właściwości duchowego nauczyciela są takie, jak opisuje na przykład „Przewodnik po ścieżce Bodhisattwy":

„Jest oddany ślubowaniom mahajany
I nie porzuci najwyższej bodhicitty
Nawet za cenę życia".

Tacy nauczyciele okazują ogromne zainteresowanie – można nawet rzec: rozkoszują się – ślubowaniami mahajany i są gotowi zaryzykować życie dla niezrównanej, doskonałej bodhicitty.

W tradycji wadżrajany nauczyciel, który osiągnął urzeczywistnienie, udziela ustnych pouczeń i inicjacji odpowiedniemu uczniowi, który sam staje się nauczycielem i przekazuje nauki następnemu pokoleniu. W ten sposób prawdziwi lamowie przekazywali ustne pouczenia, komentarze, teksty i objaśnienia tajemnych i najbardziej tajemnych poziomów.

* * *

Pytanie: Czy musimy przypisać się do jednej tradycji, czy też możemy korzystać ze wszystkich, biorąc z jednej to, a z innej co innego?

Odpowiedź: Na świecie jest wiele tradycji duchowych. Pięć tybetańskich nazywa się zwyczajowo: wspaniałą sakjapą, njingmapą tajemnej mantrajany, gelukpą tych z góry Ganden, kagjupą opiekunów istot i bonpo niezmiennej natury. Każda odpowiada zainteresowaniom i poglądom swych adeptów. To tak, jak z gustami kulinarnymi: ci, którzy lubią chleb, biorą

chleb, a ci, co wolą herbatę – herbatę. Na tej samej zasadzie studiujemy i praktykujemy to, co budzi nasze zainteresowanie i oddanie.

„Przewodnik po ścieżce Bodhisattwy" powiada, że mnogość tradycji duchowych sprawia, iż wiele istot może wkroczyć na ścieżkę, poszerzając zasięg Dharmy. Gdyby istniała tylko jedna tradycja, jedni by ją lubili, a inni nie. Bogactwo sprawia, że każdy może znaleźć coś dla siebie. Należy iść za swymi skłonnościami. Gdyby zmusić do zjedzenia ostrej papryki kogoś, kto jej nie jada, to poparzy sobie wargi i źle się poczuje. Jaki z tego pożytek?

Budda nauczał z myślą o pożytku i szczęściu wszystkich istot, a nie po to, by narzucać ludziom praktykowanie określonej tradycji duchowej. Są tacy, którzy przedkładają żółtą czapkę gelukpy nad czerwoną szkoły kagju. Ludzie powinni robić to, czego pragną. Z czasem wyjaśni się, skąd wzięły się ich ukryte skłonności. Innymi słowy, różne tradycje duchowe powstały w odpowiedzi na nasze odmienne inklinacje i gusty.

Budda Siakjamuni powołał tradycję, którą nazywamy buddyzmem, by przynosić pożytek i dawać szczęście wszystkim istotom. Nie wywierano żadnej presji i nikogo nie zmuszano do praktyki. Jak z papryką, przymus nie zdaje się na nic. Budda nie nauczał, żeby sprawiać przykrość, ale po to, by każda istota mogła wzbogacić swe życie o spokój i szczęście. W naszym świecie przywiązuje się wielką wagę do niezależności, pokoju i szczęścia. Tradycje duchowe korzystają z wolności, a my mamy swobodę wybierania tego, co jest nam bliskie. Mnogość tradycji sprawia, że nauki buddyjskie mogą rosnąć i bujnie krzewić się dla dobra świata.

Oceany cierpienia

6 kwietnia 2000

Cierpienie sprawia często, że płaczemy. Nasze łzy są słone i niezbyt smaczne. Oceany, jak wiemy, też są słone, a ludzie żyją i pracują na stałym lądzie, który służy im znaczniej lepiej. Jeśli spojrzymy na Ziemię, przekonamy się, że słone oceany są większe od naszych kontynentów. Dokładnie tak samo, istoty zaznają więcej bólu niż szczęścia. Może to dziecinne, ale myślę, że cztery wielkie oceany naszej planety są jak cztery fundamentalne cierpienia czujących istot: narodziny, starość, choroba i śmierć. Każda istota pragnie szczęścia i nie chce cierpieć. Jak owo szczęście osiągnąć? Praktykując Dharmę w całym jej bogactwie – medytacje na Jidama i naturę umysłu, recytacje mantr i rozwijanie bodhicitty. Pogłębianie wiary i oddania jest krokiem do prawdziwej praktyki Dharmy. Jeżeli będą one silne i szczere, osiągniemy w końcu Przebudzenie, stan Buddy. Czego wam wszystkim serdecznie życzę.

Do praktyki potrzebujemy innych

19 kwietnia 2000

Nasze zadanie polega na wprowadzeniu wszystkich czujących istot, które zamieszkują całą przestrzeń i były nam kiedyś troskliwymi matkami, na drogę do szczęścia i wolności od cierpień. Na Szlachetnych, nazywanych Bodhisattwami, którzy uwolnili się od wszelkich zaciemnień emocji i nieświadomości, spoczywa odpowiedzialność za chronienie istot przed cierpieniem i prowadzenie ich do szczęścia.

W przeciwieństwie do Szlachetnych, zwykłe istoty wciąż spowite są mrokiem zaciemnień emocji i nieświadomości, które sprawiają, że ich umysły nie są w stanie wkroczyć w wolny od splamień świat czystych zjawisk. Aby temu zaradzić, Budda zaczął swe nauki w Waranasi od wyłożenia Czterech Szlachetnych Prawd. Potem udzielił nauk mahajany i wadżrajany. Dzięki owym trzem zbiorom jego pouczeń wszystkie istoty mogą wejść na ścieżkę oczyszczenia i Wyzwolenia. Jego aktywność sprawiła, że możemy dziś słuchać Dharmy, która uczy altruistycznej motywacji i działania dla dobra innych.

Czujące istoty ważne są z perspektywy zarówno Dharmy, jak i zwykłego świata. Rozpatrując rzecz na poziomie światowym, weźmy przykład przywódcy. Załóżmy, że jego poddanymi nie są ludzie, ale przedmioty, choćby kamienie czy domy. Jeśli poprosi, żeby coś zrobiły, nawet nie drgną, ponieważ nie posiadają umożliwiającej słyszenie świadomości. Jeżeli nie ma ludzi, bycie przywódcą jest bez sensu – nikt nie usłyszy poleceń i nie będzie komu przewodzić.

Z kolei w kategoriach Dharmy wszystkie istoty są na każdym etapie wsparciem dla praktykujących jako przedmiot współczującej aktywności. Budda Siakjamuni i Bodhisattwowie przebudzili się nie dla siebie samych, lecz dla pożytku wszystkich czujących istot, które darzyli współczuciem. Gdyby Buddowie i Bodhisattwowie robili to tylko dla siebie, nie mogliby

osiągnąć Oświecenia, które zawiera w sobie pracę dla innych. Tak więc istoty są ogromnie ważne. Można wręcz powiedzieć, że Buddowie i czujące istoty są dla nas równie łaskawi.

Wszechprzenikająca natura Buddy

23 kwietnia 2000

Nauki Buddy dzieli się na dwie główne kategorie. Są to: Dharma tekstów i Dharma urzeczywistnienia. Jak powiedziano:

Pouczenia nauczyciela mają dwa aspekty:
Wiernie przedstawione teksty i urzeczywistnienie.
Nie pozostaje nic innego,
Jak chronić je, rozprawiać o nich i praktykować.

Jeżeli będziemy praktykować słuchanie, analizowanie i medytację, nauki wyzwolą nas z głębokiego mroku cierpienia. Są one jak nigdy niezachodzące słońce, którego świetliste promienie docierają do każdego zakątka tego świata. Pośród osiemdziesięciu czterech tysięcy nauk Buddy są też te z Tybetu, dowodzące jedności tradycji sutry i mantry. Owe nauki przypominają pień o wielu gałęziach: liczni lamowie przekazują linie w łonie różnych tradycji. Rozmaitość bierze się z odmiennych charakterów uczniów i wielu rodzajów ich pomieszania. Ukazując, jak przeciąć iluzję dualizmu, pouczenia te otwierają przed każdą czującą istotą możliwość osiągnięcia prawdziwego władania nad potężną, głęboką bramą osiemdziesięciu czterech tysięcy nauk. Są drogocenne, gdyż wyzwalają pozapojęciową mądrość i *amritę* wszechprzenikającej pustki. Nauki te, niczym drogocenny owoc w naszych dłoniach, rodzą dwa rodzaje mądrości: tę, która wyraźnie postrzega każde z niezliczonych zjawisk, oraz tę, która jasno widzi ich naturę.

Podążanie właściwą ścieżką wydaje owoc praktyki. Rezultat ten można osiągnąć, ponieważ w strumieniu umysłu każdej czującej istoty jest natura Buddy. Wedle czwartego wadżra-punktu „Niezrównanej ciągłości” opiekuna Majtrei są po temu trzy powody:

Doskonała Kaja Buddy przenika wszystko,
Takość nie poddaje się rozróżnianiu,
Wszystkie czujące istoty mają potencjał:
A zatem zawsze posiadają naturę Buddy.

Pierwszy wers powiada, że Kaja, czyli esencja doskonałego Buddy, jest wszechprzenikająca, a więc obecna także w strumieniu umysłu każdej czującej istoty. Druga linijka mówi, że Takość jest niepodzielna, co oznacza, że natura Buddy, jaką ma Budda, i natura Buddy, jaką mają czujące istoty, są całkowicie nierozdzielne. Wreszcie, czujące istoty posiadają potencjał w strumieniu umysłu, a więc mają naturę Buddy czy, jak kto woli, są do niego podobne.

Choć pomieszanie i przypadkowe splamienia w najmniejszym stopniu nie wpływają na naszą naturę Buddy, nieświadomość gromadzi się niczym chmury i chwilowo przesłania blask jej słońca. Światło natury Buddy rozbłyśnie, gdy rozproszymy chmury. A to dzieje się, gdy zaczynamy rozwijać pozytywną motywację i, nie szczędząc wysiłków, praktykować sedno ustnych pouczeń.

Aby wyzwolić wszystkie czujące istoty z cierpień samsary, musimy najpierw sami uwolnić się od samsarycznego bytu. Osiągnąwszy to, nie zbaczamy na niższą ścieżkę dbania tylko o siebie, lecz korzystając z wszechwiedzy i wspaniałych przymiotów, owocu naszej praktyki, dokonujemy niezliczonych czynów dla pożytku innych. Ta altruistyczna motywacja jest szczególną cechą ścieżki mahajany.

W Tybecie, Krainie Śniegu, drogocenna Dharma Buddy była powszechna niczym światło słońca. Nauki wadżrajany przekazywano w czterech wielkich tradycjach, mających niezrównanych założycieli i mistrzów. W tradycji kagju byli to Marpa, Milarepa i Gampopa; w gelukpie – Królowie Trzech Światów, Tsongkhapa i jego dwaj główni uczniowie, w sakjapie –

Trzej Ojcowie Założyciele, magiczne manifestacje ciała, mowy i umysłu Mandziuśriego, a w njingmapie – Siantarakszita, Guru Rinpocze i Trisong Detsen. Wszyscy oni osiągnęli doskonałe Przebudzenie w przestrzeni jednego smaku wszystkich zjawisk, najgłębszej naturze spontanicznej obecności, wolnym od wszelkich wytworów Dharmadhatu. Ale z perspektywy, z jakiej postrzegamy ich my, nieurzeczywistnieni uczniowie, przejawiali się na wiele sposobów. Każdy z tych nauczycieli ma inną postać, inny głos, inne imię. W taki też sposób wielcy mistrzowie ukazywali to, co cudowne, magicznie powstałe, wymykające się opisowi i myśli.

Nie tylko w Tybecie, lecz dla pożytku czujących istot na całym świecie, wszyscy Buddowie i Bodhisattwowie emanują foremne Kaje, postacie, które nauczają niewyczerpanej, niezrównanej Dharmy. Łagodny deszcz jej metod i współczucia wprowadza czujące istoty na ścieżkę pokoju i niestosowania przemocy.

Skąd biorą się problemy

8 września 2000

We współczesnym świecie jest wiele problemów i trudności, które wywołują głównie duma, zazdrość i pragnienie bycia najważniejszym. Skąd biorą się te uczucia? Z braku szczerych, pozytywnych pobudek, troski o innych i wzajemnego szacunku. To one doprowadzają do wielu nieszczęść i straszliwego rozlewu krwi czy to w Tybecie, czy to w innych doświadczanych złożonymi problemami częściach świata. Wszyscy jesteśmy tego świadkami. Są jednak i inne cierpienia, niewidzialne. W miliardach wszechświatów istoty toną w bezbrzeżnym oceanie samsarycznych cierpień, borykając się stale z udręką i bólem. Skoro tak wielu czujących istot nawet nie widzimy, powinniśmy medytować, myśląc o nich wszystkich z ogromnym współczuciem – współczuciem, które nie jest skupione na nikim w szczególności. W ten sposób praktykujemy nie tylko dla siebie, ale i dla dobra innych.

Wszędzie na świecie ludzie mówią, że są za pokojem i szczęściem, lecz produkują broń i substancje, które wywołują konflikty i szkodzą. Dzień i noc żołnierze nie odkładają karabinów. A na koniec okazuje się, że nie wynika z tego nic dobrego. Głównym problemem jest brak szczerych intencji. Bywa też, że mając dobre pobudki, realizujemy je opacznie, zbaczając z właściwej ścieżki.

Nasz Nauczyciel, Wielki Współczujący, powiedział, że powinniśmy praktykować nektar Dharmy, słuchając, analizując i medytując, a następnie przekazywać swą wiedzę innym, wyjaśniając, prowadząc dysputy i pisząc. Takie umiejętności nie zdarzają się często. Jednak każda zamieszkująca przestrzeń czująca istota, niezależnie od tego, czy ma te zdolności czy nie, posiada przyczynę pożytku i szczęścia, fundament pokoju i dostatku – prawdziwą naturę swego umysłu.

Z tą myślą modlę się, aby wszystkie czujące istoty w całej przestrzeni były wolne od fizycznych i psychicznych cierpień, jakie niosą konflikty i wojny. Dedykuję temu każdą prawość wszystkich czasów – niech wszelkie krzywdy znikną niczym rozpędzone wiatrem chmury.

Rozmowa z uczniami z Samje Ling w Szkocji

22 listopada 2000

Naturą naszego bytu są narodziny, starość, choroba i śmierć. Z tych czterech najistotniejsze jest doświadczenie śmierci. To, czy osiągniemy pozytywny rezultat tego życia, czy też nadal będziemy zmuszeni do błądzenia w kole samsary, zależy od naszej praktyki. Nauki bardo mówią o jasnym świetle, które pojawia się tuż przed śmiercią. Jeżeli jesteśmy wytrawnym medytującym i rozpoznamy je, możemy w jednej chwili osiągnąć Oświecenie. Najczęściej jednak słabość praktyki sprawia, że gdy widzimy owo światło, górę bierze pomieszanie i nie rozpoznajemy go. I tak – znów zależnie od praktyki – jedni odradzają się w świecie ludzi, a inni w świecie zwierząt i w pozostałych sferach.

Jako osoby praktykujące buddyzm, a zwłaszcza wadżrajanę, otrzymaliśmy nauki o procesie umierania. *Bardo Thydryl*, „Wyzwolenie przez słuchanie", omawia wiele zjawisk, których doświadczymy w bardo. Jeżeli pójdziemy ścieżką wadżrajany, będziemy mogli osiągnąć opisywane w tym traktacie rezultaty.

Przesłanie „Bardo Thydryl" streścić można w kilku słowach: wszystko zależy od tego, czy nasz umysł jest omamiony, czy też nie. Zjawy doczesnego świata mamią, prawdziwa natura umysłu – nie. Ci, których umysły tkwią w pułapce tego świata, są pogrążeni w nieświadomości. Przypadkowe splamienia i moc podsycanej przez nie ułudy uniemożliwiają urzeczywistnienie naszej natury – ostatecznej rzeczywistości jako takiej – i popychają nas na powrót w odmęty cyklicznego bytu.

Prawdziwi lamowie nauczają o zjawach bardo. Jeśli w chwili ich powstania zdołamy przypomnieć sobie pouczenia lamy i pomyślimy: „Wszystkie one z natury są ułudą", rozpoznamy najgłębszą naturę owych zjawisk. To właśnie jest prawdziwym „Wyzwoleniem przez słuchanie".

* * *

Pytanie: Wielu ludzi ma problemy. Chciałbym poprosić o prostą, praktyczną radę, jak stawić czoło sytuacjom, które wydają się nas przerastać? Jak radzić sobie z przytłaczającymi trudnościami?

Odpowiedź: Dla zwykłych ludzi naturą samsary jest cierpienie, stąd tyle problemów i bólu. Ponieważ bierzemy je dosłownie, wydaje się nam, że istnieją tak samo, jak się przejawiają. Uwięzieni w pułapce powierzchowności, zaiste zasługujemy na współczucie. W codziennym życiu, gdy przychodzi nam się mierzyć z poważnymi problemami, zapominamy, że biorą się one przede wszystkim z naszej karmy, będąc rezultatem pełnego dojrzewania naszych własnych czynów.

Kiedy coś uczynimy, konsekwencje mogą wydawać się nieodwołalne, nie należy przecież poddawać się z myślą: „To wszystko karma". Niezależnie od tego, jakich problemów doświadczamy, musimy znaleźć sposób, żeby się ich pozbyć. Jeżeli praktykujemy Dharmę, możemy się od nich uwolnić, otrzymując amritę Dharmy od prawdziwego nauczyciela i ucząc się patrzeć w prawdziwą naturę owych trudności. Jeśli jesteśmy zwykłymi ludźmi, którzy zajmują się codzienną pracą, powinniśmy rozwiązywać nasze problemy ciężko pracując i podejmując określone działania – przez cały czas nie tracąc z oczu najgłębszej natury tego, co się nam jawi.

Od kłopotów może nas uwolnić wiele rzeczy, niemniej bodhicitta – która zawiera miłującą dobroć i współczucie – jest lekarstwem niezrównanym. Jeżeli ją praktykujemy, nie przygniecie nas nic. Trudne sytuacje będą nam wręcz wsparciem, pomagając w praktyce Dharmy. Gdybyśmy nie doświadczali żadnych problemów, trudno by nam było pamiętać o praktykowaniu Dharmy. A jeśli nawet, nie przyniosłoby to nam prawdziwych korzyści. Wykorzystując wszystkie trudności i cierpienia, powinniśmy czynić z nich część ścieżki. Od tego, na ile się to nam uda, zależy to, na ile rozwiniemy się dzięki praktyce.

* * *

Pytanie: Powodowany pomieszaniem, przysporzyłem innym wielu cierpień. Zastanawiam się, czy można to uporządkować w tym życiu, czy też trzeba czekać na następne. Czy praktykując mogę przekreślić to, czego się dopuściłem?

Odpowiedź: Niektórzy, jak Dzietsyn Milarepa, słuchając nauk, analizując je i koncentrując się na medytacji, potrafili w jednym ciele i życiu osiągnąć poziom jedności z Wadżradharą. W dzisiejszych czasach, o ile nie jest się kimś tak wybitnym, można praktykować słuchanie i analizowanie, jednak powraca się do samsary i błądzi wciąż w jej kole. W tradycji mantrajany powiada się, że Przebudzenie jest możliwe w ciągu siedmiu lub szesnastu żywotów. Moc naszej praktyki z pewnością przyniesie więc kiedyś rezultaty.

Do czasu osiągnięcia ostatecznej jedności, poziomu Wadżradhary, nasze ciało, mowa i umysł będą związane z dwoma zaciemnieniami i ich nawykowymi skłonnościami. Dopóki ich z siebie nie zrzucimy, dopóty pojawiać się będą błędy, splamienia, niesprzyjające okoliczności i lęk. Niemniej jednak praktyka słuchania i analizowania prawdziwej Dharmy sprawia, że zaciemnienia stają się coraz słabsze i wreszcie znikają. Ich ostateczne porzucenie jest poziomem stanu Buddy, wszechwiedzą. Powinniśmy wkroczyć na tę ścieżkę mądrości. Dopóki jednak wszyscy nie osiągniemy Przebudzenia, będziemy doświadczać cierpień i trudności.

* * *

Pytanie: Czy podział na samsarę i nirwanę sprowadza się do lęku, to znaczy posiadania myśli i ego? Czy w nirwanie są jakiekolwiek kształty, smaki i przyjemności?

Odpowiedź: Wszystko, co może się pojawić, jest wytworem umysłu. Mówiąc o samsarze czy o poziomie wszechwiedzy, rozmawiamy o naszych własnych iluzjach. Na poziomie ostatecznej rzeczywistości nie ma różnych

miar, skali właściwości samsary i nirwany. Wszystko, co należy do rzeczywistości zjawisk, ma równą naturę. Dopóki tego nie urzeczywistnimy, przedkładamy Wyzwolenie, które uważamy za pozytywne, nad uznawaną za negatywną samsarę; samsara wydaje się nam cierpieniem, Oświecenie – szczęśliwością. Na poziomie ostatecznej rzeczywistości, w sferze doświadczenia Buddów, zarówno samsara, jak i Wyzwolenie widziane są jako czysta kraina wielkiej szczęśliwości.

Niektórzy sądzą, że to, co nazywa się czystą krainą szczęśliwości, jest samym szczęściem, w którym nie ma żadnych przyczyn cierpienia. Najwyraźniej są w błędzie. To, co nazywamy czystą krainą szczęśliwości, jest wolne od wszelkich cierpień oraz szczęśliwości. Wolne od wszystkich przyczyn cierpienia i szczęścia, ponieważ z natury nie ma tam ułudy i iluzji. Tak zwana szczęśliwość jest ułudą, a w czystej krainie nie istnieją przyczyny iluzji, zwanej szczęściem. Nie ma nawet pojęć „cierpienie" i „szczęśliwość". Wielka czy też najwyższa szczęśliwość jest naturą umysłu, pierwotną mądrością wielkiej szczęśliwości, czyli przestrzeni niedualnej świadomości i pustki. Dlatego też powinniśmy zrozumieć, że tak samsara, jak nirwana są iluzjami umysłu.

Ścieżka do pełnego Przebudzenia

1 czerwca 2001

Jakie metody pozwalają na osiągnięcie pełnego Przebudzenia? Z perspektywy najwyższego zrozumienia metodą jest przede wszystkim pustka, a z perspektywy zręcznych środków – drogocenna bodhicitta. Tę ścieżkę znajdujemy we wszystkich trzech „pojazdach", zwanych „janami". W tradycji hinajany (małego pojazdu) możemy iść doskonałą ścieżką o wielu wyjątkowych atrybutach, oczyszczając niedole samsary i pokonując skłonność lgnięcia do istnienia „własnego ja".

Jeżeli jednak spytamy, czy ścieżka hinajany ma przymioty pozwalające na całkowite poskromienie własnego umysłu i doprowadzenie do dojrzałości umysłów innych, odpowiedź brzmi – nie. Dlaczego? Urzeczywistnienie, jakie osiąga się idąc tą drogą, nie może przezwyciężyć wszystkich zaciemnień. Choć hinajana naucza medytacji nad naturą umysłu, jej ścieżka nie prowadzi do trwałego szczęścia, ponieważ brakuje tu wielkiego współczucia i miłującej dobroci bodhicitty, która obejmuje wszystkie czujące istoty w całej przestrzeni.

Owa różnica sprawia, że niektórzy przedkładają mahajanę (wielki pojazd) nad hinajanę, uznając ścieżkę małego pojazdu za niewartą praktykowania. Ten pogląd jest zupełnie niewłaściwy. Nie ma żadnej różnicy między tymi dwoma pojazdami; trwają one w wielkiej harmonii. Trzeba jednak rozumieć ich szczególne właściwości. Dlaczego? Ludzie czują naturalną skłonność do określonego sposobu praktykowania i powinni dobrze znać jego zalety, aby mu się poświęcić. Nie znaczy to jednak, że mamy powziąć uprzedzenia lub wdawać się w sprzeczki o systemy filozoficzne. Nasz mistrz Siakjamuni nauczał, że możemy osiągnąć trwałe szczęście i że możemy pomóc wszystkim czującym istotom – w tym sobie samym. Budda Siakjamuni dzierżył linie wszystkich pojazdów. Nie ma miejsca na dysonanse w łonie tradycji jednego nauczyciela. Każdy powinien sam dla siebie przekonać się

o specyficznych przymiotach hinajany i mahajany, a następnie z szacunkiem je praktykować. Jeżeli przyjrzymy się Dharmie ze wszystkich stron, zrozumiemy, że trzeba być wolnym od wszelkich uprzedzeń i zachowywać czyste widzenie. Dotyczy to nie tylko tych dwóch nurtów buddyzmu, ale wszystkich tradycji religijnych na świecie.

Niezależnie od tego, czy mówimy o aktywności Dharmy, samej Dharmie czy światowej ścieżce – najważniejsza jest bodhicitta. Szczere pragnienie pomagania innym stanowi część wielu systemów religijnych. Odtąd powinniśmy więc robić wszystko co w naszej mocy, by zachować doskonale czysty umysł oraz pomagać innym czystymi działaniami ciała i mowy.

Kiedy pojawiają się przeszkody

8 lipca 2001

Osoby praktykujące Dharmę napotykają na trudności i doświadczają różnych lęków. Mogą one wywołać wątpliwości i sprawić, że zaczniemy zadawać sobie pytanie: „Dlaczego mnie to spotyka?”, a nawet doprowadzić do porzucenia Dharmy. Należy jednak pamiętać, że negatywne sytuacje stają na drodze wszystkich praktykujących, niezależnie od tego, czy stanowią oni część klasztornej Sanghi, czy są świeckimi, którzy przyjęli Schronienie w Trzech Klejnotach.

Dharma ma wielką wartość. Niezrównana, wprowadza nas i wszystkie istoty, tak niepoliczalne jak nieskończona jest przestrzeń, na ścieżkę bodhicitty, która wiedzie do pełnego Wyzwolenia. Skoro próbujemy osiągnąć tak wielki cel, naturalnie muszą pojawić się problemy. Tak jest nie tylko przy praktyce Dharmy. W żadnym przedsięwzięciu nie da się uniknąć pewnych chwilowych trudności. Kiedy praktykujemy ścieżkę, która prowadzi do trwałej, niezrównanej szczęśliwości, natykając się na problemy, napotykamy jednocześnie ucieleśnianą przez nie prawdziwą naturę. Innymi słowy, możliwość Wyzwolenia pojawia się w tej samej chwili, co kłopot. Powinniśmy przy tym pamiętać, że nie praktykujemy tylko dla siebie, ale dla pożytku niezliczonych istot we wszystkich światach.

Negatywne duchy, które stwarzają trudności adeptom Dharmy, będą ciskać przeszkody pod nogi tych, którzy idą ścieżką Oświecenia. Co chcą przez to osiągnąć? Ich celem jest wymazanie z umysłu medytującego pragnienia praktykowania i osiągnięcia Wyzwolenia. Rozumiejąc to, adept powinien uzbroić się w pilność i robić wszystko co w jego mocy, by praktykować Dharmę. Płyną z tego dwie korzyści. Po pierwsze, przeszkody można powstrzymać, zanim się pojawią. Po drugie, nie marnujemy dotychczasowych wysiłków i starań, podążając dalej ścieżką Przebudzenia.

Zdarzają się dziś praktykujący, którym wydaje się, że jeśli będą intensywnie medytować, to osiągną wszystkie przymioty oraz wyjątkowe atrybuty Dharmy, tyle że nie bardzo znają istotę poglądu, medytacji i właściwego postępowania, jakich naucza ich własna tradycja. Mimo to są przekonani, że wkrótce osiągną Oświecenie oraz wszystkie główne i drugorzędne oznaki Buddy. Kiedy tak się nie dzieje, mówią: „Dharma jest bezużyteczna. Nie działa. Ciężko praktykowałem, ale nie zdało się to na nic".

Rzeczywiście, prawdziwa Dharma obejmuje ścieżkę tajemnej mantry, wadżrajanę, która jest bardzo szybka. Pośród jej ustnych pouczeń znajdujemy i takie: „Jeżeli będziesz medytować właśnie teraz, osiągniesz Przebudzenie właśnie teraz". To nauki Buddy i jego następców. Jeśli jednak w naszym umyśle nie ma siły i potencjału urzeczywistnienia tej szybkiej ścieżki, mamy niewielką szansę na rychłe Wyzwolenie. *Możliwość* osiągnięcia Wyzwolenia opiera się na tym, że Budda ukazał odpowiednią ścieżkę, niemniej samo osiągnięcie zależy od nas. Jeśli więc nie włożymy w praktykę całego serca, to otrzymamy nauki Dharmy, lecz nie urzeczywistnimy ich. Jeżeli brak nam zdolności lub atrybutów niezbędnych do osiągnięcia owocu praktyki w naszej tradycji, sięgamy po inną i – znów nie osiągnąwszy rezultatu – uwłaczamy i jej, mówiąc, że się nie sprawdza. Ten schemat jest rezultatem nieumiejętności odróżnienia tradycji religijnej od jednostki, Nauk od naszego ograniczonego ego.

W buddyzmie „tradycją religijną" nazywamy praktykowanie poglądu, filozofii umysłu. Wszystkie ścieżki tej tradycji związane są z umysłem. Budda i niezrównani mistrzowie, którzy poszli w jego ślady, nauczali, że kluczem jest okiełznanie umysłu. Wielu z nas studiowało najważniejsze traktaty buddyzmu. (Trudno powiedzieć, jakie korzyści daje umysłowi zgłębianie innych dyscyplin, takich jak na przykład nauki przyrodnicze.) Jeśli otrzymujemy wyjaśnienia, jak wykonywać praktyki wstępne[1], czy bierzemy udział w inicjacji, może to przynieść pożytek umysłowi. Te

aktywności są sercem Dharmy i mają utrwalić w naszym umyśle nawykowe skłonności do uzyskania prawdziwego szczęścia. Ale jeśli to nam nie pomaga, to znaczy, że inicjacja nie spełniła najważniejszego celu, sprowadzając się tylko do położenia wazy na naszej głowie i żmudnej pracy lamów.

Przyjęcie inicjacji przynosi wiele korzyści, ale przede wszystkim chodzi tu o ujrzenie prawdziwej natury umysłu. Ceremonia ma sens, o ile wyrabia w nas pozytywne, nawykowe skłonności, na przykład doświadczenie prawdziwej natury, które powinno zapaść nam w serce. Jeżeli tak się nie dzieje, niezależnie od tego, ile traktatów przestudiujemy i ile otrzymamy inicjacji, nie będą one zbyt użyteczne. Kluczem jest zespolenie z najgłębszą naturą naszego własnego umysłu.

---

1. Praktyki wstępne składają się ze stu tysięcy powtórzeń: ślubowania Schronienia i pobudzenia bodhicitty podczas składania pokłonów, mantry Wadżrasattwy, ofiarowania mandali i guru jogi. Są one wstępem do bardziej zaawansowanych praktyk Jidama i wglądu w naturę umysłu.

Źródło problemów

13 lipca 2001

Powiedziano, że głównym źródłem problemów w praktykowaniu Dharmy są czterej Marowie. Z doczesnej perspektywy Marowie to okrutne istoty, które wyrządzają krzywdy i przeszkadzają nam w spełnianiu dobrych intencji. Kiedyś, jeszcze w Tybecie, doświadczyłem czegoś na kształt wizji tego, co nazywamy Marami – przerażających stworów, których górna warga dotyka nieba, a dolna ziemi. W Tybecie z reguły opisuje się je jako przerażające istoty, które pożerają ciała i piją krew. W naukach Dharmy nie przedstawia się ich jednak w tak makabryczny sposób – tu Marowie są tym, co przeszkadza praktykującemu w Przebudzeniu, czyli osiągnięciu doskonałego Wyzwolenia.

Czterej Marowie to: emocjonalne splamienia (*klesia*), pięć zbiorów (*skandh*), dzieci bogów (*dewaputra*) oraz Pan Śmierci (*Jama*). Marę emocjonalnych splamień definiuje się zwykle jako trzy trucizny: otępienie, pragnienie i niechęć. Mara zbiorów to pięć składowych naszej struktury psychofizycznej: forma, odczucia, zdolność rozróżniania, zjawiska mentalne i świadomość. Najogólniej, owe zbiory uznaje się za coś, co przyciąga czy też sprowadza na nas cierpienie. Marę dzieci bogów przedstawia się jako zmysłowe przyjemności, które odciągają nas od najważniejszego celu życia. VIII Karmapa Mikjo Dordże uważa go za odmianę pierwszego Mary. Tłumaczy, że tworzy on przeszkody w ten sposób, iż najpierw pojawia się w nas pozytywna myśl, która, na skutek czynników trzecich, nie prowadzi do niczego pożytecznego, potęgując nieszczęścia. Mara Pana Śmierci jest przerażającą istotą, która zabiera nas na drugą stronę świata – to jego spotykamy umierając, a więc często nazywa się go strachem przed śmiercią. Czterej Marowie są tym, co musimy porzucić wędrując ścieżką praktyki. Wszyscy należą do zjawisk

samsary i nirwany: biorą się z naszego konceptualizującego umysłu i istnieją tylko w nim.

We współczesnym świecie zmieniają się języki, tradycje i obyczaje wielu państw, także Tybetu. Skąd biorą się owe zmiany? Język, tradycja czy obyczaj powstają z pojęć, które tworzymy w umysłach. Kiedy zmieniają się pojęcia, zmienia się też to, co od nich zależy. Dlatego też tradycje sutry i tantry powiadają, że najważniejszą rzeczą, którą należy porzucić, są pojęcia w ogóle – a zwłaszcza te spokrewnione z czterema Marami. Początkujący będą mieli problemy z odcięciem ich u korzenia. Niemniej jeśli otrzymamy wskazówki od prawdziwego lamy i zastosujemy je w praktyce, z czasem się z tym uporamy.

Mamy wiele sposobów, pozwalających na zwalczenie pierwszego Mary, emocjonalnych splamień. Najlepszą metodą jest bodhicitta. Bodhicitta była osobistą praktyką wszystkich dawnych wielkich uczonych i mistrzów medytacji czy to śnieżnej krainy Tybetu, czy to szlachetnych Indii. Rozumiejąc ją jako połączenie pustki i współczucia, mogli oni przynosić pożytek czującym istotom. Ja również idę tą ścieżką. Dawni lamowie nie stawali się niezrównanymi mistrzami tylko za sprawą praktyki; o prawdziwości lub nieprawdzie pewnych nauk decydowali na podstawie analizy i bezpośredniej, właściwej percepcji. Tajemna mantrajana, król pojazdów i szybka ścieżka metody, dysponuje wieloma naukami, a wszystkie one związane są z bodhicittą. Dlatego też zawsze powinniśmy ją praktykować.

Wiara i praktyka

15 lipca 2001

Wielu z nas, praktykujących Dharmę, marzy o zobaczeniu swego specjalnego bóstwa, Jidama, na własne oczy i otrzymaniu jego błogosławieństw. W tym celu, z nadzieją, że się nam powiedzie, gorliwie odprawiamy rytuały, powtarzamy mantry i praktykujemy medytacje fazy stwarzania i fazy doskonałości. Niemniej większość zwykłych praktykujących ani nie widuje bóstw, ani nie osiąga wyjątkowych oznak. Recytacja mantr oraz medytacje fazy stwarzania i fazy doskonałości są ważnymi elementami praktyki Jidama. Mistrzowie starożytnych Indii – jak uczony Asanga, który przez dwanaście lat medytował w odosobnieniu na Majtreję – nie zważając na żadne trudności, praktykowali sadhany swych bóstw z niebywałą pilnością.

Na zobaczenie Jidama pozwala przede wszystkim pełna głębokiej ufności, wolna od sztuczności i błędów wiara, która jest ważniejsza od setek lat gorliwej praktyki. Oprócz tej szczerej wiary musimy też mieć świadomość, że wszystkie stany umysłu są puste w swej naturze. Jeżeli pragniemy tylko wizji i błogosławieństwa naszego Jidama, nie osiągniemy celu. Sama nadzieja to za mało.

Ogólnie rzecz biorąc, każdy z nas ma inne nawykowe skłonności, odmienną karmę i historię wypowiadanych niegdyś modlitw i życzeń. Wpływają też na nas liczne przyczyny i skutki, których spotkanie kształtuje sytuację. Przede wszystkim trzeba nam jednak doskonale czystej wiary oraz umysłu wolnego od chwytania i pojęć. Tylko w ten sposób możemy stanąć oko w oko z Jidamem i uzyskać, to czego pragniemy.

Dlaczego bezpośrednie spotkanie z Jidamem i otrzymanie jego błogosławieństw jest tak ważne? Jeżeli studiujemy księgi i pragniemy zostać wielkim uczonym, mamy niezliczone nauki Buddy oraz traktaty i komentarze, którymi je opatrzono. Wszystkie trzeba pilnie studiować, by

osiągnąć podstawowe zrozumienie ich znaczenia. Bardzo trudno jednak wejść na głębsze, bardziej subtelne poziomy. Czy to przy praktyce, czy studiach najważniejszy jest nasz własny umysł. Bez wielkiego błogosławieństwa lub przebudzenia twórczej mocy dawnych nawykowych skłonności będzie nam bardzo trudno urzeczywistnić pierwotną mądrość.

Szlachetny Majtreja powiada, że Bodhisattwowie różnych poziomów nie są w stanie osiągnąć wszechwiedzy natychmiast, i zapewnia, że nie musimy być mistrzami wszystkich pięciu tradycyjnych nauk buddyjskich, pośród których są rozmaite kategorie związanej z umysłem nauki wewnętrznej. W praktyce tajemnej mantrajany mówi się, że jej klasyfikacje trwają tak długo, jak długo pojawia się coś w umyśle. Dopóki nie urzeczywistnimy równoczesności pojęć i Wyzwolenia, póki nie zostaniemy pobłogosławieni wiedzą, że poznanie natury jednego zjawiska wyzwala w nas znajomość natury ich wszystkich, dopóty, z żywota na żywot, będziemy musieli zgłębiać rozmaite aspekty nauk. Gdybyśmy próbowali zostać mistrzami wszystkich pięciu nauk lub poznać wszelkie gałęzie wiedzy, nasze studia trwałyby wiecznie. Dlatego też tak ważne jest urzeczywistnienie praktyki i otrzymanie błogosławieństwa Jidama, które obudzi dawne, pozytywne nawykowe skłonności i rozproszy spowijającą nasz umysł chmurę wątpliwości.

Pieśń Milarepy

25-27 grudnia 2001

Przyjechaliście z różnych stron świata na Kagju Mynlam do Bodh Gai, gdzie wszyscy Buddowie trzech czasów osiągają pełne Przebudzenie. Dzięki autentyczności urzeczywistnienia i potędze tych Buddów zanoszone tu szczere modlitwy, wzmocnione wspólnym udziałem wszystkich zebranych, mają szczególną moc spełniania się.

Chciałbym dziś mówić o pieśni Milarepy zatytułowanej „Osiem ozdób głębokiego znaczenia" i jej najważniejszych tezach—[1]—. Studiowanie i analizowanie nauk pozwala na dyskutowanie o naturze umysłu i innych ważnych zagadnieniach, ale to za mało. Oczywiście, w studiowaniu i analizowaniu nie ma nic złego, ale jeśli ograniczymy się tylko do nich, nie urzeczywistnimy natury umysłu. Do tego trzeba praktyki medytacji, dzięki której Dharma stapia się z umysłem. Pieśń Milarepy opisuje w ośmiu strofach całą buddyjską ścieżkę studiów i praktyki.

Pierwsza zwrotka mówi o poglądzie:

„Odcinanie założeń od wewnątrz –
Czyż to nie pogląd wolny od wszelkich skrajności?
Dołącz doń teksty i rozumowanie,
Aby go pięknie przystroić".

Czym jest pogląd? Pogląd przecina się przez wszystko, co nakładamy na rzeczywistość. Tybetański termin oznacza „patrzeć" lub „widzieć" i odnosi się do widzenia okiem mądrości. Takie patrzenie przecina się przez wszelkie nasze pojęcia, które przesłaniają jedność dwóch prawd: względnej prawdy, dotyczącej zwykłego doświadczenia, i ostatecznej prawdy, dotyczącej natury zjawisk.

Innymi słowy, pogląd uspokaja wszelkie pomieszane myśli, traktujące zjawiska jako realne. Uwalnia nas od skrajności eternalizmu – wiary, że coś istnieje trwale, oraz nihilizmu – założenia, że nie istnieje nic. Dlatego też nazywa się go środkową ścieżką, a owo odcinanie dokonuje się od wewnątrz, poprzez przekraczanie naszych ograniczonych myśli typu: „to jest przedmiot materialny", „to jest niematerialne", „to nazywa się tak" albo „to nowa nazwa". Zjawiska naszego świata mogą wydawać się nam naturalne i prawdziwe, ale w istocie przypisuje im to umysł, który tworzy dla nich etykiety, nakładając na nie nazwy. Te werbalne znaki nie istnieją w odniesieniu do zjawisk samych w sobie. Takie widzenie zjawisk – na wskroś, po ich prawdziwą naturę – jest właśnie buddyjskim „poglądem".

Skrajne poglądy często sprowadza się do eternalizmu i nihilizmu. Jedna strona wierzy, że rzeczy istnieją trwale, druga, że nie istnieją w ogóle. Ktoś sądzi na przykład, że Budda jest wieczny, co znaczyłoby, iż nie urodził się ani nie umarł, albo że pisma buddyjskie nie zostały stworzone przez konkretną osobę, nie mają zatem początku ani końca. W ten sposób zakłada, że istnieje coś, co nie istnieje (czyli postuluje stałe, niezmienne zjawiska). Klasyczną metaforą tego nieporozumienia jest rozkwitający na niebie lotos. Druga skrajność to wiara, że nie istnieje nic. Tu zaprzecza się działaniu przyczyny i skutku, karmie, oraz kwestionuje istnienie prawych i szkodliwych czynów. Odwrotnie niż w przypadku pierwszym, błąd polega na negowaniu istnienia tego, co istnieje na poziomie względnym. Możemy na przykład dać się ponieść myśli, że zjawiska nie istnieją naprawdę. Skoro stwarza je umysł, sądzimy, że są zupełnie niczym. Pogląd, który unicestwia wszystko, świadczy o przywiązaniu do skrajnego nihilizmu. Ostatecznie powinniśmy zrozumieć, że błędem jest przywiązanie do tego, co szkodliwe, ale także – do tego, co prawe. Należy wykroczyć poza przywiązanie do jakiejkolwiek skrajności, a nawet poza samo to pojęcie.

Mówiąc o stałości w odniesieniu do Buddy, mamy na myśli jego czyny i aktywność, a nie jakiś prawdziwie istniejący, zewnętrzny byt. Dopóki z

samsary nie znikną wszystkie cierpiące istoty, trwać będzie, bezustannie, aktywność Buddy, i właśnie ową nieprzerwaność nazywa się „trwałością”. Nie znaczy to jednak, że jest w niej coś, co istnieje realnie. Na tej samej zasadzie niektórzy biorą za stałe zjawisko nirwanę, niemniej i ona nie istnieje realnie. Stałość to cecha, którą my przypisujemy zjawiskom – z ich strony nie ma żadnego postulatu trwałości. Można zatem powiedzieć, że Budda, nirwana i tak dalej są obecne, ale nie istnieją realnie.

Co więcej, zjawiska nie istnieją za sprawą swej „istoty” czy też „esencji”, gdyż, jak wykazuje analiza, niczego takiego w nich nie ma. „Istnienie” przypisuje konceptualizujący umysł, nie jest ono jednak rzeczywiste w sposób ostateczny. Z tej perspektywy można by powiedzieć, że karma oraz jej przyczyny i skutki nie istnieją. Dopóki jednak nie urzeczywistnimy ostatecznej natury umysłu, póki nie osiągniemy tego najgłębszego zrozumienia, dopóty funkcjonować będziemy w sferze prawdy względnej i jej iluzji dualistycznej percepcji. A póki pojawia się podmiot i przedmiot, jest też karma z jej szablonem przyczyny i skutku. Podlegamy jej, dopóki nie urzeczywistnimy pustki. Mówiąc, że karma nie istnieje, popadamy zatem w skrajność nihilizmu, ponieważ utrzymujemy, że nie istnieje coś, co istnieje.

Urzeczywistnienie pustki obejmuje wszystkie zjawiska; owa rzeczywistość, wolna od wytworów umysłu, nie jest oddzielona od przyczyny i skutku karmy. Można powiedzieć, że na ostatecznym poziomie urzeczywistnienia nie ma prawych i szkodliwych działań. Kiedy przejrzymy naturę wszystkich zjawisk, negatywne działania naturalnie ustaną, a prawe będą się spontanicznie spełniać. Jeśli jednak wcześniej stwierdzimy, że zjawiska prawdy względnej, takie jak pozytywne i szkodliwe działania, nie istnieją – popadniemy w nihilizm.

Sama znajomość właściwego poglądu nie wystarczy. Aby inni mogli go doświadczyć, musimy znać pisma i argumentację, bez których nie moglibyśmy nauczać. Bez wsparcia owej wiedzy trudno byłoby wierzyć w

nasze słowa, toteż Milarepa powiada, że teksty i rozumowanie zdobią urzeczywistnienie.

„Rozpuszczanie myśli w Dharmakai –
Czyż to nie spontaniczna medytacja?
Dołącz do niej doświadczenie,
Aby ją pięknie przystroić”.

Medytację można rozumieć jako pracę z pojawiającymi się w umyśle myślami. Dzięki osiągnięciu Urzeczywistnienia rozpoznaje się je jako wyraz Dharmakai, naturalny przejaw najgłębszej natury umysłu. Pewność prawdziwej natury myśli nazywa się „osiągnięciem poziomu naturalnego powstawania”. Na tym pułapie nie ma żadnej różnicy między pojawiającymi się myślami, ponieważ widzimy, że ich natura jest pusta i że powstają jako Dharmakaja. Medytację można więc nazwać urzeczywistnieniem Dharmakai Buddy.

Kiedy nachodzą nas rozmaite myśli, sądzimy, że to, co się pojawia, jest rzeczywiste i namacalne. To tak, jakbyśmy nie widzieli wyraźnie, bo patrzymy w lustro, które wymaga wyczyszczenia. Oczyszcza je pogląd. Dobra medytacja wymaga właściwego poglądu, który nie może być cudzy. Budda wykładał wiele poglądów i sposobów medytowania, niemniej w ostatecznym rozrachunku prawdziwy pogląd jest najgłębszą naturą, która wyłania się z naszego własnego umysłu. To właśnie wymaga urzeczywistnienia, nic więcej. Bezpośrednie urzeczywistnienie poglądu nie bierze się ze sztucznych idei – te mogą dać jedynie tak zwany „pogląd z tekstów”. Natura umysłu – Dharmakaja czy Sugatagarbha („wrodzona natura Buddy”) – swobodnie trwa. Trwa też pogląd utkany z założeń i oba powstają razem. Owo współpowstawanie może prowadzić do pomieszania, ale może też prowadzić do Wyzwolenia.

Jeśli nawet osiągnęliśmy jakieś urzeczywistnienie dzięki medytacji, medytacja zachodzi w naszym umyśle i nie da się jej wyjaśnić innym. Co potrafimy przekazać? Możemy powiedzieć: „Praktykowałem medytację i pojawiło się takie doświadczenie". Mówimy zatem o doświadczeniu, które w ten sposób staje się ozdobą naszej praktyki.

„Oczyszczenie sześciu świadomości zmysłów –
Czyż to nie postępowanie równego smaku?
Dołącz doń odpowiedni czas
Aby je pięknie ustroić".

Dualistyczna percepcja obejmuje przedmiot któregoś z pięciu zmysłów (lub sześciu, jeśli wliczamy umysł) oraz podmiot, jedną ze świadomości, których definicja zależy od systemu pouczeń. Niezależnie od tego, jak się je tłumaczy, dopóki nasze doświadczenie obejmuje postrzegany przedmiot i postrzegający podmiot, dopóty tkwimy w pułapce dualizmu. Musimy sprowadzić wszystkie te doświadczenia do jednego – równego smaku. Na przykład są rzeczy słodkie i słone. Pragnąc słodkich, podsycamy przywiązanie, a odrzucając słone – niechęć, wyświadczając w ten sposób przysługę nieświadomości. W Tybecie, z braku innych produktów, wiele osób jadło mięso. Wyrzeczenie się go oznaczałoby głód, zatem na poziomie relatywnym dopuszczano jedzenie mięsa. Ponadto nauki tajemnej mantrajany powiadają, że można jeść wszystko, co zostało pobłogosławione. Niezależnie od tego, czy jemy mięso czy też nie, idzie przede wszystkim o równy smak. Nie powinniśmy przedkładać jednych produktów nad inne, lecz traktować je jednakowo.

Podobnie jak ze smakami, kiedy urzeczywistnimy naturę Dharmadhatu, zrozumiemy, że szczęście i cierpienie nie mają wrodzonego bytu. Jeżeli doświadczamy szczęścia, jego obecność może stać się podstawą urzeczywistnienia natury umysłu, nierozdzielności promiennej

przejrzystości i pustki. Jeśli doświadczamy cierpienia, staje się ono podstawą praktyki Dharmy i zostaje wykorzystane do odcięcia założeń i pojęć. W rzeczy samej, cierpienie zniknie, jeśli wykorzystamy je do ćwiczenia umysłu. W ten właśnie sposób możemy doświadczyć równego smaku wszystkich zjawisk.

Khenpo Tsultrim opowiedział mi anegdotę o wielkim mistrzu Gendynie Ciephelu, który praktykował na odosobnieniu. Pewnego dnia szło mu bardzo dobrze i kiedy pojawiło się doświadczenie pustki, przypadkiem wyciągnął rękę i dotknął dłonią skały, zostawiając w niej odcisk. „Zrobię jeszcze jeden, lepszy", pomyślał, przyciskając dłoń do kamienia. Tym razem nie tylko nic nie zwojował, ale otarł sobie skórę. I tak jest z nami wszystkimi. Gdy pojawia się głębokie doświadczenie pustki lub osiągamy pierwszy poziom wglądu Bodhisattwy, powinniśmy być wolni od chwytliwości i przywiązania. Czy uzyskujemy siddhi Jidama, czy po prostu wykonujemy codzienną praktykę, nie mając żadnych wizji bóstwa, musimy pamiętać, że owe doświadczenia – jak iluzja lub sen – pozbawione są prawdziwego bytu.

Kiedy praktykujemy Dharmę, czy to na poziomie początkowym czy zaawansowanym, najpierw powinniśmy wzbudzić w sobie bodhicittę, ponieważ robimy to dla pożytku wszystkich czujących istot. Budzimy w sobie miłość i współczucie dla dobra zarówno nas samych, jak i innych. Przyjmując Schronienie, należy uwolnić się od wszelkiego lgnięcia. Wizualizując Jidama w ramach głównej części praktyki, powinniśmy być świadomi, że jego obraz nie istnieje naprawdę. Jeżeli uda nam się nie lgnąć do utrwalania, praktyka przyniesie rezultaty. W przeciwnym razie, niezależnie od naszych błagań oraz modlitw o błogosławieństwa i siddhi, nie wydarzy się nic. Przez cały czas musimy zatem utrzymywać pogląd, który jest wolny od przywiązania.

„Doświadczenie szczęśliwości i pustki –

Czyż to nie instrukcje linii słuchania?
Dołącz do nich cztery inicjacje,
Aby je pięknie ustroić”.

Dzięki ustnym pouczeniom lamy możemy zobaczyć zjawiska takimi, jakimi faktycznie są, oraz doświadczyć szczęśliwości i pustki. Kiedy zobaczymy naturę umysłu, nauki te pozwalają nam pozostać w jej pustej, wolnej od sztuczności przestrzeni. Wyjaśnienia, które mogą przynieść urzeczywistnienie natury umysłu, nazywa się „ustnymi instrukcjami do odwagi wytrwania”. Owa odwaga do wytrwania powstaje w umyśle ucznia, gdy lama udziela mu kluczowych objaśnień. Kiedy uczeń je praktykuje, w strumieniu jego umysłu pojawia się doświadczenie medytacyjne. Powinniśmy otrzymać takie właśnie ustne instrukcje.

Ustne pouczenia są więc wspaniałe same w sobie, lecz by uczynić je jeszcze lepszymi, dodaje się ozdobę czterech inicjacji. Osoba elegancka i atrakcyjna szuka czegoś jeszcze, by podkreślić swoją urodę – w tym kontekście takim klejnotem, który pogłębia pouczenia i potęguje nasze zaufanie, są cztery inicjacje: wazy, tajemna, mądrości-zrozumienia oraz drogocennego słowa.

„Wyraźnie pojawiająca się pustka –
Czyż to nie etapy poziomów i ścieżek?
Dołącz do nich znaki ścieżki,
Aby je pięknie ustroić”.

Czym są poziomy i ścieżki Bodhisattwy? Rozpoczynając praktykę buddyjską, studiujemy i analizujemy, dzięki czemu zaczynamy rozumieć pogląd pustki. Przyglądając się zjawiskom, zadajemy sobie pytanie: „Jaka jest ich natura?”, i dochodzimy do wniosku, że są one z natury puste. Z owym zrozumieniem, czyli poglądem, spoczywamy w medytacji, która

rodzi doświadczenie szczęśliwości i pustki. Może się również zdarzyć, że przyniesie doświadczenie promiennej przejrzystości i towarzyszącą mu rozkosz, z której powstają wizje Jidamów. Za sprawą medytacji na kolejnych poziomach i ścieżkach bledną pojęcia i pojawia się gra mądrości. W ten sposób przechodzimy etapy i ścieżki, coraz bardziej odsłaniając mądrość. Postępy uzależnione są od doświadczenia pustki, które pozwala na pokonywanie kolejnych szczebli.

Praktyka poziomów i ścieżek ma ozdobę, gdyż samo ich pokonanie to za mało – musimy ukazać znaki urzeczywistnienia, by mogli je poznać i doświadczyć ich inni. Na pierwszym poziomie Bodhisattwy, na przykład, w jednej chwili możemy emanować niezliczonych Buddów i czynić cuda. Krótko mówiąc, dzięki praktyce medytacji rozwijamy przymioty, a kiedy je ukazujemy, stają się one ozdobą poziomów i ścieżek.

„Zatrzymanie pojęciowego umysłu –
Czyż to nie Oświecenie w jednym żywocie?
Dołącz do niego cztery Kaje,
Aby je pięknie ustroić”.

Milarepa osiągnął Oświecenie w jednym życiu. Jak tego dokonał? Zatrzymał czy też wyczerpał konceptualizujący umysł – zobaczył jego pustą naturę. Zdzierając warstwy pojęć, ujrzał, że wszystkie zjawiska nie istnieją realnie, nie mają wrodzonego bytu. Powiedziano też, że pustka nie istnieje oddzielnie od umysłu. Jej obecność we wszystkim sprawia, że nic nie może zostać uznane za trwałe i rzeczywiste. Niemniej jednak, kiedy pojawia się przedmiot, postrzegamy go jako coś odrębnego, innego i wzbudzamy w sobie przywiązanie. To lgnięcie uniemożliwia nam osiągnięcie ostatecznego rezultatu praktyki. Widok z drugiego brzegu rzeki (pustki) bardzo się różni od perspektywy z tego (dualizmu).

Czego nam trzeba do osiągnięcia pełnego Przebudzenia w tym życiu? Musimy widzieć pustkę wszystkich zjawisk, które pojawiają się w umyśle. Aby osiągnąć stan Buddy, nasz umysł musi odkryć pustkę wszelkich zjawisk i umieć spocząć w tym doświadczeniu. To właśnie nazywa się Oświeceniem w jednym żywocie.

Samo urzeczywistnienie pustki wszystkich zjawisk i osiągnięcie doskonałego stanu Buddy nie wystarczy, o ile nie będziemy mogli pokazać czegoś innym. Potrzebujemy zatem ozdoby czterech Kai: Nirmanakai – Kai Emanacji, Sambhogakai –Kai Doskonałej Szczęśliwości, Dharmakai – Kai Absolutnej Prawdy i Swabhawikakai – Kai Nierozdzielnej Jedności (trzech poprzednich). Innymi słowy, musimy osiągnąć poziom urzeczywistnienia tych czterech wymiarów. Ponieważ ludzie widzą tylko to, co zewnętrzne, a nie umysł, mogą wątpić w nasze urzeczywistnienie. Trzeba więc pokazać im widoczne zmiany i temu właśnie służy manifestowanie czterech Kai.

„Bogactwo tekstów, analizowania i kluczowych instrukcji –
Czyż to nie Lama, który dzierży linię?
Dołącz do nich współczucie,
Aby je pięknie ustroić”.

Lama – to nie tylko tytuł do noszenia. Żeby się przekonać, czy nauczyciel jest autentyczny, musimy wejrzeć w jego umysł. Lama powinien, dzięki słuchaniu i analizowaniu, być biegły w naukach, umieć wykładać pisma i logicznie argumentować. Ponadto winien wiedzieć, czym jest ostateczna natura umysłu i ją urzeczywistnić. Prawdziwym lamą czynią te właśnie przymioty. Powtórzmy, lama musi być biegły w tekstach i umieć je wykładać, znać argumenty tradycji hinajany i mahajany oraz okiełznać własny umysł.

Poza tym lama musi mieć współczucie, aby przynosić pożytek innym. Jeśli mu go zabraknie, nie pozostawi żadnego ucznia. Weźmy kogoś, kto

osiągnąwszy urzeczywistnienie, spojrzał na trzy sfery samsary i upadł na duchu, dochodząc do wniosku, że nie zdoła uwolnić od cierpień wszystkich czujących istot. Prawdziwi lamowie tacy nie są; ich współczucie sprawia, że potrafią troszczyć się o innych i pomagać im. Jak już powiedzieliśmy, mają wiele przymiotów, a dzięki współczuciu przynoszą pożytek umysłom drogich im istot.

Osoba, którą wybieramy sobie na lamę, musi być od nas lepsza. Jeśli radzi sobie gorzej niż my, pociągnie nas w dół, a nie popchnie na ścieżce. Jeżeli lama nie różni się od nas – innymi słowy, my wiemy to, co on, a on to, co my – nie pomożemy sobie nawzajem. Potrzebujemy więc kogoś, kto nas przewyższa, kto wie więcej i wyprowadzi nas z mroku nieświadomości.

„Wielka wiara i współczucie –
Czyż to nie odpowiedni uczniowie?
Dołącz do nich oddanie,
Aby ich pięknie ustroić”.

Prawdziwi lamowie nie przyniosą pożytku, o ile nie zawierzą im odpowiedni uczniowie, którzy przekonali się o ich przymiotach. Uczniowie powinni darzyć lamę trzema rodzajami wiary. *Wiara przekonania*, czy też *pewności*, sprawia, że podążamy za lamą z przeświadczeniem, iż nie zostaniemy oszukani, oraz z uczuciem, że zdając się na niego, możemy osiągnąć wszystko. Czysta wiara to spontaniczne uczucie radości na widok lamy, potęgujące naszą wiarę. *Wiara dążenia* jest pragnieniem, abyśmy my sami oraz inne istoty uwolnili się od samsary i osiągnęli nirwanę. Do przyjęcia Schronienia skłania nas docenienie jego obiektów i od tej chwili owa wiara dążenia wciąż rośnie, inspirując nas do podążania ścieżką. Poza trzema rodzajami wiary odpowiedni uczniowie potrzebują również współczucia – pragnienia, aby wszystkie czujące istoty były wolne od cierpienia i jego przyczyny. Prawdziwy praktykujący, patrząc na istoty i

widząc bezmiar ich bólu, myśli o przyniesieniu im Wyzwolenia. Wartościowym uczniem czynią nas owe przymioty wiary i współczucia.

Dobrego ucznia porównuje się również do naczynia. Nektar bogów, na przykład, może być sam w sobie cudowny, jeśli jednak ma taki pozostać, należy przelać go do naczynia, które jest wolne od trzech wad. Jeżeli będzie odwrócone do góry dnem, niczego się do niego nie wleje, z dziurawego wszystko wycieknie, a brudne zanieczyści zawartość. Trzeba więc takiego, które jest właściwie ustawione, szczelne i czyste. Za odpowiednie naczynie uznaje się zatem ucznia posiadającego trzy rodzaje wiary i współczucie oraz wolnego od tych trzech wad. Jego ozdobą jest prawdziwe oddanie – widzenie w lamie Buddy. Zatem idealna relacja to związek między autentycznym, posiadającym wszystkie niezbędne przymioty lamą oraz godnym uczniem, który ma wiarę, współczucie oraz zdolność zachowania i praktykowania nauk.

Ostatnia strofa jest podsumowaniem.

„Pokrótce: umysł osiąga pewność dzięki poglądowi;
Pogląd staje się doświadczeniem dzięki medytacji;
Doświadczenie przemienia się w spełnienie dzięki właściwemu postępowaniu.
Przejawiają się cztery Kaje.
Owocem, jak powiedziano, jest sam umysł.
Wszystko zostaje urzeczywistnione jako takie samo”.

Ponieważ jesteśmy w wyjątkowym, świętym miejscu, dedykacja wszelkiej prawości ma znaczenie szczególne. Poświęcamy ją nie tylko garstce tych, których znamy, ale wszystkim czującym istotom, do których zaliczamy także siebie samych. Modlimy się, by wszystko im się układało i aby wszyscy byli szczęśliwi.

---

1. „*Zab don rgyan brgyad*” w: *rNal ‘byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa’i rnam mgur* („Pieśni wielkiego i potężnego jogina Milarepy”), *Ziling, mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang,* 1981, 1989, ss. 724-725.

Przynoszenie pożytku innym

Pragnienie przynoszenia pożytku innym, jako postawa, jest ważne tak w codziennym życiu, jak i podczas praktyki Dharmy. Środowisko naturalne i zamieszkujący je ludzie potrzebują pokoju i pomyślności. Nie znajdą ich, jeśli nie zmienimy nastawienia, nie uwolnimy się od chęci szkodzenia i nie wzbudzimy w sobie pragnienia pomagania innym. Na świecie jest wiele tradycji religijnych, dostosowanych do odmiennych charakterów i potrzeb; wszystkie ukazują ścieżkę do szczęścia i dobra nas samych i innych istot. W tradycji, która jest mi najbliższa, buddyzmie, kładzie się szczególny nacisk na pragnienie pomagania innym. Pojazdy śrawaków i pratjekabuddów mówią, że koniecznie trzeba porzucić krzywdzenie innych i jego przyczyny. Zbudowana na ich fundamencie tradycja mahajany każe nie tylko przynosić innym pożytek, ale i tworzyć jego przyczyny.

Przynoszenie pożytku czującym istotom jest moją główną praktyką. Chciałbym opisać pokrótce trzy przymioty, które są jej podstawą: miłującą dobroć, współczucie oraz przebudzony umysł, bodhicittę. Miłująca dobroć jest pragnieniem, by wszystkie czujące istoty posiadły szczęście i jego przyczyny. Współczucie to życzenie, aby wszystkie istoty były wolne od cierpienia i jego przyczyn, na przykład negatywnych czynów. Bodhicitta jest pragnieniem, by wszystkie istoty były wolne od cierpienia i byśmy byli w stanie doprowadzić je do niezrównanego poziomu Przebudzenia, do stanu Buddy.

Czasem widzę, że ludzie, którzy praktykują współczucie, stają się smutni, gdy myślą o cierpieniu. Bezustannie medytując nad cierpieniami czujących istot, popadają w przygnębienie, które może przerodzić się nawet w chorobę. Skoro współczucie jest z definicji życzeniem wolności od cierpienia i jego przyczyn, taka praktyka musi być niewłaściwa.

Rozwijając miłującą dobroć i współczucie, nie myślimy tylko o sobie i garstce najbliższych – nasze życzenie jest szerokie i obejmuje wszystkie czujące istoty, które były nam niegdyś dobrymi matkami[1]. Wdzięczni za okazaną nam dobroć, odpłacamy im miłującą dobrocią i współczuciem. Możemy też po prostu myśleć, że należy obdarzyć tymi uczuciami wszystkie istoty, ponieważ doświadczają one cierpień. Przypomnijmy sobie własny ból fizyczny czy psychiczne katusze. Dzięki temu lepiej zrozumiemy, że wszyscy borykają się z takimi samymi problemami. Myślimy o ich cierpieniu i z całego serca życzymy im, by jego miejsce zajęło szczęście.

Nauki buddyjskie najogólniej dzielą pospolite i bardziej wyrafinowane cierpienia na trzy kategorie: cierpienie wszechprzenikające, cierpienie zmiany i cierpienie bólu. Jedna z najbardziej podstawowych doktryn buddyjskich mówi, że wszystko, co splamione, naznaczone jest cierpieniem. Zjawisko jest nietrwałe, jeżeli coś je kala (na przykład lgnięcie ego) lub warunkuje (sytuacja). Wszystko, co nietrwałe, powstaje w zależności od przyczyn i warunków, gdy zajdą odpowiednie okoliczności ich spotkania. Nic nie pojawia się samo z siebie, bez przyczyn i warunków. Rozumując w ten sposób, Budda stwierdził, że wszystkie zjawiska biorą się z przyczyn i warunków, a co za tym idzie, z natury naznaczone są cierpieniem. Nietrwałe jest na przykład nasze ciało, a więc nieuchronnie przyniesie nam cierpienie. Wszyscy przechodzimy różne choroby, a nawet jeśli nic nam nie dolega, pięć zbiorów, składających się na naszą psychofizyczną strukturę, podlega uwarunkowaniom, co znów oznacza cierpienie. Zwykłe istoty tego nie dostrzegają, widzą to tylko Bodhisattwowie. Cierpienie zmiany oznacza, że nawet jeśli jesteśmy teraz szczęśliwi, wkrótce się to zmieni, ponieważ zjawiska są nietrwałe. Cierpienie bólu odnosi się do samego konkretnego doświadczania dolegliwości fizycznych i psychicznych. Każda czująca istota zna te trzy rodzaje cierpienia. Wiedząc, jak się czujemy, gdy mamy kłopoty i nasz

umysł jest niespokojny, powinniśmy pamiętać, że doświadczają tego wszyscy. Skoro sami próbujemy uwolnić się od przykrości i bólu, szukając radości i szczęścia – powinniśmy starać się pomóc w tym innym. Przez cały czas zachowujemy zatem czysty umysł, skupiony na miłującej dobroci i współczuciu.

Medytując nad cudzym szczęściem, nasz umysł sam doświadcza szczęścia. Z czasem będziemy też w stanie przynosić pożytek innym istotom. Istnieje ścisły związek między pomaganiem komuś a miarą naszej medytacji. Pożytki i rezultaty, jakie osiągniemy w wyniku praktyki, zależą od tego, na ile służy ona czującym istotom.

---

1. Ponieważ ilość naszych dotychczasowych wcieleń jest nieskończona, to w poprzednich żywotach każda z istot była już kiedyś naszą matką [przyp. red.].

Duchowy przyjaciel

Głównym celem nauk buddyjskich, które są nam przekazywane, jest ćwiczenie umysłu. W Dharmę Buddy można wkroczyć przez wiele bram. Wszystkie nauki da się sprowadzić do dwóch podstawowych aspektów, czyli zręcznych środków i mądrości (oraz ich jedności jako aspektu trzeciego). Mamy też poziomy pojazdów i ich różne wymiary. Ścieżki śrawaków i pratjekabuddów skupiają się głównie na pokonaniu wszystkiego, co może szkodzić umysłowi. Aby uwolnić nas od splamień, nauczają mądrości, która rozumie brak samoistnego bytu jednostki. Tradycje te przekazują również instrukcje dotyczące wyrzeczenia, medytowania nad nietrwałością i kontemplowania dwunastu ogniw współzależnego powstawania. W mahajanie znajdujemy nauki o sześciu doskonałościach[1], czterech sposobach gromadzenia uczniów[2] i wiele innych.

Najważniejszym celem mahajany jest uwolnienie nas od licznych zaciemnień, które w tej chwili spowijają i zaburzają nasz umysł. Najgłębsza natura umysłu jest od zawsze spokojna i wolna od pomieszania. Niemniej jednak zakrywają ją splamienia nieświadomości, emocji i szkodliwych działań. Choć mamy wrodzoną najgłębszą mądrość i psychiczny spokój, są one ukryte pod wszystkimi tymi zaciemnieniami. Szkodliwe działania, które biorą się z naszego umysłu, wracają do nas w postaci psychicznych cierpień. Pouczenia wszystkich pojazdów są więc metodami, które pozwalają na okiełznanie umysłu oraz usunięcie wszelkich nieczystości i błędów.

Dysponujemy wieloma metodami pracy z umysłem, ale prawda jest taka, że to my musimy ich użyć. To, czy uda się okiełznać umysł, zależy również od jego przymiotów. Jeśli jest on uważny i stabilny, nie będzie tworzyć zbyt wielu zaciemnień, z których biorą się wszelkie bezużyteczne, rozpraszające

go pojęcia. Poskromienie umysłu i urzeczywistnienie jego natury zależy od dwóch czynników: zręcznego środka, czyli metody, oraz osoby, która ją stosuje. Trzeba nie tylko wykazać się pilnością i wiedzą, ale i otrzymać kluczowe pouczenia oraz medytować na pustkę-3-. Wszystko tu zależy więc od naszego zaangażowania w praktykę. Jeżeli jesteśmy pilni, okiełznanie umysłu nie jest zbyt trudne.

Nie da się jednak osiągnąć rezultatów, jeśli nie wiemy, jak medytować. Praktykując Dharmę, a zwłaszcza kluczowe pouczenia, musimy polegać na autentycznym lamie. Bez niego, nawet medytując, będziemy się ciągle szarpać. Kiedy idziemy ścieżką, czasem pojawiają się przeszkody i na naszej drodze wyrastają trudne sytuacje. Jeżeli nie rozpoznamy ich natury, jak uczy tego Dharma, możemy popaść w skrajność eternalizmu, myśląc, że nigdy nie znikną, lub nihilizmu, za wszelką cenę próbując zaprzeczać ich istnieniu. Dlatego tak ważny jest duchowy nauczyciel. Bez niego nie da się wejść do miasta Wyzwolenia. Jeżeli pragniemy dotrzeć do miejsca, w którym nigdy nie byliśmy, za jedynego przewodnika mając własną niewiedzę, z pewnością zgubimy się i nie osiągniemy celu. Duchowy nauczyciel jest przewodnikiem, dbającym o to, by nasza podróż odbywała się bez większych problemów i przeszkód.

Duchowy nauczyciel, jeśli jest nim tylko z nazwy, taki, który zna ledwie strzępy Dharmy, nie zda się na wiele. Jedna z definicji mówi, że powinien on znać wszystkie teksty, w tym sutry i tantry. Inna powiada, że najlepszy duchowy nauczyciel to taki, który rozwinął wszystkie przymioty, a przynajmniej miłującą dobroć i współczucie.

Same przymioty to jednak za mało – duchowy nauczyciel musi być również dzierżawcą autentycznej linii. Budda Siakjamuni udzielił nauk oraz przekazał umysłom swych uczniów błogosławieństwo i urzeczywistnienie, które przynosi praktyka Dharmy. Jego uczniowie czynią to samo po dziś dzień. Do tego, żeby nauki pozostały żywe, a nauczyciele autentyczni,

konieczne jest, by przynajmniej jeden uczeń kontynuował linię i przekazał ją w przyszłości swemu następcy.

Jeżeli uczeń zawierzy lamie, który naucza, choć nie jest dzierżawcą linii, nawet największa pilność nie uchroni go przed popełnianiem błędów i zbaczaniem ze ścieżki praktyki. Porównajmy lamę do transformatora. Jeśli nie przepływa przez niego prąd, nie będą świecić żarówki i nie zadziała żadne urządzenie elektryczne. Wszystkie są bowiem uzależnione od źródła energii, bez której nie mogą funkcjonować. Jeżeli duchowy nauczyciel nie jest dzierżawcą odpowiedniej linii, z której biorą się prawdziwe błogosławieństwa i autentyczna Dharma, to nawet jeśli nasze serce przeszyje moc Dharmy, nie będzie ona w stanie wzrosnąć. Potrzebujemy zatem lamy, który ma nie tylko przymioty duchowego nauczyciela, ale także prawdziwy przekaz linii.

Wiele osób, dla których Dharma jest czymś nowym, rozumie kluczowe znaczenie lamy i pragnąc otrzymać nauki, szuka sobie mistrza. Często słyszę, że trudno znaleźć dobrego lamę, więc dobrze to sobie zapamiętałem. Buddyjskie pisma mówią, że jeśli całym sercem pragniemy spotkać autentycznego nauczyciela, znajdziemy go zupełnie naturalnie. Jeżeli ciągle mamy wątpliwości i bez przerwy zadajemy sobie pytania: „Jaki jest ten lama?”, „A co z tamtym?”, stajemy się niezdecydowani, wpadając w pułapkę rozdartego umysłu, który nie potrafi powiedzieć: „Oto prawdziwy lama, autentyczny duchowy nauczyciel”. W ten sposób trudno nam uzyskać pewność. Jeśli jednak powoduje nami płynąca z głębi serca, potężna myśl: „Muszę znaleźć lamę”, z pewnością go spotkamy.

Żarliwe pragnienie znalezienia nauczyciela jest ważne, niemniej potrzebujemy również inteligencji. Sutry i tantry powiadają, że zanim obierzemy kogoś swoim lamą, musimy go sprawdzić. W jaki sposób sprawdza się nauczyciela? Miarą lamy nie jest jego bogactwo ani liczba uczniów. Należy raczej przekonać się, czy jego nauki opierają się na pismach sutr i tantr. Powinniśmy zrobić to sami, a nie zdawać się na

chwilową modę czy osąd innych. Czego mamy więc szukać? Skupmy się na umyśle i jego przymiotach. Czy ten nauczyciel rzeczywiście ma cechy, świadczące o urzeczywistnieniu natury umysłu?

Jego wygląd i sposób prowadzenia się są mniej ważne. Weźmy na przykład zachowanie niektórych dawnych joginów. Moglibyśmy uznać je za odpychające lub gorszące, choć ich umysły osiągnęły najgłębsze doświadczenia i poziomy urzeczywistnienia. Powinniśmy zatem, powtórzmy, skoncentrować się na umyśle nauczyciela i jego przymiotach.

Jeżeli sami go najpierw nie zbadamy, to ślepo zawierzymy opinii innych, którzy powiadają: „To jest dobry lama. Kiedy zostaniesz jego uczniem, wszystko ułoży się po twojej myśli". Zdając się na cudze rady, możemy mieć problemy, gdy okaże się, że nauczyciel nie spełnia naszych nadziei i oczekiwań. Zaczniemy, na przykład, dostrzegać jego wady i głosić to wszem i wobec: „To nie jest dobry lama, nie słuchajcie jego nauk". Rozczarowani własną praktyką, możemy obarczać za to winą nauczyciela: „Ten lama nie ma żadnych mocy ani doświadczenia". Jeśli nie polegamy na autentycznym lamie, ta pomyłka wraca do nas, a krytykując go, przysparzamy sobie jeszcze większych problemów. Zła analiza prowadzi zatem do trzech błędów: po pierwsze, zdajemy się na kogoś, na kim polegać nie należy, po drugie, rozprawiamy o przywarach, które lepiej przemilczeć, i wreszcie, nie skupiamy się na tym, co najważniejsze – na własnym umyśle. Jeżeli mamy zerwać owoc praktyki, musimy na samym początku dokonać szczegółowej analizy. Przyniesie to dwojaki pożytek: wybierzemy odpowiedniego nauczyciela i uzbroimy się w pewność.

Podsumowując, lama powinien mieć odpowiednie cechy, a uczeń wiarę, oddanie i szacunek. W swoim lamie winniśmy widzieć Buddę oraz okazywać mu szacunek ciałem, mową i umysłem. To nauka Buddy i jego następców – wszystkich uczonych i mistrzów szlachetnych Indii i śnieżnego Tybetu, którzy w całej swej dobroci pozostawili nam księgi pełne błogosławieństw i mądrości. Pamiętanie o niej wyjdzie nam tylko na dobre.

---

1. Dobroczynność, etyczna dyscyplina, cierpliwość, pilność, medytacyjne wchłonięcie i najwyższe zrozumienie (pradżnia).

2. Uczniów gromadzi się po pierwsze za sprawą szczodrości, która obejmuje Dharmę i dobra materialne; po drugie, mówiąc w ujmujący sposób; po trzecie, postępując zgodnie z życzeniami uczniów; i po czwarte, łącząc wszelką aktywność Dharmy ze sposobem działania uczniów.

3. W rozumieniu buddyjskim medytacja obejmuje dwa aspekty duchowej praktyki: 1) wyciszone spoczywanie, polegające na rozwijaniu zdolności do pozostawienia umysłu w stanie wolnym od pojęciowego myślenia, który można rozwinąć dzięki skupieniu na określonym obiekcie albo pozostawieniu umysłu samemu sobie, bez żadnego przedmiotu medytacji; oraz 2) wgląd, będący bezpośrednim, pozapojęciowym doświadczeniem ostatecznej natury rzeczywistości. Dlatego też – w odróżnieniu od medytacji rozumianej jako rozmyślanie nad czymś – używamy określenia medytować „*na* coś”, np. „*na* pustkę” [przyp. red.].

Lgnięcie do ego

Praktyka Dharmy służyć ma uspokojeniu zaciemnień i pojęciowego myślenia, które wypełniają umysł. Kiedy mieszamy nauki z umysłem, moc Dharmy zaczyna wygaszać splamienia i pojęciowe myślenie. Jeżeli nosimy się jak praktykujący, choć – wewnętrznie – nasza medytacja nie osłabia owych zaciemnień, jesteśmy adeptem tylko z nazwy. Nie znaczy to jednak, że postępowanie zewnętrzne, nasze odbicie w świecie, jest nieistotne, niemniej najważniejsze pozostaje okiełznanie własnego umysłu.

Poskramiamy trzy główne splamienia: nieświadomość, przywiązanie i niechęć. Nieświadomość, korzeń dwóch pozostałych, definiuje się jako ciągłe lgnięcie do własnego „ja", które uznajemy za niezmienne i niezależne. Owo lgnięcie do ego jest główną przyczyną błądzenia w samsarze. Pragniemy raju dla siebie, chcemy zwalczać cierpienia dla własnych korzyści. Lgniemy do swego „ja", sądząc, że jest tak wyjątkowe, iż nie zasługuje na żadne problemy, tylko na majątek, władzę i charyzmę. Jeżeli szczerze spojrzymy w umysł, bez trudu dostrzeżemy tę pospolitą, nachalną chwytliwość.

Są też subtelniejsze formy lgnięcia do ego („ja") i wszystkiego, co do niego należy („moje"), na przykład błyskawiczna myśl o sobie samym, zanim pomyślimy o innych. Praktykując Dharmę powinniśmy poskromić zarówno to zwykłe, jak i to subtelne lgnięcie do ego. Jeżeli tego nie zrobimy, to będziemy mogli je tylko stłumić na chwilę i odsunąć w czasie. Całkowite odcięcie zaciemnień wymaga ciągłej, wytrwałej praktyki.

Istnieje wiele metod osłabiania i wreszcie wypleniania lgnięcia do ego. Praktyki te są najważniejsze, ponieważ lgnięcie do ego jest przyczyną wszystkich zaciemnień oraz powodowanych przez nie czynów, sprowadzających na nas cierpienia i odrodzenie w kole bytu. Wszystko to dzieje się dlatego, że nie rozumiemy podstawowej rzeczy: samsara

przypomina iluzję. Nie widzimy, że omamiony umysł myśli „ja jestem”, lgnie do owego „ja” i bezustannie je pielęgnuje. Nie zdajemy sobie sprawy, że to „ja” nie istnieje naprawdę, będąc czymś w rodzaju iluzji czy snu. Nie rozumiejąc, że śnimy, lgniemy do własnego „ja” jako czegoś rzeczywistego – i to nie raz, lecz wciąż i wciąż. Krążąc i krążąc w samsarze, wzmacniamy nawykowe skłonności, przydając siły im samym, biorącym się z nich zaciemnieniom i napędzanym przez nie działaniom. Musimy zobaczyć w samsarze owoc własnego pomieszania. To najważniejsze. Jeśli się nam uda, rozplączemy gigantyczny supeł.

Jeżeli nie zrozumiemy, że samsara jest ułudą, to nawet medytując nad przecinaniem lgnięcia do ego, nie tchniemy siły w praktykę Dharmy i nie odkryjemy jej prawdziwej mocy. Podczas praktyki musimy być uważni, by nie zastąpić przywiązania do własnego „ja” przywiązaniem do Dharmy. Jeśli będziemy do niej lgnąć, stanie się ona motorem egotycznego przywiązania, a nie przecinającym je ostrzem.

Radowanie się prawością

Jeżeli w tym świecie uda się nam dokonać czegoś naprawdę dobrego, będzie to miało ogromną siłę niesienia pożytku nam samym i innym istotom. Dlatego też trzeba nam wiary w skuteczność prawych działań. W rzeczy samej, wszystko, co robimy, powinno być prawe. O pomaganiu innym należy pamiętać zwłaszcza wtedy, gdy się nam wiedzie. To ważne, ponieważ naturą rzeczy jest współzależne powstawanie. Nie ma zjawiska, które nie zachodziłoby w ten sposób. Widząc sieć wzajemnych zależności, powinniśmy myśleć o tym, jak zrobić coś dla innych. Naprawdę warto się nad tym zastanowić.

Wedle nauk buddyjskich szczęście ma swoje przyczyny – są nimi prawe czyny. Przyczyna uzależniona jest jednak od wielu czynników. Aby je wszystkie zebrać, trzeba wiedzieć, na czym polega prawe działanie, skąd się bierze, jaki efekt przynosi i jak go dokonać.

Co jest kluczem do osiągnięcia rezultatu jakiegokolwiek dobrego czynu? Radowanie się. Radowanie się oznacza spontaniczny zachwyt i szczęście, jakie odczuwamy, widząc szlachetny postępek lub słysząc o nim. Choćby rzut oka na coś dobrego powinien budzić w nas radość.

Na owo radowanie się można patrzeć z dwóch perspektyw – przyczyny i rezultatu. Skoro pragniemy osiągnąć poziom wszechwiedzy, spytajmy, skąd się on bierze? Z porzucenia dziesięciu szkodliwych i praktykowania dziesięciu prawych działań[1]. Dokonując ich samemu, czujemy się szczęśliwi, a widok angażujących się w nie innych istot budzi w nas prawdziwy zachwyt. Tak wygląda radowanie się prawością jako przyczyną. Kiedy przyczynowa prawość przynosi owoc – czy to szczęśliwość, czy to wszechwiedzę – cieszymy z tego całym sercem i jest to radowanie się rezultatem szlachetnych czynów.

Takie radowanie się możemy wyrazić ciałem, mową i umysłem. Ciało sygnalizuje to na wiele sposobów: czasem nawet płaczemy z radości czy też cali drżymy. Mowa potrafi chwalić: „To, co robisz jest cudowne, naprawdę wspaniałe”. Umysł może przepełniać się spontaniczną radością z powodu każdego prawego czynu, czy to naszego czy to dokonanego przez kogoś innego. W tym kontekście radowanie się jest również doskonałym lekarstwem na zazdrość.

Jakie korzyści przynosi pełna sympatii radość? Jeżeli prawe czyny innych i ich owoce – a może być to nawet Wyzwolenie – budzą naszą autentyczną radość, osiągniemy rezultat przewyższający to, co wywołało nasz zachwyt. Jeśli cieszymy się z owocu własnych dokonań, ich rezultaty zostaną pomnożone.

Objaśnienia te oparte są na szerokiej perspektywie mahajany. Zwykle, gdy robimy coś dobrego, osiągamy potem adekwatny rezultat i na tym koniec. Tymczasem ciesząc się cudzymi dokonaniami, nie tylko uzyskujemy efekt własnego pozytywnego czynu, ale także gromadzimy zasługę, która jest rezultatem czyjegoś działania. Radowanie się ma zatem szczególną moc pomnażania i dlatego sprawą stanowi jeden z siedmiu zasadniczych elementów praktyki. Te elementy, tworząc „Modlitwę siedmiu gałęzi[2]”, znaną również jako „Siedmioczęściowa modlitwa”, towarzyszą niemal każdemu rytuałowi.

W ten sposób omówiliśmy pokrótce naturę, kategorie, praktykowanie i pożytki płynące z radowania się prawością. Mam nadzieję, że dokonacie wielu prawych czynów i że natychmiast uzyskacie owoc radości, dzięki której będziecie mogli pomóc wielu czującym istotom.

---

1. Dziesięć szkodliwych działań dzieli się na trzy kategorie: ciała, mowy i umysłu. Trzy szkodliwe działania ciała to zabijanie, kradzież i niewłaściwe postępowanie seksualne. Cztery działania mowy – kłamstwo, wywoływanie kłótni, posługiwanie się szorstkimi słowami oraz bezsensowna paplanina. Trzy szkodliwe działania umysłu – zazdrość, zła wola czy też wrogość oraz błędne poglądy. Działania prawe są przeciwieństwem szkodliwych. Jeśli idzie o ciało, są to unikanie zabijania, kradzieży i niewłaściwego

postępowania seksualnego; w przypadku mowy – unikanie kłamstwa i powodowania waśni, unikanie szorstkich słów i bezsensownych rozmów, a dla umysłu – wystrzeganie się zawiści, złej woli i błędnych poglądów.

2. Modlitwa ta składa się z siedmiu elementów czy też etapów gromadzenia zasługi. Są to: pokłon przed wszystkimi Buddami i Bodhisattwami; składanie prawdziwych i wyobrażonych ofiar; wyznanie swoich błędów; radowanie się zasługą innych; błaganie tych, którzy osiągnęli Urzeczywistnienie, by nauczali; prośba, aby nie odchodzili w nirwanę; oraz dedykacja zasługi.

Uczucia

Budda trzykrotnie obracał Kołem niezmierzonej, głębokiej Dharmy, by uczyć czujące istoty, jak poskramiać pojęciowy umysł. Praktyka buddyjska sprowadza się do okiełznania własnego umysłu. Najpierw musimy jednak stworzyć więź między nim a Dharmą. Wykorzystujemy do tego pełną radości pilność, przenikliwą inteligencję i autentyczną troskę o wszystkie istoty. Wszystko to, przyprawione błogosławieństwem lamy, pomaga nam w gromadzeniu zasługi.

Wyjątkowym atrybutem Dharmy jest moc przezwyciężania wszelkich szkodliwych myśli, które rodzą się w umyśle za sprawą mroku nieświadomości. Kiedy w czasie praktyki jesteśmy skoncentrowani, skupieni tylko na jednym, umysł może połączyć się z Dharmą, wchłaniając jej siłę. Przynosi to niezrównane korzyści. We współczesnym świecie ludzie eksperymentują z wieloma silnymi uczuciami, które są przejmujące i często trudne do zniesienia, pomyślałem więc, że nie od rzeczy będzie pomówić o nich i o pomocy, jaką może służyć tu Dharma.

Żyjemy w tym świecie, doświadczamy więc uczuć. Zwykle pojawiają się one w związku z przedmiotami zewnętrznymi, które wywołują w umyśle doświadczenia i idee. Tradycyjnie klasyfikuje się je jako szczęśliwe, bolesne i neutralne. Doświadczają ich wszyscy ludzie, a wiele przemawia za tym, że również inne istoty.

Postanowiłem mówić o uczuciach, ponieważ bywają one niepohamowane. Kiedy przychodzi szczęście, jest wielkie i oszałamiające. Gdy sytuacja wywołuje cierpienie, przytłacza ono i głęboko rani. W tym życiu trzeba nam szczęścia, ale w odpowiednich dawkach. O niezbędną równowagę dba umysł. Jeśli zaczniemy bez opamiętania folgować uczuciom, pojawi się wiele problemów i trudności. Mówiono mi – nie mam pojęcia, czy to prawda czy zmyślenie – o ludziach, którzy umarli z powodu

ogromu szczęścia, którego nie mogli znieść. Jako osoba, która nie miała takich doświadczeń, nie mogę o nich wiele powiedzieć. Wiem jednak co nieco o cierpieniu.

Uczucie cierpienia pojawia się w umyśle naturalnie i można nauczyć się z nim godzić, zachowując pewną równowagę. Niedobrze, jeżeli zdominują nas smutek i udręka, bo wtedy umysł kurczy się i staje się bardzo ograniczony. Niektórzy cierpią tak bardzo, że odbierają sobie życie. Dlatego też uważam, że popełniamy błąd, pozwalając temu uczuciu rozrastać się ponad miarę. Błędem jest również pragnienie tak intensywnych przeżyć.

Skoro cierpienie jest naturą samsary, nie ma powodu, by zaprzątać nim sobie uwagę. Wypadałoby raczej skupić się na rozwijaniu tego, co przynosi szczęście. W dzisiejszym świecie często podejmujemy decyzje opierając się na uczuciach, które są nietrwałe i zmienne. Emocje biorą się z umysłu, a jego myśli bezustannie się zmieniają. Spotykamy na przykład lamę, który robi na nas ogromne wrażenie. Ponieważ czujemy się z tym dobrze, postanawiamy zostać jego uczniem. Lamę, który nie budzi w nas żadnych uczuć, uznajemy za kiepskiego nauczyciela. Innymi słowy, podejmujemy decyzje na podstawie doświadczanych emocji i tego, jak je oceniamy. Zamiast analizować sytuację, zawierzamy uczuciom, nie bacząc na to, że zmieniają się one w jednej chwili. Droga naszego życia jest kręta, a doświadczenia bywają niestabilne, niemiłe i trudne. Uczucia są ważne, jeśli jednak wyniesiemy je na piedestał, będziemy mieli kłopoty. Lepiej poszukać czystej, głębokiej ścieżki, która przyniesie nam pożytek w tym życiu, i wytrwale nią kroczyć.

Nie przywiązując się do szczęścia i nie popadając w przygnębienie z powodu cierpienia, powinniśmy szukać stabilnej, pewnej ścieżki. Jeśli bezustannie polujemy na pożądane emocje, a umysł zaprzątają myśli o owych uczuciach, co stanie się z naszym życiem? Stracimy z oczu prawdziwy cel i wyrządzimy sobie krzywdę.

W umyśle będą się pojawiać rozmaite uczucia – od wszelkich odcieni szczęścia po jęki smutku. Nie da się ich całkowicie wyeliminować. Jeśli na cierpienie odpowiemy cierpliwością i wytrwałością, będziemy mogli iść dalej wybraną ścieżką. Jeśli pojawia się uczucie szczęścia, a my mamiąc siebie, lgniemy doń, dokąd nas to zaprowadzi? Nie należy tracić z oczu szerszej perspektywy.

Każdy z nas ma w życiu swoją ścieżkę i idąc nią, doświadcza rozmaitych problemów i cierpień. Niezależnie od tego, ile pojawia się trudności, należy umieć spojrzeć za siebie na to, czego dokonaliśmy, i pamiętać o wybranej drodze. To pomaga zachować równowagę. Nawet jeśli przyjdzie nam cierpieć, powinniśmy rozwijać cierpliwość, by wciąż posuwać się naprzód. Dopóki nie dotrzemy do końca naszej ścieżki i nie osiągniemy wszystkich celów, nie poświęcajmy zbyt wiele uwagi ani cierpieniu, ani radości, bo w ten sposób nigdy nie zrealizujemy naszych zamierzeń.

Tak to widzę, ale nie twierdzę, że jest to recepta dla wszystkich. Najważniejsze są własne pragnienia i dążenia. Jeśli potrafimy znaleźć ścieżkę szczęścia i zachwytu, będzie to niewątpliwie bardziej wartościowe od wszystkich bogactw tego świata. Jak powiedziałem, na pierwszym miejscu są nasze pragnienia, należy jednak dobrze je zbadać: „Jakie będą tego rezultaty? Dokąd mnie to zaprowadzi?”. Nie powinniśmy też tracić z oczu sytuacji. Zadajmy sobie pytanie: „Jak najlepiej uporam się z tymi okolicznościami?”. Nie dając się ślepo wodzić pragnieniom i impulsom, możemy się nad nimi zastanawiać, idąc swoją ścieżką. Jednostki są ważne, a nasze własne życie – unikalne, jedyne w swoim rodzaju. Nikt inny nie będzie nami ani nas nie zastąpi. Niezależnie od tego, czy istnieją przyszłe żywoty czy nie – i tak nie kształtują one obecnego życia. Właśnie to życie, które teraz mamy, jest drogocenne i dlatego powinniśmy je mądrze i dobrze wykorzystać.

Odpowiedzialność za siebie

Powinniśmy być własnym mistrzem dyscypliny. To na nas samych spoczywa odpowiedzialność za zachowanie dyscypliny – rozwijanie tego, co rozwijać należy, i porzucanie tego, co trzeba porzucić. Od nas zależą sukcesy i porażki.

Spokój i szczęście biorą się z naszego umysłu – nie są tworzoną przez nas iluzją, wynalazkiem uczonych ani nawet samego Buddy. Nasz pokój i szczęście istnieją od zawsze. Nikt nie może ich zniszczyć, ponieważ zależą od nas. Swoje szczęście niszczymy własnoręcznie i sami sprawiamy, że się nam wymyka. Z tych samych przyczyn możemy również doświadczać radości, która kryje się w naszym umyśle. Nie zaznaje jej nikt inny. Odnalezienie tej wewnętrznej radości uzależnione jest jednak od mocy naszych aspiracji.

Z drugiej strony, trzeba pamiętać, że nasze życie zależy od sprzyjających warunków. Są one niezbędne i muszą zawierać wolność, pokój i prawdziwe szczęście. Jeśli ich brakuje, życie traci sens. Szczególną wagę ma wolność, która sprzyja rozwojowi i mnożeniu pozytywnych rezultatów.

Pustka

Z reguły patrzymy na samsarę bardzo powierzchownie. Weźmy pojęcie czasu. Rok wydaje się nam jednostką stałą, kiedy jednak poddamy go analizie, nie znajdziemy w nim nic samoistnego, konkretnego. To samo dotyczy innych jednostek – miesiąca, dnia, chwili – które wydają się istnieć realnie. Jeśli zbierzemy wszystkie te momenty, złożą się one na rok. Ale poddając badaniu naturę chwili, nie znajdziemy żadnej samoistnej, realnej jednostki czasu, żadnego konkretnego, namacalnego bytu, który da się zobaczyć. Prawdziwa natura zjawiska nie pojawia się dlatego, że ktoś ją urzeczywistnił, ani dlatego, że ktoś ją odkrył na nowo. Pustka jest obecna od zawsze, ponadczasowo.

Tomy buddyjskiego kanonu, Kangjuru i Tengjuru, opierają się na naukach Buddy i jego następców – uczonych i mistrzów medytacji. Wykładają filozofię, która tłumaczy naturę pustki, czyli czystą rzeczywistość. Praktykując medytację, z reguły najpierw używamy rozumowania, aby dokonać analizy – czy to przedmiotu zewnętrznego, na przykład czegoś, co uznajemy za swoją własność, czy wewnętrznego, takiego jak „ja", za które się uważamy. Pozwala nam to odkryć pustkę. Posługujemy się różnymi rodzajami rozumowania, aby poddać owe przedmioty analizie najwyższego zrozumienia i przekonać się o ich pustce.

Różni się to jednak od bezpośredniego urzeczywistnienia pustki przez medytację. Najpierw używamy najwyższego zrozumienia do przekonania się, czym jest pustka. Ten proces przynosi refleksje: „To jest pustka. Wszystkie zjawiska są puste. Żadne zjawisko nie powstaje samo z siebie, ani z innego" i tak dalej. Pustkę opisuje się na wiele sposobów, wykorzystując do tego różne rodzaje rozumowania. Dzięki inteligencji tworzymy w naszym umyśle idee pustki, które – jako wytwory rozumu – nie są jednak pustką faktyczną.

Kiedy *analizujemy*, słuchając i rozmyślając, pustka jest przedmiotem. W trakcie *medytacji* nad pustką nie prowadzi się żadnych analiz ani badań, ponieważ umysł musi spoczywać spokojnie. Do analizy trzeba przenikliwego, bystrego intelektu, ale jeśli pojawia się on podczas medytacji, zakłóca praktykę. W czasie medytacji nie musimy niczego badać – tu znaczenie pustki świta w umyśle zupełnie spontanicznie, a jej natura ujawnia się wraz z kolejnymi etapami praktyki. Najpierw, jako że nie znamy prawdziwej natury pustki, musimy ją zrozumieć; następnie należy się do tego zrozumienia przyzwyczaić. Dopiero wtedy medytacja może wyzwolić w nas blask pierwotnej mądrości.

Umysł musi urzeczywistnić pustkę bezpośrednio. Nie poznamy natury zjawisk, zdając się wyłącznie na rozumowanie, ponieważ w ten sposób nie pozwalamy im spocząć w ich pustej naturze. Niezależnie od tego, ile przeprowadzimy analiz, natura zjawisk pozostaje taka, jaka jest. Możemy na przykład patrzeć na stół i rozmyślać o jego pustce, wznosząc się na wyżyny logiki. Choć stół nie ma samoistnego bytu, nie zniknie za sprawą naszego rozumowania. Samym intelektem nie pokonamy skłonności do brania wszystkich zjawisk za realnie istniejące. Co nam pozostaje? Musimy oczyścić przywiązanie do myślenia pojęciowego. Tylko tak poznamy prawdziwą naturę zjawisk. Trzeba skierować się do wewnątrz i medytować na własny umysł. To najważniejsze.

Kiedy to zrobimy, przekonamy się, że natura wszystkich zjawisk jest nie tylko pusta, lecz ma również aspekt promiennej przejrzystości. Samo pojęcie pustki mogłoby oznaczać całkowite nieistnienie. Od czasu, który nie ma początku, zjawiska nie istnieją realnie, mimo iż większości ludzi takimi się jawią. Ten zakorzeniony nawyk postrzegania zjawisk jako realnych nie wytrzymuje próby, jaką jest analiza ich pustej natury. Nie wolno jednak brać pustki za próżnię czy nicość. Umysł cechuje również promienna przejrzystość, która jest związana z jego zdolnością poznawania i przejawiania się. Choć widzimy pustą naturę jakiegoś zjawiska, przejawia

się ono przecież wyraźnie. Można więc powiedzieć, że przejrzystość i pustka powstają jako jedność. Myślę, że gdyby tak nie było, nie moglibyśmy urzeczywistnić pustki.

Dwie prawdy

Niezależnie od tego, czy praktykujemy słuchanie i analizowanie czy też medytujemy nad naukami, musimy rozumieć dwie prawdy: względną i ostateczną. Stanowią one najważniejszą część doktryny. Jak je rozróżniamy? Szczegółowa analiza przedmiotu przekonuje nas, że nie istnieje on realnie. To prawda ostateczna. Gdybyśmy go jednak nie badali, sądzilibyśmy, że istnieje – i to jest prawda względna. Jak definiujemy owe prawdy? Prawda względna jest błędnym widzeniem – przedmiotem odkrytym przez umysł, który tkwi w tym świecie. Prawda ostateczna to widzenie właściwe – przedmiot odkryty przez świadomość, która urzeczywistniła naturę umysłu.

Choć prawie nie ma różnic w definiowaniu dwóch prawd w różnych szkołach filozoficznych, to jednak co do podstaw – tego, co naprawdę te definicje implikują – istnieje różnorodność poglądów w filozoficznych systemach waibhasziki, sautrantiki, cittamatry i madhjamaki. Dziś najbardziej rozpowszechnione, tak na płaszczyźnie słuchania i analizowania, jak i medytacji, są poglądy podszkoły madhjamaki, zwanej prasangiką.

Wedle niej, każdy przedmiot – od piekieł po poziom pełnego Przebudzenia – który można opisać słowami lub myślą, jest uznawany za prawdę względną. To właśnie podstawa definicji. Wszystko, co się nam jawi – góry, ściany, kamienie, domy, czyli wszelkie zjawiska – można wyrazić słowami lub myślą, a zatem uznać za prawdę względną. Tę prawdę wszystkich zjawisk widzą zarówno zwykli ludzie, którzy nie urzeczywistnili pustki, jak i – w fazie pomedytacyjnej – Bodhisattwowie wszystkich dziesięciu poziomów.

Prawdę ostateczną definiuje się jako pustkę postrzeganą przez pierwotną mądrość spoczywających w medytacji Bodhisattwów wszystkich

poziomów oraz pierwotną mądrość Buddy. Prawda ostateczna wykracza poza słowa i myśli.

W szkole prasangiki dwie prawdy mają różne podstawy definicji. Czy zatem są one takie same czy też różne? W kategoriach prawdy względnej, mają taką samą naturę, lecz odzwierciedlają różne aspekty, a więc z jednej strony są podobne, a z drugiej – inne. Natomiast z perspektywy prawdy ostatecznej nie są ani identyczne, ani różne.

Znajomość dwóch prawd jest bardzo użyteczna. Nauki buddyjskie dzielą na te kategorie wszystko, co można poznać. Szczegółowe opisy dwóch prawd są kluczem do pełnego zrozumienia pism buddyjskich. Jeśli poznacie znaczenie prawdy względnej, zrozumiecie pouczenia o tym, co jest prawe, a co nie, dzięki czemu unikniecie niepotrzebnych problemów i zaznacie radości wyższych światów. Zgłębiwszy pełny opis prawdy ostatecznej, przekroczycie ocean samsary i osiągnięcie wszechwiedzę. Studiowanie dwóch prawd i medytowanie nad nimi ma zatem głęboki cel i przynosi wielki pożytek.

Ten krótki opis dwóch prawd jest ledwie kroplą z oceanu nauk Buddy i komentarzy, które omawiają je bardzo szczegółowo. Znajomość dwóch prawd jest niezbędna do zrozumienia nauk. Jeśli chcecie wiedzieć więcej, powinniście sięgnąć po odpowiednie teksty. Mamy ich wiele.

Przyjęcie Schronienia

Niezależnie od tego, do jakiej tradycji religijnej należymy, najpierw musimy zrozumieć jej podstawy. W buddyzmie taką podstawą jest Schronienie, fundament wszystkich praktyk tej tradycji – od śrawaków i pratjekabuddów hinajany, przez szkołę „tylko umysł" i szkoły środkowej ścieżki, po tajemną mantrajanę z jej czterema klasami tantr. Wrota wszystkich ścieżek sutr i tantr otwiera ślubowanie Schronienia. Każdy, kto zostaje buddystą, przyjmuje to ślubowanie jako pierwszy krok do otrzymania nauk Buddy.

Co więcej, podstawą praktyk buddyjskich jest dyscyplina, a każde dotyczące jej ślubowanie opiera się na Schronieniu. Bez niego nie można otrzymać żadnego innego ślubowania – od pratimokszy[1] hinajany, przez ślubowania Bodhisattwy tradycji mahajany, po liczne ślubowania tajemnej mantrajany. Ślubowanie Schronienia jest więc po prostu niezbędne.

Stanowi również źródło wszystkich dobrych waściwości. Praktyka dziesięciu prawych działań, takich jak wystrzeganie się zabijania, kradzieży czy kłamstwa, należy do kanonu różnych tradycji religijnych, a także podstawowych zasad moralnego prowadzenia się w świecie ludzi świeckich. W ostatecznym rozrachunku samo właściwe postępowanie nie wystarczy jednak do odcięcia tego, co trzyma nas w samsarze. Co jest najważniejsze pośród wszystkich przyczyn, które uwalniają nas od cierpień samsary? Ślubowania Schronienia, bowiem po ich przyjęciu każdy prawy czyn staje się krokiem do Wyzwolenia.

Tajemna mantrajana obejmuje głębokie nauki o kanałach, wiatrach i kroplach. Praktykowanie tych wyrafinowanych instrukcji wymaga solidnych podstaw. Bez nich, nawet angażując się w praktykę, nie osiągniemy ostatecznego rezultatu pełnego Przebudzenia. Niektórzy lekceważą Schronienie, traktując je jak niezbyt istotny drobiazg. Uważają,

że trzeba im wyższych praktyk tajemnej mantrajany, mahamudry czy dzogcien. Jeśli jednak zaniedbamy ślubowania Schronienia, nie zdołamy wejść na te ścieżki. To bardzo ważny punkt.

Istotą ślubowań Schronienia jest uwolnienie nas od lęku przed uwięzieniem w samsarze. Schronienie dzieli się na trzy główne kategorie: światowe, hinajany i mahajany. Pierwszy rodzaj odnosi się do przyjmowania Schronienia w światowych bóstwach, które zamieszkują skały, drzewa i tak dalej. Jeśli wszystko układa się pomyślnie, mogą one – co najwyżej – zapewnić chwilowe szczęście i ulżyć w cierpieniu. Nie są w stanie sprowadzić ostatecznego szczęścia ani wyzwolić z oków cierpienia, ponieważ same nie są od niego wolne. Różnica między bóstwami światowymi a tymi, które wykraczają poza samsarę, sprowadza się do urzeczywistnienia – lub nie – braku trwałego, samoistnego „ja". Z perspektywy buddyjskiej poza samsarą są Trzy Klejnoty – Budda, Dharma i Sangha – a więc mogą one służyć za prawdziwe Schronienie.

Choć Schronienie jest fundamentem wszystkich szkół buddyjskich, istnieją pewne różnice co do głębi pobudek, rozumienia Trzech Klejnotów oraz okresu obowiązywania ślubowań. Najistotniejsze dotyczą motywacji hinajany i mahajany. W hinajanie Schronienie przyjmuje się po to, by uwolnić się od cierpień samsary. Celem Schronienia mahajany jest natomiast doprowadzenie do pełnego Przebudzenia wszystkich czujących istot.

Jak należy rozumieć Trzy Klejnoty? Budda jest tym, który nauczał Dharmy, źródłem wszystkich nauk, traktujemy go więc jak nauczyciela. Dharma to ścieżka, którą idziemy aż do ostatecznego celu. Na tej ścieżce towarzyszy nam Sangha – ci, którzy ją przeszli lub praktykują teraz. Gdyby nikt, jak my, nie znał ścieżki, jakże mielibyśmy pojąć jej naturę?

Przyjęcie Schronienia od prawdziwego nauczyciela to jednak za mało. Musimy praktykować pouczenia, które otrzymujemy wraz ze ślubowaniami. Główne odnoszą się do Trzech Klejnotów. Przyjąwszy

Schronienie w Buddzie, nie powinniśmy szukać go w światowych bóstwach. Budda jest w stanie obdarzyć nas tak doczesnym, jak ostatecznym Schronieniem, nie trzeba nam więc żadnego innego. Po przyjęciu Schronienia w Dharmie nie powinniśmy wyrządzać jakiejkolwiek krzywdy czującym istotom. Znalazłszy Schronienie w Sandze, nie powinniśmy wiązać się z destrukcyjnymi przyjaciółmi, by nie upodobnić się do nich i nie przejąć ich sposobu myślenia lub zachowania, gdyż mogłoby to narazić na szwank nasze ślubowania, zakazujące na przykład krzywdzenia innych. Jeśli musimy z takimi osobami przebywać, powinniśmy mieć się na baczności, żeby nie pójść w ich ślady.

To krótka rada dla tych, którzy przyjęli ślubowania Schronienia, źródło wszelkich dobrych właściwości. Mógł nas do tego skłonić lęk przed samsarą. Być może bezskutecznie szukaliśmy innej ucieczki przed cierpieniem i wreszcie znaleźliśmy Schronienie. Jeśli potrafimy je utrzymać i dobrze praktykować ścieżkę buddyjską, nie będziemy musieli obawiać się cierpień tego świata i nigdy nie zaznamy już lęku. Zależy to przede wszystkim od nas samych i naszej pilności.

---

1. Pratimoksza w sanskrycie znaczy „własne Wyzwolenie". Termin ten odnosi się do różnych grup ślubowań etycznych, takich jak ślubowania świeckich ludzi czy święcenia zakonne. Przez zaniechanie czynienia zła unika się gromadzenia negatywnej karmy – przyczyn cierpienia. Dotrzymywanie ślubowań etycznych prowadzi więc do osiągnięcia Wyzwolenia od cierpienia [przyp. red.].

Rozwijanie bodhicitty

Ci, którzy podążają ścieżką buddyjską, pragną doprowadzić wszystkie czujące istoty do szczęścia, a ostatecznie – do pełnego Przebudzenia. Jego osiągnięcie oznacza wyplenienie wszystkiego, co należy porzucić – zaciemnień emocjonalnych, zaciemnień nieświadomości i nawykowych skłonności – oraz urzeczywistnienie wszystkiego, co trzeba rozwinąć – mądrości, która rozumie naturę zjawisk, oraz mądrości, która widzi je w ich nieskończonej różnorodności. Krótko mówiąc, pełne Przebudzenie to osiągnięcie pułapu, na którym wszelkie błędy zostały wykorzenione, a wszystkie pozytywne właściwości – rozwinięte. To bardzo ważne, ponieważ Budda jest nie tylko wielkim uczonym, lecz ma również niezrównane właściwości, które biorą się z medytacji. Aby osiągnąć taki poziom, potrzebujemy doskonałej przyczyny, którą jest przebudzony umysł, bodhicitta. Obudziwszy w sobie bodhicittę, praktykujemy i doskonalimy ją, żeby osiągnąć ostateczny owoc. W pouczeniach tyczących rozwijania bodhicitty znajdujemy wiele metod, z których najskuteczniejsze wyłożył wielki mistrz Atisia.

Atisia rozważa siedem etapów. Po pierwsze mówi o (1) bodhicitcie jako doskonałej przyczynie osiągnięcia pełnego Przebudzenia. Dzieli ją na bodhicittę dążenia i bodhicittę zastosowania. Pierwszą definiuje jako umysł, który pragnie wyprowadzić wszystkie czujące istoty z oceanu cierpień samsary na brzeg Oświecenia. Kiedy ta motywacja przeniknie nas na wskroś, angażujemy się, w pełni na tym skupieni,w pożyteczne działania ciałem, mową i umysłem. To właśnie bodhicitta zastosowania.

Oba rodzaje bodhicitty biorą się z przyczyny, którą jest (2) altruizm. Każdy pragnie szczęścia i nikt nie chce cierpieć. Powodowani altruizmem, musimy wziąć na siebie odpowiedzialność za zapewnienie tego wszystkim istotom. Na czym polega altruizm? To nie tylko pragnienie dawania istotom

szczęścia i uwolnienia ich od cierpienia, lecz także podejmowanie w tym celu konkretnych działań.

Altruizm bierze się ze (3) współczucia. Bez współczucia nie pojawi się bezinteresowna postawa umysłu. Na czym polega współczucie? Świadomi całego bólu czujących istot, myślimy: „Uwolnię je od wszelkich cierpień". Postanowienie to obejmuje nie tylko cierpienia, ale i ich przyczyny.

Współczucie wyrasta z (4) miłującej dobroci. Pomni nieszczęść czujących istot, myślimy: „Chcę, by wszyscy byli szczęśliwi". I nie jest to jedynie przelotna myśl, lecz towarzyszące nam bezustannie pragnienie, obejmujące nie tylko szczęście, ale i jego przyczyny. Jak rodzi się miłująca dobroć? Z (5) tego, co zaprząta czy też porusza umysł. Ten czynnik ma dwa aspekty: to, co porusza nasz własny umysł, oraz to, co porusza umysły innych. Jeśli się nad tym dobrze zastanowimy, przekonamy się, że wszystkie istoty, w tym także my sami, niczym się nie różnią w swym pragnieniu bycia szczęśliwym i wolnym od cierpień. Nasze troski są podobne, a to pozwala na empatię. Możemy też rozmyślać, że od czasu bez początku czujące istoty były nam bliskimi krewnymi, życzymy im przeto szczęścia i wolności od cierpienia dokładnie tak, jak chcemy tego dla najbliższych i przyjaciół. Rozszerzamy to pragnienie na wszystkie istoty, gdyż kiedyś łączyły nas z nimi podobne więzi. Kiedy wkroczymy na tę ścieżkę, z tego, co porusza umysł, zrodzą się miłująca dobroć i szczęście.

Wszystkie etapy mają swoje przyczyny. To, co porusza umysł, bierze się ze (6) zrozumienia i wdzięczności za to, co zrobili dla nas inni. Pamiętamy o udzielonej nam pomocy. Nie zapominając o okazanej dobroci, odczuwamy wdzięczność – i to nie tylko wobec jednej osoby lub garstki ludzi, lecz (7) wszystkich czujących istot, gdyż były nam one niegdyś dobrymi, troskliwymi matkami. Rodziły nas, dbały o nasze potrzeby, uczyły, co należy przyjmować, a co odrzucać. Pragnąc odwdzięczyć się za tę dobroć, myślimy: „Wyprowadzę wszystkie istoty z samsary i przywiodę

je do Przebudzenia”. Uczucie wdzięczności wyrasta więc ze zrozumienia bliskich, odwiecznych więzi, łączących wszystkie czujące istoty.

Te skondensowane etapy medytacji ułożone są w porządku przyczynowo-skutkowym; każdy wynika z poprzedniego i staje się podstawą następnego. Jeżeli, po pierwsze, nie potrafimy traktować wszystkich istot jak własnych matek, to, po drugie, nie zrodzi się w nas wdzięczność za okazaną nam dobroć. Bez niej, po trzecie, nic nie poruszy naszego umysłu, a co za tym idzie, po czwarte, nie przepełni go miłująca dobroć. Bez niej, po piąte, nie ma mowy o współczuciu, którego brak, po szóste, wyklucza altruizm. Jeśli nie stać nas na altruizm, to, po siódme, trudno będzie nam obudzić w sobie bodhicittę. Jeżeli zdołamy pójść tą ścieżką przyczyn i skutków, pojawi się w nas bodhicitta, przebudzony umysł, i szybko osiągniemy cel praktyki.

Podstawowe pouczenia niezrównanego mistrza Atisi są bardzo pomocne dla ludzi, którzy zaczynają praktykę rozwijania przebudzonego umysłu. Jestem przekonany, że przyniosą nam pożytek, o ile będziemy je praktykować, pragnąc prawdziwego szczęścia. Modlę się, abyście potrafili osiągnąć ostateczny owoc tej praktyki.

Liczenie oddechów

Budda nauczał Dharmy niezliczone istoty stosownie do ich usposobienia, pragnień i możliwości. Dlatego też istnieje wiele sposobów praktykowania Dharmy i wiele aspektów ścieżki, obejmujących między innymi etapy różnych pojazdów. Wszystkie one wyrastają z prawdziwej Dharmy. Owe ścieżki i kluczowe pouczenia zebrać można w dwie kategorie: studia oraz praktykę, czy też teksty i urzeczywistnienie. „Teksty" odnoszą się do wszystkich nauk Buddy, a „urzeczywistnienie" definiuje się jako „to, co przynosi przejawianie się naszego najwyższego zrozumienia", czyli *samadhi* – medytacyjne nierozproszenie.

Jeżeli obieramy ścieżkę buddyjską i chcemy osiągnąć Wyzwolenie, powinniśmy zgłębiać doskonałe nauki Buddy: studiować je, analizować i medytować nad nimi. To trzy podstawowe etapy wkraczania na ścieżkę buddyjską. Poza praktyką trzeba nam jeszcze odpowiedniego charakteru, który czyni nas właściwym naczyniem i pozwala na osiągnięcie ostatecznego rezultatu Dharmy.

Medytacja należy do sfery pracy z umysłem. Jeśli ma się nam powieść, potrzebujemy klarownego umysłu, stosunkowo wolnego od pojęć i rozproszenia światowymi rozrywkami, w przeciwnym razie pojawią się splamienia i konceptualne myślenie – zaprzeczenie przymiotów, które pragniemy rozwijać poprzez medytację. Odpowiednie metody zawiera zarówno hinajana, jak i mahajana czy tajemna mantrajana. We wszystkich istnieją liczne kluczowe instrukcje, uczące pokonywania kolejnych etapów pojazdów i ścieżek.

Pośród tych nauk znajdziemy praktykę koncentrowania się na oddechu. Jest to medytacja, która pomaga początkującym wyciszyć pojęciowe myślenie. Każdy z nas oddycha, odczuwając, jak powietrze wypływa z ciała i wpływa doń z powrotem. Dlaczego skupienie się na oddechu miałoby być

pożyteczne? Pojęciowe myślenie powstaje w umyśle w związku z naturą wiatrów energii, krążących w kanałach ciała subtelnego. Jeśli doprowadzimy je do równowagi, pojęciowe myślenie uspokoi się i wreszcie całkowicie wygaśnie.

Aby praktykować wyciszającą medytację z wykorzystaniem oddechu, należy najpierw przyjąć odpowiednią pozycję. Splatamy nogi w pozycji lotosu lub je krzyżujemy. Prostujemy plecy. Dlaczego należy siedzieć właśnie tak? Umysł porusza się w oparciu o wiatry energii, które wędrują ścieżkami kanałów. Jeśli nie przyjmiemy stosownej postawy, kanały będą się wyginać, nie przypominając dobrej, prostej szosy, którą wiatry płynęłyby swobodnie. W takiej sytuacji umysłowi trudno pozostawać w stabilnej medytacji. Należy więc siedzieć tak, aby kanały były proste.

Po przyjęciu właściwej pozycji zaczynamy medytację na oddech. Nie jest ona tak głęboka, jak medytacja na pustkę, ani tak rozległa, jak medytacja bodhicitty. Tu liczymy po prostu wydechy i wdechy. Wydychając, myślimy „jeden", i wdychając – „jeden". A potem, nie przepuszczając żadnego wydechu i wdechu: „dwa", „trzy" i tak dalej. Skupiając się wyłącznie na liczeniu, odsuwamy od umysłu wszystko, co go rozprasza, ponieważ zaprzątamy jego uwagę i nie pozwalamy, by coś innego zablokowało przebieg naszej praktyki. Kolejne wydechy i wdechy liczymy bezgłośnie, w myśli.

Podczas tej medytacji mogą się nam przydarzyć trzy rodzaje błędów, których należy się wystrzegać. (1) Możemy pomylić ze sobą liczby, myśląc „dwa" zamiast „jeden", licząc na przykład wydech jako „jeden", a wdech jako „dwa". Ogólnie mówiąc, wdech i wydech są odrębnymi, różnymi procesami. A jednak czasem, gdy nam się pomyli, (2) bierzemy jeden z nich za oba, przyspieszając tym samym liczenie, lub (3) bierzemy oba z nich za jeden, gubiąc którąś liczbę. Na przykład pomyślimy, że wdech jest wydechem i liczymy jedną część cyklu za dwie. Albo myślimy, że wydech

jest wdechem i pomijamy jedną liczbę. W ten sposób zawyżamy lub zaniżamy faktyczną liczbę.

Wykonując tę medytację powinniśmy oddychać naturalnie, jak zawsze, niczego nie zmieniając. Nie przyspieszamy ani nie spowalniamy oddechu, pozwalamy mu zachować naturalny rytm. Przyspieszając oddychanie, możemy zaszkodzić umysłowi; spowolnieniem lub zatrzymywaniem oddechu również zakłócamy medytację. Powtarzam, oddychamy naturalnie, licząc oddechy. I nie więcej, jak do dziesięciu. Przy większej liczbie może pojawić się pomieszanie i rozproszenie, co odbiera praktyce wszelki pożytek. Mniejsza liczba powtórzeń też nie jest dobra, ponieważ nie zdążymy rozwinąć stabilnej koncentracji w podążaniu za oddechem. Dziesięć – nie mniej, nie więcej – jest liczbą właściwą.

Jak powinna wyglądać codzienna praktyka? Z początku nie musimy robić zbyt wielu dziesiątek naraz. Pierwszego dnia liczmy tylko chwilę, następnego – nieco dłużej, dochodząc do dziesięciu dziesiątek. Potem możemy rozwijać praktykę, medytując pierwszego dnia rano, drugiego – rano i wieczorem, a trzeciego – rano, po południu i wieczorem. Jeżeli będziemy podążać taką stopniową ścieżką, pojęciowe myślenie i rozproszenie zaczną się zmniejszać. To jeden z pożytków tej praktyki.

Taka praca z oddechem nie jest zbyt trudna ani wymagająca. Skoncentrowanie umysłu na przepływie wdychanego i wydychanego powietrza służy również ciału i pomaga leczyć pewne dolegliwości. Termin „medytacja” oznacza „przyzwyczajenie się do”. Jeżeli będziemy wykonywać ją codziennie, przyzwyczaimy się czy też oswoimy z praktyką i wreszcie w naszym umyśle zaświta mądrość, która bierze się z medytacji.

Czasem zagonieni ludzie zmuszają się do medytacji. Można, ma się rozumieć, praktykować w ten sposób, trudno jednak rozwinąć wtedy koncentrację oraz poskromić i wyciszyć umysł. Kiedy się spieszymy, lepiej zaczekać na odpowiednią chwilę, niż zmuszać się do medytacji. Jeżeli z czasem uda się nam medytować, nie opuszczając ani jednego dnia, i

doprowadzić do doskonałości jedną ścieżkę, to nasza praktyka będzie się rozwijać pomyślnie.

Wyciszone spoczywanie

Rozmaite rzeczy w tym świecie mogą nam przynosić radość i zadowolenie. Najważniejsze jest jednak to, co może zapewnić spokój i szczęście naszemu umysłowi. Jak to uzyskać? Z reguły w umyśle kłębią się myśli, które go denerwują i niepokoją. Kiedy umysł jest w takim ruchu, nie potrafi skupić się na jednym, błądzi i nie może spocząć. W ten sposób wymyka się nam szczęście psychiczne. Doświadczymy go dopiero, gdy owe pojęcia rozpuszczą się w naturze umysłu.

Istnieje wiele metod, pomagających w doprowadzeniu umysłu do stanu, w którym jest on skoncentrowany i pełen radości. Najważniejszą z tych metod jest medytacja. Tradycja buddyjska oferuje najrozmaitsze medytacje, czy to z tradycji mahajany czy z tajemnej mantrajany z jej wieloma stopniowymi praktykami, w tym kanałów, wiatrów i kropli. Powiada się, że Budda ukazał osiemdziesiąt cztery tysiące bram samadhi. Gdybyśmy mieli dotrzeć do ich sedna, co okazałoby się najważniejsze? Wyciszone spoczywanie, czyli *szine*, oraz wgląd, *lhaktong*. Zaczynamy od medytacji wyciszonego spoczywania, ponieważ jest ona zarówno niezbędna, jak i najłatwiejsza dla tych, którzy wkraczają dopiero na ścieżkę.

Aby praktykować wyciszone spoczywanie, musimy poznać jego cechy, najgłębszą istotę i kategorie. Bez tego nie wiedzielibyśmy, jak medytować. Zaczynamy od przyjęcia postawy, która różni się od normalnej i jest nieco bardziej skomplikowana niż ta, z jaką liczyliśmy oddechy. Jedną z najlepszych spośród wielu pozycji zalecanych adeptom samadhi jest „siedmiopunktowa postawa Wajroczany”[1]. Powiedzieliśmy już, że jeśli siedzimy prosto i właściwie medytujemy, wszystkie wiatry energii swobodnie krążą kanałami. Odpowiednia postawa zapewnia nam stabilny środek ciężkości, gdy koncentrujemy się na umyśle, i dlatego jest tak

ważna. Jeżeli dobrze usiądziemy, nie będziemy mieli problemów z wyciszonym spoczywaniem.

„Polegając na właściwym punkcie odniesienia, umysł spoczywa w sposób ujednopunktowiony” – tak najogólniej definiuje się wyciszone spoczywanie. Medytację dzieli się na trzy kategorie: osadzenie umysłu z podporą, osadzenie umysłu bez podpory i osadzenie umysłu w jego najgłębszej naturze.

Korzystanie z podpory oznacza umieszczenie przed oczami jakiegoś przedmiotu, na przykład kwiatu. Koncentrując się tylko na nim, zapobiegamy powstawaniu i powracaniu niezliczonych pojęć. Praktykę ujednopunktowionego skupienia na znajdującym się przed nami zwykłym przedmiocie – najczęściej kamyku lub patyczku – nazywa się „wyciszonym spoczywaniem z nieczystą podporą zewnętrzną”. Jeżeli przedmiotem takiej koncentracji jest coś związanego z Dharmą – posąg lub wizerunek Buddy, księga z jego naukami, atrybut bóstwa i tak dalej – określa się ją „wyciszonym spoczywaniem z czystą podporą zewnętrzną”.

Kiedy oswoimy się z tymi początkowymi praktykami i nasz umysł będzie spoczywać, nie oddalając się od przedmiotu skupienia, możemy rozpocząć drugi rodzaj medytacji – bez zewnętrznej podpory. Tym razem kierujemy naszą uwagę do wewnątrz, przywołując w umyśle obraz Buddy. Jeśli przystąpimy do tej praktyki przed nabraniem biegłości w poprzedniej, będzie nam trudno, ponieważ nie ma tu żadnego zewnętrznego punktu odniesienia. W umyśle, który nie umie się skupić, zaczną się kłębić myśli. Należy więc praktykować pierwszą medytację, dopóki nie nabierze się wprawy, i dopiero wówczas przejść do kolejnej. Praktyka powiedzie się, jeśli będziemy iść krok po kroku.

Trzeci rodzaj wyciszonego spoczywania polega na pozostawieniu umysłu w jego najgłębszej naturze. Nie mamy tu ani zewnętrznej, ani wewnętrznej podpory. Umysł pozostaje bardzo skoncentrowany, medytujemy wolni od pojęć – to najwyższy poziom wyciszonego spoczywania. Praktyka ta będzie

stabilna tylko wtedy, gdy nabierzemy biegłości w dwóch poprzednich. Kiedy umysłu nie zakłócają żadne pojęcia, zaczyna świtać jego naturalna radość i przejrzystość. Uzyskawszy owo doświadczenie wyciszonego spoczywania, nauczymy się cenić jego wielką wartość.

W kluczowych pouczeniach wielkich lamów znajdujemy wiele metod, pomocnych przy osadzaniu umysłu. Nauczali oni na przykład, że nie powinniśmy wracać myślami do przeszłości, wyglądać przyszłości ani troszczyć się o chwilę obecną, lecz zachowywać całkowite skupienie na punkcie odniesienia, spoczywając w najgłębszej naturze umysłu. Kiedy oswoimy się z tym dzięki studiom i praktyce, pojawią się różne doświadczenia medytacyjne, które wedle objaśnień sutr i tantr można podsumować w pięciu punktach.

Pierwszy etap to „ruch". Kiedy zaczynamy praktykę wyciszonego spoczywania, wydaje się nam, że nasze zaciemnienia i pojęciowe myślenie rosną. Czy to źle? Nie, po prostu wcześniej nie praktykowaliśmy wyciszonego spoczywania i najzwyczajniej nie mieliśmy pojęcia, ile kłębi się w nas myśli. Teraz, dzięki praktyce, zaczynamy je spostrzegać. Nie są one wynikiem medytacji – patrząc w umysł, zauważamy po prostu, co w nim jest. Uczucie, jakie na tym etapie budzi w nas doświadczenie silnego naporu myśli i zaciemnień, porównuje się do rwącej rzeki w wąwozie.

Drugi etap wyciszonego spoczywania nazywa się „osiągnięciem". Dzięki pierwszej fazie medytacji myśli i zaciemnienia są nieco słabsze i nie tak liczne. Nasze doświadczenie nie jest jeszcze stabilne – czasem atakują nas myśli i zaciemnienia, innym razem nie są tak natarczywe. Nie mają już ciągłości, jak w pierwszym etapie, i wydają się pojawiać wolniej. Rzeka wypłynęła z wąwozu i toczy się nieco spokojniej szerszym łożyskiem.

Trzecim etapem wyciszonego spoczywania jest doświadczenie „zaznajomienia". Zaciemnienia i myśli pojawiają się nadal, ale brak im dawnego impetu. Nie czujemy już ich naporu, nie mamy wrażenia zamknięcia w wąskiej przestrzeni – rzeka toczy się leniwie swoim korytem.

Nie znaczy to jednak, że wszystkie myśli i zaciemnienia znikły, lecz naturalnie uspokojone stały się łagodniejsze i delikatniejsze niczym szeroko rozlana, spokojna rzeka.

Po przejściu tych trzech etapów dochodzimy do czwartego, „stabilizacji", kiedy to nasza praktyka nabiera stałości. Porównuje się go do spokojnego oceanu, którego powierzchni nie marszczą żadne fale. Nie pojawia się już pojęciowe myślenie, a początkowe wrażenie ciasnoty zastępuje poczucie bezmiaru wolnego od zaciemnień i myśli.

Etap piąty to „całkowita stabilizacja". Nabrawszy pełnej biegłości w praktyce wyciszonego spoczywania, osiągamy nie tylko prawdziwą równowagę, ale i zaczynamy doświadczać czystego, promiennego aspektu umysłu. Owe przebłyski pierwotnej mądrości są skutkiem praktyki. Ten stan porównuje się do oceanu, który jest nie tylko absolutnie spokojny, ale i czysty oraz przejrzysty. Niektóre oceany bywają zanieczyszczone, ten jednak jest przeźroczysty z natury. Na piątym etapie niewzruszonemu spokojowi umysłu zaczyna towarzyszyć czysty, poznający aspekt jego ostatecznej natury. To owoc praktyki wyciszonego spoczywania: chwilowe doświadczenia czystej, promiennej natury pierwotnej mądrości, czyli Dharmaty.

W ten sposób wyjaśniliśmy pokrótce, jak doprowadza się umysł do wyciszonego spoczywania, oraz towarzyszące temu procesowi doświadczenia medytacyjne. Nauki buddyjskie prowadzą stopniową ścieżką: od etapów wyciszonego spoczywania do faz głębokiego wglądu. Dzięki tym stopniowym praktykom dawni lamowie osiągali urzeczywistnienie i odkrywali pierwotną mądrości. Możemy rozwinąć te same przymioty, które dane im było odnaleźć. Wszystko zależy od naszej pracy, pilności, zrozumienia i odpowiedniej motywacji.

Kiedy wkraczamy na ścieżkę Dharmy, musimy wzbudzić w sobie wiarę czy, jak kto woli, zaufanie i wiedzieć, dlaczego jest to niezbędne. Jeśli zdamy się tylko na bezmyślne oddanie, wpadniemy w pułapkę ślepej wiary.

Prawdziwa wiara rodzi się z badań i analiz. Należy też utrzymywać właściwą dyscyplinę, dochowując na przykład ślubowań Schronienia. Potem praktykujemy studiowanie nauk, analizowanie ich i medytowanie nad nimi. Najpierw otrzymujemy od prawdziwego lamy kluczowe pouczenia i analizujemy je, korzystając z pomocy rozumu. Nie poprzestajemy na tym, gdyż wyjątkową zaletą buddyzmu jest to, że nie ogranicza się on do studiów i rozmyślań. Kładziemy nacisk na medytację, której – w przeciwieństwie do studiów i analiz – nie znajdziemy w zwykłym świecie. W buddyzmie studiujemy Dharmę, a następnie stapiamy swe zrozumienie nauk z umysłem, praktykując pewność spoczywania w medytacji.

Nie jesteśmy w stanie pojąć z marszu bardziej zawansowanych praktyk, takich jak mahamudra czy dzogcien, których owocem jest pierwotna mądrość. Wszystkie praktyki wyższych poziomów wymagają stabilnej podstawy – ni mniej, ni więcej, tylko właściwej praktyki wyciszonego spoczywania. Jeśli nieokiełznany umysł wypełniają myśli i zaciemnienia, nie ma w nim miejsca na wyższe praktyki. Drzewo potrzebuje przede wszystkim mocnych korzeni. Na tej samej zasadzie dla medytacji najważniejsze jest wyciszone spoczywanie. Dlatego też omówiłem je dla tych z nas, którzy praktykują medytację, aby pomóc im znaleźć szczęście i powodzenie. Mam nadzieję, że tak się stanie.

---

1. Nogi skrzyżowane w pozycji wadżry (czyli lotosu) lub jak najbardziej do niej zbliżonej; dłonie na kolanach albo ułożone na podołku – prawa na lewej, kciuki zetknięte; łokcie oddalone nieco od klatki piersiowej; wyprostowany kręgosłup; podbródek opuszczony, by wyprostować kark; usta zamknięte, rozluźnione, czubek języka dotyka podniebienia; oczy wpatrzone w punkt oddalony o osiem szerokości palców od czubka nosa.

Wprowadzenie we wgląd

Kiedy opanujemy praktykę wyciszonego spoczywania, będziemy w stanie przytłumić czy nawet odsunąć od siebie zaciemnienia. Może też zmniejszyć się nasze cierpienie lub wręcz na pewien czas zaniknąć, lecz wyciszone spoczywanie nie usunie go całkowicie. Lekiem, który pozwala w pełni wyzbyć się zaciemnień i cierpienia, jest wgląd. Aby go praktykować, trzeba najpierw poznać jego najgłębszą naturę. Wgląd zawiera w sobie badanie, za pomocą najwyższego zrozumienia, natury czy też struktury każdego zjawiska. Podobnie jak przy wyciszonym spoczywaniu, przystępując do praktyki wglądu, musimy przyjąć postawę medytacyjną, która pomaga w skupieniu umysłu[1].

Z uspokojonym umysłem, posiłkując się najwyższym zrozumieniem, dokonujemy analizy, która pozwoli nam odkryć ostateczną naturę. Przedmiotem owego badania są wszystkie zjawiska, ale ponieważ nie objęlibyśmy ich umysłem, dzielimy je na dwie grupy: zjawiska z formą i bez formy. Do pierwszych należą rzeczy takie jak filar czy waza – najogólniej, wszystko, co możemy zobaczyć oczami. W jaki sposób je analizujemy? Przyglądamy się każdej ich części, która, jak się okazuje, sama składa się z wielu części, a następnie poddajemy je takiej samej analizie – i tak dalej, aż do elementów najmniejszych.

Nasze ciało, na przykład, ma dwie ręce, dwie nogi i głowę. Weźmy rękę. Analizując ją, przekonujemy się, że nie istnieje ona jako niepodzielna jednostka, lecz składa się z części: ramienia, przedramienia, dłoni. Dłoń z kolei zbudowana jest z pięciu palców, wnętrza i tak dalej. W ten sposób dochodzimy do najmniejszych i najsubtelniejszych cząstek, ale i one okazują się mieć części oraz podlegać zmianom. Każda cząsteczka ma część wschodnią, południową, zachodnią, północną, a w dodatku górę i dół. Składa się na nią wiele elementów, co pozwala nam stwierdzić, że nawet

cząstki najsubtelniejsze nie są niezależnymi bytami. Z perspektywy przejawiania się wszystkie zjawiska foremne, wszelkie złożone rzeczy, zdają się jakoś istnieć, niemniej szczegółowa analiza wykazuje, że nawet ich najmniejsze cząstki nie mają wrodzonego, samoistnego bytu. Analiza zjawisk foremnych polega więc na rozbieraniu przedmiotów na najdrobniejsze części, by przekonać się, przy pomocy najwyższego zrozumienia, że nawet one nie istnieją naprawdę.

Druga kategoria, zjawiska bezforemne, odnosi się do umysłu i jego czynników. Za bezforemne uznaje się wszystkie zjawiska mentalne. Nie da się dowieść istnienia umysłu na podstawie cech, określających go na poziomie względnym. Umysł ma wiele aspektów, które można zebrać w trzy kategorie: przeszłość, przyszłość i teraźniejszość. Gdy poddamy je analizie, okaże się, że umysł przeszłości odszedł i już go nie ma, umysł przyszłości jeszcze się nie narodził, na razie więc nie istnieje, a umysł obecny jest tylko chwilą, która za moment przeminie. Możemy sądzić, że owa chwila istnieje, niemniej poddana badaniu, okazuje się mieć aspekt przeszły, przyszły i obecny, a zatem nie jest zwartą jednostką, lecz składa się z wielu części. Dokonując takiej analizy, nie znajdujemy niczego, co można by wziąć za „chwilę obecną". Umysł nie posiada zatem żadnych cech, które pozwalałyby uznać go za „tę chwilę", nie ma też żadnej właściwej sobie natury. Nie ma koloru ani kształtu, należących do sfery formy. Jak byśmy nie patrzyli, nie znajdziemy odrębnego umysłu – przypomina on przestrzeń. Analizując go z perspektywy trzech czasów, musimy dojść do wniosku, że z natury nie jest obecny w żadnym z nich. „Istnienie" umysłu nie wytrzymuje więc próby logiki.

Filozofia buddyjska traktuje w ten sposób wszystkie zjawiska foremne i bezforemne. Kiedy naszym najwyższym zrozumieniem analizujemy jakikolwiek przedmiot, okazuje się, że brak mu ostatecznej realności. Co więcej, samoistnego bytu nie mają nie tylko badane przedmioty, ale i analizujący je umysł. Jak to rozumieć? Gdy będziemy pocierać dwa

kawałki drewna, zatli się ogień i je spali. Kiedy ogień strawi drewno, sam naturalnie wygaśnie. Na tej samej zasadzie nie tylko nie istnieją trwałe przedmioty obdarzone wrodzonym bytem, ale też badające je najwyższe zrozumienie pozbawione jest niezależnego istnienia. I drewno, i ogień przestają istnieć.

Kiedy ujrzymy, że ostatecznie nie istnieje ani przedmiot, ani podmiot, to wygasną wszelkie pojęcia. Dla przedmiotów, tak fizycznych, jak i psychicznych, nie ma podstawy. Nie istnieją cechy, które można by uchwycić, nie odnajdziemy zatem niczego, co istniałoby naprawdę. Nie ma myśli, które pamiętałyby przeszłość, ani takich, co tworzyłyby przyszłość. Stabilne spoczywanie w tym wolnym bezmiarze, będącym naturą umysłu, jest praktyką głębokiego wglądu. Pozostajemy w tym stanie, patrząc w prawdziwą naturę wszystkiego, co się pojawia, oswajamy się z nim i uczymy się mu wierzyć.

Jak kontynuujemy praktykę po zakończeniu sesji? Staramy się pamiętać, że wszystko, co pojawia się w naszym umyśle, przypomina iluzję lub film: choć zjawiska te nie istnieją, jawią się, a jawiąc się – nie istnieją. Bohatera filmu tam nie ma, niemniej widzimy go na ekranie. Coś pojawia się przed naszymi oczami, a my pytamy, czy to prawdziwy obraz? Nie, to jest jak scena z ostatniego snu. Na tej samej zasadzie wszystkie zjawiska przypominają iluzję. To prawda o nich, ponieważ ich naturą jest pustka. Krótko mówiąc, po medytacji staramy się rozpoznawać pustą naturę zjawisk, widząc w nich iluzję czy, jak kto woli, scenę z filmu.

Jeśli systematycznie studiujemy i praktykujemy wgląd – spoczywając stabilnie w medytacji i nie zapominając o niej po jej zakończeniu – stopniowo oswoimy się z tą praktyką. Aż wreszcie, gdy urzeczywistnimy pustą naturę umysłu czy też bezpośrednio zrozumiemy Dharmatę, nie będziemy musieli już zakładać, że zjawiska przypominają iluzję, gdyż zobaczymy tę prawdę bezpośrednio. Urzeczywistnienie prawdy Dharmaty i ostateczne uwolnienie się od wszelkich cierpień zależy przede wszystkim

od zręcznej praktyki wglądu oraz naszej pilności w podążaniu, krok za krokiem, za naukami Buddy o wglądzie i wyciszonym spoczywaniu. Wiele dzieł uczonych i mistrzów medytacji Indii i Tybetu poświęconych jest objaśnianiu owych nauk i kolejnych etapów praktyki. Jeżeli zapoznamy się z nimi i poświęcimy systematycznej praktyce, z czasem osiągniemy pozytywne rezultaty. Czego wam wszystkim życzę.

---

1. Por. wyżej.

Różne sposoby praktykowania wglądu

Stabilność i spokój umysłu są dla nas bardzo ważne, gdyż to właśnie za ich pośrednictwem rozpoznajemy problemy i cierpienie. Jeśli wykażemy się pilnością, możemy doprowadzić umysł do wyciszenia, porzucając zaciemnienia, z których biorą się przeszkody. Umożliwia to medytacja, która nadaje umysłowi stałość i stabilność. W tym procesie najważniejszymi pośród rozmaitych medytacji są wyciszone spoczywanie (szine) i wgląd (lhaktong). Podczas wyciszonego spoczywania umysł kieruje się do wewnątrz, co pozwala uspokoić przeszkadzające myśli i doprowadzić do tego, że przestają się one ukazywać. Stwarzamy wobec nich pewien dystans. Nie da się jednak wyplenić zaciemnień za sprawą samego wyciszonego spoczywania – do odcięcia ich korzeni trzeba nam wglądu.

Ścieżka ćwiczenia wglądu ma trzy główne etapy: przyczynę jego powstania, rozmaite aspekty czy też sposoby praktykowania, oraz fazę pomedytacyjną. Przyczyna obejmuje poleganie na prawdziwym nauczycielu, słuchanie autentycznej Dharmy i właściwe jej traktowanie. Jeżeli brak któregoś z tych trzech aspektów, nie można mówić o przyczynie. Mamy wówczas do czynienia z czymś, co nie przyniesie wglądu opartego na najwyższym zrozumieniu.

Prawdziwi nauczyciele doskonale stopili umysły z naukami Buddy, jakie można znaleźć w klasycznych tekstach. Poleganie na takim nauczycielu jest bardzo ważne, niemniej trzeba jeszcze uważnie słuchać pouczeń Dharmy poziomu tymczasowego i ostatecznego[1]. Nie poprzestajemy na tym, lecz korzystając z najwyższego zrozumienia, odcinamy wątpliwości i wyrabiamy właściwy pogląd w strumieniu umysłu. Bez tego nie narodzi się mądrość wglądu. Jeśli hołdujemy poglądom światowym lub niebuddyjskim,

nie osiągniemy mądrości wglądu, ponieważ poglądy owe nie są wolne od błędów.

Słuchając nauk i rozmyślając nad pismami i komentarzami, którymi je opatrzono, wyzbywamy się wątpliwości i utwierdzamy się w poglądzie przy pomocy różnych metod rozumowania. Osiągamy pewność co do poglądu i tego, jak przedstawia on naturę umysłu. Potem stapiamy z nim umysł. Jeśli zdołamy to uczynić, zbudujemy doskonałą przyczynę wglądu.

Dawni lamowie zaczynali od analizowania opisywanej przez pogląd natury umysłu, dochodząc do niewzruszonego przekonania, że jest ona pusta. Owo doskonałe zrozumienie było fundamentem ich ćwiczenia w medytacji. Nazywamy to praktykowaniem ścieżki. Próbowanie tego bez właściwego poglądu można porównać do prób wspinaczki na pionową ścianę bez używania rąk. W ten sposób bardzo trudno osiągnąć cel, urzeczywistnienie natury umysłu. Jeżeli wyrobimy sobie właściwy pogląd, a następnie będziemy praktykować medytację, to niczym szybujący w przestworzach *garuda*–[2]–, nie napotkamy na ścieżce żadnych przeszkód. Nasza medytacja będzie skuteczna, a w umyśle zaświta Urzeczywistnienie. Dlatego też tak bardzo potrzebujemy doskonale czystego poglądu w strumieniu swego umysłu.

Punkt drugi dotyczy licznych sposobów utrzymywania czy też praktykowania wglądu. Istnieją praktyki typowe dla światowych ścieżek i niebuddystów, praktyki śrawaków i pratjekabuddów oraz praktyki tradycji mahajany i – w ich obrębie – tajemnej mantrajany.

Światowa praktyka wglądu ma wiele wspólnego z tradycjami niebuddyjskimi i polega na przechodzeniu od zwyczajnych do bardziej subtelnych poziomów. Kiedy na przykład osiągamy pierwszy poziom medytacyjnego wchłonięcia–[3]–, spoglądamy wstecz na poprzednią, niższą sferę pożądania i przekonujemy się, że za sprawą błędów, takich jak przemoc i nienawiść, nie jest ona odpowiednim obiektem medytacji. Widzimy również, że pierwszy poziom medytacyjnego wchłonięcia jest od

nich wolny. W ten sposób, zauważając, że poprzedni, niższy pułap znaczą błędy, których nie ma na wyższym, przechodzimy kolejno przez cztery coraz bardziej subtelne poziomy medytacyjnego wchłonięcia, eliminując po drodze usterki wcześniejszych etapów.

Praktykując wgląd ścieżki światowej, możemy stłumić zaciemnienia i chwilowo zapobiec ich manifestowaniu, nie jesteśmy jednak w stanie całkowicie ich wyplenić, zatem nadal istnieje możliwość upadku w samsarę i dalszego krążenia po rozmaitych sferach bytu. Praktyka światowej ścieżki wglądu połączona z wolnością od przywiązania i zachłanności, które cechują sferę pożądania, może przecież przynieść cudowne przymioty, należące do najwyższego zrozumienia.

Wgląd praktykuje się również w tradycji śrawaków. Tu jego przedmiotem są Cztery Szlachetne Prawdy i ich szesnaście różnych aspektów. Budda obracał Kołem Dharmy trzykrotnie. Podczas pierwszego obrotu wyłożył Cztery Szlachetne Prawdy: o istnieniu cierpienia, o jego przyczynach, o ustaniu cierpienia oraz o ścieżce, prowadzącej do owego ustania. Objaśnia się je na wiele sposobów. Na przykład za pomocą tzw. „dwunastu powtórzeń", co oznacza zastosowanie do każdej z Czterech Prawd trzech kategorii, którymi są: istota, funkcja i rezultat[4]. Daje to razem dwanaście punktów. Inne objaśnienia mówią, że każda z Czterech Prawd ma cztery aspekty: jest nietrwała, pusta, pozbawiona samoistności i tak dalej, co daje w sumie szesnaście kategorii. Śrawakowie praktykują wgląd, spoczywając w medytacji nad owymi szesnastoma aspektami czy, jak kto woli, sposobami utrzymywania umysłu. Tradycja pratjekabuddów skupia się na dwunastu ogniwach współzależnego powstawania, z których pierwszym jest nieświadomość[5]. Praktykując wgląd, medytują oni nad owymi dwunastoma aspektami.

W tradycji piśmiennictwa buddyjskiego współzależne powstawanie jest kwestią kluczową, którą omawia się na wiele sposobów w niższych i wyższych systemach filozoficznych. Objaśnienia tyczące powstawania

dwunastu ogniw są jednak w zasadzie takie same. Madhjamaka utrzymuje na przykład, że wszystkie zjawiska pojawiają się zależnie od przyczyn i warunków. Są zatem nietrwałe i pozbawione samoistnego bytu. Prawdziwą naturą wszystkich zjawisk jest wolna od wszelkich mentalnych wytworów pustka. Niemniej na zwykłym czy względnym poziomie doświadczamy tego, co się przejawia, i tego, co o tym myślimy – wszystko to bierze się ze współzależnego powstawania, wzajemnych relacji przyczyn i warunków. Nauka o współzależnym powstawaniu jest ważna dla wszystkich tradycji buddyjskich, ale madhjamaka kładzie na nią nacisk szczególny.

Najważniejszą z wielu metod praktykowania wglądu propaguje ścieżka mahajany, która opiera się na sześciu doskonałościach. W tej tradycji medytacji są trzy główne szkoły: swatantrika, prasangika, nazywana również rangtong, oraz szkoła szentong. Adepci swatantriki praktykują wgląd, dzieląc proces medytacji na dwa aspekty: tego, który medytuje, i przedmiot medytacji. Pierwszy odnosi się do umysłu medytującego nad Dharmadhatu, drugi – do samego Dharmadhatu, przestrzeni wszystkich zjawisk. Jak wygląda owa medytacja? Uspokajamy wszelkie mentalne konstrukcje, takie jak założenie istnienia lub nieistnienia, dotyczące świadomości medytującego podmiotu oraz przedmiotu medytacji, czyli Dharmadhatu. Następnie spoczywamy w tym stanie, który przypomina puste niebo. W ten sposób przedstawia praktykę wglądu szkoła swatantrika.

Prasangika, czyli szkoła rangtong, podchodzi do tego nieco inaczej. Tu przedmiotem medytacji jest Dharmadhatu, a podmiotem postrzegający umysł. Zadajemy sobie pytanie: „Czy są one takie same, czy też inne?”. Analiza przywodzi do odkrycia, że nie są ani takie same, ani inne, lecz nierozdzielne niczym woda wlana do wody. Po zmieszaniu wody z dwóch szklanek nie da się powiedzieć, która jest która. Spoczywamy stabilnie w tym stanie, w którym nic nie różni świadomości podmiotu i przedmiotu, praktykując w ten sposób medytację głębokiego wglądu szkoły prasangika.

Wedle szkoły szentong pierwotna mądrość, świadoma własnej natury i w swej istocie czysta, jest pozbawiona dualizmu podmiot-przedmiot. Nazywa się ją „wolną od dualizmu i obecną od czasu poza czasem świadomością odbijającą". Z perspektywy ostatecznej nie ma tu nic do ujęcia ani nic do dodania. Nie ma wymagających usuwania zaciemnień ani właściwości Buddy, który należy osiągnąć. Spoczywamy w naturze umysłu takiej, jaką jest, nie uciekając się do żadnych środków. Innymi słowy, spoczywamy niewzruszenie w promiennej przejrzystości, która jest naturą umysłu. Tak wygląda praktyka głębokiego wglądu w szkole szentong tradycji madhjamaki.

We wszystkich szkołach mahajany, wolni od myśli zakładających istnienie i nieistnienie, spoczywamy więc stabilnie w medytacji nad wolną od mentalnych tworów przestrzenią wszystkich zjawisk.

W niezrównanej tajemnej mantrajanie wgląd praktykuje się nieco inaczej. Naturę umysłu przedstawia się tu jako wolną od dualizmu pustkę, podkreślając jednak, że owa pustka nie jest nieistnieniem, nicością czy próżnią. Ostateczną naturą jest pustka, ale ma ona aspekt czy też zdolność przejawiania się jako cokolwiek. Nazywa się to promienną świetlistością. Co więcej, w najgłębszej naturze owego aspektu świetlistości kryje się także wielka szczęśliwość. Praktyka wglądu w tradycji mantrajany polega więc na spoczywaniu w pustce, obdarzonej wielką szczęśliwością.

Te praktyki wglądu – śrawaków, pratjekabuddów, swatantriki, prasangiki, szentongu i tajemnej mantrajany – pozwalają na odcięcie korzenia zaciemnień. Światowa ścieżka wglądu prowadzi do wyższych poziomów medytacyjnego wchłonięcia i rozwijania najwyższego zrozumienia, lecz tylko tłumi zaciemnienia. Do prawdziwej wolności prowadzi jedynie buddyjska ścieżka wglądu, która przecina korzenie samsary.

Trzecia i ostatnia kategoria wglądu odnosi się do fazy pomedytacyjnej, czyli pracy z umysłem po zakończeniu sesji praktyki. Z reguły pierwszą rzeczą, jaką zauważamy, jest nasze ciało. Nieświadomość podpowiada, że

istnieje ono naprawdę, ale dzięki pomocy medytacji możemy zobaczyć, że nie ma samoistnego bytu, a co za tym idzie przypomina iluzję – pojawia się, choć nie istnieje. To, co widzimy, to fikcja, jak kuglarska sztuczka. A więc jeśli idzie o ciało, to staramy się pamiętać, że jest ono iluzoryczne. Poza wrażeniami fizycznymi będziemy też doświadczać wielu odczuć, od szczęścia po cierpienie. One także, choć je odczuwamy, nie istnieją naprawdę, przypominając wrażenia ze snu. Możemy śnić, że skaleczyliśmy się w rękę, i doświadczyć bólu dokładnie tak, jak na jawie, choć i cięcie, i rana istnieją tylko we śnie. Gdy się budzimy, na skórze nie ma śladu draśnięcia. Nasze uczucia są podobne – choć nie istnieją, pojawiają się i wydają rzeczywiste.

Najgłębsza natura umysłu jest niczym przestrzeń. Nie ma nic takiego, jak prawdziwie istniejący umysł obdarzony samoistnym bytem, choć mogą za tym przemawiać rozmaite argumenty, książki czy doświadczenia. Umysł jest pusty. Niemniej nasz zwykły umysł tkwi w pomieszaniu, sądząc, że zjawiska istnieją naprawdę. Naturą umysłu jest pustka, ale nie nicość czy rezultat prostej negacji: pustka to także promienna świetlistość, podstawa zjawisk samsary i nirwany. Umysł przypomina przestrzeń oraz posiada czysty, poznający aspekt, który pozwala nam stwierdzić: „To jest przestrzeń". Spoczywając w pustej, czystej naturze umysłu, bez trudu przemierzymy ścieżkę praktyki.

Ciało, odczucia i umysł są tylko zjawiskami, które po prostu pojawiają się niczym chmury na niebie. Skąd biorą się chmury? I gdzie odchodzą, kiedy znikają? Nie sposób powiedzieć. Podobnie jak ciało, mowa i umysł, inne zjawiska są również wolne od powstawania i ustawania, przychodzenia i odchodzenia. Ich najgłębszą naturą jest pustka.

Większość czujących istot szuka szczęścia i nie chce cierpieć, ale nie zapewni nam tego samo pragnienie. Możemy wręcz przysporzyć sobie jeszcze więcej bólu. Musimy zatem znaleźć przyczynę cierpienia i przyczynę szczęścia. Przyczyną samsary, psychicznych katuszy i cierpień,

są zaciemnienia. Lekarstwem jest medytacja. Najlepszą spośród wszystkich praktyk – wgląd. Nadzieja i modlitwa o Wyzwolenie nie przyniosą skutku bez praktyki. Aby osiągnąć Oświecenie, musimy pozbyć się zaciemnień, stosując lek, który może odciąć ich korzeń. Najpotężniejszym antidotum jest właśnie wgląd. Dlatego też udzieliłem tych nieco obszerniejszych wyjaśnień. Mam nadzieję, że pomogą wam one w praktyce i zdołacie ujarzmić umysły, szybko osiągając Wyzwolenie.

---

1. Nauk „tymczasowych" udziela się uczniom, którzy nie są jeszcze gotowi na głębsze pouczenia – nauki te mogą być więc interpretowane na różne sposoby. Znaczenie i treść nauk ostatecznych jest, jak wskazuje sama nazwa, ostateczne.

2. Mityczny ptak, zdolny latać natychmiast po przyjściu na świat, symbol pierwotnej mądrości.

3. Cztery poziomy medytacyjnego wchłonięcia odpowiadają czterem głównym obszarom sfery formy. Każdy z nich dzieli się na trzy kolejne, co daje w sumie dwanaście poziomów. Po dodaniu do nich pięciu czystych miejsc sfery formy otrzymujemy siedemnaście poziomów obejmujących cały ten wymiar, który – wraz ze sferą pożądania i bezforemną – składa się na samsarę. Więcej szczegółów znajdzie czytelnik w: Lati Rinpochay i Denma Locho Rinpochay, *Meditative States in Tibetan Buddhism*, przeł. Leah Zahler i Jeffrey Hopkins, Boston, Wisdom Publications, 1983, 1997, ss. 142-145.

4. Weźmy drugą kategorię, „działanie" czy też „funkcję". Stosuje się ją do każdej z czterech szlachetnych prawd: w przypadku pierwszej jest nią uśmierzenie cierpienia, w przypadku drugiej – usunięcie źródła cierpienia, trzeciej – zlikwidowanie przejawów cierpienia, a czwartej – poleganie na ścieżce. Por. *The Treasury of Knowledge,* edycja Palpung, t. 1, 308 i 358.

5. Pozostałe to: gromadzenie karmy czy też mentalne reakcje, świadomość, nazwa i forma, zmysły, kontakt, odczuwanie, lgnięcie, chwytanie, stawanie się, narodziny, starość i śmierć.

Znaczenie dedykacji

Wszyscy dokonujemy prawych czynów. To, czy przyniosą one wspaniałe rezultaty czy też nie, zależy przede wszystkim od poświęcenia zasługi, zatem odpowiednia dedykacja ma ogromne znaczenie. Aby była doskonała, pełna, muszą się spotkać wszystkie niezbędne czynniki.

Po pierwsze, trzeba wiedzieć, co dedykujemy. Tradycyjnie zasługi dzieli się na dwie kategorie: zasługi nagromadzone przez nas samych i przez innych. Do pierwszej należą korzenie prawości naszych studiów i rozmyślań nad naukami oraz prawe czyny, jakich dokonaliśmy inspirowani przez innych. Kategoria druga obejmuje prawe czyny innych, które wzbudziły naszą radość, oraz te, z którymi nie mieliśmy bezpośredniego związku.

Po drugie, szlachetne działania możemy dedykować różnym celom. Na przykład temu, byśmy stali się potężnym, łaskawym władcą lub odrodzili w wyższym świecie i zaznali jego rozkoszy. W podobnych życzeniach nie ma nic złego, niemniej kiedy się ziszczą, nagromadzona prawość zostanie wyczerpana. Co więcej, owa zasługa może wcześniej ulec zniszczeniu, jeśli wpadniemy w gniew przed osiągnięciem rezultatu. Dlatego lepiej znaleźć cel stosowniejszy. Celem niezrównanym jest osiągnięcie pełnego Przebudzenia. Jeżeli temu poświęcimy nagromadzoną prawość, to do czasu osiągnięcia pełnego Urzeczywistnienia nasza zasługa nie będzie maleć, lecz rosnąć. Jeśli nawet wpadniemy w gniew lub ulegniemy innemu negatywnemu uczuciu przed osiągnięciem rezultatu, nie zniszczy to zasługi, która dzięki sile dedykacji stała się silna i rozległa. Najwyższy cel poświęcenia zasługi ma takie właśnie atrybuty.

Po trzecie, nasza dedykacja służyć ma pożytkowi innych – Wyzwoleniu z cierpienia niezliczonych czujących istot oraz ich prawdziwemu i

ostatecznemu szczęściu, czyli osiągnięciu przez nie poziomu drogocennego Przebudzenia. Można również poświęcić zasługę samemu sobie, niemniej wówczas nie będzie ona rozległa. Jeżeli na przykład patrzę w lustro, widzę w nim tylko jedno odbicie; jeśli wezmę tysiąc zwierciadeł, to choć mam jedną twarz, odbije się ona po tysiąckroć. Na tej samej zasadzie nie jest błędem poświecanie prawości tylko sobie, ale w ten sposób jej nie pomnażamy. Lepiej wykonywać dedykację na szeroką skalę, poświęcając zasługę pożytkowi innych.

Oprócz własnej zasługi możemy też dedykować prawość nagromadzoną przez innych. Jak to uczynić? Weźmy mój przykład. Powiedzmy, że wiem o czterech rodzajach prawości: tej, którą zgromadziłem sam z siebie; tej, do której zostałem zainspirowany; tej, którą widziałem u innych i radowałem się nią; oraz tej, którą inni zgromadzili niezależnie ode mnie. Pierwsze dwa rodzaje mogę oczywiście dedykować, ale co z zasługą gromadzoną przez innych, w tym również przez Buddę czy Mandziuśriego? Otóż mogę połączyć ich prawość z moją i dedykować je razem, życząc, byśmy osiągnęli Przebudzenie – ja sam oraz wszystkie czujące istoty.

Jakie pożytki płyną z dedykowania zasługi czystemu celowi, jakim jest osiągnięcie pełnego Przebudzenia i dobro innych? Dzięki takiej dedykacji umysł staje się spokojniejszy, a to, samo w sobie, jest źródłem ogromnych korzyści. Na pewien czas uwolnimy się od chorób i cierpień, a w przyszłości osiągniemy lepsze lub wyższe odrodzenie. Co więcej, od tej chwili do czasu osiągnięcia pełnego Oświecenia, pozostanie z nami moc i prawość owej dedykacji. Powiedziano więc, że takie poświęcenie zasług jest bezmierne i trwałe.

Jest jeszcze jedna ważna rzecz. Podczas dedykacji trzy aspekty działania – zwane również trzema sferami lub kręgami – czyli dedykujący podmiot, akt poświęcenia i jego przedmiot, powinny być całkowicie czyste, puste. Wszystkie trzy są z natury puste, a my, poświęcając prawość, powinniśmy

być tego świadomi. Jeśli nasza dedykacja ma te trzy aspekty, jest doskonale czysta i skuteczna.

Początkującym trudno jednak poświęcać zasługę w ten sposób, gdyż tego rodzaju zrozumienie nie przychodzi łatwo. Jeżeli nastręcza to trudności, możemy pomyśleć: „Jak wielcy Bodhisattwowie, Czenrezik i Mandziuśri, którzy poświęcali zasługę, widząc pustkę natury jej trzech aspektów, tak pragnę robić to i ja”.

Można również dodać rytuał dedykacji, recytując wersy poświęcenia zasługi, ułożone przez Buddę lub jego wielkich następców, oraz ulubione modlitwy życzeń. Modlitwy dedykacji i życzeń odmawiane z czystym umysłem przed wyobrażeniami Trzech Klejnotów mają ogromną moc i nie napotykają przeszkód.

Jeżeli rozumiemy mechanizm dedykacji – jej cel, zalety i płynące z niej pożytki – to wszystkie prawe czyny, których dokonanie przyszło nam z takim trudem, możemy poświęcać osiągnięciu ostatecznego rezultatu: bezkresnemu, niewyczerpanemu, pełnemu Przebudzeniu. Powinniśmy też cieszyć się z całej zasługi gromadzonej w tym świecie. Dokonując prawych czynów w różnych żywotach, wszyscy gromadzimy zasługę, niemniej o dobre rezultaty wcale nie jest łatwo i stąd znaczenie dedykacji. Cieszę się, że mogłem to wam wyjaśnić i zadedykować całą zgromadzoną przez nas zasługę, wraz z zasługami wszystkich Buddów, pożytkowi i pełnemu Przebudzeniu wszystkich czujących istot. Modlę się również o to, byście potrafili praktykować w ten niezrównany sposób.

Część III:
Wiersze XVII Karmapy

Karmapa cienno – „Karmapo, myśl o mnie”.

Słowo wstępne

Literatura tybetańska przesiąknięta jest poezją. Niemal wszystkie teksty liturgiczne i liczne traktaty filozoficzne napisane są wierszem. Poezja inspiruje wgląd i ułatwia zapamiętywanie, rytmiczne wersy łatwo zapadają w serce. Posługuje się metaforą, porównaniem, eufonią, grą słów i stopami. W wersie jest zawsze nieparzysta liczba głosek, zwykle siedem, dziewięć lub jedenaście. Wiersze XVII Karmapy obejmują niemal wszystkie gatunki poezji tybetańskiej. Są wśród nich krótkie, czterolinijkowe pouczenia, opisujące naturę umysłu i służące za pomoc w medytacji. Są opisy, wyrastające z czystych, głębokich wizji innych światów, czasów i stanów istnienia, przedstawiane z reguły jako wspomnienia czystych krain lub złotego wieku. Są pochwały miejsc, modlitwy o pokój i szczęście, prośby o spełnienie życzeń i lepsze czasy. Modlitwy o długie życie wielkich lamów zawierają nie tylko błagania o pozostanie z nami, ale i głębokie pouczenia. Niektóre pieśni przywołują pewne stany umysłu. Inne, „lżejsze" przetykane są śpiewnymi dźwiękami „a la la" i refrenem. Niektóre strofy są proste i surowe, inne złożone, nasycone rozbudowanymi metaforami i klasycznymi sanskryckimi wątkami, typowymi dla wysokiej kultury Tybetu. Wiersze o Dharmie czyta się wielokrotnie. Tybetańczycy często uczą się ich na pamięć, by ich znaczenie zapadło im głęboko w serce.

Niektóre pieśni opatrzono dwoma tytułami – poetyckim i opisowym. Często, jak wiele tybetańskich ksiąg, zamykają je kolofony, opisujące okoliczności powstania dzieła: czas, miejsce, autora, zamawiającego oraz, jeśli jest taka potrzeba, tłumacza, redaktora lub wydawcę. Bywa, że autora trudno zidentyfikować, gdyż, w zależności od okazji, używa on wielu imion, niejednokrotnie, jak każe tradycja, epatując skromnością – „błazen w szatach króla" – by oddalić wszelkie podejrzenia o arogancję i dumę ze swego dzieła. Pod kolofonami znajdują się moje krótkie komentarze,

obejmujące na przykład objaśnienia technicznych terminów buddyjskich. Obce słowa lub niecodzienne wyrażenia, które pojawiają się w wielu wierszach, omawiane są z reguły tylko raz.

XVII Karmapa żywo interesuje się poezją i studiuje tradycyjną poetykę tybetańską. „W tym świecie – powiada – jest wiele rodzajów wiedzy, należących, między innymi, do rozmaitych tradycji religijnych i różnych kultur. Osobiście studiowałem filozofię indyjskich Wed oraz klasyczny traktat „Zwierciadło poezji". Zamieszczono w nim pochwały różnych bóstw, takich jak Maheświara czy Brahma, wzmianki o dziesięciu *awatarach* Wisznu, złotym *dordże* Indry i tak dalej. Tłumacząc budowanie metafor, traktat ten wyłuszcza pokrewieństwa między opisywanym znaczeniem a wyrażającymi je słowami. Ów rezonans stanowi o efekcie kompozycji. W tradycji njingma tajemnej mantrajany wszystkie te indyjskie bóstwa stały się zasługującymi na szacunek Opiekunami nauk buddyjskich, przyciągającymi wszystko, co dobre, wszelkie pożytki i powodzenie"[1]. Mówiąc o bóstwach, z których wiele występuje tak w hinduizmie, jak i buddyzmie, dodaje: „Boginią poezji jest Jangcienma, Saraswati[2]. Jako autor wierszy czuję z nią szczególny związek"[3].

„Zacząłem pisać w trzy, może cztery lata po przybyciu do Tsurphu – mówi dalej. – Moim pierwszym nauczycielem poetyki był Lama Njima, który wykładał mi „Zwierciadło poezji". Potem sam coś napisałem i robię to do dziś. Zwykle wtedy, gdy nie pojawia się zbyt wiele uczuć. Kiedy ani uczucie szczęścia, ani smutku nie są zbyt silne. Czasem, gdy przepełnia mnie radość, także lubię coś napisać. Ale kiedy jest mi smutno, piszę najwyżej kilka linijek, nie więcej".

„Gdy piszę wiersz, powinienem się nad nim zastanawiać, ale myśląc, zapominam o składaniu słów. A potem nagle pojawiają się strofy, które czyta się zupełnie nieźle. Z reguły odbywa się to właśnie w ten sposób. Taki jest mój sposób pisania"[4].

Pytany, kiedy zaczął malować, odpowiada: „Właściwie dopiero tu, w Gjuto, choć w Tybecie bawiłem się farbami, kolorując drzeworyty. W Indiach zacząłem rysować. Poezja i malarstwo mają z sobą wiele wspólnego. Malując, kreślisz piękne rzeczy, góry, jeziora, drzewa, by stworzyć coś, co ucieszy oko. W związanej z mową poezji budujesz ze słów coś interesującego i pięknego. Muzyka i pieśń, które mają cieszyć uszy, są siostrami poezji. Kiedy polubiłem poezję, polubiłem też wszystkie inne sztuki”[5].

Karmapa lubi również komponować muzykę, którą porównuje do medytacji: „Piękna melodia może przywołać mądrość, uspokajając i wyciszając umysł, podobnie jak medytacja wyciszonego spoczywania. Jeśli potrafisz utrzymać ów spokój, rozwiniesz się wewnętrznie, dochodząc, za sprawą wglądu, aż do ostatecznego poziomu urzeczywistnienia”[6].

Karmapa mówi o swoich dokonaniach z tradycyjną skromnością, ale Dalajlama nie szczędzi mu pochwał. Kiedy Karmapa ofiarował mu „Radosne dążenie”, powiedział: „Byłem zdumiony i szczęśliwy, gdy przeczytałem wiersz XVII Karmapy o ucieczce z Tybetu. Nawet w moich strofach nie ma takiej głębi. W jednej chwili uprzytomniłem sobie, że Karmapa, który bardzo lubi studiować logikę i filozofię buddyjską, rzeczywiście posiadł klarowność wewnętrznej mądrości. Opowiadałem o tym wierszu wielu ludziom, zachwycając się wewnętrzną mądrością Karmapy i jego znajomością Dharmy”[7].

Ten właśnie wiersz otwiera kolejną część książki.

---

1. Fragment wykładu wygłoszonego w Uniwersytecie Gjuto Ramocze, Sidhbari, Dharamsala, 22 lutego 2000 roku.

2. Ma ona szczególny związek ze sztukami poezji, tańca i pieśni oraz z mądrością.

3. Rozmowa z autorką, Gjuto Ramocze, Sidhbari, Dharamsala, czerwiec 2000 roku.

4. Tamże.

5. Tamże.

6. Z wykładu dla uczniów szkoły muzycznej w Delhi, Sidhbari, Dharamsala, 22 marca 2000 roku.

7. Wykład w klasztorze Namgjal, Dharamsala, 21 sierpnia 2001 roku.

Radosne życzenie

Słodka melodia dla szczęśliwców

Om Swasti. Z prawoskrętnej muszli
Czystego współczucia ciała mowy i umysłu
Tryska rzeka dobrych intencji, których nic nie odmieni.
Niech więc ta niezrównana, słodka, dźwięczna melodia,
Balsam dla ucha,
Rozchyli lotosowe płatki prawości, doskonałości i dobroci.

Nosi najwyższe imię Spełniającego Życzenia Drzewa, brzemiennego nektarem.
Melodia owego nieskazitelnego drzewa, słodka i kojąca, spełnia wszelkie życzenia.
Na jego gałęziach, wśród liści, spoczywają klejnoty wiecznego szczęścia,
Górujące nad wszystkim. Oby świat rozświetlił blask piękna tego drzewa.

Życzenie dla Tybetu
Łan wonnych kwiatów, śnieżne góry ciche i rześkie.
Uzdrawiający kraj spowity słodkim, białym dymem kadzidła.
Oby miłościwe piękno światła księżyca
Położyło kres wszelkim walkom, rozpraszając mroki strefy cienia.

Życzenie dla Dalajlamy
Natchnienie święta zasługi w Krainie Śniegu,
Jesteś najwyższym dzierżawcą czystego białego lotosu.
Skarbnico wszelkich przymiotów,
Światło dla oczu –
Obyś żył długo i w zdrowiu, niczym diamentowa wadżra.

Życzenie dla kultury i wiedzy
Najwspanialszą wartością jest spokojny blask rzeki kultury:
Światłe umysły igrają w kryształowych wodach lotosowego jeziora.
Nad tą niezrównaną ścieżką unosi się pieśń słodka jak kwiatowy miód.
Oby ci, którzy nią kroczą, spijali wonny nektar najwyższej wiedzy.

Życzenie dla świata
W bezmiarze drogocennej Ziemi, w bezkresie tego Świata,
Oby to, co dobre dla wszystkich, miało nieskończoność księżycowego blasku.
Oby swą ożywczą obecnością niosło trwałe szczęście i dostatek,
Otwierając słodką łąkę kwiatów nocnych lilii pokoju i radości.

Zakończenie
Zstępując z baldachimu białych obłoków,
Skarbca dwóch nagromadzeń,
Oby te prawdziwe słowa
Jak świetlane perły,
Jak kropelki deszczu
Spłynęły na ogród wypełniony szczęśliwymi uczniami,
Wolnymi od stronniczości,
Otwierając kwiaty przyjaźni,
Zalążki przyszłego szczęścia i radości.

Te wypływające ze szczerych intencji życzenia spisał, uciekając z Tybetu, osioł z wyglądu przypominający słonia, którego nazywają Ogjen Trinle. Pewnej nocy w iluzorycznym zwierciadle snu ujrzał skąpane w świetle księżyca lotosowe jezioro, na którego brzegu trzech odzianych w białe jedwabie braminów grało na bębnie, gitarze, flecie i innych instrumentach. Posłyszawszy słodką, liryczną melodię, ułożyłem tę modlitwę,

przepełniony szczerym pragnieniem zrobienia czegoś dla ludu Tybetu. Oby w tym kraju wspaniałych, pełnych pomyślności gór szybko zaświtało słońce najwyższego pragnienia Przebudzenia. (Śródtytuły dodał Khencien Thrangu Rinpocze.)

Notka

Jak wynika z kolofonu, wiersz wyrasta z wizji, która ukazała się Karmapie podczas ucieczki z Tybetu. Natychmiast podchwycili go tybetańscy uchodźcy. Artyści z Tybetańskiego Instytutu Sztuk Stosowanych napisali do niego melodię, a angielski przekład znalazł się na wielu witrynach internetowych. Wiersz zaczyna się od życzenia, by nauki Buddy, niczym donośna pieśń, dotarły wszędzie, przynosząc pożytek wszystkim istotom. Jako jeden z ośmiu pomyślnych symboli, „skręcona w prawo muszla" symbolizuje dźwięczną mowę Buddy oraz jego nauki. Koncha jest również jednym z instrumentów muzycznych używanych podczas ceremonii religijnych. Prawoskrętne muszle są rzadkie; symbolizują kierunek ruchu planet na nieboskłonie i spiralę włosów Buddy. „Spełniające życzenia drzewo" oraz takiż klejnot są klasycznymi wizerunkami cudownego przedmiotu, który zaspokaja wszelkie potrzeby i życzenia – tu: przynosi dostatek i szczęście. W mitologii indyjskiej rośnie ono pośrodku głównego ogrodu w niebie boga Indry. „Te niebiańskie drzewa zmieniają wygląd stosownie do pór roku; uginają się pod cudownymi owocami i kwiatami, roztaczają boską woń i są promienne niczym drogocenne klejnoty"[1].

Po dwóch pierwszych strofach następują cztery życzenia: pokoju dla Tybetu, długiego życia dla Dalajlamy, zachowania i propagowania drogocennej wiedzy tybetańskiej kultury oraz pokoju i szczęścia dla całego świata. W życzeniu dla Tybetu Karmapa porównuje swą ojczyznę do uzdrawiającej krainy, w której świat duchowy i doczesny uzupełniają się i mogą rozproszyć mrok spowijający tę ziemię. „Kraina Śniegu" odnosi się

do Tybetu, a „wadżra”, która symbolizuje to, co niezniszczalne, olśniewające i niezmienne, jest pojęciem związanym z tybetańskim buddyzmem wadżrajany i pełnym Przebudzeniem Buddy.

„Najwyższy dzierżawca czystego białego lotosu” z życzenia dla Dalajlamy odnosi się do uosobienia współczucia, Czenrezika, którego emanacją jest Dalajlama. Karmapa porównuje kulturę do słodkiej ścieżki, na której kosztuje się nektar wiedzy. W następnej strofie biel nieskończoności księżycowego blasku w całej przestrzeni odbija się na ziemi w bieli lilii, których kwiaty otwiera światło księżyca. To obraz pokoju i harmonii przenikających cały wszechświat. „Dwa nagromadzenia” z ostatniej strofy odnoszą się do zasługi, która bierze się z prawości pracy dla dobra innych oraz mądrości, wyrastającej ze studiowania, analizowania, medytacji i urzeczywistnienia pustki wszystkich zjawisk. Na koniec Karmapa wyraża pragnienie, by jego słowa pomogły stworzyć lepszy świat, którego wizję roztoczył w tym wierszu.

---

1. Robert Beer, *Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, Boston, Shambhala Publications, 1999, s. 48.

Wkroczenie na środkową ścieżkę

Słońce wadżra-umysłu, sama prostota,
przenika bezmiar przestrzeni zjawisk;
Pierwotnej natury umysłu nie da się zniszczyć:
jest promienną przejrzystością, wielką szczęśliwością i bezkresem pustki.

Twa dogłębna mądrość, wiedza wolna od zasłon,
świta wszystkiemu, co żyje.
Przewodniku szczęśliwej kalpy, oby za sprawą twego imienia, Gautamo,
spadł deszcz kwiatów pomyślności.

Notka

Wiersz ten napisany został z okazji opublikowania „Oceanu rozumowania" VII Karmapy Ciedraka Gjamtso[1], traktatu madhjamaki, czyli szkoły „środkowej ścieżki", która unika skrajności, takich jak nihilizm i eternalizm. Jak wynika z tytułu, księga ta jest obszerną, szczegółową prezentacją elementów rozumowania i ich wzajemnych powiązań. Autor omawia też percepcję, możliwości poznania oraz źródło tego, co sądzimy, że wiemy, pomagając nam przekuć pogłębiające się zrozumienie w Urzeczywistnienie.

Owo Urzeczywistnienie to temat pierwszej strofy. (Wersy są dłuższe, piętnastozgłoskowe; w przekładzie podzielono je na dwie linijki.) Pierwszy wers mówi o dwóch aspektach natury umysłu, który jest zarówno promienny, czysty, świadomy, co porównuje się do słońca, jak i pusty, co zobrazowane jest przez przestrzeń. Te aspekty są nierozdzielne – niczym rozświetlona słońcem przestrzeń. „Prostota" to jeden z synonimów „wolności od wytworów umysłu" czy „konstrukcji mentalnych". Naturalny stan, w którym umysłu nie niepokoją rozróżniające myśli ani pojęciowa paplanina. „Bezmiar przestrzeni zjawisk", Dharmadhatu, odnosi się do

pustej, przestrzennej natury wszystkiego, co się pojawia. Drugi wers opisuje naturę umysłu: niezniszczalną, świetlistą, pełną szczęśliwości, przypominającą przestrzeń i pustą. „Szczęśliwa kalpa” to synonim złotego wieku. „Gautama” jest określeniem Buddy, który w dzieciństwie nosił imię Siddhartha Gautama. Następne dwie linijki mówią o potencjale urzeczywistnienia natury umysłu. Potencjał taki posiadają wszystkie czujące istoty i jest on wolny od dwóch zasłon: zaciemnień emocjonalnych oraz zaciemnień nieświadomości. Wiersz zamyka życzenie nadejścia pomyślnej ery.

---

1. *Tsad me legs par bshad pa thams cad kyi chu bo yongs su ‘dus ba rigs pa’i gzhung lungs kyi rgya mtsho zhes bya ba bzhugs so* („Ocean rozumowania zawierający całą rzekę wszystkich znakomitych objaśnień pramany”), Nirantha International, nakładem Khenpo Tsultrima Gjamtso, Sarnath, Kagyud Relief and Protection Committee, 1999.

Trzy Kaje

Dharmakaja jest naturalnie powstała, ostateczna.
Sambhogakaja to wszechprzenikająca, nieprzerwana szczęśliwość-pustka.
Dzięki tryskającej deszczem radości Nirmanakai
Niechaj nastanie pomyślność w całej swej chwale.

Notka

„Naturalnie powstała" oddać można również jako „samopowstała" w tym sensie, iż nie zależy od niczego innego – powstaje z samej siebie jako własna natura. (Nie ma tu jednak mowy o żadnej permanentnej, autonomicznej „jaźni".) Termin „Dharmakaja" tłumaczy się jako „Kaja Absolutnej Prawdy". Pozostając poza wyrazem i opisem, Dharmakaja jest synonimem ostatecznej rzeczywistości i podstawą powstających z niej pozostałych Kai, czyli „ciał" lub „wymiarów". „Sambhogakaja", czyli „Kaja Doskonałej Szczęśliwości", obejmuje przebogate mandale niezliczonych bóstw. Postrzegają ją tylko ci, którzy urzeczywistnili naturę umysłu. „Nirmanakaja" – „Kaja Emanacji", czyli „tulku" – to Buddowie, których spotkać mogą zwykłe istoty. Budda Siakjamuni był przejawieniem się Nirmanakai. Ta strofa jest wierszowanym pouczeniem. Lamowie często przedstawiają w ten sposób różne kwestie lub pojęcia filozoficzne. Ich zwięzłość przybliża znaczenie, łatwo też zapadają w pamięć.

Pełna spokoju, kojąca flaga zwycięstwa

Melodyjna pieśń zwycięskiej bitwy z Marami

Wieniec księżycowej poświaty brzasku tej mądrości, dogłębnej i czystej,
rozsiewa świetlistą radość.
Prawe znaki promiennej przejrzystości, kiść roześmianych księżyców krąży
w zachwycającym tańcu pustki, wolnej od wytwarzania, i ożywczego chłodu świetlistości,
Kładąc szeroki, kojący cień pożytku i szczęścia
na całym wszechświecie.
Słodka melodia dobrych wróżb cnoty i doskonałości wszystkich istot
przepełnia swym cudownym ornamentem trzy sfery.

Dwie unoszące się fale czystego złota
są miłującym, promiennym uśmiechem wielkiej radości;
Pałający błękit to odbicie ostatecznego – Dharmakai rozświetlonej młodzieńczym,
pełnym energii słońcem, sfera światła, którą kreśli
I igra ta ręka, zbierając w kształty na obrazie
jedność dogłębnego i bezkresnego, spokój i ukojenie.
Oby zwycięska chorągiew nauk Buddy
przeniknęła swą sławną melodyjną pieśnią wszystko, co istnieje.

Tę modlitwę-życzeń napisał, aby uwolnić istoty od czterech Marów, siedemnasty z linii Karmapów. (Tłumaczenie na podstawie wskazówek Thrangu Rinpoczego. Zob. barwną ilustrację, ukazującą flagę.)

Notka

Obraz, który opisuje ów wiersz, nazywa się na Zachodzie „Flagą ze snu”, ponieważ XVI Karmapa zobaczył ją we śnie w swym klasztorze Rumtek w połowie lat siedemdziesiątych. Opisawszy tę wizję, polecił sporządzić flagę. Miało to pomóc w rozprzestrzenianiu nauk buddyjskich w intencji szczęścia i dostatku na całym świecie. Te „pełne spokoju, kojące flagi zwycięstwa” powiewają dziś w wielu środkach Dharmy na całym świecie i zdobią liczne przedmioty kultu.

„Marowie” z podtytułu to przeszkody w praktykowaniu Dharmy[1]. Pierwsze cztery wersy są metaforą gry przejrzystości i pustki, porównywanej do tańca księżyców. W poetyce indyjskiej księżycowe światło niesie z sobą kojący chłód nocy – w upalnym kraju cień ma konotacje pozytywne.

„Wolność od wytwarzania” oznacza brak wytworów mentalnych, brak procesów myślowych. Pierwsza z „trzech sfer” – sfera pożądania – dzieli się na sześć światów: bogów, półbogów, ludzi, zwierząt, głodnych duchów i istot piekielnych. Kiedy buddyści mówią o „błądzeniu w samsarze”, zwykle mają na myśli krążenie w kole bytu, polegające na odradzaniu się w owych sześciu miejscach, które można również traktować jako stany psychiczne. Dwie pozostałe sfery, foremną i bezforemną, zamieszkują rozmaici bogowie; rozumiane z innej perspektywy, odnoszą się one do różnych stanów koncentracji.

Pierwsza strofa przygotowuje scenę dla drugiej, która opisuje flagę: dwie złote fale podnoszące się ku błękitnemu niebu. Złote fale symbolizują radość. Błękitne niebo to Dharmakaja, ostateczna natura umysłu, która jest nie tylko pusta, ale i promienna. Wedle pierwotnego zamysłu Karmapy złoto radości i błękit Dharmakai miały na siebie nachodzić, symbolizując – brakiem krawędzi – nierozdzielność szczęśliwości i pustki[2]. Wiersz mówi o innym rodzaju nierozdzielności, o jedności „dogłębnego i bezkresnego”, i kończy się życzeniem rozkwitu nauk na całym świecie.

---

1. Por. wykład „Źródło problemów”.

2. Rozmowa z Khenpo Kartharem Rinpoczem, Karma Trijana Dharmaczakra, Woodstock, 31 sierpnia 2002 roku.

Święto obiektu gromadzenia zasługi

Om tare tuttare ture soha.
A ho.
Najgłębsza natura prostoty jest bezmiarem podstawy, zawsze czystym.
Wraz z czarującą muzyką nieskalanej i promiennej, spontanicznie obecnej wiedzy,
Zroszonej klejnotowym deszczem radości zjednoczenia trzech Kai,
Pośrodku mego serca powstaje mocą pamiętania Mistrz, ostateczny Lama.

Oświecona aktywność Twych trzech bram płonie niczym wieniec promieni słońca.
Setki tysięcy świateł prawych działań spontanicznie
Rodzą kojący cień, by uśmierzyć ból uczniów – szczęśliwych wybrańców.
Pośrodku ich serc rozchyla się lotos trzech radości.

W środku lotosu obecnego życia, z jego wolnościami i sprzyjającymi okolicznościami,
Pręcik darzy pełną słodyczy pszczołę miodem wyrzeczenia.
Udziel błogosławieństw, by słońce skąpało stopy prawdziwego Lamy
I otwarły się płodne płatki pożytku dla innych.

Patrząc prosto w twarz pierwotnej mądrości, świetlistej i samopowstałej z naturalnego stanu,
Spoczywając na ścieżce bez niczego do dodania i niczego do ujęcia,
Udziel błogosławieństwa, bym zasiadł na królewskim tronie, który trwa od czasu bez początku

W bezmiarze pustki – prawdziwej naturze Dharmakai, ostatecznej rzeczywistości.

Na niebie parasol białych chmur tworzy w górze tęczowy baldachim.
Między niebem a ziemią łagodnym deszczem sypią się kwiaty prawości i doskonałości.
Na przepełnionej szczęściem ziemi ludzie śpiewają w zachwycie –
Oby owa radość oczarowała cały świat.

Szczera, wolna od skaz intencja jest klejnotową lampą, świetlistym skarbem,
Wyzwalającym wszystkie istoty z mroku, niedostępnego dla prawości.
Oby słodka melodia niezrównanej sławy, niebiańska muzyka dla uczczenia
Święta złotego wieku, który trwa bez końca, wypełniła trzy sfery.

Modlitwę tę napisał Ogjen Trinle Dordże 4 września 2001 roku, gdy słońce wzeszło nad kopułę wschodniej góry. Oby była przyczyną prawości.

Notka

Tytuł odnosi się do ganaczakry, uczty wadżrajany, rozbudowanego rytuału, którego praktyka służy gromadzeniu zasługi przez uczestników. Karmapa widzi w niej święto, a samą pieśń śpiewa się często podczas takich zgromadzeń. „Om tare tuttare ture soha" – to mantra żeńskiej formy Buddy, Tary, która jest ukochanym, obok Czenrezika, bóstwem Tybetu, słynącym z mocy udzielania ochrony przed niebezpieczeństwami. Tarę przyzywa się zwłaszcza przed podróżą. Skoro wiersz powstał „tuż przed ucieczką do Indii", wydaje się oczywiste, że Karmapa często o niej myślał. (Pierwotny tytuł tego wiersza brzmiał „Wołając Lamę z daleka"). „A ho"

jest wyrazem zdumienia, a samo „ho” z reguły kojarzy się z radością, można więc oddać je również jako „zdumiewająca radość”. Jak wiele innych, wiersz zaczyna się od przywołania „podstawy”, pustki lub prostoty – czystej przestrzeni, której nic nie jest w stanie ograniczyć ani zamknąć.

„Podstawa” odnosi się do fundamentu, natury umysłu, stanowiącej niewidzialne wsparcie dla wszystkiego, co robimy. Termin ten często pojawia się w zwrocie „podstawa, ścieżka, owoc”; „podstawa” jest tu punktem wyjścia, „ścieżka” – praktyką usuwania spowijających naturę umysłu zasłon nieświadomości, a „owoc” – przejawieniem się ostatecznej natury umysłu, zawsze obecnej „u podstawy”, lecz niedostrzeganej z powodu niewiedzy. Ów owoc nazywa się często „jednością trzech Kai”[1]. Za sprawą pustki, przenikającej podstawę, ścieżkę i owoc, nieodłącznej od „promiennej wiedzy”, spada „deszcz radości” i w sercu „powstaje ostateczny Lama”.

W drugiej strofie Karmapa opisuje radość, jaka budzi się w sercach uczniów pod wpływem „oświeconej aktywności” Tary. „Trzy bramy” odnoszą się do ciała, mowy i umysłu, narzędzi komunikacji ze światem; „trzy radości” pojawiają się, gdy ciało, mowa i umysł stają się oczyszczone. „Wolności” – to uniknięcie ośmiu niepomyślnych, utrudniających praktykę odrodzeń, a „sprzyjające okoliczności” oznaczają dziesięć pozytywnych warunków praktyki, takich jak na przykład odrodzenie się w miejscu, w którym dostępne są nauki buddyjskie.

W trzeciej strofie obraz lotosu zostaje przeniesiony z serc uczniów na ich życie i na Lamę – z modlitwami o jego pomyślność („skąpany słońcem”) i rozkwit aktywności. Czwarta zwrotka jest modlitwą o powodzenie praktyki, bezpośrednie, niedualne wejrzenie w mądrość i spoczęcie na królewskim tronie ostatecznej rzeczywistości, w której nie ma nic do dodania ani ujęcia. Piąta i szósta strofa są metaforycznym opisem złotej epoki.

---

1. Por. wiersz „Trzy Kaje”.

Ukazanie mahamudry

Niczym iluzoryczna twarz ukazującego się nam świata,
Poruszenia umysłu nie są dotknięte sztucznością;
Nie zmienia go działanie, wolność ni urzeczywistnienie.
Pozostawanie w głębi umysłu bez żadnych odniesień
Zwie się mahamudrą.

Notka

Karmapa dał tę strofę Lamie Tenamowi, by używał jej podczas medytacji. W linii kagju mahamudra jest najgłębszą formą medytacji. Choć opis wydaje się zwodniczo prosty, dość trudno ją praktykować. Praktykę mahamudry można sprowadzić do stabilnego spoczywania w naturze umysłu, czyli nierozdzielności świadomości i pustki, bez „sztuczności", to jest prób robienia czegokolwiek, ani bez „żadnych odniesień", czyli wszelkiego mentalnego chwytania. Osoba, która pracuje z takim wierszem, najpierw uczy się go na pamięć, a następnie rozmyśla o jego znaczeniu. Osiągnąwszy jasne zrozumienie, spoczywa w medytacji, pozwalając wierszowi, niczym koanowi, unosić się w umyśle. Po pewnym czasie uwalnia tę delikatną koncentrację i spoczywa w powstałej w ten sposób przestrzeni, bez żadnych myśli i punktów odniesienia. Kiedy znów pojawią się myśli, składa je w strofę wiersza, który ponownie staje się odniesieniem, a po chwili wraca do medytacji. W ten sposób, naturalnie, przechodzi od medytacji do rozmyślania nad znaczeniem i od rozmyślania do medytacji.

Odrodzenie mej ojczyzny, śnieżnej krainy Tybetu

W leczniczym gaju ożywczych drzew sala
Gawędzimy o tym roku dwutysięcznym.
Na brzegu jeziora topnieje biały księżyc zasługi,
Promienny niczym zdobne wszystkimi znakami ciało Buddy.

Bodhicitta, wstęga światła na ciemnym horyzoncie
Przynosi radość znużonemu umysłowi.
Wolność od zła, niczym aromat doskonałej radości,
Przenika najdalsze zakątki świata.

Białe kwiaty śniegu opadają powoli niczym miodowy deszcz,
W ucho delikatnie sączy się chwała umysłu.
Młode, nieskalane słońce jest przyjacielem rozchylającego się lotosu;
Radosna amrita pomagania innym budzi zachwyt.

Wraz z dźwięczną pieśnią długiego życia świat przepełniają werble
letnich gromów,
Pobudzając grę niepoliczalnych pieśni i tańców wielkiej szczęśliwości.
Kwiaty złotego wieku wypełniają boską ścieżkę nieba...
Wypełniają boską ścieżkę nieba.

Notka

Ten przypominający rozmowę przyjaciół wiersz zapowiada renesans Tybetu. Słynące z twardości drzewa sala związane są z miejscem narodzin Buddy w Lumbini (w czasie porodu matka trzymała się ich gałęzi) i jego Parinirwany w gaju w Kusinagarze. „Topniejący biały księżyc zasługi" oznacza połączenie bieli – kojarzonej zwykle z zasługą i wszystkim, co pozytywne – z bladym światłem księżyca, którego promienie zostały

porównane do „zdobnego wszystkimi znakami” ciała Buddy. Te trzydzieści dwa większe i osiemdziesiąt cztery mniejsze znaki – takie jak jasne, szerokie oczy, lśniąca, niczym wypolerowana, skóra czy koła na dłoniach i podeszwach stóp – towarzyszą Oświeceniu. Karmapa porównuje „bodhicittę”, pragnienie osiągnięcia pełnego Przebudzenia dla pożytku innych istot, do smugi światła nad horyzontem – kreśląc napawający radością obraz jej świtania w przestrzeni umysłu.

W następnej strofie znów mieszają się obrazy wewnętrzne i zewnętrzne – „białe kwiaty śniegu” ukazują chwałę umysłu. Jedna z praktyk mahamudry polega na obserwowaniu istoty zjawisk mentalnych, aby dostrzec ich czystą naturę. Wydaje się, że autor widzi naturę każdego pojawiającego się w przestrzeni umysłu pojęcia – choćby czystego, promiennego kryształka śniegu, który powoli opada i znika, niczym rozbrzmiewający w uszach i stopniowo oddalający się dźwięk. Transpozycja zmysłów, jak ta zmiana widzialnego w słyszalne, nie jest niczym niezwykłym. Powiedziano, że dla Buddy doświadczenia zmysłów są całkowicie synestezyjne: widzi on dźwięki, słyszy obrazy, smakuje dotyk. „Werble letnich gromów” są klasyczną metaforą pory roku, w której wszystko tryska energią, rośnie i strzela ku górze. Końcowe fanfary zwiastują radosne święto.

Równa natura

Z przestrzeni doskonale czystego bezmiaru zjawisk rozlewa się głęboka i czysta mądrość.
Pierwotna natura umysłu jest na zawsze wolna od zawiłości.
Nie mami jej nawykowy umysł ani samsara i nirwana, przejawiające się w naturalny sposób –
Przed tą przestrzenią, równą naturą wszystkiego, skłaniam się.

Notka

Ten hołd równej naturze wszystkich zjawisk może być również przedmiotem medytacji. „Czysty bezmiar zjawisk" to kolejny synonim pustki. Z owej przestrzeni wyłania się właściwa jej mądrość. „Nawykowy umysł" jest zbiorem skłonności zmagazynowanych w świadomości podstawowej; kiedy pojawiają się odpowiednie okoliczności, nawyki ożywają pojęciami, które przynoszą doświadczenie, zostawiające kolejny ślad w świadomości – napędzając w ten sposób koło samsary, rozumianej tu jako nieprzerwany łańcuch pojęć. Pierwotna natura umysłu jest jednak „wolna od zawiłości", czyli pojęć. Kiedy spoczywa się w niej, samsara i nirwana „powstają naturalnie". Przejawianie się i pustka są nierozdzielne – widząc to, rozumiemy, że wszystkie zjawiska mają tę samą czy też „równą naturę". „Pokłon" przed nią jest świadectwem jej rozpoznania i docenienia, a także, dzięki pokorze, stwarza możliwość odsunięcia ego na tak bezpieczną odległość, by móc nawiązać prawdziwą więź z tą naturą. To kolejny wiersz Karmapy dla Lamy Tenama, który w swej szczodrości podzielił się nim z innymi.

Modlitwa życzeń

Melodyjna pieśń prawoskrętnej muszli
Posłaniec, przyzywający zaranie złotego wieku

Om Swasti.
Płonące pełnym blaskiem wszystkich oznak, niezrównane ciało
Wyzwala przez widzenie i darzy nie znaną wcześniej radością.
Dzięki prawości złożenia tej oto ofiary dla pożytku istot,
Spełnia się czyn zaiste wspaniały, jak drzewo życzeń.

Owo drzewo obdarza wonnmy aromatem Dharmy jako towarzyszem na złoty wiek.
Doskonała szczerość i czysta zasługa są jego ożywczym cieniem.
Oby pozostało na zawsze, dając umysłowi kojące wytchnienie.

Nieskalane tradycje sutry i mantry są niczym rafinowane złoto.
Studia i praktyka są doskonałe jak lśniący obraz koła o tysiącu szprych.
Oby mocą krążących nad czterema kontynentami nauk Buddy
Wszechwładza nieustraszonej Dharmy trwała na wieki.

W tej krainie leczniczych ziół i drzew *sala*,
Którą otaczają białe lotosy śnieżnych gór,
Nauki Buddy mają promienność wschodzącego słońca.
Oby Dharma nigdy nie zeszła z nieba zasług czujących istot.

Oby wszyscy związani ze mną w trzech czasach –
Ojcowie i matki o przepełnionych miłością oczach, władcy i ich partnerki,
Ministrowie i słudzy, wyniesieni i najniżsi, skrzydlate stwory i dzikie bestie –

Co do jednego zostali przepełnieni nektarem Przebudzenia.

Czenreziku, niezrównany opiekunie Krainy Śniegu,
Mistrzowie, dzierżący wolne od stronniczości linie nauk:
Obyście zasiadając na lwich tronach nieustraszoności,
Pozostali niewzruszeni i niezwyciężeni w krainie wadżry.

Te wytworne słowa, jak świeży wieniec lotosowych kwiatów,
Ustrojone są diamentami skrzących się wersów.
Oby Dakinie przystrojone w klejnotowe kolczyki
Spełniały swe niepoliczalne aktywności w olśniewającej chwale.

Na prośbę Lamy Dzigme, który ma niezrównaną wiarę i samaja, napisał to ten, którego zwą Dzierżawcą Korony Bodhisattwy, Mędrcem Radującym Szlachetną Panią, Która Obdarza Długim Życiem [Białą Tarę], i Tym, Co Osiągnął Darzący Młodością Nektar Nieśmiertelności – błazen w szatach króla, który skończył właśnie piętnaście lat. Oby wszystko było pomyślne. Oby stało się to przyczyną prawości.

Notka

Tybetańskie poematy często otwiera sanskrycka inwokacja, taka jak „Om swasti" – „oby wszystko było pomyślne". Wiersz ten powstał z okazji ofiarowania pięknego posągu. To jest ów „wspaniały czyn", o którym mówi pierwsza strofa. W następnych linijkach pojawia się obraz cudownego, szczodrobliwego drzewa, które symbolizuje Dharmę. „Niezrównane ciało" odnosi się do Buddy Nirmanakai, czyli tulku. Tulku manifestuje się w fizycznej postaci, dzięki czemu możemy go spotkać. „Tradycja sutry" to nauki drugiego obrotu Kołem Dharmy, poświęcone przede wszystkim pustce i współczuciu oraz mądrości, rozumiejącej pustkę i, za sprawą współczucia, niosącej pomoc wszystkim czującym istotom. „Tradycja

mantry” jest synonimem wadżrajany, ścieżki zręcznych środków (wykorzystującej między innymi powtarzanie mantr), która szybko prowadzi do Wyzwolenia.

„Koło o tysiącu szprych” ze specjalnego złota ofiarowano Buddzie, nim udzielił pierwszych pouczeń w Parku Jeleni w Sarnath. Stało się ono symbolem nauk buddyjskich i – wraz z dwoma jeleniami – wieńczy dachy wszystkich klasztorów wadżrajany. Tu koło to obraca się majestatycznie na niebie naszego świata. W kosmologii, wykorzystywanej podczas wizualizacji, wszechświat opisuje się jako dysk z górą Meru pośrodku i „czterema kontynentami” – każdy z dwiema wyspami po bokach. Kontynenty rozmieszczone są wokół góry Meru w czterech kierunkach. Kraina, którą „otaczają śnieżne góry” to Tybet. Na południu odgradzają go od świata Himalaje, na północnym zachodzie góry Karakorum, na północy Kunlun, a na wschodzie wiele mniejszych łańcuchów, w tym słynny Amnje Maczen.

Piąta strofa jest życzeniem, by wszystkie istoty osiągnęły „nektar Przebudzenia”, owoc praktyki Dharmy. „Trzy czasy” to, ma się rozumieć, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Ponieważ buddyści wierzą w przeszłe i przyszłe żywoty, Karmapa modli się za wszystkich, którzy są z nim związani od zamierzchłej przeszłości po najdalszą przyszłość. „Wolność od stronniczości” oznacza ogólnie odrzucenie uprzedzeń, za sprawą których wynosi się jedną tradycję religijną nad inne, oraz w szczególności – renesans Dharmy, do jakiego doprowadził niesekciarski ruch reformatorski w dziewiętnastowiecznym Tybecie. Ta strofa jest modlitwą o zachowanie nauk buddyjskich. „Lwi tron nieustraszoności” odnosi się do czterech symbolizujących odwagę par lwów, podtrzymujących trony Oświeconych. „Krainę wadżry” można interpretować jako pustkę lub Dharmakaję. Ostatnia zwrotka jest życzeniem, by piękno tych wersów przyczyniło się do wzrostu aktywności Dharmy. Sanskrycki termin „Dakinie” czy, jak tłumaczą to Tybetańczycy,

„Wędrujące po niebie”, ma wiele znaczeń. Tu oznacza istoty, które wypełniają aktywności Dharmy. Niemal widzimy, jak radośnie chwytają one klejnoty słów i przystrajają się nimi niczym ozdobami.

Księżyc szczęśliwości

Skarbnica umysłu, ten młody, biały księżyc lśni wszystkimi oznakami
stanu Buddy.
Ambrozja szemrze słodką melodię nauk, które niosą dojrzałość i wolność.
Oby radosny deszcz nektaru tego księżyca wielkiej szczęśliwości
Przyniósł pomyślną świetność wszystkiemu nad, pod i na tej ziemi.

Notka

Ten misterny wiersz należy to tradycji *taszi*, modlitw o pomyślność, które recytuje się na zakończenie praktyki w ramach poświęcenia zasługi. Mają one czynić wszechświat lepszym, rozprzestrzeniając dobroć i zasługę. „Wszystkie oznaki" odnoszą się do głównych i drugorzędnych oznak doskonałości ciała Buddy, a „nauki, które niosą dojrzałość i wolność" – do wadżrajany.

Hołd

Fragment „Pochwał pięknej doliny klasztoru Gjuto Ramocze”

Melodia pomyślnej chmury

Om Swasti.
W przestrzeni wielkiej szczęśliwości – tym czystym niebie –
promiennie przejrzysta twarz księżyca, kryształowa jak oko jelenia,
Jaśnieje blaskiem, spowijając świat pajęczyną bieli.
We wspaniałym ołtarzu bezkresnej przestrzeni ostatecznej rzeczywistości
Drżące powietrze zachwyca się jej słodkim głosem.

Księżycowa latarnia melodyjnej sławy Lobsanga Drakpy rzuca swój blask.
Świetlny rydwan słońca toczy się przez pałający zmierzch
Ku tronowi nauk Buddy, świeżemu, otwartemu lotosowi;
Na pylnikach łagodnie kołysze się księżycowa poświata jego ciała, mowy i umysłu.

Prawa aktywność szczerych intencji niczym rosnący księżyc
Wtapia szczęście w umysł; zrozumienie jego natury niosą migotliwe promienie.
Saraswati, o szyi pięknej niczym prawoskrętna muszla,
Melodyjna o Potężnym Głosie gra tu na swej lutni.

Napisane przez siedemnastego z linii Karmapów, Ogjena Trinle Łangi Dordże. Oby nieskalane nauki Buddy rosły niczym szprychy koła we wszystkich kierunkach. 21 stycznia 2001 roku.

Notka

Pochwała miejsca jest typowym wątkiem w poezji tybetańskiej. Milarepa często zaczynał pieśni od złożenia hołdu regionowi, w którym praktykował. Wiersz stanowi fragment dłuższego, napisanego prozą tekstu, poświęconego uniwersytetowi klasztornemu Gjuto Ramocze, który należy do tradycji Dalajlamy, gelukpy. Kiedy w 2000 roku zamieszkał tu Karmapa, jedyną ukończoną budowlą była główna nawa z jej „ołtarzem". „Lobsang Drakpa" to imię Dzie Tsongkhapy, założyciela i największego uczonego szkoły geluk. Dwa pierwsze wersy są metaforycznym opisem przeobrażenia altruistycznych pobudek w urzeczywistnienie natury umysłu, słów w doświadczenie. „Saraswati", zwykle przedstawiana z „lutnią", symbolizuje kulturę i sztuki. Karmapę łączy z tym bóstwem szczególna więź.

Pieśń rozkwitającego dobra ku czci zarania złotego wieku

W Tybecie, leczniczej krainie, gdzie pada śnieg i lśni ożywczy blask księżyca,
Złoty wiek nigdy nie gaśnie, niczym zwiastująca gości pełnia lata.
Melodyjne dobre wieści niosą radość trzem sferom.
Wiecznie czujne oczy jelenia są szeroko otwarte.

Dwie tradycje religii i polityki, doskonale nanizany naszyjnik,
Swym złotym blaskiem niosą szczęście każdemu.
Skoro darzą je szacunkiem wszystkie istoty oraz bogowie,
Ziemię spowija słodka melodia prawości i chwały.
Bębny poezji, głębokie i tajemne jak spokojna, krzepiąca melodia,
Są cudownym przyjacielem nauk Buddy, które rosną niczym księżyc.
Zrozumiesz to z uderzeniem buławy drogocennych studiów i rozmyślań.

Opromieniając słonecznym światłem wszystkie istoty,
Dzierżawcy linii są wolni od uprzedzeń
I mrocznych zasłon nieprawości.
Zasiadając nad naszymi głowami na rozkołysanych lotosach,
Biją w zwycięski bęben prawdziwej Dharmy, która nigdy nie przekwita.
Oby pamięć tych niezrównanych wojowników,
Którzy dla uczciwości i prawdy ryzykowali nawet cennym zdrowiem i życiem,
Zawsze płonęła w umysłach i sercach naszego tybetańskiego ludu –
Tu właśnie, gdzie ich sława znalazła dom.

A la la, w tym najcudowniejszym, ożywczym kraju

Niechaj nastanie wszelka pomyślność i dobro
Z tym ciężkim od plonów świętem złotego wieku.
A la la wywołuje słodką pieśń dobrych wróżb.
Niechaj w tym mroźnym kraju nastanie wielka dobroć i doskonałość,
A la la, niechaj wraz z nimi krzewi się wolność.
Niechaj tę ucztę zdobi wszelka pomyślność i dobro,
A la la wywołuje słodką pieśń dobrych wróżb.

Jak otwierający się w uśmiechu czysty, biały kwiat szczęścia,
Niechaj to święto dobroci trwa bez przerwy i zawsze.
Zaranie złotego wieku, zapraszamy, przybywaj.
Niechaj rozkwitają radość, zachwyt, szczęście i powodzenie.
Niechaj promienny uśmiech przebudzonego serca i klarownych znaków urzeczywistnienia
Jaśnieje zawsze z czystej krainy Potali.
Niechaj muzyka dobrych wieści dla radosnych Tybetańczyków
Grzmi niczym łoskot letniej błyskawicy.
Radujmy się tu świętem pomyślności.
Niechaj nastanie i trwa bez przerwy.

Na prośbę Drongpy Tsultrima Lułanga, który ma trzy rodzaje wiary i ofiarował biały katak wraz z symbolami ciała, mowy i umysłu Buddy, napisał to Ogjen Trinle podczas ucieczki z Tybetu. Oby spełniła się ta modlitwa.

Notka

Ta wizja złotego wieku powstała w trakcie ucieczki Karmapy z Tybetu. Powracające „a la la” i odniesienia do bębnów czynią z niej pieśń. Struktura, słowa i wersy są prostsze niż w większości wierszy Karmapy, co sprawia, że łatwo ją śpiewać. Wiersz ma sobie coś średniowiecznego, jak

gdyby król Artur i jego rycerze przenieśli się w czasie i przestrzeni, stając się wojownikami Dharmy i ucztując z okazji przyniesienia wolności i szczęścia innemu krajowi. Ta scena miała podnieść na duchu towarzyszy Karmapy podczas ucieczki do Indii.

„Zwiastująca gości pełnia lata" – to pora roku, która najbardziej sprzyja podróżom w Tybecie. „Dzierżawcy linii" to ci, którzy doprowadzili do mistrzostwa praktykę, właściwe postępowanie i znajomość filozofii w ramach swojej tradycji. Na tej podstawie ich lamowie udzielają im upoważnienia do nauczania i przekazywania linii uczniom. Nauczyciela lub bóstwo często wizualizuje się „nad swoją głową". „Potala" może odnosić się do czystej krainy uosabiającego współczucie Czenrezika lub do pałacu Dalajlamów w Lhasie. „Trzy rodzaje wiary" z kolofonu – to wiara przekonania (o nieomylności nauk o karmie, związku przyczyny ze skutkiem oraz prawd o cierpieniu i jego źródłach), wiara dążenia (do pełnego Przebudzenia) i czysta wiara (w Buddę, Dharmę i Sanghę).

Pieśń naturalnej świadomości

Om Swasti Dziajentu,
Pierwotnie czysta przestrzeń wszystkich zjawisk jest wielką szczęśliwością.
Spontanicznie obecna – wszelkie ślady sztuczności zanikły.
W tej sferze zadowolenia, gdzie tryska radosny nektar trzech pojazdów,
Oby zwycięstwo przypadło słońcu naturalnie powstającej świadomości.

Notka

Wiersz zaczyna się od opisu natury umysłu, a kończy modlitwą o jej urzeczywistnienie. Inwokacja „Om Swasti Dziajentu" oznacza „oby wszystko było pomyślne i oby dobro zwyciężyło". „Pierwotnie czysta" odnosi się do faktu, że od czasu, który nie ma początku, nic nigdy nie plamiło ani nie zanieczyszczało natury umysłu. „Przestrzeń wszystkich zjawisk" to Dharmadhatu. „Wielka szczęśliwość" jest przekraczającą radością – wielką, czy też transcendentną, czyni ją jedność z pustką. Szczęśliwość i pustka są tu nierozdzielne. „Ślady sztuczności" to pojęcia i oparte na nich działania. Po wyciszeniu tych mentalnych ingerencji natura umysłu jest „spontanicznie obecna". Nie trzeba nic robić ani niczego wymyślać – ukazuje się naturalnie i spontanicznie. „Trzy pojazdy" (sanskryckie jany) to trzy główne tradycje buddyjskie: hinajana, najstarszy, praktykowany głównie na Sri Lance, w Tajlandii i Birmie „mały pojazd"; mahajana, „wielki pojazd", dominujący w Chinach i Japonii; oraz wadżrajana, „pojazd wadżry", który rozwinął się najpóźniej i znalazł schronienie w Tybecie. Buddyzm tybetański łączy wszystkie trzy pojazdy. Do hinajany należą święcenia zakonne i ślubowania etyczne. Nauki o pustce i współczuciu oraz filozofia środkowej ścieżki stanowią elementy mahajany, a na wadżrajanę składają się niezliczone, przynoszące szybkie

efekty metody praktyki. „Świadomość”, tu porównywana do słońca, jest jednym z synonimów czystego, poznającego aspektu umysłu.

Modlitwa o długie życie tego, który jest ucieleśnieniem Czenrezika, doskonałego przewodnika samsary i nirwany [Jego Świątobliwości Dalajlamy]

Słodka rosa spełniającego życzenia drzewa nieśmiertelności

Natura współpowstającej świadomości jest doskonale czysta od czasu bez początku;
Przestrzeń mądrości, nigdy nie odchodząca ani nie powracająca, obecna jest u podstawy.
Bezmiarze przesycony dogłębną, czystą mądrością,
Ty, który manifestujesz tę Dharmakaję, obyś żył długo.

W świadomości-pustce, doskonale czystej i wolnej od sztuczności,
Jesteś pełną wdzięku grą zjednoczenia wielkiej szczęśliwości i pustki,
Sambhogakajo wiecznie obdarzona pięcioma pewnościami,
Potężny, wspaniały Wadżradharo, obyś żył długo.

Nie opuszczając przestrzeni Dharmadhatu, głębokiej i pełnej spokoju,
Ta doskonale czysta Nirmanakaja zsyła z cudownych chmur emanacji
Radosny deszcz Dharmy w trzech kolejnych fazach.
Niezrównany przewodniku tych ponad, pod i na ziemi, obyś żył długo.

Mądrość naturalnego stanu, pierwotnie czysta i doskonale przejrzysta,
Spontanicznie powstaje w postaci prawdziwego wadżra-tęczowego ciała.
W bezmiarze młodzieńczej wazy ciała wygasają zjawiska samsary i nirwany.
Samantabhadro, wadżro umysłu, obyś żył długo.

W bezmiarze awadhuti wielka pustka jako doskonała czystość tsa

Jest chwałą osiągnięcia – czakr wiatru siły życiowej,
Sylab i wspaniałego tigle wielkiej szczęśliwości.
Obdarzony wszystkimi niezrównanymi aspektami, obyś żył długo.

Posiadłeś korzeń zwycięstwa nad pięcioma podstawami
I delikatne płatki natury trzech przynależnych podstaw.
Bawisz się owocem – widzeniem, że wszystkie zjawiska są umysłem,
Spełniające życzenia drzewo wiecznej madhjamaki, obyś żył długo.
Z przestrzeni promiennej przejrzystości czysty wiatr umysłu w awadhuti
Powstaje nierozdzielnie z trzema Kajami, ciałami formy o większych i mniejszych znakach,
Pozostając w najgłębszej naturze, która jest stała, trwała i wolna od uwarunkowań,
Spoczywający na nieporuszonym lwim tronie, obyś żył długo.

W owym roku na tronie o kształcie otwartego kwiatu, dla dobra trzech rodzajów istot,
Roześmiane promienie księżycowego nektaru, Twej bodhicitty,
Odnoszą w boju zwycięstwo nad cieniami mrocznej strony.
Spoczywając w swych trzech tajemnicach na tronie Dharmy, obyś żył długo.

Mocą niezrównanej prawdy Trzech Klejnotów
Oraz bezkresu współzależności powstawania z Dharmaty,
Oby doskonałe modlitwy, które przekułem w słowa, szybko się spełniły,
A trzy światy spowiło piękno pomyślnej chwały.

Wkrótce po ucieczce do szlachetnej krainy Dharmy, gdy słońce wędrowało nad łąką na wschodniej górze, 14 stycznia 2000 roku błagania te wznosił skupiony na nich zwykły Tybetańczyk imieniem Tenzin Kunkhjab

Łangi Dordże, któremu dane było znaleźć wytchnienie w kojącym cieniu niezrównanej bodhicitty Jego Świątobliwości. Mangalam.

Notka

Modlitwa o długie życie Dalajlamy – mistrza, który osiągnął urzeczywistnienie, wielkiego uczonego i mnicha – jest pełna odniesień do zaawansowanych praktyk medytacyjnych, filozofii oraz zasad postępowania zakonnej Sanghi, co może czynić ją niezrozumiałą dla osób, które niewiele wiedzą o buddyzmie. Pierwsze trzy strofy mówią o Dalajlamie jako uosobieniu trzech Kai. Pierwsza sławi go jako tego, który „manifestuje", czyli w pełni urzeczywistnił, Dharmakaję. Użyte tu sformułowania są w zasadzie synonimami, zmienia się tylko perspektywa. „Natura współpowstającej świadomości" odnosi się do faktu, iż wszystkie zjawiska powstają z pustki i nie mają żadnej samoistnej, wrodzonej natury. Świadomość pojawia się jednocześnie ze swoją pustą naturą – są one nierozdzielne. Owa natura, „od czasu bez początku", była zawsze „obecna" i czysta. Sanskrycki termin „Kaja", oddawany zwykle jako „ciało", tu nabiera znaczenia przestrzeni, co wskazuje, że chodzi o „bezmiar", ostateczną rzeczywistość umysłu.

W drugiej strofie Dalajlama jest „Wadżradharą", Dzierżawcą Wadżry, najwyższym bóstwem manifestującym się w wymiarze Sambhogakai. Sambhogakaję, „Kaję Doskonałej Szczęśliwości", opisano tu jako „pełną wdzięku grę zjednoczenia wielkiej szczęśliwości i pustki". Obdarzona jest ona „pięcioma pewnościami": czasu, miejsca, nauczyciela, nauk i orszaku, które określają szczególne właściwości pouczeń udzielanych na tak wysokim, niedostępnym dla zwykłych istot poziomie. W trzeciej strofie Dalajlama, jako Nirmanakaja, „Kaja Emanacji", nie opuszczając „przestrzeni Dharmadhatu", ukazuje się istotom jako ich „niezrównany przewodnik". „Trzy fazy" odnoszą się do trzech obrotów Kołem Dharmy.

W czwartej strofie Dalajlama jest Samantabhadrą – Kuntuzangpo, Wszech-Dobrocią – symbolem ostatecznej rzeczywistości, pierwotnie czystym ciałem, jak nazywa się je w tradycji njingma. Używane tu terminy i pojęcia należą do nauk dzogcien, „wielkiej doskonałości", i są świadectwem bliskiej więzi, łączącej Dalajlamę ze sławnymi nauczycielami njingmapy, zwłaszcza z Dudziomem Rinpoczem i Dilgo Khjentse Rinpoczem. Tu „pierwotna czystość" odnosi się do zaawansowanego etapu praktyki dzogcien zwanego „przecinaniem", a „doskonała przejrzystość" – do fazy „przeskoczenia". „Tęczowe ciało" jest manifestacją najwyższego osiągnięcia adeptów dzogcien. Po śmierci – za sprawą rozpuszczenia fizycznego ciała w czystość – ich zwłoki stopniowo się roztapiają, póki nie zostaną z nich jedynie paznokcie i włosy. W ten sposób ciało fizyczne zostaje przeobrażone w ciało subtelnego światła, które pozostaje tak długo, jak długo istoty potrzebują jego pomocy[1]. „Młodzieńcza waza ciała" jest synonimem Samantabhadry – pierwotną, promienną świadomością w ostatecznym ciele, porównywaną do światła w krysztale. „Wygaśnięcie zjawisk samsary i nirwany" oznacza najwyższe urzeczywistnienie, tak zwaną „czwartą wizję", w której wszystkie zjawiska rozpuszczają się na powrót w swej ostatecznej naturze.

Strofa piąta mówi o Dalajlamie jako o wielkim joginie. Pojawia się w niej wadżra-ciało, czy też ciało subtelne, z jego „tsa (kanałami), „lung" (wiatrami) i „tigle" (kroplami). „Awadhuti" jest centralnym z trzech kanałów głównych, a „sylaby" – sylabami nasiennymi, z których powstają różne manifestacje. W pierwszych dwóch wersach szóstej strofy opisane są przymioty Dalajlamy jako doskonałego mnicha, który dotrzymuje ślubowań związanych z „pięcioma podstawami" – to znaczy zakazanymi działaniami – oraz „trzema przynależnymi podstawami", czyli zobowiązaniami wyświęconej Sanghi do odprawiania określonych rytuałów i odbywania letniego odosobnienia[2]. Następne dwa wiersze odnoszą się do filozoficznych szkół mahajany: „samego umysłu", który „widzi wszystkie

zjawiska jako umysł”, oraz ostatecznego poglądu „madhjamaki”, „środkowej ścieżki”.

Strofa siódma odzwierciedla pogląd szkoły szentong, której nazwę można przetłumaczyć dosłownie jako „pusty w odniesieniu do tego, co inne”. Szkoła ta utrzymuje, że pustka czystej natury umysłu polega na braku tego, co od niej różne, a więc chwilowych splamień i przeszkód tworzonych przez pomieszany umysł. Ta filozofia kładzie nacisk na promienny i czysty aspekt umysłu, uzupełniając skupienie na pustce szkoły rangtong, („pusty sam w sobie”), wedle której umysł jest pusty w sobie i z siebie. Szentong omawia też szczegółowo obecną w każdej istocie naturę Buddy – prawdziwą naturę umysłu czy też fundamentalną dobroć.

W pierwszej linijce znajdujemy jeden z poglądów szkoły szentong – „wiatr umysłu w awadhuti” – utworzony przez wielkiego praktykującego i mistrza medytacji Dolpopę Szieraba Gjaltsena, który twierdził, powołując się na nauki Kalaczakry, że urzeczywistnienie jest możliwe tylko wtedy, gdy wszystkie wiatry subtelnych energii znajdą się w kanale centralnym. Drugi wers odzwierciedla stanowisko szentong, iż trzy Kaje są spontanicznie obecne w chwili urzeczywistnienia, co obala teorię rangtong, wedle której Kaje powstają na ścieżce praktyki. Najsłynniejszy jogin i poeta Tybetu śpiewa: „Trzy Kaje są nierozdzielne, jakże cudownie!”–[3]–, co odpowiada poglądowi szentong, iż Kaje są spontanicznie obecne, a nie wytworzone. Trzecia linijka przedstawia naturę umysłu jako „stałą, trwałą i wolną od uwarunkowań”, zgodnie z „Niezrównaną ciągłością” Majtrei, tekstem stanowiącym główne źródło szkoły szentong, opisującym Dharmakaję jako „stałą, trwałą, przepełnioną spokojem i niezmienną”–[4]–. Trzeba podkreślić, że słowo „stała” czy też „permanentna” ma tu specyficzne znaczenie, przekraczające idee trwałości i nietrwałości dualistycznego myślenia, i odnosi się do najgłębszych przymiotów umysłu, które są nieoddzielne od jego pustej natury.

Ósmą strofę otwierają słowa „w owym roku”, odnoszące się do przepowiedni Karmapy, który powiedział, że koło 2003 roku wydarzy się coś ważnego dla Tybetu. „Trzy rodzaje istot” to ci o większych, średnich i mniejszych zdolnościach, którym pomaga Dalajlama. „Trzy tajemnice” są oświeconym ciałem, mową i umysłem. Ostatni wiersz wyraża pragnienie spełnienia wszystkiego, o czym mówi modlitwa. Imię Tenzin Kunkhjab Łangi Dordże z kolofonu nadał Karmapie Dalajlama w modlitwie o jego długie życie. „Mangalam” znaczy w sanskrycie „oby wszystko było pomyślne”.

---

1. Tulku Thondup, *Masters of Meditation and Miracles*, Boston, Shambhala Publications, 1996, s. 82.

2. Trzy rytuały czy też zobowiązania Sanghi: *so dziong* (*gso sbyong*), rytuał naprawiający złamane ślubowania, *gag je* (*dgag dbye*), rytuał kończący letnie odosobnienie, i *jarne* (*dbyar gnas*), pozostawanie na odosobnieniu w czasie lata.

3. Milarepa, *rNal ‘byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa’i rnam mgur* („Pieśni Milarepy, pana joginów”), *Ziling, mTsho sngon mi rigs par khang,* 1981, 1989, s. 300.

4. Z „czwartego wadżra-punktu”, *Theg pa chen po rgyud blama* („Mahajana Uttara Tantra”) w: *Byams chos sde lnga’i rtsa ba phyogs bsdebs* („Zbiór pięciu Dharm Majtrei”), Sarnath, Kagyud Relief and Protection Committee, 1984, s. 165.

Promienny uśmiech spontanicznej pewności

Modlitwa o długie życie Pema Dynjo Drupy, Opiekuna Majtrei w ciele człowieka

Om Swasti. Natura Buddy jest przestrzenią szczęśliwości, nieskończoną i niezmienną.
Główne i drugorzędne oznaki są doskonałe niczym pradawna obręcz koła Brahmy.
Ty, która znasz rytuały wiecznego szczęścia, szlachetna Pani Nieśmiertelności,
Matko Zwycięzców, spraw, by wszystko było pomyślne.

Wielcy i możni tego świata wraz z bogami
Skłaniają głowy do twych lotosowych stóp.
Jesteś skarbnicą, mandalą zdobną trzema tajemnicami i trzema Kajami,
Opiekunie Majtrejo, Pema Dynjo, proszę, żyj długo.

Czystym i świetlistym obrazem tego, co jest niezmiennym dobrem,
Ukazujesz ścieżkę wszystkim zaślepionym uprzedzeniami istotom.
Wypełniasz miliony przynoszących pożytek aktywności.
Ty, który dajesz istotom światło słońca, proszę, żyj długo.

Wzbudziwszy bodhicittę i zanurzywszy się w niej na niezliczone eony,
Zebrałeś w pełni dwa nagromadzenia, nieskończone i z natury drogocenne.
Spowity pięknem młodości i szafranową szatą,
Potężny Wadżradharo, dotrzymujący trzech ślubowań, proszę, żyj długo.

Niczym otwarta na północ mroczna jaskinia, ludzie mają wady pięciu degeneracji,

Mimo to pławią się w czystym świetle promieni słońca
Twego doskonałego współczucia, które płatek po płatku otwiera kwiaty lotosu.
Promieniujący oświeconą aktywnością w stu kierunkach, proszę, żyj długo.

Na obsiane nadzieją pole, jakimi są umysły uczniów, spada
Deszcz błogosławieństw, które spełniają pragnienia i usuwają ból.
Uosobienie niezliczonych, niepojętych przymiotów,
Mistrzu i prawdziwy przewodniku, proszę, żyj długo.

Mocą błogosławieństw ostatecznej prawdy, wiecznego Dharmadhatu,
Mocą prawdy względnej, nieprzerwanego współzależnego powstawania,
Obyś żył nieporuszony i niezmienny setki eonów,
Oby twa aktywność oczyszczania i wyzwalania nigdy nie słabła i kwitła na zawsze.

Szczerze i z pełnym skupieniem napisał to Ogjen Trinle Dordże, marny uczeń Opiekuna. Niech wszystkie te nadzieje staną się jedną i ziszczą zgodnie z życzeniem. (Przełożono dzięki uprzejmemu wsparciu Khenpo Taszi Gjaltsena w 2001 roku.)

Notka

To modlitwa o długie życie Tai Situ Rinpoczego, głównego, obok Gjaltsaba Rinpoczego, nauczyciela Karmapy. XVI Karmapa powierzył swój testament-przepowiednię, właśnie jemu. Situ Rinpocze uważany jest za emanację Majtrei. Majtreja to piąty, a więc następny Budda, który – tak jak czynił to jego poprzednik, Siakjamuni – czeka na odrodzenie w krainie Tuszita. Imię obecnego Situ Rinpoczego to Pema Dynjo Drupa. „Pema” oznacza „lotos” i wskazuje na związek z Guru Rinpoczem, znanym jako

Pema Dziungne („Zrodzony z Lotosu”). Dynjo ukazuje powiązanie z Buddą Dynjo Drupą (w sanskrycie: Amoghasiddhi), który, jak Karmapa, uosabia oświeconą aktywność.

Pierwsza strofa znów przywołuje ostateczne – tym razem w postaci natury Buddy, która wedle tradycji szentong przenika każdą istotę. Wzywanym bóstwem jest Biała Tara, „Pani Nieśmiertelności”, słynąca z mocy obdarzania długim życiem. „Pradawna obręcz koła Brahmy” ma dwa znaczenia. Brahma, bóg-stwórca z hinduskiej mitologii ofiarował Buddzie tysiącszprychowe koło, gdy ten osiągnął Przebudzenie – wzmianka o kole wskazuje więc, że Tara jest oświeconym Buddą. Po drugie, podczas praktyki długiego życia Białej Tary wizualizuje się w sercu pierwotne koło. Biała Tara jest również nazywana Pradżniaparamitą, czyli „Najwyższym zrozumieniem” oraz „Matką Zwycięzców”, gdyż Buddowie wywodzą się właśnie z najwyższego zrozumienia.

Druga strofa ukazuje Situ Rinpoczego jako bogatą mandalę „trzech tajemnic” i „trzech Kai”. Trzecia zwrotka mówi o nim jako inspirującym i pełnym współczucia nauczycielu. W czwartej Karmapa nazywa go Wadżradharą, najwyższym Buddą. Tradycja powiada, że najlepiej odnosić się do nauczyciela tak, jak gdyby był Wadżradharą. Situ Rinpocze nosi „szafranowe szaty” mnicha i dochowuje „trzech ślubowań”: hinajany (ślubowania etyczne), mahajany (ślubowania Bodhisattwy) i wadżrajany (samaja, ślubowania wobec nauczyciela). W kolejnej strofie opisano dobroczynny wpływ jego współczucia na ludzi z „wadami pięciu degeneracji” (chodzi tu o degenerację długości życia, czasów, poglądów, ciała i uczuć). Strofa szósta mówi o jego przymiotach, a siódma zaczyna się zwięzłym opisem dwóch prawd: „ostatecznej”, czyli przestrzeni wszystkich zjawisk, oraz „względnej”, będącej zgromadzeniem przyczyn i warunków, współzależnym powstawaniem. Wiersz kończy się modlitwą o długie życie Situ Rinpoczego oraz skuteczność jego „aktywności oczyszczania”

zaciemnień i „wyzwalania” istot, czyli doprowadzania ich do urzeczywistnienia własnej natury Buddy.

Modlitwa o długie życie sławnego lamy, uczonego i siddhy Thrangu Tulku Karma Lodro Lungrika Mały Senge

Młodzieńcza siła nieśmiertelnego nektaru

Om Swasti Dziwentu.
Wolna od sztuczności Dharmakaja jest na wieki stała i niezniszczalna.
Twoja mowa to melodia nada, niepokonana wadżra,
Oświeconym umysłem, który widzi wszystkie możliwe zjawiska,
Amitajusie, doskonały przewodniku, wypełniasz wszelką dobroć.

Ze złotego wieku wyłania się nowy pałac chmur zawieszonych w głębi przestrzeni,
W nim pojawiają się wszystkie Twe oznaki doskonałości, czyste i promienne niczym góra,
Dając istotom radosną sposobność pomnażania zasług.
Obyś pozostał jak najdłużej.

Nieskazitelna wiedza, niczym rozkwitły, ciężki lotos
Nasyca Twe dzieła wielką miłością i współczuciem.
Nieskończone zdolności zaspokajają potrzeby wszystkich pragnących Wyzwolenia.
Przewodniku istot, oby Twe życie było długie.

Objaśniając Dharmę, wyzwalasz istoty z gąszczu nieświadomości i pomieszania,
Debatując, miażdżysz zuchwałych oponentów,
Twe dzieła, ze swej natury, przepełniają umysł radością.
Panie czystej i potężnej mowy, oby Twe życie było długie.

Powstając z klejnotowego oceanu niezmierzonej zasługi,
Biały księżyc, czysta mandala Twej mądrości,
Tryska nektarem światła aktywności.
Tyś lwem mowy, pism i rozumowania; oby Twe życie było długie.

Ubijanie oceanu mleka dobrych intencji
Dobywa na powierzchnię biały lotosowy wieniec słów modlitwy,
Opiekunie, dzięki zasłudze ofiarowania ich wszystkim Buddom i Bodhisattwom,
Niechaj pożytki Twego życia trwają setki eonów.

Wspaniały Lamo, dzięki potędze prawdy Zwycięzcy Amitajusa
I mocą dobrej więzi z tą szczerą, czystą intencją,
Oby Twe życie trwało do końca świata.
Niechaj rozkwita młodzieńcza siła doskonałej Dharmy, dobrobytu, radości i Wyzwolenia.

Tę modlitwę napisał na prośbę zarządcy klasztoru Nenang, Lamy Tsewanga Taszi, który ofiarował symbole ciała, mowy i umysłu Buddy, XVII Karmapa Ogjen Trinle Dordże w czasie rosnącego księżyca Saga Dała. Siubam. Oby było to przyczyną prawości.

Notka

Karmapa napisał tę modlitwę o długie życie dla swego nauczyciela Thrangu Rinpoczego, również inkarnowanego lamy. „Om Swasti Dziwentu" jest życzeniem trwania i rozwoju tego, co dobre i wspaniałe. „Melodia nada" to metafora niezwykle wyrafinowanego sposobu mówienia. Podczas praktyki wyobrażamy sobie, że na szczycie tigle (kropli) znajduje się nada: ostatni punkt odniesienia – najdelikatniejsza, najbardziej subtelna

rzecz, jaką można sobie wyobrazić. Poprzedza to chwilę, w której wszystko rozpuszcza się w pustkę. Obok Białej Tary i Usznisza Widżai, „Amitajus” to jedno z trzech bóstw długowieczności. Tu zostaje przywołany, by obdarzyć Thrangu Rinpoczego długim życiem.

Pierwsze dwie linijki drugiej strofy opisują Thrangu Rinpoczego jako tulku – manifestację Buddy, potężną jak „góra”, rezydującą w pałacu z chmur „w głębi przestrzeni”. Dwie kolejne strofy sławią go jako uczonego, wymieniając trzy aktywności mędrców: pisanie, objaśnianie i debatowanie. W następnej, w tym samym duchu, Thrangu Rinpocze zostaje nazwany „lwem mowy”, co jest aluzją do Mandziuśriego, bóstwa mądrości.

Szósta strofa zaczyna się od wzmianki o pisaniu tej modlitwy przez Karmapę. „Ubijanie oceanu mleka” to legenda, którą buddyzm przejął z hinduistycznych podań. Bogowie i półbogowie ubijali ocean, by odkryć jego skarby, a zwłaszcza amritę, nektar nieśmiertelności. Pod wpływem ubijania woda zmieniła się najpierw w mleko, a potem w klarowne masło. Na koniec z oceanu wynurzył się lekarz bogów, trzymający wazę z amritą. Obraz ten doskonale pasuje do modlitw o długie życie. Karmapa modyfikuje go po swojemu, mówiąc, że z wiru owego oceanu wyłaniają się słowa wiersza jako mlecznobiałe płatki lotosów nanizane na nitki wersów. Ostatnie słowa przywołują Amitajusa, by pobłogosławił Thrangu Rinpoczego długim życiem, co przyniesie innym pożytki „Dharmy, dobrobytu, radości”, a także ostatecznego „Wyzwolenia”.

Pamięci

Czysty głos konchy

Doktorze drogi, bliski sercu przyjacielu,
Dystyngowany uzdrowicielu o wielkiej pilności,
Sławny lekarzu,
Który zostawił wielkie dziedzictwo.

Doktorze drogi, bliski sercu przyjacielu,
Gdy ciepło i esencja matki
Sprowadziły cię na ten świat krętych ścieżek,
Czyż nie widziałeś, nie słyszałeś wachlarza cudów tej planety?
Tak wielkich. Tak głębokich. Tak różnorodnych.

Doktorze drogi, bliski sercu przyjacielu,
Czyż w tym życiu, naczyniu z mgły,
Nie słyszałeś wielu okrzyków radości i bólu,
Rozważnie krocząc ścieżką pośród ludzi?

Doktorze drogi, bliski sercu przyjacielu,
Odliczając paciorki lat,
Nie zmarnowałeś nici tego życia.
Medyczna mądrość – rozległa, głęboka, trwała i pożyteczna –
Jest oceanem amrity.
Twoja pewna ręka mocno trzymała czerpak dyscypliny.
Czyż nie jesteś bohaterem, który ochoczo zeń pił, nigdy nie spoczywając na laurach?
Doktorze drogi, bliski sercu przyjacielu,
Na skrzydłach wnikliwości wznosiłeś się
Wciąż wyżej i wyżej w przestworza wiedzy,

Twoja sława rosła niczym tajemny łoskot letniego grzmotu,
Czyż w końcu nie rozdarła niemal błękitnego nieba, serca córki bogów?
Doktorze drogi, bliski sercu przyjacielu,
Mistrzu bezmiaru wiedzy medycznej,
Byłeś polem, na którym wschodziły nowe pędy,
By karmić pokolenia przyszłych lekarzy.
Byłeś źródłem głębokiej rzeki uzdrawiającej wiedzy.
Doktorze drogi, bliski sercu przyjacielu,
Byłeś bez skazy, wolny od splamień.
Czyste, białe ślady księżycowego światła twych stóp
Wytyczyły szlak w litym, twardym kamieniu.
Któż zdołałby ukryć ślady twych kroków?

Napisane przez siedemnastego z Karmapów Ogjena Drodula Trinle Łangi Dordże w Uniwersytecie Gjuto Ramocze i ofiarowane lekarzowi Jego Świątobliwości Dalajlamy, Tenzinowi Ciedrakowi 25 kwietnia 2002 roku.

Notka

Ten prosty, wzruszający, pełen miłości wiersz jest hołdem dla Tenzina Ciedraka, wielkiego uzdrowiciela, który zmarł na początku 2002 roku. Opowiada o jego życiu od chwili narodzin, o cudach tego świata, o radości i bólu. Paciorki mali, służące do liczenia mantr, porównano do lat nici życia, które poświęcił pracy dla innych i ciągłemu pogłębianiu wiedzy, aż stała się ona tak wielka, że nie mogło pomieścić jej niebo. Jak wszyscy wielcy ludzie, przekazał swoje umiejętności nowemu pokoleniu, aby jego praca dalej mogła nieść ulgę cierpiącym. Nie zostanie zapomniany – „księżycowe światło” jego stóp zostawiło trwały ślad.

Niezrównane drzewo, wolne od śmierci i smutku

Modlitwa o długie życie zwycięskiego Ojca i Synów wspaniałej karma kagju

Om Swasti.
O, potężny, który kontynuujesz czyny, będące oceanem aktywności
Nieskończonych Buddów – ich Kai i mądrości.
Ty, który znasz przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, Gjalłangu Karmapo,
Oby Twe życie było długie, a aktywność kwitła.

Jako Amitabha, opiekun Krainy Szczęśliwości,
Poprzez grę cudownych emanacji zrodzonych z Twej intencji,
Panie tańca, jesteś mistrzem dzierżenia sztandaru nauk.
Skłaniam się przed niezrównaną linią Twych poprzednich inkarnacji.

Od czasu bez początku, nie pokonany przez istnienie ani wygaśnięcie,
Osiągnąłeś wadżra-ciało zjednoczenia, lecz ukazujesz się na czystych poziomach.
Situpo, manifestacjo Zwycięzcy, wielkiego Majtrei,
Oby Twe życie było długie, a aktywność kwitła.

Obdarzający olśniewającymi skarbnicami mądrości, które rozpraszają mrok niewiedzy,
Prawdziwe odbicie Mandziuśriego, jesteś potężnym „drzewem życia” Nauk.
Lamo Dziamgonie, Opiekunie w tych czasach degeneracji,
Oby Twe życie było długie, a aktywność kwitła.

Jak twórcza gra wielkiej sfery, niezniszczalna, poza czasem,
Jako Pan Tajemnic jesteś wadżra-tancerzem szczęśliwości i pustki.

Goszir Gjaltsabie, przejawiający się w formach, które każdego potrafią ujarzmić,
Oby Twe życie było długie, a aktywność kwitła.

Podporządkowujący swym blaskiem wszystko, co się pojawia, władco czterech żywiołów,
Jesteś Czakrawartinem aktywności, obdarzonym wadżra-ciałem.
Wspaniały, wielki Pało, prawdziwa emanacjo Zrodzonego z Lotosu,
Oby Twe życie było długie, a aktywność kwitła.

Jesteś magicznym odbiciem mądrości Amitajusa,
Twa znajomość metod jest głęboka i rozległa, a wspaniała aktywność – spontaniczna i pełna.
Treho Tulku, Twe rozległe korzenie[1] przynoszą radość i pożytek,
Oby Twe życie było długie, a aktywność kwitła.

Dzięki sile próśb, wznoszonych z niezmiennym szacunkiem,
Oby błogosławieństwa Lamów przeniknęły mój umysł,
Obym potrafił odzwierciedlać wszystkie ich przymioty,
Widoczne w aktywnościach ciała, mowy i umysłu.

Będąc bramą do źródła wszelkich doskonałych radości i pożytków,
Oby nauki Buddy trwały długo.
Oby wszystkie społeczności, które je chronią, objaśniają i praktykują,
Rozkwitały, angażując się w dziesięć aktywności Dharmy.

Obyśmy ja i wszyscy, którzy mają z nimi związek,
Od dziś do chwili, gdy dojrzeje młodzieńcze serce wielkiej radości,
Byli wolni od błędów, przeszkód i nieszczęść.

Oby wszystkie związane z Dharmą intencje tych szczęśliwców spełniały się spontanicznie.

Wszystkie radości i bogactwa samsary przypominają sen z zeszłej nocy.
Gdy przekonasz się, iż są błahe i jałowe,
Wyzbywszy się wszelkich wątpliwości, wejdź na ścieżkę prawdziwej Dharmy.
Praktykuj pilnie, niczego nie udając.

Odkryj, że Twój umysł jest Buddą; rozpoznaj, że sam w sobie
Jest przejrzystością i pustką – spontaniczny i z natury wolny.
Ponad nadzieją i strachem samsary i nirwany,
Obyś zyskał pewność, że jesteś w pełni przebudzony i wyzwolony.

Oto krótka modlitwa o długie życie i rozkwit aktywności Ojca i Synów, zaprawdę godnych ofiar bogów i ludzi. Rozpamiętując ich dobroć i prośby wielu pragnących nieść pożytek innym, obdarzony błogosławieństwem imienia Buddy Karmapy, siedemnasty Ogjen Trinle Palden Łangi Dordże spisał te błagania podczas dziewiątego Wielkiego Święta Modlitw Sanghi Kagju w Bodh Gai [23-29 grudnia 2001 roku], niezrównanym miejscu pełnego, doskonałego Przebudzenia Tathagaty. Oby dzięki temu błogosławieństwa lamów przeniknęły strumienie umysłów wszystkich czujących istot.

Notka

Ten wiersz jest modlitwą o długie życie Karmapy i sześciu wielkich mistrzów, uważanych za głównych tulku tradycji karma kagju. „Ojcem” jest „Gjałłang Karmapa” z pierwszej strofy; następne sześć zwrotek mówi o „Synach” jego serca, opisując ich przymioty oraz prezentując bóstwa,

których są emanacjami. Co do pięciu kolejnych strof, to trzy z nich są modlitwami, a dwie pouczeniami Dharmy.

Pierwsza zwrotka mówi o Karmapie, którego uznaje się za ucieleśnienie „aktywności" wszystkich Buddów. Znajomość „przeszłości, teraźniejszości i przyszłości" to odniesienie do I Karmapy Dysum Khjenpy, „Tego, Który Zna Trzy Czasy". Druga strofa opisuje poprzednie inkarnacje Szamara Rinpoczego jako emanacje „Amitabhy", Buddy „Krainy Szczęśliwości" (Sukhawati). Powiada się, że emanacje tulku biorą się z czystej „intencji" pomagania czującym istotom. „Pan tańca" jest tradycyjnym tytułem inkarnacji Szamara. Trzecia strofa mówi o „Situpie", będącym „manifestacją" czy też emanacją Buddy przyszłości, Majtrei. „Nie pokonany przez istnienie ani wygaśnięcie" oznacza, że nie tkwi on w pułapce samsary ani nie spoczywa w statycznym wygaśnięciu nirwany. „Wadżra-ciało zjednoczenia" jest synonimem pełnego Przebudzenia, urzeczywistnienia nierozdzielności szczęśliwości i pustki. Mimo osiągnięcia tak wysokiego poziomu Tai Situ Rinpocze nadal odradza się dla pożytku istot jako wielki Bodhisattwa. „Czyste poziomy" odnoszą się do ósmego, dziewiątego i dziesiątego poziomu Bodhisattwy, na których nie ma już żadnych emocjonalnych splamień, tylko subtelne zaciemnienia.

Czwarta strofa dedykowana jest „Dziamgonowi" Kongtrulowi Rinpoczemu, „odbiciu" czy też emanacji „Mandziuśriego", uosobienia mądrości. I Dziamgon Kongtrul Lodro Thaje był autorem pięciu „Skarbnic", które zawierają „mądrość" wszystkich tradycji tybetańskich, ich kluczowe pouczenia, inicjacje i najważniejsze rytuały szkół kagju i njingma oraz dzieła samego Lodro Thaje, poświęcone najróżniejszym dyscyplinom wiedzy. „Drzewo życia" to oś stupy lub posągu; był to przydomek często używany w stosunku do Lodro Thaje, ukazujący jak ogromne znaczenie miał ów mistrz dla zachowania Dharmy, szczególnie w ramach ruchu reformatorskiego w dziewiętnastowiecznym Tybecie.

Strofa piąta mówi o „Goszir Gjaltsabie” Rinpoczem, emanacji „Pana Tajemnic”, Wadżrapaniego, który jest dzierżawcą nauk tajemnej mantrajany. Gjaltsaba Rinpoczego otacza sława wielkiego praktykującego. W naukach mahamudry i dzogcien „wielka sfera” oznacza pierwotną, niezniszczalną naturę umysłu, a „twórcza gra” – jej kreatywną energię, nieograniczone przejawianie się. Gjaltsab Rinpocze jest tu sławiony jako „tancerz szczęśliwości i pustki” – dynamiczne wyrażenie absolutu, które pozwala mu przyjmować takie emanacje, jakie są niezbędne do prowadzenia uczniów.

Strofa szósta poświęcona jest „Pało” Rinpoczemu, emanacji Padmasambhawy, „Zrodzonego z Lotosu” Guru Rinpoczego. Jego charyzma ma taki blask, że panuje on nad „czterema żywiołami”: ziemią, wodą, ogniem i powietrzem. Termin „Czakrawartin” pochodzi z mitologii indyjskiej i oznacza władcę świata. W buddyzmie to Bodhisattwa, który zgromadził ogromną zasługę i wykorzystuje swą moc do zaspakajania potrzeb poddanych oraz głoszenia Dharmy.

Bohaterem strofy siódmej jest „Treho Tulku”, uważany za „magiczne odbicie” Amitajusa, jednego z trzech bóstw długiego życia. „Metody” odnoszą się do tzw. ścieżki metod, czyli wadżrajany; jej potężne, precyzyjne i szybkie zręczne środki umożliwiają praktykującym osiągnięcie pełnego Przebudzenia. W szczególności termin ten odnosi się do praktyk w fazie stwarzania wizualizacji oraz do praktyki subtelnego ciała w fazie doskonałości (jak na przykład w sześciu jogach Naropy). Dopełnieniem tych praktyk jest ścieżka Wyzwolenia – mahamudra. „Spontaniczna aktywność” to taka, która powstaje prosto z natury umysłu. Strofa ta zamyka część poświęconą Ojcu i Synom.

Ósma, dziewiąta i dziesiąta zwrotka są tradycyjnymi błaganiami o „błogosławieństwa Lamów”, „trwanie” nauk i rozwój społeczności buddyjskich, które praktykują „dziesięć aktywności Dharmy”, obejmujących słuchanie pouczeń, czytanie ksiąg, składanie ofiar, medytację

i tak dalej[2]. Strofę dziesiątą kończy modlitwa o wolność od „przeszkód i nieszczęść” do czasu urzeczywistnienia szczęśliwości-pustki oraz o spełnienie pozytywnych „intencji”.

Ostatnie dwie strofy są pięknym pouczeniem o efemerycznej, podobnej do „snu z zeszłej nocy” naturze wszystkiego, co pociąga nas w „samsarze”. Ukazując bezsensowność i „jałowość” doczesności, Karmapa zachęca nas do wyzbycia się wątpliwości i poświęcenia praktyce. Widząc, że nasz „umysł” nie różni się od umysłu Buddy, osiągamy zrozumienie szentong: dwa aspekty umysłu – „przejrzystość i pustka” – są nierozdzielne, umysł jest „spontanicznie obecny”, zatem niewytworzony, oraz „z natury wolny”. Kiedy nadchodzi Wyzwolenie, nie ma w nim „nadziei” osiągnięcia nirwany ani „strachu” przed upadkiem w samsarę, ponieważ urzeczywistniliśmy ich równą naturę. Na pożegnanie Karmapa życzy nam uzyskania tej „pewności” – innymi słowy, osiągnięcia pełnego Przebudzenia.

---

1. Chodzi o korzenie błogosławieństw [przyp. red.].

2. „Dziesięć aktywności Dharmy” według komentarza Miphama Rinpoczego do piątego rozdziału „Odróżniania środka od skrajności” Majtrei to: (1) kreślenie liter, co pomaga w zachowaniu autentycznej Dharmy hinajany i mahajany; (2) składanie ofiar w hołdzie Dharmie i tym, którzy ją objaśniają; (3) hojne wpieranie kroczących ścieżką Dharmy i pomaganie im w zaspokajaniu potrzeb; (4) słuchanie Dharmy w skupieniu; (5) czytanie ksiąg Dharmy; (6) zapamiętywanie słów zawierających znaczenie Dharmy; (7) wyjaśnianie innym znaczenia owych słów; (8) recytowanie tego, co się zapamiętało; (9) rozmyślanie nad znaczeniem Dharmy; (10) właściwe medytowanie z ujednopunktowionym umysłem.

Część IV:
Historia Karmapów

Jego Świątobliwość XVI Karmapa Rangdziung Rikpi Dordże (1924-1981).

Wprowadzenie

W buddyzmie tybetańskim historia służy między innymi szukaniu ciągłości linii w innych czasach (często w zamierzchłej przeszłości lub odległej przyszłości) i innych miejscach (obejmujących czyste krainy i miliardy wszechświatów), by odnaleźć związki z Buddami lub Bodhisattwami, Jidamami albo siddhami. Łączność z innym czasem i przestrzenią określa i uprawomocnia linię, odsłaniając źródła jej filozofii i praktyk. Daty, ludzie, ich myśli i wygląd nie są tu najważniejsze. W tradycyjnych podaniach nie dziwi czyjś kilkusetletni wiek, podróże do rozmaitych wszechświatów, dziwne istoty i niezwykłe moce, takie jak jasnowidzenie czy zdolność latania – wszystko to, co nam kojarzy się z mitem, baśnią i fantastyką.

Klasyczna biografia tybetańska – *namthar*, „pełne Wyzwolenie" – opisuje zdarzenia, które doprowadziły jakiegoś lamę do Urzeczywistnienia, oraz jego aktywności dla pożytku innych istot. Nazywane „biografiami duchowymi" namthary mają charakter hagiograficzny, malując świetne, wyidealizowane obrazy żywotów mistrzów oraz nauk ich tradycji. Przerysowane proporcje mają być może dawać wyobrażenie o właściwościach umysłów głównych bohaterów.

Zamieszczone tu tradycyjne podanie o Karmapach opiera się na dziełach Tenzina Namgjala, uczonego i adepta, który badał historię ich żywotów. Ma ono charakter namtharu, powołuje się na liczne przepowiednie i dzieła, opisujące aktywności i linię Karmapów[1]. Skupiając się na I Karmapie, omawia początki tradycji rozpoznawania tulku i dwa atrybuty Karmapów: Czarną Koronę i Ostatni Testament. Część następna, pióra Dzogciena Ponlopa Rinpoczego, krótko opisuje żywoty szesnastu poprzednich Karmapów[2]. Mają one posłużyć za kontekst dla historii XVII Karmapy i ukazać jego związek z poprzednikami. Na część ostatnią składają się trzy pieśni XVI Karmapy. Znalazły się w rozdziale poświęconym historii, gdyż

przepowiedziały wydarzenia, do których doszło kilkadziesiąt lat później – dzięki nim możemy zobaczyć, jak spełniają się przepowiednie.

I tak, ukazując poprzednie żywoty i pieśni XVI Karmapy, książka ta zatacza koło i wraca do swego początku: historii o tym, jak XVI Karmapa wręczał Tai Situ Rinpoczemu przepowiednię, dotyczącą swej następnej inkarnacji – Ogjena Trinle Dordże.

---

1. O ile nie zaznaczono inaczej, cytaty w tym rozdziale pochodzą z pracy Tenzina Namgjala.

2. Por. Karma Thinley, *The History of the Sixteen Karmapas*, Boulder, Prajna Press, 1980; Nick Douglas i Meryl White, *Karmapa the Black Hat Lama,* Londyn, Luzac, 1976; oraz www.kagyuoffice.org.

Karmapowie – podanie tradycyjne

Karmapa jest znany jako ten, który wypełnia oświeconą aktywność wszystkich Buddów przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Linia jego inkarnacji sięga dwunastowiecznego Tybetu i Dysum Khjenpy, który dał początek tradycji rozpoznawania nowych wcieleń lamów. O Karmapach mówi wiele starożytnych przepowiedni, na które powołuje się szkoła Karma Kagju.

Fragment „Sutry króla samadhi" (Samadhiradża):

„Nauki przyjdą do kraju czerwonolicych,
Których ma poskromić Czenrezik.
Bodhisattwa Simhanada, „Ryk Lwa"
Pojawi się jako Karmapa.
Okiełzna istoty mistrzostwem samadhi,
Darząc szczęśliwością tych, którzy go zobaczą, usłyszą, dotkną lub wspomną"[1].

Fragment „Sutry zstąpienia do Lanki" (Lankawatara):

„Odziany w szaty mnicha i czarną koronę
Będzie bez chwili przerwy przynosić pożytek istotom,
Póki trwać będą nauki tysiąca Buddów"[2].

Fragment „Tantry płonącego, gniewnego meteorytu":

„W doskonale czystej mandali,
Uosabiając Buddów dziesięciu kierunków,

Pojawi się ten, który zasłynie jako Karmapa,
Aby ukazać rezultaty praktyki w tym życiu”.

O jego imieniu mówi również „Rdzenna tantra Mandziuśriego”:

„Z ka na początku i ma na końcu imienia
Pojawi się szlachetna istota, która objaśni nauki”[3].

Z „Ukrytego skarbu stromej skały” Szangi Rinpoczego wyłonił się żółty zwój, który mówił o I Karmapie Dysum Khjenpie, jego związkach z wielkim indyjskim uczonym Dharmakirtim i przyszłym odrodzeniu jako szósty Budda:

„Lama, który jest Dysum Khjenpą,
Nazywa się Dharmakirti.
Po naukach Buddy Majtrei
W czasach zwanego „Lwim Buddą”
Nauki rozwijać się będą szeroko.
On jest samym Dharmakirtim”.

Wielki uczony Situ Pancien również wspomina o tym związku w swej historii linii kagju. Tuszita jest czystą krainą, w której panuje przyszły Budda, nim zstąpi na ziemię. Siakjamuni, jako czwarty Budda naszej epoki, przybył z Tuszity, by odrodzić się na ziemi, a teraz czeka tam Majtreja, aby przyjść na świat jako piąty Budda. Kolejnym, szóstym Buddą będzie Karmapa. Wedle pism buddyjskich ma się nazywać „Lew”.

Odkryty skarb Tertona Sangje Lingpy mówi o Gjalła Ciokjangu, „Niezrównanej Melodii Zwycięzcy”, który był jednym z dwudziestu pięciu głównych uczniów Guru Rinpoczego i wcześniejszą inkarnacją Karmapy:

„W wielkiej świątyni Samje, gdzie zgromadzili się Guru Rinpocze, król Trisong Detsen i główni uczniowie, król spytał Guru Rinpoczego o Gjalła Ciokjanga: „Cóż stanie się w przyszłości z tym Gjalła Ciokjangiem? Gdzie dotrze jego sława?”. Guru Rinpocze odparł: „Słuchaj uważnie, władco. W przyszłości ten Gjalła Ciokjang będzie znany wszędzie. Ukaże istotom trzy Kaje i poprowadzi je do wielkiej szczęśliwości. [Jako szósty Budda] nosić będzie imię „Lew”. Jako syn opiekuna Majtrei, Wielkiego Współczującego, zburzy fundamenty samsary”. Tak brzmiała przepowiednia Sugaty”.

Terma mistrza Njang Ral Njimy Yzera[4] opisuje Karmapę jako emanację Czenrezika, przebywającą w Tsurphu, głównej siedzibie linii w Tybecie:

„Czenrezik, Wielki Współczujący,
Aby ujarzmić Chiny, Tybet i Mongolię
Oświeconą aktywnością Gjalła Gjamtso[5],
Pojawia się jako ten o imieniu Karmapa.
Mieszka w Tsurphu i jest Dysum Khjenpą”.

Czarna Korona

Historia Czarnej Korony sięga zamierzchłych czasów. Opisując wielkich mistrzów, Sangje Lingpa (1340-1396) mówi o słynnej Czarnej Koronie Karmapów:

„Niezrównana istota, która dzierży Czarną Koronę,
Jogin, pan Dharmy, który zanurza świat w szczęśliwości,
Wypełniając oświeconą aktywność Czenrezika,
Dysum Khjenpa z Tsurphu”.

Czarną Koronę opisuje również „Rdzenna tantra Mandziuśriego”:

„Ponad wspaniałym granatowoczarnym węzłem na szczycie głowy

Pojawia się wielka granatowoczarna z niezrównanych splotów,
Przystrojona wielkim, świetlistym klejnotem.
Oto ozdoba emanacji Buddy”.

Powiedziano, że przed niezliczonymi eonami na ten świat przyszedł trzeci Budda Sugata Dipamkara. Wiele niepoliczalnych eonów wcześniej[6] w miejscu położonym na zachód od góry Meru królowi Julkhorowi Kjongowi, „Opiekunowi Kraju i Poddanych”, urodził się syn[7], który był mistrzem stabilnego spoczywania w medytacyjnym wchłonięciu. Znany potem jako Drangsong Kynpakje, „Riszi Niezwykłego Odrodzenia”, spoczywał on w doskonałym samadhi przez osiemset tysięcy lat. Kiedy wreszcie obudziło się w nim urzeczywistnienie „samadhi podobnego do wadżry”, wprawił w zdumienie milion trzysta tysięcy Dakiń dziesięciu kierunków. Zebrały się one w jednym miejscu i utkały ze swoich włosów drogocenną czapkę, której szczyt ozdobiły słońcem i księżycem. Stanowiąc wyraz pierwotnej mądrości samej w sobie, owa korona naturalnie unosiła się nad głową Drangsonga Kynpakje.

W następnym żywocie był on Lhai Pu Drime Karpo, „Nieskazitelnym Białym Synem Bogów”, a potem: Lujangiem Njingpo („Sercem Melodii Pieśni”), Karma Denu, braminem Sarahą w Indiach i tak dalej. We wszystkich tych odrodzeniach nad jego głową unosiła się korona mądrości. Mogli ją widzieć wszyscy, którzy mieli po temu odpowiednie zdolności. Potem, w Tybecie, poczynając od sławnego Dysum Khjenpy, owa korona naturalnie powstającej pierwotnej mądrości ukazywała się, jak wiadomo, nad kolejnymi Karmapami.

Najważniejsze wydarzenia w historii Karmapów

Wiele ksiąg sławi Karmapę jako ucieleśnienie najgłębszej natury ciała, mowy, umysłu, zdolności i aktywności Tathagatów trzech czasów i dziesięciu kierunków. Tu krótko szkicujemy historię jego różnych

inkarnacji. Pierwszym Karmapą był Dysum Khjenpa, który urodził się w roku Żelaznego Tygrysa (1100 n.e.) w Teszo we wschodnim regionie Tybetu, zwanym Khamem[8]. Już jako dziecko ukazał przebudzony potencjał stanu Buddy, demonstrując znaki urzeczywistnienia. Lamowie, bogowie i Opiekunowie Dharmy towarzyszyli ma na każdym kroku niczym cień.

Studiował i rozmyślał nad wszystkimi nieskończonymi i niesekciarskimi sposobami rozumienia oraz praktykowania Dharmy, otrzymując wizje bóstw i przepowiednie. Przeszedł kolejne poziomy urzeczywistnienia, porzucając wszystko, co należy porzucić, i rozwijając, co jest do rozwinięcia. Nie poprzestał jednak na tym. Sam dźwięk imienia niezrównanego Dakpo Lhadzie (Gampopy) wzbudził w nim niewzruszoną wiarę. Widząc, że łączy go z nim karmiczna więź z wielu żywotów, Dysum Khjenpa pokłonił się do stóp Gampopy i otrzymał od niego inicjacje, przekazy tekstów oraz ustne pouczenia.

Okrył się sławą, przewyższając pilnością w medytacji ośmiuset wielkich praktykujących i osiągając szczyt doświadczenia i Urzeczywistnienia. Kładąc rękę na jego głowie, Gampopa przepowiedział rozprzestrzenianie nauk Dysum Khjenpy w Tybecie centralnym (U i Tsang) oraz wschodnim (Kham): „Mój synu, odciąłeś więzi z samsarą. Synu, praktykuj w Kampo Gangrze w Khamie. Pożytek dla czujących istot rozleje się w U, Tsangu i Khamie”. Dysum Khjenpa praktykował w Karma Gyn, Kampo Nenang, Drama Druszi i innych miejscach, manifestując urzeczywistnienie mahamudry, świetlistej natury umysłu. Aby czujące istoty mogły gromadzić zasługę, budował nowe klasztory, między innymi Tolung Tsurphu, który stał się siedzibą Karmapów. Zakładał również społeczności monastyczne, zdolne przynosić pożytek innym. Rosła liczba jego uczniów, którzy z kolei mieli wielu własnych następców. Powiedziano, że jego linia Dharmy będzie dłuższa od potężnej rzeki. Od czasów pierwszego Karmapy studia, praktyki i specjalne pouczenia karma kagju przenikały z Tybetu do innych państw.

Dysum Khjenpa udzielił też pierwszej przepowiedni inkarnacji w Tybecie: „W przyszłości w Ngothong w pobliżu Jangcy pojawi się ktoś, kto wypełni me intencje”. Historia, uczeni i mistrzowie medytacji potwierdzają, że był to II Karmapa, Karma Pakszi.

Karma Pakszi kontynuował tę praktykę przepowiadania inkarnacji, mówiąc Drobthopowi Orgjenpie, „Mistrzowi Medytacji z Orgjen”, który był jego uczniem i dzierżawcą linii nauk: „Stamtąd, gdzie zachodzi słońce, przyjdzie ten, który nosi Czarną Koronę. Przepowiadam oto Rangdziunga Dordże. Dowiesz się, dlaczego powierzam ci Czarną Koronę i księgi. Dbaj o nie dobrze”.

Przez trzy dni Karma Pakszi udzielał Orgjenpie licznych ustnych pouczeń, ten zaś powiedział mu z pełnym przekonaniem: „Twoja linia jest linią Czarnej Korony”. Dzięki mocy wyższej percepcji widział, że kolejne inkarnacje Karmapy będą jej dzierżawcami.

Później, gdy V Karmapa Deszin Sziekpa składał wizytę w Chinach, cesarz Yung Lo z dynastii Ming zobaczył nad jego głową koronę – ciągły i spontaniczny wyraz mądrości. Kiedy spytał: „Czy ofiarowanie korony, którą mogłyby widzieć zwykłe istoty, przyniosłoby pożytek?”, Karmapa odparł: „Tak”. Cesarz ofiarował mu więc „drogocenną Czarną Koronę, która wyzwala przez widzenie”, a zwyczaj jej zakładania pozostał żywy aż do dziś.

Ostatni Testament

W przeciwieństwie do innych inkarnowanych lamów w Tybecie Karmapowie nie są rozpoznawani na podstawie wróżb, przepowiedni człowieka, przez którego przemawia bóstwo, ani dobywania z naczynia jednego spośród wielu imion. Na znak szczególnego osiągnięcia niemal wszystkie wcielenia zostawiały „Zapieczętowane słowa Ostatniego Testamentu”. Karmapa w swej mądrości wie, co nadejdzie; Ostatni Testament zawiera szczegółowe informacje o jego następcy – nazwisko

rodziny, nazwę miejsca, zwierzę z dwunastoletniego cyklu określające rok narodzin czy opis znaków związanych z odrodzeniem. Te cudowne przepowiednie należą do tradycji rozpoznawania miejsca narodzin i rodziny Karmapy.

Zgodnie z owym obyczajem na krótko przed wycofaniem manifestacji ciała formy XV Karmapa Khakhjab Dordże zostawił bliskiemu uczniowi[9] list przepowiadający Rangdziunga Rikpi Dordże. Tekst „Ostatniej pieśni: Zdobiącego ucho kwiatu trzciny" utrzymywano w tajemnicy, póki nie nadszedł właściwy czas. Na jej podstawie XI Tai Situ[10] odnalazł i rozpoznał inkarnację, a Jego Świątobliwość Dalajlama Gjalciok Thubten Gjamtso ostatecznie ją zatwierdził. Trwająca po dziś dzień wielusetletnia historia rozpoznawania Karmapów ma bardzo głębokie korzenie.

Terton Ciokgjur Lingpa[11] (1829-1870) był wielkim mistrzem, wizjonerem i odkrywcą licznych skarbów Dharmy. Należał do najważniejszych członków ożywczego, niesekciarskiego ruchu, który rozwijał się w dziewiętnastowiecznym Tybecie. Jego przepowiednie na temat Karmapów otwiera inwokacja do Gjalła Ciokjanga, inkarnacji Karmapy jako jednego z głównych uczniów Guru Rinpoczego:

„Lotsało Gjalła Ciokjangu, wysłuchaj mnie.
Będziesz miał dwadzieścia jeden przyszłych inkarnacji
W niezrównanej krainie mowy, Pałacu Półksiężyca.
Emanacjo Czenrezika, ty znasz trzy czasy".

Następnie wymienia imiona Karmapów, którzy mają się dopiero pojawić:

„Imiona potrzebne po przejściu Thekcioka (Najwyższy Pojazd, XIV Karmapa) w nirwanę to:
Dełi Dangłi (Natura Szczęśliwości, XV Karmapa),
Rikpi Dordże (Wadżra Świadomości, XVI Karmapa),

Ogjen Trinle (Oświecona Aktywność Guru Rinpoczego, XVII Karmapa), Samten (Medytacyjne wchłonięcie, XVIII Karmapa) i tak dalej".

Ciokgjur Lingpa opisuje następnie wszystkie te inkarnacje, XVII Karmapę przepowiadając w ten sposób:

„Obok, u stóp zielonego drzewa wyrastającego ze skalistej góry, jest siedemnasta inkarnacja Karmapy wraz z Kentingiem Tai Situ. To symbol – mocą zespolenia ich umysłów rozwiną się liście i płatki nauki Buddy, przynosząc obfitość owocu, esencji dakpo kagju"[12].

W „Ukrytych przepowiedniach" (*mDo byang gud sbas*) Guru Rinpocze patrzy na to z szerszej perspektywy:

„Nauki mojej emanacji, Karmapy,
Nie wygasną, póki nie dobiegną kresu nauki szczęśliwej kalpy".

---

1. Rinczen Pelzang, *mTshurphu dgon gyi dkar czag kun gsel me long* („Wszechrozświetlające zwierciadło: Indeks klasztoru Tsurphu"), Lhasa, Miring Pedrun Khang, 1995.

2. Tamże.

3. Tamże.

4. Por. Yeshe Tsogyal, op. cit., ss. 271-272.

5. Czerwona forma Czenrezika, którą upodobało sobie wielu Karmapów.

6. W czasach Sugaty imieniem Drajang Kji Gjalpo („Król Melodii").

7. W młodości nazywano go Ciekji Lodro („Umysł Dharmy").

8. Jego ojciec nazywał się Ngakciang Dordże Gynpo, a matka Gangciam Mingdren.

9. Thubten Dziampel Tsultrim z Serrong Lhatse w Goloku w północno-wschodnim Tybecie.

10. Pema Łangciuk Gjalpo (1886-1952).

11. W pełnym brzmieniu: Ciekji Gjalpo Orgjen Ciokgjur Decien Lingpa.

12. Pełny przekład przepowiedni oraz reprodukcję wspomnianej tanki znajdzie czytelnik w: Kagyu Thubten Choling, *Karmapa: The Sacred Prophecy,* Wappingers Falls, Kagyu Thubten Choling Publications Committee, 1999.

Krótka historia szesnastu Karmapów

Dzogcien Ponlop Rinpocze

I Karmapa Dysum Khjenpa (1110-1193)

Imię Dysum Khjenpy, „Znającego Trzy Czasy" – przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – odnosi się do pełnej jasności, jaką osiągnął w chwili Oświecenia. Daje mu ona wiedzę o trzech czasach i „czasie poza czasem", w jakim przebywa oświecona świadomość.

Chłopiec, który miał zostać I Karmapą, przyszedł na świat w rodzinie żarliwych buddystów w Teszo we wschodnim Tybecie. Nazwano go Gephel. Najpierw uczył się z ojcem i już jako dziecko zdobył głęboką wiedzę i doświadczenie w praktyce. Potem kontynuował studia u okolicznych nauczycieli buddyjskich. W wieku lat dwudziestu przeniósł się do Tybetu środkowego, został mnichem i poświęcił dwanaście lat na dalsze studia i praktykę medytacji. Wśród jego nauczycieli byli najwięksi mistrzowie epoki: Ciapa Ciekji Senge (1109-1169), słynny logik, twórca tybetańskiego systemu debat filozoficznych i Njima Drakpa (1055-?), mistrz szkoły prasangika madhjamaki, który przełożył na tybetański wiele traktatów „środkowej ścieżki".

Mając trzydzieści lat, Karmapa otrzymał nauki od Gampopy, który był synem serca największego jogina w historii Tybetu, Milarepy. Dysum Khjenpa zgłębiał najpierw zasadnicze praktyki szkoły kadampa, a następnie ogólną filozofię sutr. Studiowanie podstaw wszystkich tradycji buddyjskich stało się wzorem dla przyszłych adeptów szkoły kagju, ukazując, jak ważne jest budowanie poprawnych fundamentów, opartych na wiedzy. Dotyczy to nawet najskuteczniejszych, zaawansowanych praktyk wadżrajany. Dysum Khjenpa otrzymał również zebrane nauki linii od Reczungpy i innych uczniów Milarepy.

Osiągnięcia w medytacjach, przekazanych mu przez nauczycieli, pomnażały się dzięki naturalnemu, spontanicznemu współczuciu Karmapy. Jego praktyka szybko przynosiła wspaniałe rezultaty i siddhi. Te osiągnięcia są często postrzegane przez uczniów jako zdolność czynienia cudów. Przez kolejne stulecia Karmapom towarzyszyć miały legendy o owych z pozoru cudownych aktywnościach, budzących podziw i głęboką wiarę uczniów. Wszyscy Karmapowie słyną ze zdolności inspirowania, samą swą obecnością, wiary w realność osiągnięcia spełnienia, które jest owocem ścieżki buddyjskiej.

W 1164 roku pięćdziesięciopięcioletni Dysum Khjenpa założył klasztor w Kampo Nenang, a pięć lat później Pangphuk w Lithangu, we wschodnim Tybecie. Później, w wieku lat siedemdziesięciu sześciu, zbudował na wschodzie słynny Karma Gyn. W 1189 roku, mając lat osiemdziesiąt, powołał do życia swą główną siedzibę w Tsurphu, w środkowym Tybecie, w dolinie wpadającej do Brahmaputry rzeki Tolung.

I Karmapa udzielił wielu przepowiedni o swych następcach, a przede wszystkim jako pierwszy napisał list, w którym wskazywał swą przyszłą inkarnację. Powierzył go głównemu uczniowi, Drogynowi Recienowi, którego uczynił dzierżawcą linii.

Dysum Khjenpa umarł w wieku osiemdziesięciu czterech lat. Do jego głównych uczniów należeli Tak-lungpa, założyciel taklung kagju, Tsangpa Gjare, twórca drukpa kagju, i Lama Kadampa Desziek, ojciec szkoły katok tradycji njingma.

II Karmapa Karma Pakszi (1204-1283)

„Pakszi” znaczy „Wielki Mistrz”. Słowo to wywodzi się z mongolskiego i było zaszczytnym tytułem nadawanym przez chanów.

II Karmapa urodził się w Kjille Tsakto we wschodnim Tybecie w szlachetnej rodzinie joginów. Khacie Pancien nadał mu imię Ciezin.

Chłopiec osiągnął głębokie zrozumienie filozofii i praktyk buddyjskich przed ukończeniem dziesiątego roku życia.

Kiedy wyruszył kontynuować studia w środkowym Tybecie, spotkał Pomdrakpę, który otrzymał pełny przekaz nauk kagju od Drogyna Reciena, pierwszego duchowego regenta Karmapy. Niezwykle wyraźne wizje uświadomiły Pomdrakpie, że dziecko jest inkarnacją Dysum Khjenpy, zapowiedzianą w liście powierzonym Drogynowi Recienowi. Pomdrakpa udzielił chłopcu wszystkich nauk i tradycyjnych inicjacji, formalnie przekazując mu całą linię. Od tego czasu każdy Karmapa, mimo wiedzy i urzeczywistnienia nauk z poprzednich żywotów, otrzymuje wszystkie przekazy od dzierżawcy linii.

II Karmapa poświęcił pierwszą połowę życia na medytacje w odosobnieniu. Odwiedzał też i odbudowywał klasztory założone przez swego poprzednika. Słynie również z tego, że zaprowadził w Tybecie zwyczaj śpiewnego recytowania „Om mani peme hung", mantry współczucia.

W wieku czterdziestu siedmiu lat, na zaproszenie Kubilaja, wnuka Czyngis-chana, wyruszył w trzyletnią podróż do Chin. Jak wynika z chińskich i tybetańskich kronik oraz relacji europejskich kupców, dokonywał na jego dworze niezwykłych cudów. Co więcej, udało mu się również zaprowadzić pokój. Nie chcąc jednak pozostać tam na stałe, wzbudził gniew chana.

Przez dziesięć lat Karmapa podróżował po Chinach, Mongolii i Tybecie, zdobywając sławę wielkiego nauczyciela. Munga-chan, brat Kubilaja i ówczesny władca Mongołów, obsypał go najwyższymi zaszczytami.

Po jego śmierci władzę nad ogromnym imperium przejął Kubilaj, który nie zapomniał Karmapie odmowy pozostania na dworze i, jak mu się zdawało, faworyzowania Mungi. Cesarz polecił go uwięzić, lecz Karma Pakszi nieodmiennie wymykał się licznym oddziałom, które usiłowały go już nie pochwycić, lecz zabić. Ponieważ na wszystkie zamachy odpowiadał

współczuciem, cesarz pożałował w końcu swych czynów, wyznał je Karmapie i poprosił go o nauki.

Pragnąc wypełnić dawną wizję, Karmapa wrócił do Tybetu, by wznieść w Tsurphu ponadpiętnastometrowy posąg Buddy. Kiedy go ukończono, posąg okazał się nieco przechylony. Wedle jednej z najbardziej znanych opowieści o jego cudach, Karma Pakszi usiadł w tej samej, skrzywionej pozycji i zaczął powoli prostować ciało. Posąg wyprostował się wraz z nim.

Kroniki mówią, że II Karmapa zostawił po sobie ponad sto tomów, które przechowywano w bibliotece klasztoru Tsurphu. Nim wszedł w Parinirwanę, przekazał swemu głównemu uczniowi, Orgjenpie, wskazówki dotyczące następnej inkarnacji.

III Karmapa Rangdziung Dordże (1284-1339)

Rangdziung Dordże urodził się w rodzinie praktykujących tantrę w tradycji njingma w Dingri Langkor, w centralnym regionie Tybetu, Tsangu. Kiedy miał trzy lata, usiadł wyprostowany, ogłaszając się Karmapą. Dwa lata później udał się na spotkanie z Orgjenpą, który miał proroczy sen i już go oczekiwał. Rozpoznawszy w chłopcu inkarnację Karma Paksziego, oddał mu czarną koronę i wszystkie przedmioty należące do II Karmapy.

Rangdziung Dordże dorastał w Tsurphu, otrzymując pełne przekazy tradycji kagju i njingma. Kiedy ukończył osiemnaście lat, udzielono mu święceń nowicjatu. Po odosobnieniu na stokach Mount Everestu przyjął pełne święcenia i kontynuował studia w głównej siedzibie szkoły kadampa. Nie poprzestał na tym, odwiedzając największych uczonych i mistrzów wszystkich tradycji buddyjskich i pobierając od nich nauki. Z czasem stał się mistrzem niemal wszystkich nauk przeniesionych z Indii do Tybetu.

Kiedy ukończył dwadzieścia lat, podczas medytacji na odosobnieniu miał o zmierzchu wizję Wimalamitry i Padmasambhawy, którzy roztopili się między jego brwiami. W jednej chwili otrzymał i urzeczywistnił wszystkie nauki i przekazy tantr dzogcien tradycji njingma. Potem spisał wiele tomów

nauk dzogcien i założył linię karma njingtik. Dzięki urzeczywistnieniu dogłębnych nauk Wimalamitry połączył mahamudrę kagju i dzogcien njingmapy.

W wieku lat trzydziestu pięciu wprowadził propagowany do dziś system astrologiczny oparty na otrzymanych w wizji naukach Kalaczakry. Owa tradycja, nazywana Tsur-tsi, stanowi podstawę wyliczeń kalendarza Tsurphu. Studiował też medycynę, która w tradycji tybetańskiej związana jest z astrologią. Przez całe życie pisał, zostawiając po sobie wiele traktatów, w tym „Dogłębne wewnętrzne znaczenie" (*Zab mo nang don*), jedno z najsłynniejszych tybetańskich dzieł poświęconych wadżrajanie.

III Karmapa założył wiele klasztorów w Tybecie i w Chinach. W 1332 roku intronizował w Chinach swego ucznia, nowego cesarza, Toghona Temura. Tam też zmarł kilka lat później. Powiedziano, że w dniu śmierci Rangdziunga Dordże jego twarz pojawiła się na tarczy księżyca. Do głównych uczniów III Karmapy należeli Gjalła Jungtonpa, który został dzierżawcą linii, Khedrup Drakpa Senge, Dolpopa i Jakde Pancien.

IV Karmapa Rolpai Dordże (1340-1383)

IV Karmapa urodził się w regionie Kongpo, w środkowym Tybecie. Powiada się, że jego brzemienna matka słyszała dobywające się z łona dźwięki „Om mani peme hung" i że dziecko wypowiedziało tę mantrę zaraz po urodzeniu. W wieku trzech lat chłopczyk ogłosił się Karmapą.

Rolpai Dordże od najmłodszych lat manifestował niezwykłe zdolności Karmapów, spontanicznie czytając księgi i otrzymując w snach wiele głębokich nauk. Jako chłopiec odebrał formalny przekaz linii kagju i njingma od Jungtonpy, duchowego spadkobiercy III Karmapy i słynnego guru njingmapy. Kiedy miał dziewiętnaście lat, cesarz Toghon Temur poprosił go o powrót do Chin. Karmapa przyjął zaproszenie i rozpoczął długą podróż, zatrzymując się po drodze w wielu miejscach, by udzielić nauk. Przez trzy lata nauczał w Chinach, gdzie założył liczne klasztory i

świątynie. Temur był ostatnim mongolskim władcą Chin. Jego następca z dynastii Ming ponownie zaprosił Karmapę do Chin, ale ten wysłał tam w zastępstwie innego lamę.

Wracając do kraju, Rolpai Dordże udzielił ślubowań *upasaki* niezwykłemu chłopcu z Tsongkhi, któremu nadał imię Kunga Njingpo, i przepowiedział, że będzie miał on ogromny wpływ na buddyzm Tybetu. Owo dziecko zdobyło potem sławę jako wielki mistrz Tsongkhapa, założyciel szkoły geluk.

Rolpai Dordże był również rozmiłowanym w tradycji indyjskiej poetą i autorem wielu cudownych *doha*, pieśni urzeczywistnienia, z których słynie linia kagju. Kiedy jeden z jego uczniów miał wizję stumetrowego Buddy, Karmapa kazał namalować gigantyczną tankę. Powiada się, że naszkicował zarys postaci odciskami kopyt swego wierzchowca. Wzór został wymierzony i przeniesiony na płótno, po czym przez ponad rok pięciuset artystów wykańczało malowidło, przedstawiające Buddę Siakjamuniego i ojców mahajany.

Rolpai Dordże wszedł w Parinirwanę we wschodnim Tybecie. Jego najważniejszym uczniem był Khacie Łangpo, II Szamar Rinpocze, który został następnym dzierżawcą linii.

V Karmapa Deszin Sziekpa (1384-1415)

V Karmapa przyszedł na świat w rodzinie joginów w Njang Dam, w południowym Tybecie. W czasie ciąży rodzice słyszeli recytacje sanskryckiego alfabetu i mantr „om a hung”. Zaraz po urodzeniu chłopczyk usiadł prosto, wytarł twarz i powiedział: „Jestem Karmapą. Om mani peme hung hri”.

Kiedy zawieziono go do Tsała Phu w Kongpo, Khacie Łangpo natychmiast rozpoznał w nim inkarnację Rolpai Dordże, przekazując mu Czarną Koronę i inne przedmioty należące do IV Karmapy. Następnie

udzielił mu wszystkich nauk kagju, a Karmapa szybko zakończył tradycyjny trening.

Gdy cesarz Yung Lo, który miał wizję Karmapy jako Czenrezika, zaprosił go do złożenia wizyty w Chinach, dwudziestotrzyletni Deszin Sziekpa wyruszył w trzyletnią podróż do cesarskiego pałacu. Yung Lo okazał się niezwykle oddanym uczniem swego guru. Chińskie kroniki powiadają, że w odpowiedzi na tę wiarę Karmapa przez sto dni czynił cuda, a cesarz kazał zachować je dla potomności na jedwabnych malowidłach z komentarzami w wielu językach. Wzorem swych dwóch poprzedników Deszin Sziekpa odbył pielgrzymkę na górę Kailaś, odwiedzając tam swoje klasztory.

Cesarz osiągnął pewien stopień urzeczywistnienia, co pozwoliło mu zobaczyć wadżra-koronę mądrości nad głową Karmapy. Aby wszystkie istoty mogły czerpać pożytki z patrzenia na transcendentny atrybut Karmapów, polecił wykonać jej kopię. Ofiarowując koronę swemu guru, poprosił o doprowadzenie do Wyzwolenia tych, którzy zobaczą ją podczas specjalnej uroczystości. Tak narodziła się ceremonia Czarnej Korony. Cesarz nadał też Deszin Sziekpie najwyższe, zaszczytne tytuły.

W 1410 roku Deszin Sziekpa wrócił do Tsurphu nadzorować odbudowę klasztoru, który ucierpiał podczas trzęsienia ziemi. Rozpoznał Ciepala Jesziego, inkarnację Szamara Rinpoczego i przez trzy lata medytował na odosobnieniu. Następnym dzierżawcą linii ustanowił Ratnabhadrę.

Wiedząc, że umrze młodo, zostawił instrukcje dotyczące następnego odrodzenia i w wieku trzydziestu jeden lat odszedł w Parinirwanę. Po kremacji w prochach znaleziono relikwie – spontanicznie powstałe wizerunki wielu Buddów.

VI Karmapa Thongła Dynden (1416-1453)

VI Karmapa urodził się w Ngomto Sziakjam, w pobliżu Karma Gyn we wschodnim Tybecie, w rodzinie oddanych Dharmie joginów. Wkrótce potem niesiony przez matkę chłopczyk wpadł w niezwykłe podniecenie na

widok przechodzącego obok Ngompy Ciadrala, ucznia V Karmapy. Kiedy ten spytał go o imię, odparł z uśmiechem: „Jestem Karmapą”. Ngompa Ciadral opiekował się dzieckiem przez siedem miesięcy, a następnie zabrał je do Karma Gyn.

Młody Thongła Dynden natychmiast zaczął nauczać. Do klasztoru przybył w tym czasie Szamar Ciepal Jeszie, żeby intronizować Karmapę. Thongła Dynden przyjmował nauki i przekazy linii kagju od Szamarpy, Dziamjanga Drakpy i Khenciena Njepuły, a przede wszystkim od swego głównego nauczyciela Ratnabhadry. Już jako chłopiec zaczął komponować tantryczne rytuały, ustalając kanony liturgii tradycji kamtsang. Wprowadził też do głównego przekazu kagju linię szangpy oraz linię szidzie (nauki cie, odcinające przywiązanie do ego).

VI Karmapa poświęcił się pisaniu, nauczaniu, odbudowywaniu klasztorów w Tybecie, drukowaniu ksiąg i wspieraniu Sanghi. Stworzył podwaliny systemu uniwersytetów klasztornych (sziedra) w linii karma kagju.

Widząc, że nie będzie żyć długo, rozpoczął odosobnienie medytacyjne, przekazując regencję i informacje o następnej inkarnacji pierwszemu Gjaltsabowi, Goszirowi Paldziorowi Dondrubowi. Głównym duchowym synem VI Karmapy był Pengar Dziampal Zangpo, autor słynnej „Modlitwy linii mahamudry”, spontanicznego wyrazu urzeczywistnienia mahamudry. Thongła Dynden wszedł w Parinirwanę w wieku trzydziestu ośmiu lat w 1453 roku.

VII Karmapa Ciedrak Gjamtso (1454-1506)

VII Karmapa, syn adeptów tantry z Czida w północnym Tybecie, jeszcze w łonie matki wypowiedział słowo „Ama-la”, „mama”. Po przyjściu na świat wyrecytował sanskrycką mantrę „A hung”, która symbolizuje ostateczną świetlistość-pustkę. Pięć miesięcy później rzekł: „W świecie nie ma nic poza pustką”.

Kiedy miał dziewięć miesięcy, rodzice zabrali go do Goszira Gjaltsaba Rinpoczego, który zgodnie z powierzoną mu przepowiednią rozpoznał w nim inkarnację VI Karmapy. Czteroletni chłopiec otrzymał od niego cykl inicjacji, a cztery lata później nauki szkoły kagju, które przekazywał mu również Pengar Dziampal Zangpo.

Ciedrak Gjamtso poświęcił życie medytacji na odosobnieniach. Był również wielkim uczonym i autorem licznych traktatów, między innymi komentarza do „Abhisamajalamkary", zatytułowanego „Lampa trzech światów". Jego najsłynniejsze dzieło, wielotomowy „Ocean rozumowania", jest komentarzem do literatury pramany.

VII Karmapa ustanowił monastyczne uniwersytety w Tsurphu i innych klasztorach kagju oraz odnowił wielki posąg Buddy, który kazał wznieść Karma Pakszi. Miał temperament działacza – rozstrzygał spory, angażował się w ochronę zwierząt, inicjował budowę mostów, posyłał złoto do Bodh Gai, aby pokryć nim posąg, stojący w miejscu, gdzie Budda osiągnął Oświecenie. Przekonał wielu ludzi do wyrecytowania milionów mantr „Om mani peme hung" jako leku na wszelkie zło. Przed odejściem w Parinirwanę, w wieku pięćdziesięciu trzech lat przekazał linię i wskazówki dotyczące następnego wcielenia Taszi Paldziorowi, pierwszemu Sangje Njenpie.

VIII Karmapa Mikjo Dordże (1507-1554)

Urodzony w rodzinie oddanych Dharmie joginów w małej wiosce Satam w okolicy Katriphuk, w Ngomczu, we wschodnim Tybecie, miał zaraz po przyjściu na świat powiedzieć: „Jestem Karmapą". Na wieść o tym Situ Rinpocze uznał go za inkarnację Ciedraka Gjamtso. Następne lata chłopiec spędził w klasztorze Karma Gyn.

Kiedy miał pięć lat, w Amdo pojawił się inny kandydat do jego tronu. Regent Karmapy, Gjaltsab Rinpocze, wyruszył z Tsurphu, żeby sprawdzić

obu chłopców. Na widok Mikjo Dordże spontanicznie złożył pokłon i natychmiast zrozumiał, że jest on prawdziwym Karmapą.

Tai Situ, Goszir Gjaltsab i inni uczniowie poprzedniego Karmapy przeprowadzili jednak szereg testów. Chłopiec nie tylko przeszedł je wszystkie, ale wykrzyknął: „E ma ho! Nie wątpcie, jestem Karmapą". Rok później intronizował go Gjaltsab Rinpocze.

Mikjo Dordże studiował z Sangje Njenpą Taszi Paldziorem, który przekazał mu istotę nauk kagju, oraz z Dulmo Taszi Yzerem, Dakpo Taszi Namgjalem i Karma Trinlepą. W młodym wieku odrzucił zaproszenie do Chin, twierdząc, że cesarz nie dożyłby jego przyjazdu. Przepowiednia okazała się prawdziwa.

Mikjo Dordże był jednym z najsłynniejszych Karmapów. Wielki mistrz medytacji i wybitny, płodny uczony, zostawił po sobie ponad trzydzieści tomów dzieł, obejmujących ważne komentarze traktatów sutrajany i zwięzłe instrukcje tantryczne. Był również wizjonerem i artystą, któremu zawdzięczamy karma gadri – jeden z najważniejszych stylów malowania tanek. Spod jego pióra wyszło wiele sadhan, rytuałów i praktyk szkoły karma kagju.

Za sprawą licznych wizji, między innymi Buddy Dipamkary, zrozumiał, że manifestacje Karmapy i uważanego za aspekt aktywności Buddów Guru Rinpoczego są nierozdzielne. Wedle buddyjskiej kosmologii w naszym wszechświecie pojawi się tysiąc Buddów, a Karmapa i Guru Rinpocze będą wypełniać aktywność ich wszystkich.

Spośród licznych uczniów VIII Karmapy najbliższymi byli: Pało Tsuklak i Szamar Kynciok Jenlak. Widząc nadchodzącą śmierć, Mikjo Dordże powierzył list z przepowiednią Szamarowi Kynciokowi Jenlakowi i w wieku czterdziestu siedmiu lat wszedł w Parinirwanę. Przepowiednia mówiła: „W życiu, które nastąpi po obecnym, odrodzę się jako wspaniały, samopowstały pan (Łangciuk) świata. W wyższym regionie śnieżnego

Treszie na wschodzie, w miejscu, gdzie słychać wodę i Dharmę. Widziałem znaki, że wkrótce się tam urodzę".

IX Karmapa Łangciuk Dordże (1556-1603)

Zgodnie z przepowiednią IX Karmapa przyszedł na świat w Treszie, we wschodnim Tybecie. W łonie matki recytował mantry, wkrótce po urodzeniu przez trzy dni siedział ze skrzyżowanymi nogami i ogłosił się Karmapą.

Wkrótce rozpoznał go przebywający w okolicy Tai Situpa Ciekji Gocia, a następnie Szamarpa Kynciok Jenlak. Rok później sześcioletniego Karmapę intronizował Szamarpa, który udzielił mu również obszernych nauk.

Kiedy Łangciuk Dordże otrzymał pełny przekaz kagju, zaczął nauczać w całym Tybecie. Podróżował z klasztornym obozowiskiem, w którym kładziono szczególny nacisk na praktykę medytacji. Nie pojechał do Chin, ale złożył ważne wizyty w Mongolii i Bhutanie. Po drodze odbudowywał liczne świątynie i klasztory.

Otrzymawszy zaproszenie z Sikkimu, polecił wznieść tam trzy klasztory: Rumtek, Phodong, Ralang. Poświęcił je, nie opuszczając Tybetu. Na początku lat sześćdziesiątych XX wieku Rumtek miał zostać jego główną siedzibą.

Podobnie jak jego poprzednik, Łangciuk Dordże był płodnym autorem wielu zwięzłych komentarzy do sutr i tantr, wliczając w to trzy słynne traktaty, które odegrały ogromną rolę w nauczaniu i przekazywaniu mahamudry: „Ocean ostatecznego znaczenia", „Rozpraszanie mroku niewiedzy" i „Ukazanie Dharmakai".

Łangciuk Dordże wszedł w Parinirwanę w wieku czterdziestu ośmiu lat, powierzając list i instrukcje dotyczące odnalezienia następnej inkarnacji Szamarpie Ciekji Łangciukowi.

X Karmapa Ciejing Dordże (1604-1674)

X Karmapa, zgodnie z przepowiednią, odrodził się w Goloku na północno-wschodnich krańcach Tybetu. Rozpoznał go i intronizował Szamarpa Ciekji Łangciuk, który udzielił mu również pełnego przekazu linii kagju.

W wieku sześciu lat Ciejing Dordże był lepszym malarzem niż jego nauczyciele oraz doskonałym rzeźbiarzem. Przewidział wojny i polityczne walki, które miały wkrótce wstrząsnąć krajem, jak i to, że pewne polityczne interesy spowodują zaprzęgnięcie mongolskich armii w służbę gelukpów. Wiedząc, że będzie zmuszony do opuszczenia środkowego Tybetu, rozdał większość majątku biednym i mianował regentem Goszira Gjaltsaba.

Kiedy wojska Guszri-chana zaatakowały Szigatse i wdarły się do centralnej części kraju, powodując ogromne zniszczenia i miażdżąc stronników Karmapy, Ciejing Dordże opuścił swoją siedzibę i wraz ze służącym przewędrował Tybet, docierając do Bhutanu, gdzie przez trzy lata żył w leśnej głuszy. Później obaj odwiedzili jeszcze północny Yunnan, Birmę i Nepal. Po drodze, jak zawsze, Karmapa nauczał i odbudowywał klasztory.

Do swej siedziby mógł wrócić dopiero po dwudziestu latach. Rozpoznał inkarnacje Szamara Jesziego Njingpo, który został jego głównym uczniem, oraz Goszira Gjaltsaba i Pało Rinpoczego. Następnie udzielił im przekazu nauk kagju. Spisawszy przepowiednię i mianowawszy Gjaltsaba Norbu Zangpo regentem Tsurphu, wszedł w Parinirwanę w wieku siedemdziesięciu jeden lat.

Sytuacja polityczna w kraju wróciła do normy. V Dalajlama Ngałang Lobsang Gjamtso został władcą Tybetu, a jego kolejne inkarnacje pełnią tę rolę do dziś.

XI Karmapa Jeszie Dordże (1676-1702)

Jeszie Dordże przyszedł na świat w buddyjskiej rodzinie w Majszo, we wschodnim Tybecie. Zgodnie z przepowiednią poprzednika rozpoznali go

Szamar Jeszie Njingpo i Gjaltsab Norbu Zangpo. Karmapa wrócił do środkowego Tybetu i został intronizowany w Tsurphu.

Jeszie Dordże otrzymał nauki i linię mahamudry od Szamarpy. Jong-ge Mingjur Dordże i Takszam Nuden Dordże udzielili mu przekazów term, czyli ukrytych nauk Padmasambhawy, który przepowiedział, że XI Karmapa będzie dzierżawcą ich wybranych linii. Jeszie Dordże okazał się wielkim wizjonerem i cudotwórcą.

XI Karmapa rozpoznał inkarnację VIII Szamarpy Palciena Ciekji Dondruba, który został jego bliskim uczniem i dzierżawcą linii. Jeszie Dordże żył najkrócej ze wszystkich Karmapów. Podczas tego krótkiego, drogocennego żywota połączył linie nauk kagju i njingmapy. Przed wejściem w Parinirwanę przekazał Szamarpie szczegółowy list, zapowiadający następną inkarnację.

XII Karmapa Dziangciub Dordże (1703-1732)

XII Karmapa, jak przepowiedział jego poprzednik, urodził się w Kjile Tsaktor w Derge, we wschodnim Tybecie. Ciekji Dondrub wysłał grupę mnichów, którzy odnaleźli chłopca i sprowadzili do Karma Gyn, gdzie Szamarpa formalnie rozpoznał go na podstawie przepowiedni i pouczeń XI Karmapy.

Młody Karmapa uczył się od wielu wspaniałych lamów. Udzielił głębokich nauk kagju słynnemu mistrzowi njingmapy z klasztoru Kathok, ten zaś zrewanżował mu się instrukcjami swej tradycji.

Dziangciub Dordże opuścił coraz bardziej niespokojny Tybet, udając się na pielgrzymkę do Indii i Nepalu. Towarzyszyli mu Szamarpa, Situpa i Gjaltsab Rinpocze. Król Nepalu, wdzięczny za powstrzymanie epidemii i sprowadzenie deszczu, który położył kres katastrofalnej suszy, okazywał Karmapie najwyższy szacunek. W Indiach pielgrzymi odwiedzili święte miejsca związane z Buddą Siakjamunim.

Po powrocie do Tybetu Karmapa przyjął zaproszenie do złożenia wizyty w Chinach, dokąd udał się z Szamarpą. Widząc jednak nadchodzące problemy polityczne i rozumiejąc konieczność opuszczenia tego ciała, wysłał list-przepowiednię VIII Tai Situpie, po czym zmarł na ospę. Dwa dni później w jego ślady poszedł Szamarpa. Duchowym spadkobiercą Dziangciuba Dordże został Tai Situ Rinpocze.

XIII Karmapa Dydyl Dordże (1733-1797)

Zgodnie z przepowiednią XIII Karmapa urodził się w Njen Ciałatrong, w południowym Tybecie. Odnaleziony przez Tai Situpę Ciekji Dziungne, został sprowadzony do Tsurphu, formalnie rozpoznany i intronizowany przez Goszira Gjaltsaba Rinpoczego.

Kiedy ukończył osiem lat, zaczął otrzymywać pełny przekaz linii kagju od swego głównego nauczyciela, Tai Situpy. Uczył się również od wielu wielkich mistrzów szkół njingma i kagju, między innymi Kathoka Rigdzina Tsełanga Norbu, Kagju Trinle Szingty i Pało Tsuklaka Gały. W tym czasie najsłynniejszej lhaskiej świątyni, Dziokhangowi z posągiem Dzioło, zaczęła grozić powódź. Władze stolicy przypomniały sobie wówczas o przepowiedni Guru Rinpoczego, który przewidział to nieszczęście. Przepowiednia mówiła, że pomóc będzie mógł tylko Karmapa. Poproszono zatem Dydyla Dordże o przybycie do Lhasy. Nie mogąc natychmiast opuścić Tsurphu, Karmapa rozwiązał problem, pisząc specjalny list z błogosławieństwem i przywołując w modlitwie współczucie Czenrezika. Później, gdy Dydyl Dordże mógł wreszcie przyjechać do Lhasy i ofiarować katak dla Dzioło, ręce posągu wyciągnęły się po szarfę i zastygły w tej pozycji. Innym razem, gdy poproszono Karmapę o konsekrację odległego klasztoru, ten, nie opuszczając Tsurphu, w umówionym czasie cisnął w górę garść pobłogosławionego ziarna, które w tej samej chwili opadło niczym deszcz na dach oddalonej o setki kilometrów świątyni.

Dydyl Dordże, Tai Situpa i Kathok Rigdzin Tsełang Norbu rozpoznali inkarnację Szamarpy, Ciedrupa Gjamtso w młodszym bracie IV Panczenlamy Paldena Jesziego. XIII Karmapa odszedł w Parinirwanę, zostawiając szczegółową przepowiednię. Jego regentem został Situ Pema Njincie.

XIV Karmapa Thekciok Dordże (1798-1868)

Thekciok Dordże przyszedł na świat w środku zimy w wiosce Danang, we wschodniej prowincji Kham. Kroniki powiadają, że w okolicy nagle rozkwitły kwiaty, a na niebie pojawiły się niezliczone tęcze. Dziecko recytowało sanskrycki alfabet. Rozpoznał je Drukcien Kunzig Ciekji Ngałang, któremu XIII Karmapa powierzył swą przepowiednię. IX Situpa intronizował chłopca i udzielił mu święceń oraz – wraz z Drukcienem Kunzigiem Ciekji Ngałangiem – przekazu linii.

XIV Karmapa prowadził bardzo proste życie i był wzorem mnicha, zdolnym poetą i wybitnym dialektykiem. Zaangażował się w ruch rime, w ramach którego wielcy uczeni różnych szkół interesowali się osiągnięciami innych tradycji buddyjskich. Szczególnie intensywna wymiana następowała między szkołami kagju i njingma. Thekciok Dordże otrzymał na przykład pewne tantry od słynnego wizjonera i „odkrywcy skarbów", tertona Ciokgjura Lingpy z njingmapy. Włączono je później do kalendarza praktyk w Tsurphu.

Ciokgjur Lingpa miał ważne wizje dwudziestu jeden Karmapów. Zostały one spisane, a następnie uwiecznione na tance. Duchowym spadkobiercą XIV Karmapy został wielki uczony i mistrz niesekciarskiego ruchu rime Dziamgon Kongtrul Lodro Thaje. Karmapa przekazał mu wszystkie nauki swej linii. Thekciok Dordże nauczał w całym Tybecie i rozpoznał X Situpę Pema Kunzanga. Odszedł w Parinirwanę w wieku siedemdziesięciu jeden lat, zostawiając precyzyjną przepowiednię.

XV Karmapa Khakhjab Dordże (1871-1922)

Khakhjab Dordże urodził się w wiosce Szekar w centralnej prowincji Tybetu, Tsangu. Podobnie jak Siakjamuni charakteryzował się niezwykle pomyślnym znakiem – skręconym włosem między brwiami. Jest to jedna z trzydziestu dwóch oznak oświeconej istoty. Po przyjściu na świat wypowiedział mantrę Czenrezika. Został rozpoznany i intronizowany przez wielkich mistrzów dziewiętnastowiecznego ruchu rime: Khjabgyna Drukciena, Migjura Łanggi Gjalpo, Dziamgona Kongtrula, Dziamjanga Khjentse Łangpo, Terciena Ciokgjura Lingpę i Pało Tsuklaka Njincie.

Uzyskał bardzo staranne wykształcenie, a jego nauczycielami byli wielcy uczeni i mistrzowie, tacy jak Khencien Taszi Yzer. Przekaz linii kagju otrzymał od Dziamgona Kongtrula Lodro Thaje, który przekazał mu też esencję setek własnych dzieł, poświęconych głębokim naukom wszystkich tradycji buddyzmu tybetańskiego, medycynie, sztuce, językoznawstwu i ogólnym studiom buddyjskim.

XV Karmapa kontynuował aktywności swych poprzedników, nauczając i udzielając inicjacji w całym Tybecie. Ocalił wiele rzadkich ksiąg, polecając drukować ich kopie. Khakhjab Dordże jako pierwszy w linii Karmapów miał żonę, a jeden z jego trzech synów został uznany za II Dziamgona Kongtrula, Paldena Khjentse Yzera. Nienasycone pragnienie wiedzy, umożliwiającej skuteczne pomaganie innym istotom, czyniło zeń wzór Bodhisattwy.

Jego najbliższymi uczniami byli Tai Situ Pema Łangciuk Gjalpo, Dziamgon Kongtrul Palden Khjentse Yzer i Beru Khjentse Lodro Mize Dziampe Gocia. Na kilka lat przed przejściem w Parinirwanę powierzył przepowiednię zaufanemu słudze.

XVI Karmapa Rangdziung Rikpi Dordże (1924-1981)

XVI Gjalła Karmapa Rangdziung Khjabdak Rikpi Dordże urodził się w Denko, w Derge, we wschodnim Tybecie w arystokratycznej rodzinie

Athup. Ponieważ wielu mistrzów z Derge mówiło ciężarnej matce, że powije wielkiego Bodhisattwę, udała się ona do świętej jaskini, w której medytował niegdyś Guru Rinpocze. Towarzyszył jej khenpo, który wprowadził ją w rytuał oczyszczający. Powiedziano, że tuż przed rozwiązaniem przyszły Karmapa zniknął z łona matki na cały dzień. W dniu urodzin brzuch równie nagle się wypełnił i kobieta z łatwością powiła syna. Świadkowie twierdzą, że niemowlę powiedziało jej, iż wkrótce będzie musiało ją opuścić.

Okoliczności narodzin zgadzały się z przepowiednią, powierzoną przez XV Karmapę Dziampalowi Tsultrimowi, który przekazał ją opatom Tsurphu. Mnisi poprosili Tai Situpę, Beru Khjentse i Dziamgona Kongtrula o dokonanie interpretacji listu. Wkrótce potem wysłano grupę, która odnalazła inkarnację. XI Situpa rozpoznał w dziecku nowego Karmapę i poprosił o potwierdzenie Dalajlamę.

Karmapa otrzymał pierwsze święcenia i ślubowania Bodhisattwy od Tai Situpy i Dziamgona Kongtrula Rinpoczego, najbliższych uczniów swego poprzednika. Został też zatwierdzony przez Dalajlamę.

Kiedy miał osiem lat, do Derge przywieziono z Tsurphu Czarną Koronę i ceremonialne szaty Karmapy. W drodze do klasztoru Palpung Karmapa odwiedził i pobłogosławił klasztorną drukarnię w Derge, zapowiadając opublikowanie kanonu nauk buddyjskich w Indiach. Tai Situpa intronizował go jako XVI Karmapę Rangdziunga Khjabdaka Rikpi Dordże i towarzyszył mu w długiej podróży do Tsurphu, gdzie nową inkarnację powitali Goszir Gjaltsab Rinpocze, Dziamgon Kongtrul Rinpocze i Pało Rinpocze.

Wkrótce potem Karmapę przyjął XIII Dalajlama, który odprawił dlań ceremonię ścięcia włosów. Podczas tej uroczystości Dalajlama miał wizję korony mądrości, unoszącej się zawsze nad głową Karmapy.

Karmapa został formalnie intronizowany w swojej głównej siedzibie przez Tai Situpę i głowę szkoły drukpa kagju. Otrzymał pełny przekaz linii

kagju od Situ Pema Łangciuka Gjalpo i Dziamgona Kongtrula Paldena Khjentse Yzera. Studiował pisma sutrajany z Gangkarem Rinpoczem i nauki tantryczne z Khjentse Rinpoczem. Uzyskał przekaz mahamudry (polegający na ukazaniu natury umysłu) od Dziamgona Kongtrula i wielu innych wielkich mistrzów. Odwiedził też klasztor Lithang Pangphuk, gdzie zgodnie z tradycją niepojętej aktywności swoich poprzedników zostawił odciski stóp w litej skale.

Od 1941 do 1944 roku młody Karmapa medytował na odosobnieniu w rozbudowywanym w owym czasie klasztorze Tsurphu. W 1944 roku zaczął wzmacniać więzi z sąsiednimi królestwami himalajskimi i Indiami. Podczas pielgrzymki do południowego Tybetu przyjął zaproszenie króla Bhutanu Dzigme Dordże Łangciuka, odwiedzając Bumthang oraz inne regiony tego kraju i odprawiając tam wiele ceremonii religijnych.

W 1947 roku odbył pielgrzymkę do Nepalu, Indii i Sikkimu, odwiedzając najważniejsze miejsca zawiązane z Buddą Siakjamunim: Lumbini, gdzie Budda się urodził, Sarnath, gdzie udzielił pierwszych nauk, i Bodh Gaję, gdzie osiągnął Oświecenie. Rok później Karmapa, podróżując przez Kinnaur w północnych Indiach i Purang, dotarł na górę Kailaś, a następnie wrócił do Tsurphu.

W 1954 roku wraz z Dalajlamą i innymi wysokimi lamami Tybetu złożył wizytę w Chinach. W drodze powrotnej zatrzymywał się w wielu klasztorach we wschodnim Tybecie. Dwa lata później znów wyruszył do Sikkimu i Indii, gdzie wraz z Dalajlamą i Panczenlamą uczestniczył w zorganizowanych przez Maha Bodhi Society obchodach dwa tysiące pięćsetnej rocznicy buddyzmu. W czasie tej podróży Karmapa i jego orszak pielgrzymowali do wielu świętych miejsc w Indiach.

Karmapa wzmacniał też więzi ze swoimi uczniami: królem Sikkimu Ciegjalem Taszi Namgjalem i księżniczką Aszi Łangmo z Bhutanu. Król Sikkimu zaprosił Karmapę do Rumteku, klasztoru założonego tu pod koniec XVI wieku przez IX Karmapę. Rangdziung Rikpi Dordże nie mógł

przyjąć zaproszenia, ale odpowiedział, że przybędzie tam w przyszłości, gdy zajdzie taka potrzeba.

Widząc zbliżającą się nieuchronnie zagładę instytucji buddyjskich z rąk komunistycznych Chińczyków, wiosną 1959 roku poinformował Dalajlamę, że zamierza opuścić ojczyznę. Wraz z nim uciekło z Tybetu bardzo wiele osób. Ucieczkę zorganizował główny sekretarz Karmapy, Damcie Jongdu. Orszak zabrał z Tsurphu święte posągi, malowidła, relikwiarze i inne skarby linii Karmapów. Dzięki dobremu planowi i odpowiedniej chwili stosunkowo łatwo dotarli do Bhutanu, gdzie trzy tygodnie później witali ich najwyżsi dostojnicy.

Król Sikkimu wystosował formalne zaproszenie, prosząc Karmapę o założenie w jego kraju głównej siedziby linii. Dwa tygodnie po przybyciu do Bhutanu orszak Rangdziunga Rikpi Dordże był już w Gangtoku. Z wielu miejsc proponowanych przez króla Sikkimu,Taszi Namgjala, Karmapa wybrał Rumtek, który ustanowił swą główną siedzibą poza granicami Tybetu, choć nie tracił nadziei, że pewnego dnia dane mu będzie wrócić do ojczyzny. Wkrótce potem lamowie wyruszyli z Gangtoku do Rumteku. Kilkusetletni klasztor leżał w ruinach. W okolicy nie było zabudowań, które mogliby zająć mnisi. Przez wiele lat Karmapa, nauczyciele i cała społeczność mieszkali w prowizorycznym obozowisku, gromadząc środki na budowę nowego klasztoru i domów dla świeckich.

Budowę rozpoczęto trzy lata później. Kamień węgielny położył nowy król Sikkimu, który zasiadł na tronie po śmierci poprzednika. Pracami kierował sekretarz Damcie Jongdu. Świątynię zbudowano dzięki szczodrości sikkimskiej rodziny królewskiej oraz rządu Indii, co było wynikiem spotkania Karmapy z Panditem Nehru.

Wzniesienie Rumteku zabrało cztery lata. W 1966 roku w nowym klasztorze złożono relikwie, które udało się zabrać z Tsurphu. W dniu Nowego Roku kalendarza tybetańskiego Rangdziung Rikpi Dordże

formalnie otworzył „Dharmaczakrę, centrum wiedzy i duchowego spełnienia, siedzibę wspaniałego Karmapy”.

W 1974 roku XVI Karmapa wyruszył w podróż po świecie – do Stanów Zjednoczonych, Kanady i Europy – odprawiając pierwsze ceremonie Czarnej Korony na zachodniej półkuli. W styczniu następnego roku poleciał do Rzymu, gdzie spotkał się z papieżem Pawłem VI.

W 1976 i 1977 roku Karmapa znów wiele podróżował, odwiedzając centra religijne i spotykając się przywódcami państw, duchownymi i wybitnymi artystami na czterech kontynentach.

28 listopada 1979 roku poświęcił ziemię w Delhi, na której miał stanąć ośrodek studiów, medytacji i tłumaczeń Karma Dharmaczakra. W ceremonii wzięli udział prezydent i premier Indii.

W maju 1980 roku Karmapa wyruszył w ostatnią podróż do Grecji, Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych i Azji Południowo-Wschodniej, udzielając ceremonii Czarnej Korony, inicjacji, nauk, wywiadów i audiencji.

XVI Karmapa wszedł w Parinirwanę 5 listopada 1981 roku w szpitalu w Zionie, w amerykańskim stanie Illinois. Jego *kudung* (ciało) przewieziono do klasztoru Rumtek, w którym 20 grudnia zostało ono poddane kremacji. W ceremonii uczestniczyli indyjscy dygnitarze i tysiące uczniów z całego świata.

Następnego dnia na wniosek Damcie Jongdu odbyło się spotkanie najwyższych lamów karma kagju. Sekretarz poprosił Szamara Rinpoczego, Tai Situ Rinpoczego, Dziamgona Kongtrula Rinpoczego i Goszira Gjaltsaba Rinpoczego o utworzenie rady regentów, która weźmie na siebie odpowiedzialność za sprawy duchowe linii, oraz odnalezienie przepowiedni Karmapy i jego następnego wcielenia. Lamowie zgodzili się na to, wyrażając pragnienie wypełnienia życzeń XVI Karmapy.

Pieśni XVI Karmapy

Te trzy proste pieśni i przywoływane w nich obrazy są nie tylko przykładami poetyckiej tradycji Tybetu, ale i ważnymi dokumentami historycznymi. Przepowiadają ucieczkę z Tybetu przed najazdem Chińczyków, opłakują tych, którzy pozostali w ojczyźnie, oraz potwierdzają więzi, łączące Karmapę z Dalajlamą i Situ Rinpoczem. Thrangu Rinpocze, świadom ich znaczenia, polecił je przełożyć, ofiarowując swą pomoc w tłumaczeniu.

Trudno też nie dostrzec podobieństw między losami XVI i XVII Karmapy – obaj musieli uciekać z Tybetu i szukać schronienia w Indiach. Obu łączyła bliska więź z Dalajlamą i Situ Rinpoczem. Obaj wreszcie opisywali swe wizje w wierszach.

Pieśń

Oto pieśń ala thala thala.
Ala to sposób, w jaki się pojawia,
Thala – sposób, w jaki obleka się w słowa.

W czystej krainie, obfitującej w turkusowe liście,
Na tronie z lśniącej białej muszli
Zasiada bóstwo długiego życia, Matka Tara.
Sercem całym zanoszę do niej modły
O usunięcie wszystkiego, co mogłoby zagrozić długiemu życiu.

Jeśli nie poznajesz tego miejsca,
Oto dom odosobnień Palpungu.
Jeśli nie poznajesz kogoś takiego, jak ja,
Przypomnij sobie górny wąwóz czarownej Sziukry
I dolny wąwóz czarownej Sziukry.

Tu, między dwiema Sziukrami
Jest potomek Tsaszanga Denmy.
Jeśli chcesz znać jego imię, brzmi ono Thubten Gelek

Nie dziś, lecz w przyszłości zapadnie decyzja.
Sęp i ja wiemy, dokąd iść.
Sęp szybuje po bezkresie nieba;
Nasz lud nie zostaje, lecz rusza do Indii.
Wiosną kukułka przybywa w gości.
Jesienią, gdy dojrzeje plon, wie, dokąd odejść:
Myśli tylko o podróży do wschodnich Indii.

W dumnej krainie Tybetu wszyscy, wysoko i nisko urodzeni,
Zwłaszcza zaś Ty, Tai Situpo, Panie i Opiekunie Majtrejo,
Zasiadający na szczycie głowy każdego z nas –
Oby twoje aktywności, niczym słońce i księżyc w przestrzeni,
Trwały nieprzerwanie, niewzruszenie, wolne od przeszkód.

Modlę się, byśmy się spotykali znów i znów
Oby trzy korzenie – Lamowie, Jidamy i Dakinie –
Strzegły Cię od negatywnych okoliczności i przeszkód.
Niechaj dokładne znaczenie tych słów wyryje się głęboko w waszych sercach.

Szesnastego rabdziungu [sześćdziesięcioletniego cyklu] w roku Żelaznego Smoka (1940), szesnasta inkarnacja Karmapów, Rangdziung Rikpi Dordże, ułożył tę pieśń, mając siedemnaście lat, w Palpung Ciekhor Ling. Oby była pomyślna.

Notka

Słynna pieśń XVI Karmapy, ułożona, gdy miał zaledwie siedemnaście lat, przepowiada ucieczkę Tybetańczyków przed Chińczykami. Spełniła się dziewiętnaście lat później, gdy w 1959 roku mieszkańcy Tybetu zostali rozproszeni po całym świecie. Wielu z nich zna tę pieśń na pamięć. Otwierające ją melodyjne dźwięki „ala thala thala" ukazują źródło powstania wiersza. Pierwsze wersy są modlitwą do „Białej Tary". Atrybutem jej krainy są „turkusowe liście"; nazywa się ją „matką" z powodu więzi z Pradżniaparamitą, Doskonałością Mądrości, z której rodzą się wszyscy Buddowie. „Palpung" jest klasztorem Situ Rinpoczego, położonym w górach na południe od Derge we wschodnim Tybecie. To właśnie tam powstała pieśń Karmapy. Następne wersy, zaczynające się od ulubionego, retorycznego „jeśli nie poznajesz", opisują samego Karmapę,

który urodził się między wąwozami „Sziukry”. Imię „Thubten Gelek” nadał mu, przed rozpoznaniem w nim Karmapy, V Dzogcien Rinpocze. Rodzinna linia Karmapy wywodzi się od „Tsaszanga Denmy”, jednego z ministrów Gesara z Lingu – wielkiego tybetańskiego wojownika i emanacji Guru Rinpoczego.

Piąta strofa przepowiada ucieczkę Tybetańczyków „w przyszłości”. Sęp, który szybuje wysoko i widzi daleko, symbolizuje podróż Karmapy i jego rodaków do Indii. Rangdziung Rikpi Dordże kochał ptaki – w następnej metaforze pojawia się więc kukułka, która wraca wiosną i odchodzi jesienią. Karmapa w równie naturalny sposób wie, kiedy nadejdzie czas „podróży do wschodnich Indii”, gdzie znajduje się Rumtek, jego późniejsza siedziba. Ostatnie dwie strofy są modlitwą za wszystkich Tybetańczyków, a przede wszystkim za Tai Situ Rinpoczego, którego poprzednia inkarnacja udzieliła XVI Karmapie ślubowań Bodhisattwy, święceń, przekazu linii i intronizowała go w Palpungu. Karmapa modli się o ponowne spotkanie, zapowiadając w ten sposób odnalezienie nowego wcielenia Situ Rinpoczego, który z kolei miał odegrać kluczową rolę w odszukaniu XVII Karmapy. I tak rzeczywiście spotykali się „znów i znów”.

Pieśń, której czas nadszedł

Melodyjne brzęczenie pszczoły

Ta pieśń to ala ala ala.
Oraz thala thala thala.
Ala znaczy, że to pieśń nienarodzonego,
Thala to słowo, co przyzywa.

Jeśli nie poznajesz tego miejsca,
Oto pałac czakry serca Akaniszty.
W mandali wspaniałego Czakrasamwary
Główną siedzibą jest Tsurphu w dolinie Doło.

Jeśli nie poznajesz kogoś takiego, jak ja,
Jestem z linii *den*, dobrego rodu.
Jeśli chcesz znać imię, mówią na mnie Rigdryl Jeszie.

Chorągiew zwycięstwa nauk wielkiej linii dakpo
Powiewa, jak mówią, wysoko na szczycie doczesnego świata,
Zasadzona przez ostatniego z kolei, dumna, nigdy nie opadająca.
Karmiona esencją ustnych pouczeń Lamy-Ojca,
Jest doskonałością wielkiego przejawu wrodzonej pierwotnej mądrości.

Z kraju wysokiego śniegu, ta turkusowa lwia grzywa
Przenika, jak mówią, kraje przyszłości.
W rozkosznym sandałowym lesie mieszka wielki tygrys
O potężnym głosie i barwie promiennych chmur o świcie,
Łapczywie pokonujący dzikie bestie błędnych poglądów.

Mówię prawdę, mocą Zwycięzcy,

Rozbrzmiewającą nad wodami jeziora o ośmiu przymiotach
Niczym łagodne wołanie niecierpliwych gęsi.

Na niebie, rozległym i wszechprzenikającym,
Usadowiły się słońce i księżyc, naturalne i świetliste.
Najsłynniejszy imieniem Rigdryl
Nie zostaje, nie wie jednak, gdzie pójdzie.

Łabędź zawierza wodom jeziora,
Które zdradziecko zmieniają się w lód.
Biały lew ufa śniegowi,
Lecz jego biel przyciąga promienie słońca.

Oby wszyscy szlachetni, którzy zostali w śnieżnej krainie Tybetu,
Nie dostali się we władanie czterech żywiołów.
Z niewidocznej przestrzeni troszczy się o nich opiekun Padmasambhawa,
Zawsze podtrzymując ich delikatnym hakiem współczucia.
Oby wszystkie istoty, które mają ze mną związek,
Osiągnęły owoc czterech niezrównanych Kai.
Nie zostanę, ale moje miejsce nie jest pewne,
Pójdę doświadczać dojrzewania karmy z poprzednich żywotów.

Wiosną w Tybecie zawita kukułka.
Jej cudowna pieśń obudzi w waszych sercach smutek.
Będziecie pytać, gdzie jest człowiek imieniem Rigdryl,
Czyż nie poznacie, zdani na mnie, smaku niewypowiedzianego żalu?

Gdy łabędź zatoczy krąg wokół jeziora
I zostawi pisklęta w pogrążającym się w mroku bagnie,
W przestworza wzniesie się biały sęp,

A wy będziecie pytać, gdzie jest człowiek imieniem Rigdryl.
O pisklęta, myśl o was napawa mnie niewyobrażalnym smutkiem.

Nie powiem teraz więcej, to tylko żart,
Jednak nieoddzielny od ostatecznej rzeczywistości.
Gdy Pana Ścieżki przechwyci król ptaków,
Modlę się, byśmy zebrali się w wielkiej radości.

W tym życiu weźcie sobie do serca jedno:
Mowa jest niezniszczalna niczym echo,
A umysł pusty, wolny od materialnych trosk.

Na ścieżce nie chwytajcie pozytywnego ani nie odrzucajcie negatywnego.
Postępowanie króla ptaków jest swobodne samo w sobie.
Drobiazgowo badajcie to znaczenie o stu smakach.
Ki so so, zgromadzenie gniewnych Łerm.

W szesnastym z sześćdziesięcioletnich cykli, w roku Drewnianej Małpy (1944), napisał to szesnasty z Karmapów, Rangdziung Rikpi Dordże, w swej rezydencji Taszi Khangsar w głównej świątyni Tsurphu Dołolung. Oby było to pomyślne.

Notka

Pieśń z 1944 roku przepowiada ucieczkę Tybetańczyków z ojczyzny. Szerzej niż poprzednia opisuje czekające ich cierpienia, a także ból Karmapy na myśl o tym, że będzie ich musiał opuścić. Otwierające ją melodyjne dźwięki przywołują słowa z „nienarodzonej” przestrzeni. Dwie kolejne strofy przedstawiają miejsce i autora. „Czakra serca”, samo centrum „Akaniszty” (tyb. Ogmin, co znaczy„Najwyższe” czy też „Nieprzewyższalne”) ma wiele znaczeń. Może chodzić o Dharmadhatu,

najwspanialszą czystą krainę, najwyższą ze sfer formy i tak dalej. Jest to też tradycyjne określenie Tsurphu, uważanego za czystą krainę poziomu Sambhogakai. Nazwanie go „czakrą serca” wiąże się także z oświeconym umysłem, którego sylaby nasienne znajdują się w sercu. Trzy najważniejsze klasztory Karmapy porównywano do ciała, mowy i umysłu Buddy; Kampo Gangra i Karma Gyn we wschodnim Tybecie symbolizowały, odpowiednio, ciało i mowę, a Tsurphu w Tybecie środkowym – umysł. W tym sensie jest ono również najwyższe. „Czakrasamwara” to jeden z najważniejszych Jidamów linii kagju. „Dolina Doło” – to precyzyjna nazwa miejsca, w którym leży Tsurphu. „Den” jest skrótem od Tsaszanga Denmy, przodka rodu Karmapy, ministra Gesara z Lingu i emanacji Guru Rinpoczego. Imię „Rigdryl Jeszie” nadał Karmapie XIII Dalajlama podczas ceremonii ścięcia włosów, która odbyła się w jego letnim pałacu, Norbulingce.

Kolejne strofy mówią o linii Dharmy Karmapów. „Dakpo” odnosi się do Dakpo Lhadzie, czyli Gampopy, ucznia Milarepy i nauczyciela pierwszego Karmapy. „Chorągiew zwycięstwa nauk” jest klasyczną metaforą osiągnięcia Oświecenia i pokonania Marów, a „ostatni z kolei” oznacza nieprzerwaną ciągłość linii kagju. „Ustne pouczenia Lamy” prowadzą do urzeczywistnienia „pierwotnej mądrości”. Śnieżny „lew” z „turkusową grzywą” jest stworzeniem mitycznym, bóstwem ośnieżonych gór, radośnie przeskakującym ze szczytu na szczyt. Wybrany na godło Tybetu, zdobi jego flagę, rządowe pieczęcie, pieniądze itd. Za sprawą związków z Siakjamunim podtrzymuje również trony oświeconych—[1]—. Jego gęsta, wspaniała grzywa symbolizuje tu nauki buddyjskie w Tybecie. „Wielki tygrys”, którego szafranowa sierść przywodzi na myśl szaty zakonnej Sanghi, wyobraża blask Dharmy, pokonującej „błędne poglądy”, takie jak negowanie prawa przyczyny i skutku, karmy, czy przypisywanie ego trwałego bytu. Woda o „ośmiu przymiotach” jest chłodna, słodka, jasna, miękka, czysta, smaczna, zdrowa i kojąca. „Jezioro” i „gęsi” odnoszą się do przymiotów Dharmy – czystej, przynoszącej zadowolenie i przenikającej

całą przestrzeń niczym wołanie odlatujących ptaków. Promienne „słońce i księżyc” wyobrażają naturalną świetlistość i wszechobecność Dharmy.

Przedstawiwszy autora, miejsce i nauki, Karmapa zaczyna kreślić obraz mrocznej przyszłości Tybetu. „Rigdryl” jest w bardzo trudnym położeniu: wie, że nie może zostać, ale dokąd ma pójść? W następnych wersach Karmapa porównuje się do „łabędzia”, mieszkającego w „jeziorze” Tsurphu. Kiedy Chińczycy najadą Tybet i zajmą klasztor, zmieni się ono w jałowy „lód”. W kolejnych linijkach Karmapa jest „lwem” z klasztoru w śnieżnych górach Tybetu, słońce topi jednak „śnieg”, zapowiadając zniszczenie Tsurphu w czasie rewolucji kulturalnej. Oba te obrazy – łabędzia i jego jeziora oraz lwa i jego śniegu – wskazują, że choć Karmapa pragnie pozostać w Tsurphu, okaże się to niemożliwe.

Dwie kolejne strofy są modlitwą o szczęście Tybetańczyków. Karmapa modli się, by ci, którzy nie zdołają uciec, nie „dostali się we władanie czterech żywiołów” – nie spłonęli, nie utonęli itd. – prosi Guru Rinpoczego o otoczenie ich współczuciem i życzy im urzeczywistnienia czterech Kai: trzech omawianych wcześniej oraz Swabhawikakai, rozumianej jako ich jedność.

Osiem następnych linijek mówi o ucieczce z Tybetu i smutku tych, którzy będą tęsknić za Karmapą. „Niewypowiedziany żal” odnosi się do niewyobrażalnych cierpień Tybetańczyków po chińskiej inwazji, porównywanych od „mroków bagna”, w którym „zataczający krąg łabędź” musi zostawić swoje „pisklęta”. „Biały sęp” także odnosi się do Karmapy i jego ucieczki do Indii. Autor być może chce osłabić szok, mówiąc, że jego słowa są „tylko żartem”, ale w następnej linijce ręczy, iż wyrastają one z prawdy „ostatecznej rzeczywistości”.

Kolejne dwa wersy są równie niezwykłą wizją przyszłości. „Pan Ścieżki” odnosi się do astrologicznego cyklu dwunastu lat, związanych z różnymi zwierzętami. „Król ptaków” jest rokiem Ptaka – rokiem, w którym siedemnasta inkarnacja Karmapy wróciła do Tsurphu, by rozpocząć na

nowo swą aktywność, witana „w wielkiej radości” przez tysiące uczniów. Ponieważ Karmapa wie, że nie będzie mu dane wrócić do Tsurphu, udziela głębokiego pouczenia, jak postępować „w tym życiu”. Zjawiska i pustka są nierozdzielne. „Mowa”, nawet najbardziej negatywna, przypomina „echo”, „a umysł jest pusty”, wolny od trosk materialnego świata oraz skrajności lgnięcia do tego, co pozytywne, oraz odrzucania negatywności. Ta wizja przestrzeni, która wie, że zjawiska są pustką, a pustka zjawiskami, miała pomóc ciemiężonym i prześladowanym zachować równowagę umysłu w najtrudniejszych chwilach. Dzięki tym objaśnieniom umysł może swobodnie spocząć sam w sobie niczym „król ptaków”, sęp, bez wysiłku szybujący w przestworzach. Karmapa radzi kontemplować ów dar przekazanego pouczenia. Ostatnia linijka przypieczętowuje wiersz sylabą „ki”, oznaczającą odwagę i pilność, oraz „so so” – przenikliwym gwizdem, wzywającym do przebudzenia, ostrożności i uwagi. „Gniewne Łermy” są opiekunami Dharmy, Dharmapalami, o wielkiej godności i odwadze. Karmapa zaczyna więc pieśń od wizji czystej krainy i przywołania chwały Dharmy, następnie opisuje świat pełen cierpienia, a na koniec udziela daru głębokiego pouczenia, które ma pomóc Tybetańczykom stawić czoło nadchodzącemu koszmarowi.

---

1. Robert Beer, op. cit., ss. 78-80.

Rozkoszny ryk melodyjnego doświadczenia

Wspaniałe Tolung Tsurphu jest Akanisztą, najwyższym regionem umysłu,
Miejscem, gdzie oceany Dakiń gromadzą się niczym chmury.
Góra z tyłu to przebogata czysta kraina Czenrezika,
A góra z przodu jest rozległym, gęstym lasem, kipiącym oceanem gniewnych bóstw.

Góra pomiędzy jest Tuszitą, radosnym umysłem i czystą krainą wielkiego Majtrei,
Ruszajmy do tej czystej krainy, gdzie Lamowie, Jidamy i Dakinie gromadzą się niczym chmury.
Zatknijmy chorągiew zwycięstwa nauk Buddy w krainie Dharmy.
Niechaj zaświta, także w kraju śnieżnych gór i szczytu Kailaś, słońce szczęścia i pomyślności dla wszystkich ludzi.

[Dalajlamo], filarze wszystkich nauk Buddy, jesteś wielkim, spełniającym życzenia klejnotem.
Przenikając świat miriadami świateł,
Obyś pozostał wieczny, trwały i niezmienny jak diament
W czerwonym pałacu w Lhasie na tronie dzierżonym przez lwy.

Twe melodyjne nauki płyną melodią Brahmy.
W tym nieskończonym wszechświecie, proszę, obracaj trzema Kołami Dharmy.
Nieuwarunkowana pierwotna mądrość, bezmiar twego umysłu,
Bez przeszkód widzi trzy czasy.
Dzierżysz nauki Buddy bezstronnie,
A one nie więdną, lecz rozkwitają.

Obyś panował jak trzej królowie Dharmy, splatając w jedwabny węzeł Dharmę i światową władzę,
Jakaż radość i szczęście dla czujących istot: nauki Buddy rozkwitają,
Sangha nosi wysoko głowę, pada miodopłynny deszcz Dharmy,
A wszystko, co żyje, przepełnione jest szczęściem.

Czujące istoty – tak liczne, jak nieskończona jest przestrzeń – choć cenią szczęście, znajdują tylko cierpienie,
Pierwsza chwila samoświadomości przynosi Wyzwolenie z sieci trzech sfer.
Doprowadźmy ten bezkresny wszechświat do radości, którą zwą prawdziwym pokojem.
Ta radosna pieśń tryska z przestrzeni niewyrażalnego nada.
Włączmy się w szczęśliwy taniec, zdobny melodią rozkoszy.

Siedemnastego dnia piątego miesiąca roku Żelaznego Wołu (1961-62) kalendarza tybetańskiego słowa te wypowiedział XVI Gjalciok (Karmapa). Ponieważ przepełniało je błogosławieństwo, Damcie Jongdu żarliwie prosił o zgodę na ich wydrukowanie. Kiedy Gjałłang Karmapa w swej uprzejmości udzielił pozwolenia, Dharmaczakra w Rumteku opublikowała je dwudziestego piątego dnia piątego miesiąca roku Żelaznego Wołu (7 lipca 1961). Oby stało się to przyczyną spełnienia tej modlitwy. (Przełożono pod kierunkiem Khenciena Thrangu Rinpoczego i Ringu Tulku.)

Notka

Pierwsze dwie strofy są pochwałą Tsurphu i ukazują przymioty świętego krajobrazu. „Tolung”, dosłownie „górna dolina”, to składający się z wielu dystryktów region, w którym leży klasztor Tsurphu. Nazwa została nadana z perspektywy mieszkańców Lhasy, dla których te oddalone o około dwie

godziny jazdy wiejskie tereny, górzyste i pocięte dolinami, są czymś położonym „wyżej”. „Akaniszta” ma tutaj znaczenie ostateczne – jest to „najwyższy region umysłu”[1]. W tym wymiarze otaczające klasztor góry są siedzibami rozmaitych bóstw: „Czenrezika”, uosobienia współczucia, przyszłego Buddy „Majtrei” oraz „gniewnych bóstw”, „Lamów, Jidamów i Dakiń”.

W szóstej, siódmej i ósmej linijce Karmapa zapowiada powrót do Tybetu i „zatknięcie chorągwi zwycięstwa” w „krainie Dharmy”, by znów wzeszło tam „słońce szczęścia i pomyślności”. „Kailaś” jest najbardziej czczoną górą Tybetu. Uważa się ją za siedzibę Czakrasamwary. W XI wieku na jej stokach medytował Milarepa, w którego ślady poszło później wielu mistrzów kagju. Warto zwrócić uwagę, że XVI Karmapa mówi o powrocie do Tybetu, by szerzyć Dharmę, i że wiersz ten powstał na początku lat sześćdziesiątych. Ponieważ sam nigdy nie wrócił do kraju, umierając w Zion, w Illinois (Stany Zjednoczone) w 1981 roku, wersy te muszą odnosić się do jego inkarnacji, XVII Karmapy, który odrodził się w Tybecie i szerzył tam Dharmę.

Następne trzy strofy sławią Dalajlamę, podobnie jak „Radosne życzenie” XVII Karmapy. To wskazuje raz jeszcze na więź, łączącą tych trzech, którzy są emanacjami Czenrezika: szesnastego i siedemnastego Karmapę oraz Dalajlamę. „Spełniający życzenia klejnot” to jeden z atrybutów mitologicznego władcy świata, Czakrawartina; wypełnia wszystkie życzenia swego właściciela oraz osób znajdujących się w zasięgu jego blasku. Powiada się, że kontroluje pogodę, leczy fizyczne i psychiczne choroby oraz chroni przed przedwczesną śmiercią[2]. „Czerwony Pałac” stanowi część lhaskiej Potali, rezydencji wszystkich (poczynając od piątego) Dalajlamów. „Brahma” słynął z melodyjnego głosu, obejmującego sześćdziesiąt różnych dźwięków. „Trzy Koła Dharmy” odnoszą się do trzech cykli nauk Buddy, dotyczących Czterech Szlachetnych Prawd, pustki i współczucia oraz natury Buddy, która przenika wszystkie istoty.

„Nieuwarunkowana” oznacza, że nie mają na nią wpływu sytuacje czy zewnętrzne zmiany. Bezkresny umysł mądrości jest wszechwiedzący, zna przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. „Trzem królom Dharmy” z dynastii jarluńskiej (629-842 n.e.) – Songtsenowi Gampo (617-649/650), Trisongowi Detsenowi (755/756-797) i panującemu w latach 815-838 Tri Ralpaczenowi – zawdzięczamy sprowadzenie i rozkwit buddyzmu w Tybecie[3]. „Jedwabny węzeł” symbolizuje harmonijne połączenie religii i polityki.

Z obrazem złotego wieku, zamykającym piątą strofę, kontrastują opisane w następnej zwrotce „cierpienia” czujących istot, które nie rozpoznały prawdziwej natury umysłu. Wolność od bólu i nieszczęść przynosi „pierwsza chwila samoświadomości”, która przecina „sieć” iluzji „trzech sfer”: pożądania, formy i bezforemnej. To jasne widzenie pustki wyznacza granicę między zwykłym światem cierpień a światem Bodhisattwów dziesięciu poziomów, którzy podążają do pełnego Przebudzenia. Kieruje nimi pragnienie przyniesienia wszystkim istotom „radości”, będącej „prawdziwym pokojem”. Kiedy wszelkie zjawiska rozpuszczają się na powrót w swojej pustej, świetlistej podstawie, ostatnią pozostającą rzeczą jest „nada”, najdelikatniejszy ślad – tak subtelny, że można go uznać za synonim pustki, źródła radosnego „tańca”.

---

1. Por. poprzednia pieśń.

2. Robert Beer, op. cit., s. 162.

3. Daty panowania owych władców zaczerpnięto z: Matthew T. Kapstein, „A Brief Chronology of Tibetan Buddhism” w: The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory, Oksford, Oxford University Press, 2000, s. XVII.

„Naturalnie powstała Dharmakajo, niezmienna i wszechobecna,
Karmapo, pojawiasz się jako foremna Kaja magicznych iluzji.
Oby wadżry twego ciała, mowy i umysłu pozostały niewzruszone w wszystkich trzech sferach
A twa nieskończona, spontaniczna aktywność płonęła chwałą”.

Modlitwa o długie życie XVII Karmapy Ogjena Trinle Dordże pióra Goszira Gjaltsaba Rinpoczego.

Glosariusz

Abhidharma (sanskr.) – w kompilacji nauk samego Buddy, tzw. tripitace, abhidharma („wyższe nauki") jest obok winai i sutr trzecim i ostatnim zbiorem. Zajmuje się analizą procesów postrzegania i dzieli je na rozmaite kategorie, prowadząc do rozwinięcia najwyższego zrozumienia (pradżni). Prezentuje również buddyjską kosmologię.

Amitabha (sanskr.) – Budda o rubinowej barwie, rezydujący w Sukhawati, zachodniej czystej krainie. Dzięki mocy złożonych wcześniej przez niego ślubowań, można się tam odrodzić łatwiej niż w innych czystych krainach. Amitabha pełni też główną rolę w praktyce przeniesienia świadomości i rytuałach dla zmarłych.

Amitajus (sanskr.) – emanacja Amitabhy na płaszczyźnie Sambhogakai, jedno z trzech – obok Białej Tary i Usznisza Widżai – głównych bóstw długiego życia.

Amrita (sanskr.) – nektar Wyzwolenia od narodzin i śmierci; również nektar oczyszczający splamienia.

Atisia (sanskr.) – lub Dziołodzie (982-1054), wielki mistrz buddyjski z Indii, który przeniósł do Tybetu nauki szkoły kadampa. Propagowana przezeń praktyka wymiany własnego szczęścia na cierpienia innych trafiła do wszystkich tradycji buddyzmu tybetańskiego.

Bardo (tyb.) – stan „pomiędzy". Wyróżnia się zwykle sześć jego rodzajów: bardo narodzin, snu, medytacji, umierania, Dharmaty i stawania się. W potocznym znaczeniu termin ten odnosi się do trzech ostatnich stanów,

związanych ze śmiercią: bardo umierania, bardo Dharmaty i związanych z nim wizji oraz bardo odrodzenia.

Barkhor (tyb.) – Szeroka kamienna ulica, trasa pielgrzymek wokół Dziokhangu, głównej świątyni Lhasy, w której stoi najświętszy posąg Buddy, Dzioło.

Bodhicitta (sanskr.) – najogólniej, intencja osiągnięcia pełnego Przebudzenia i doprowadzenia do tego stanu wszystkich istot. Dzieli się na bodhicittę ostateczną, urzeczywistnienie natury umysłu, oraz względną, dzieloną dalej na bodhicittę dążenia i zastosowania, czyli praktykę sześciu lub dziesięciu doskonałości.

Bodhisattwa (sanskr.) – po tybetańsku *dziang ciub sem pa*, dosłownie, „wojownik Oświecenia", który poświęcił życie współczującej aktywności i osiągnięciu urzeczywistnienia natury umysłu, aby pomagać innym na ścieżce Wyzwolenia. Termin ten odnosi się tak do osób podążających ścieżką mahajany, jak i tych, którzy osiągnęli wysoki poziom Urzeczywistnienia i przebywają w innych krainach, np. Czenrezika lub Mandziuśriego.

Bodhisattwy poziomy – w sanskrycie *bhumi*, dziesięć kolejnych „podstaw" lub etapów praktyki Bodhisattwy, które otwiera początkowe urzeczywistnienie pustki na poziomie pierwszym, a zamyka podobne wadżrze samadhi kresu poziomu dziesiątego – wrota pełnego Urzeczywistnienia. Na każdym poziomie należy porzucić określone splamienia i rozwinąć odpowiednie przymioty.

Buddy natura – synonim ostatecznej natury umysłu, która jest obecna we wszystkich istotach.

Ciało formy – por. Kaja.
Czenrezik (tyb.) – uosobienie współczucia i bóstwo opiekuńcze Tybetu (z reguły białego koloru). Za jego inkarnacje uchodzą Dalajlama i Karmapa.

Ciuba (tyb.) – Tradycyjna tybetańska odzież, noszona przez kobiety i mężczyzn. Kobieca jest długa, ma długie lub krótkie rękawy, zwykle ściśle przylega do ciała. Wersja dla mężczyzn jest przewiązana pasem, ma długie, szerokie rękawy, a jej poły spowijają luźno ciało, opadając aż do kolan.

Cittamatra (sanskr.) – „tylko umysł", szkoła filozoficzna tradycji mahajany. Kładzie nacisk na mentalną naturę wszystkich zjawisk jako owoców, dojrzewających z nasion nawykowych skłonności. Ową naturę porównuje się do snu, w którym podmiot i przedmiot są wytworami umysłu. Co więcej, podobnie jak budzimy się ze snu, tak samo możemy urzeczywistnić tę iluzoryczną naturę percepcji, która dzieli na podmiot i przedmiot. Samoświadomość, która rozpoznaje tę będącą poza dualizmem rzeczywistość, uznaje się za ostateczną.

Dakinie (sanskr.) – termin ten obejmuje przeróżne kobiece postacie, od pełniących najrozmaitsze funkcje światowych bóstw po oświecone uosobienia mądrości.

Dharmadhatu (sanskr.) – przestrzeń wszystkich zjawisk, synonim ostatecznej rzeczywistości. Mistrz Tilopa powiada w „Mahamudrze: Oceanie ostatecznego znaczenia": „Od czasu bez początku prawdziwa natura jest niczym przestrzeń. Nie ma niczego, czego by nie zawierała".

Dharmakaja (sanskr.) – por. Kaja.

Dharmata (sanskr.) – rzeczywistość jako taka, kolejny synonim „ostatecznego”. Tego terminu używa się często dla podkreślenia pustej natury wszystkich zjawisk, czyli mówiąc o względnych zjawiskach, wskazuje się na ich ostateczną prawdę. Por. prawdy dwie.

Doha (sanskr.) – pieśń osiągnięcia lub doświadczenia, spontanicznie śpiewana przez mistrzów, którzy osiągnęli Urzeczywistnienie.

Doskonałości sześć lub dziesięć (sanskr. *paramita*) – tłumaczone również jako „doskonałości przekraczające” czy też „transcendentne” lub, dosłownie, „przejście na drugi brzeg”, ponieważ ich praktyka przenosi poza ocean samsary do Wyzwolenia. W klasyfikacji sześciu są to: dobroczynność, etyczna dyscyplina, cierpliwość, radosna pilność, medytacyjne wchłonięcie i najwyższe zrozumienie. W przypadku dziesięciu dochodzą: zręczne środki, modlitwa, moc i pierwotna mądrość. Paramity składają się na bodhicittę zastosowania i, wraz z medytacją nad naturą umysłu, wyznaczają ścieżkę praktyki Bodhisattwy. Na każdym poziomie Bodhisattwy doprowadza się do pełnego urzeczywistnienia jedną z nich, na przykład na pierwszym jest to doskonałość dobroczynności.

Dralha (tyb.) – szczególne istoty, które pomagają wojownikom w bitwach.

Dzogcien (tyb.) – „wielka doskonałość”, najbardziej zaawansowana praktyka tradycji njingma (oraz kagju i innych szkół), polegająca na koncentracji na pierwotnej świadomości umysłu oraz na tym, co się z niej wyłania. Pełne Przebudzenie jest w tym kontekście urzeczywistnieniem pierwotnej, spontanicznej czystości umysłu. Z reguły mówi się o siedemnastu głównych tekstach dzogcien, które podzielone są na trzy części: umysł, przestrzeń, instrukcja.

Dziokhang (tyb.) – najbardziej czczona świątynia w Tybecie założona w VII wieku w Lhasie przez króla Songtsena Gampo. Stoi w niej słynny posąg Buddy, Dzioło Rinpocze.

Dzioło Rinpocze (tyb.) – nazywany też po prostu Dzioło, posąg przedstawiający Buddę Siakjamuniego w wieku dwunastu lat. Uważa się, iż ten najświętszy posąg Tybetu pochodzi z czasów historycznego Buddy.

Faza doskonałości – druga faza praktyki wizualizacji, następująca po fazie stwarzania. Wszystkie obrazy rozpuszczają się z powrotem w pustce, z której powstały. Na subtelniejszym poziomie można ją podzielić na „fazę z charakterystykami", tzn. praktykę z tsa, lung i tigle, i „bez charakterystyk", czyli medytację mahamudry.

Faza stwarzania – pierwsza faza praktyki wizualizacji, podczas której niezwykle wyraźny, precyzyjny, wyłaniający się z pustki obraz Jidama, utrzymywany jest w umyśle jako główny przedmiot koncentracji. Do tej fazy należy również powtarzanie odpowiednich mantr.

Gjaling (tyb.) – trąba, brzmieniem przypominająca obój, używana podczas rytuałów i ceremonialnych powitań ważnych lamów (zwłaszcza przed rozmaitymi uroczystościami).

Gjalła (tyb.) – tytuł, zwykle oddawany jako „Zwycięzca". Karmapa jest tytułowany Gjalła lub Gjalłang („Zwycięski i Potężny"). W szerszym znaczeniu termin ten odnosi się do Buddy.

Guru Rinpocze (tyb.) – „Drogocenny Mistrz", dla Tybetańczyków drugi Budda, został zaproszony z Indii do Tybetu w IX wieku. Pokonawszy

negatywne siły, ustanowił w tym kraju buddyzm wadżrajany i ukrył w całym regionie Himalajów liczne termy dla przyszłych pokoleń. Por. terma.

Hinajana (sanskr.) – por. mały pojazd.

Inicjacja (sanskr. *abhiszeka*) – upoważnienie do konkretnej praktyki. Z reguły nauczyciel udziela jej uczniom podczas formalnej ceremonii. Najprostsze składają się z przekazu błogosławieństwa ciała, mowy i umysłu Jidama ciału, mowie i umysłowi uczniów oraz instrukcji, które każą widzieć wszystkie formy jako formy Jidama, słyszeć dźwięki jako jego mantrę, a myśli traktować jak mądrość.

Jangsi (tyb.) – inkarnowany lama przed intronizacją lub, po prostu, bardzo młody.

Jidam (tyb.) – w pełni przebudzony umysł manifestuje się w postaci różnych męskich i żeńskich Buddów, które wyobrażają jego niezliczone przymioty. Termin ten, często oddawany jako „wybrane bóstwo", oznacza formę będącą głównym przedmiotem praktyki medytacyjnej.

Kaja (sanskr.) – w tradycji mahajany pełne Przebudzenie często opisuje się w kategoriach dwóch, trzech albo czterech Kai, czyli „ciał". Dwie Kaje to Dharmakaja („Kaja Absolutnej Prawdy") i Rupakaja („Kaja Formy"). Pozapojęciowa Dharmakaja jest nasyconym oświeconymi przymiotami, doskonałym urzeczywistnieniem natury umysłu, synonimem pustki i wszechwiedzy. W przypadku trzech Kai, Rupakaja dzieli się na Sambhogakaję („Kaję Doskonałej Szczęśliwości") i Nirmanakaję („Kaję Emanacji"). Sambhogakaję, wyraz natury promiennej przejrzystości, zdobny większymi i mniejszymi znakami Buddy, postrzegają tylko Bodhisattwowie dziesięciu poziomów. Nirmanakaja – na przykład Budda

Siakjamuni – jest w pełni przebudzonym umysłem, który manifestuje się bez przeszkód w wielu postaciach widzialnych dla zwykłych istot. Kiedy mówi się o czterech Kajach, Swabhawikakaja („Kaja Najgłębszej Natury") odnosi się do nierozdzielności trzech pozostałych.

Kalon (tyb.) – minister rządu tybetańskiego.

Kangjur (tyb.) – spisane słowa Buddy Siakjamuniego. Występuje w wielu edycjach zawierających około stu tomów i od siedmiuset do ośmiuset tekstów. Wraz z Tengjurem składa się na kanon piśmiennictwa buddyjskiego w tradycji tybetańskiej.

Kanały, wiatry, ośrodki – por. tsa, lung, tigle.

Kapse (tyb.) – rodzaj tybetańskich faworków (chrustów), ciastka smażone z okazji Nowego Roku kalendarza tybetańskiego.

Katak (tyb.) – długa, biała, zwykle jedwabna szarfa, którą ofiarowuje się bóstwom lub ludziom na znak szacunku i oddania lub, po prostu, powitania.

Klesia (sanskr.) – z różnych stanów umysłu wyodrębnia się sześć podstawowych emocjonalnych splamień: otępienie, niechęć, przywiązanie, dumę, wątpienie i błędne poglądy. W innej wersji wyróżnia się ich pięć: otępienie, niechęć, przywiązanie, dumę i zazdrość, które można zebrać w tak zwane „trzy trucizny": otępienie, niechęć i przywiązanie.

Koło Dharmy – metaforyczna nazwa, odnosząca się do każdego z trzech głównych cyklów nauk Buddy. Pierwszy obrót Kołem Dharmy dotyczył Czterech Szlachetnych Prawd, drugi – pustki, nieodłącznej od współczucia, a trzeci – natury Buddy, która przenika wszystkie czujące istoty.

Lama (tyb.) – ogólnie nauczyciel. Istnieje wiele klasyfikacji i procedur nadawania tego tytułu.

Lhaktong (tyb.) – por. wgląd.

Lung (tyb.) – sanskr. *waju*, wiatry lub strumienie energii krążące w kanałach (tsa) ciała subtelnego.

Madhjamaka (sanskr.) – szkoła filozofii „środkowej ścieżki", która wyrosła z myśli wielkiego indyjskiego uczonego Nagardżuny (II wiek n.e.). Koncentruje się na pustej naturze wszystkich zjawisk, która umożliwia ich zależne powstawanie. Jej logika radykalnie odcina wszelkie skłonności do nadawania realnego bytu przedmiotom lub podmiotowi. Ma dwie główne podszkoły. Rangtong kładzie nacisk na pusty aspekt natury umysłu, a szentong – na aspekt czystości i promienności. Ostatecznie aspekty te są nierozdzielne.

Mahajana (sanskr.) – wielki pojazd nazywany również ścieżką Bodhisattwy, rozwijający myśl buddyjską i kładący nacisk na współczucie i pustkę. Z perspektywy systemu buddyzmu tybetańskiego jest drugim z trzech pojazdów (hinajana, mahajana, wadżrajana) i fundamentem wadżrajany.

Mahakala (sanskr.) – gniewne, granatowoczarne bóstwo opiekuńcze linii kagju.

Mahamudra (sanskr.) – wielka (*maha*) pieczęć (*mudra*), najwyższa praktyka w linii kagju, prowadząca do rozpoznania natury umysłu, często definiowanej jako jedność szczęśliwości i pustki. Opisując tę medytację wielki indyjski mistrz Majtripa (1012-1097) powiada: „Wszystkie zjawiska

są w swej istocie puste. Umysł, postrzegający ich pustość, jest oczyszczony aż do podstawy. Wolna od intelektualizowania, bez obiektu dla umysłu, oto ścieżka wszystkich Buddów".

Majtreja (sanskr.) – piąty, następny Budda, przebywający obecnie w niebie Tuszita, jak Siakjamuni przed odrodzeniem na ziemi. Uważany również za autora, za pośrednictwem Asangi, „Pięciu tekstów", ważnego zbioru nauk, do którego należy „Niezrównana ciągłość".

Mały pojazd (sanskr. *hinajana*) – część buddyjskiego dziedzictwa, obejmująca zasady i wskazania zakonnej Sanghi oraz praktyki służące indywidualnemu Wyzwoleniu z samsary. W pewnym sensie synonim *therawady*, „szkoły starszych", której nauki praktykuje się do dziś w Tajlandii, Birmie, Sri Lance, Laosie i Kambodży.

Mandziuśri (sanskr.) – Bodhisattwa, który uosabia mądrość. W prawej ręce dzierży miecz, w lewej księgę.

Mantra (sanskr.) – „to, co chroni nasz umysł", czyli pełne znaczeń i mocy, jaką nadała im praktyka i przekaz linii, zbiory sanskryckich sylab, które powtarza się podczas praktyki Jidama.

Mantrajana (sanskr.) – synonim wadżrajany.

Mara (sanskr.) – wedle Karmapy, najogólniej: „To, co przeszkadza praktykującemu w osiągnięciu Przebudzenia, czyli doskonałego Wyzwolenia". Zwykle mówi się o czterech Marach. Są to: *klesia* (splamienia), *skandhy* (pięć zbiorów), dzieci bogów (*dewaputra*) oraz Pan Śmierci (*Jama*).

Medytacyjne wchłonięcie (sanskr. *dhjana*) – piąta z sześciu doskonałości, medytacyjna równowaga wymagająca skupienia i usunięcia splamień.

Młynek „mani ” (tyb.) – młynek modlitewny, który Tybetańczycy noszą w prawej ręce. Składa się on z drewnianego trzonka, który stanowi oś obracającego się, wypełnionego mantrami metalowego pojemnika. Praktykujący obracają młynek, recytując mantrę, z reguły Czenrezika: *Om mani peme hung*. Nazwa ta może odnosić się również do większych, wypełnionych mantrami walców, które ustawia się wzdłuż ścian w specjalnych kaplicach lub w strumieniach, gdzie obraca je woda, albo na dachach, gdzie wprawia je w ruch wiatr.

Nagromadzenia, dwa – nagromadzenie zasług, wynikających z prawych działań, oraz nagromadzenie pierwotnej mądrości.

Najwyższe zrozumienie (sanskr. *pradżnia*) – inteligencja, która przekracza powierzchowne zrozumienie, dostrzegając głębszą rzeczywistość – np. nietrwałość wszystkich zjawisk – czy, jeszcze głębiej, samą naturę umysłu. W dialektyce tradycyjnie definiuje się ją jako zdolność odróżniania tego, co względne, od tego, co ostateczne. Por. prawdy dwie.

Nirmanakaja – por. Kaja.

Ostatni Testament – list Karmapy, przepowiadający jego następną inkarnację. Zwykle zawiera informacje dotyczące miejsca, rodziców i innych okoliczności odrodzenia.

Padmasambhawa (sanskr.) – por. *Guru Rinpocze*.

Paramita (sanskr.) – por. doskonałości.

Parinirwana (sanskr.) – ostateczne Wyzwolenie. Terminu tego używa się w odniesieniu do śmierci Buddy, a także grzecznościowo wobec wielkich mistrzów.

Pojazd (sanskr. *jana*) – jeden z głównych systemów nauk buddyjskich: hinajany, mahajany lub wadżrajany. „Pojazd", ponieważ owe nauki niosą ścieżką praktyki do ostatecznego Urzeczywistnienia.

Potala (tyb.) – czysta kraina Czenrezika oraz siedziba Dalajlamy w Lhasie.

Pradżnia (sanskr.) – por. najwyższe zrozumienie.

Pramana (sanskr.) – termin ten może się odnosić do wiarygodnego postrzegania lub systemu logiki, stanowiącego główną część wyższych studiów buddyjskich. Uważa się ją za ścieżkę prowadzącą do prawdziwego postrzegania, które zwykle dzieli się na bezpośrednie, dedukcyjne i pochodzące z ksiąg.

Prasangika madhjamaka (sanskr.) – „szkoła konsekwencjalistów", zawdzięczająca nazwę metodzie prowadzenia debaty, która polega na wyciąganiu niepożądanych wniosków z argumentów adwersarza przy jednoczesnym unikaniu formułowania twierdzeń. Główna szkoła i czasem synonim rangtong, choć za jego część uznaje się również swatantrikę.

Pratimoksza (sanskr.) – ślubowania etyczne, prowadzące do własnego Wyzwolenia, przyjmowane przez zakonną Sanghę. Czasem tłumaczone jako „ślubowania indywidualnego Wyzwolenia".

Pratjekabudda (sanskr.) – „samotni Buddowie” lub „samourzeczywistniający” adepci hinajany, którzy osiągają urzeczywistnienie bez pomocy nauczyciela, kontemplując dwanaście ogniw współzależnego powstawania.

Prawdy dwie – prawda względna obejmuje zwykłe zjawiska tego świata i dualistyczną percepcję, interpretując wszystko, co się pojawia, w kategoriach podmiotu i przedmiotu. Prawda ostateczna przekracza doczesny świat i jego dualizm. Promienna i czysta, jest synonimem pustki i wolności od wszelkich mentalnych projekcji.

Przekaz tekstu – głośne odczytanie tekstu. Brzmienie słów niesie tym, którzy ich słuchają, błogosławieństwo praktyki i łączy ich z mistrzami przeszłości. Udziela się przekazów poszczególnych praktyk, mantr, komentarzy do rytuałów, traktatów filozoficznych itp.

Pudża (sanskr.) – rytuał lub ceremonia.

Radung (tyb.) – długa, teleskopowa trąba o niskim dźwięku używana podczas ceremonii rytualnych.

Rangtong (tyb.) – jedna z dwóch szkół madhjamaki, kładąca nacisk na pustą naturę i brak wrodzonego bytu wszystkich zjawisk. Koncentruje się na umyśle wolnym od wszelkich konstrukcji mentalnych. Nazwa, oddawana z reguły jako „pusty w sobie i z siebie”, odzwierciedla jej radykalny nacisk na pustkę. Por. szentong.

Rime (tyb.) – dosłownie „bez uprzedzeń”, nazwa niesekciarskiego ruchu, który doprowadził do renesansu buddyzmu w dziewiętnastowiecznym Tybecie.

Ringsel (tyb.) – przypominające perły relikwie, które zostają po kremacji wielkich lamów.

Rinpocze (tyb.) – dosłownie „drogocenny", zaszczytny tytuł nadawany wszystkim inkarnowanym lamom i wybitnym nauczycielom, którzy osiągnęli głęboki poziom urzeczywistnienia. Kiedy uczniowie zwracają się w ten sposób do swego lamy, słowo to zawiera w sobie wielki szacunek i ciepło szczególnej więzi.

Rumtek – miasteczko w Sikkimie, w północno-wschodnich Indiach, w którym XVI Karmapa Rangdziung Rikpi Dordże zbudował klasztor Dharma Czakra (nazywany też po prostu Rumtekiem), swoją główną siedzibę na wygnaniu. Do klasztornego kompleksu należy również Instytut Wyższych Studiów buddyjskich Karma Śri Nalanda.

Rupakaja (sanskr.) – por. Kaja.

Sadhana (sanskr.) – Praktyka tantryczna, służąca urzeczywistnieniu natury Jidama, którego dotyczy jej tekst. Zwykle zaczyna się od praktyk wstępnych, przyjęcia Schronienia i pobudzenia bodhicitty, po których następuje część główna, tj. wizualizacja Jidama i recytacja jego mantry, oraz zakończenie, polegające na rozpuszczeniu wizualizacji i ofiarowaniu zasługi.

Samadhi (sanskr.) – stabilizacja medytacyjna, polegająca na głębokiej, niczym nie rozpraszanej koncentracji, podczas której umysł jest niezwykle klarowny i skupiony tylko na jednym. Sutry opisują wiele różnych rodzajów tego stanu.

Sambhogakaja (sanskr.) – por. Kaja.

Sfery trzy – pierwszą z nich jest sfera pożądania, która dzieli się na światy piekielne, głodnych duchów, zwierząt, ludzi, półbogów i bogów. Można traktować je również jako rozmaite doświadczenia, które tworzy umysł, a my bierzemy za rzeczywiste. Sfera formy ma siedemnaście poziomów, a bezforemna – cztery. Razem składają się na samsarę.

Siddhi (sanskr.) – dwa rodzaje szczególnych osiągnięć, które biorą się z autentycznej praktyki. Siddhi światowe, takie jak jasnowidzenie czy zdolność przechodzenia przez ściany, nie są szczególnie ważne. Siddhi najwyższe – to urzeczywistnienie natury umysłu, cel praktyki medytacji.

Skandhy (sanskr.) – pięć zbiorów, które składają się na psychiczne i fizyczne życie: forma, odczucia, postrzeganie, mentalne reakcje i świadomość.

Splamienia – por. klesia.

Stupa (sanskr.) – monument zawierający relikwie Buddy lub wielkiego mistrza. Istnieje wiele różnych rodzajów stup, ale z reguły mają one kwadratową podstawę, kulistą część środkową i smukłe zwieńczenie. Symbolizują umysł Buddy i często są celem pielgrzymek, jak na przykład stupa Boudhanath na przedmieściach Katmandu.

Sugatagarbha (sanskr.) – dosłownie „serce tego, który odszedł w szczęśliwość", synonim pełnego Przebudzenia w tradycji wadżrajany.

Sutra (sanskr.) – druga, obok winai i abhidharmy, z trzech części tripitaki, kompilacji nauk buddyjskich. Bardziej ogólnie, sutra jest tekstem

zawierającym rozprawę Siakjamuniego (lub przez niego inspirowaną). Często ma formę rozmowy z uczniami na wybrany temat. Na poziomie filozoficznym sutry propagują stopniową drogę do Oświecenia, co odróżnia je od szybkiej ścieżki wadżrajany.

Swatantrika (sanskr.) – „szkoła autonomiczna", wykazująca za pomocą niezależnych sylogizmów, że zjawiska są pozbawione wrodzonego bytu i, dalej, że ich prawdziwą naturą jest pustka. Należy do szkoły rangtong tradycji madhjamaki.

Sziedra (tyb.) – instytut wyższych studiów, w którym zgłębia się główne traktaty buddyjskie.

Szentong (tyb.) – jedna z dwóch szkół madhjamaki, utrzymująca, że oświecony umysł jest pełen wspaniałych właściwości i że natura Buddy przenika wszystkie istoty, manifestując się w chwili Przebudzenia, które osiąga się dzięki praktyce, polegającej na usuwaniu zasłon spowijających to, co zawsze w nas było. Stąd nazwa: „pozbawiony tego, co inne": natura umysłu sama w sobie jest wolna od chwilowych splamień, które nie mają na nią żadnego wpływu. Por. rangtong.

Szine (tyb.) – por. wyciszone spoczywanie.

Śrawaka (sanskr.) – „słuchacz", ktoś, kto praktykuje nauki hinajany i przechodząc kolejne etapy urzeczywistnienia, osiąga stan Arhata, najwyższy poziom w tej tradycji.

Środkowej ścieżki szkoła – por. madhjamaka.

Tanka (tyb.) – tybetański zwijany obraz, z reguły przedstawiający Jidama lub jego mandalę. Tradycyjnie malowany mineralnymi barwnikami (często uzyskiwanymi ze szlachetnych kamieni), haftowany lub zszywany z kawałków różnych tkanin.

Tantra (sanskr.) – termin ten, zwykle tłumaczony jako „ciągłość" lub „nić", jest synonimem wadżrajany, czyli tajemnej mantrajany. Może oznaczać również tekst, zawierający nauki lub praktyki tej tradycji. „Ciągłość" odnosi się do ciągłości natury umysłu zarówno na początku, u podstawy, jak i potem na ścieżce oraz na końcu, gdy w pełni manifestuje się jako owoc.

Tara (sanskr.) – po tybetańsku Dylma, „Wyzwolicielka", umiłowana przez Tybetańczyków żeńska forma Buddy. Ukazuje się w dwudziestu jeden postaciach, z których najpopularniejsze są Biała i Zielona, by chronić istoty przed niebezpieczeństwami i pomagać im na ścieżce życia.

Tengjur (tyb.) – druga, obok Kangjuru, część kanonu piśmiennictwa buddyjskiego w tradycji tybetańskiej. Istnieje wiele edycji, najpopularniejsza, z Derge, zawiera tłumaczenia z górą trzech tysięcy pięciuset traktatów indyjskich w ponad dwustu tomach.

Terma (tyb.) – dosłownie: „skarb". Termy to nauki lub święte przedmioty, ukryte przez Guru Rinpoczego i jego partnerkę Jeszie Tsogjal, aby możne je było odkryć, gdy będą potrzebne. Istnieje wiele rodzajów term. Najczęściej spotykane to termy umysłu, odnajdywane w głębi umysłu tertonów, oraz termy ziemi, które mają postać rozmaitych przedmiotów: tekstów, relikwii, rytualnych atrybutów itd.

Terton (tyb.) – mistrz, który odkrywa lub ujawnia termy.

Tigle (tyb.) – sanskr. *bindu*, „kropla" światła, która unosi się na wiatrach energii (lung) w kanałach (tsa) subtelnego ciała.

Trzy Klejnoty – Budda jako nauczyciel, Dharma jako jego nauki oraz Sangha jako pomagający na ścieżce.

Tsa (tyb.) – sanskr. *nadi*, kanały subtelnego ciała, którymi krążą wiatry, lung.

Tsampa (tyb.) – prażona mąka jęczmienna, podstawowe pożywienie Tybetańczyków.

Tseringma (tyb.) – specjalna opiekunka linii Karmapów. Bardzo popularne są jej dialogi z Milarepą.

Tsurphu (tyb.) – główna siedziba Karmapów w Tybecie, położona w dolinie Tolung o jakieś trzydzieści kilometrów na zachód od Lhasy.

Tulku (tyb.) – osoba, która odradza się świadomie dla pożytku innych istot.

Wadżradhara (sanskr.) – „Dzierżący wadżrę", ucieleśnienie ostatecznego, Dharmakai. Zwykle ciemnoniebieski, trzyma wadżrę i dzwonek w skrzyżowanych na piersi rękach.

Wadżrajana (sanskr.) – wadżra przecina wszystko niczym diament. Ta cecha czyni ją symbolem urzeczywistnienia natury umysłu, stanu, który odcina wszelkie ułudy dualizmu. Wadżrajana jest synonimem buddyzmu tantrycznego, który rozwinął się w Indiach i został przeniesiony do Tybetu, stając się sercem lokalnej tradycji buddyjskiej.

Wadżrapani (sanskr.) – uosobienie oświeconej mocy. Dzierży wadżrę, często występuje obok Czenrezika i Mandziuśriego. Jako Pan Tajemnic jest dzierżawcą tantr.

Wajroczana (sanskr.) – centralny biały Budda jednej z pięciu „Rodzin", związany z mądrością Dharmadhatu.

Wgląd (tyb. *lhaktong*) – praktyka polegająca na spoglądaniu w samą naturę umysłu. Przystępuje się do niej po osiągnięciu stabilności umysłu dzięki wcześniejszej medytacji wyciszonego spoczywania. Por. wyciszone spoczywanie.

Wielka doskonałość – por. dzogcien.

Wielka pieczęć – por. mahamudra.

Winaja (sanskr.) – zasady i reguły postępowania społeczności wyświęconych mnichów i mniszek. Pierwsza z trzech części tripitaki.

Wyciszone spoczywanie (tyb. *szine*) – wspólna większości szkół buddyjskich medytacja, której celem jest doprowadzenie umysłu do stanu trwałego wyciszenia, spokoju. Dzięki jej powtarzaniu ustaje rozproszenie i umysł może spocząć na tym, na co się go skieruje. Podstawa praktyki wglądu. Por. wgląd.

Zaciemnienia, dwa – zaciemnienia emocjonalne i nieświadomości. Pierwsze, czyli pięć emocjonalnych splamień (lub wedle innej klasyfikacji sześć), oczyszcza się na siedmiu kolejnych poziomach Bodhisattwy. Drugie, zaciemnienie nieświadomości, przeszkadzające w

urzeczywistnieniu wszechwiedzy, zostaje oczyszczone na trzech ostatnich poziomach.

Zbiorów pięć – por. skandhy.

Zi (tyb.) – czarno-biały kamień półszlachetny, prawdopodobnie odmiana agatu, ze wzorem „oczu" (kół). Bardzo wysoko ceniony przez Tybetańczyków, którzy przypisują mu moce ochronne.

Znaczenie ostateczne – wyrażone wprost, oznaczające dokładnie to, co oznacza, zwykle właśnie „ostateczne" czy też „absolutne". Z reguły w parze ze znaczeniem „tymczasowym" lub „względnym". Por. znaczenie tymczasowe.

Znaczenie tymczasowe – nauki udzielane uczniom, którzy nie są jeszcze gotowi na głębsze pouczenia, a więc otwarte na różne interpretacje. *Por.* znaczenie ostateczne.

Table of Contents

1. Muzyka na niebie
    1. Dzieciństwo i młodość, pierwsze nauki i poezje XVII Karmapy Ogjena Trinle Dordże
    2. Spis treści
    3. Podziękowania
    4. Słowo wstępne
2. Część I: Historia XVII Karmapy(do roku 2004)
    1. Odnalezienie inkarnacji
    2. Powrót do Tsurphu
    3. Wizje i tęcze
    4. „Teraz albo nigdy”
    5. Ucieczka z Tsurphu
    6. Przez najwyższe góry
    7. Czas niepewności
    8. Pobyt w Indiach
3. Część II: Nauki XVII Karmapy
    1. Słowo wstępne
    2. Praktyka Czenrezika i rozwijanie bodhicitty
    3. Jak odnaleźć spokój
    4. Znaczenie tradycyjnej kultury
    5. Rozmowa z cudzoziemcami studiującymi w Dharamsali
    6. Oceany cierpienia
    7. Do praktyki potrzebujemy innych
    8. Wszechprzenikająca natura Buddy
    9. Skąd biorą się problemy
    10. Rozmowa z uczniami z Samje Ling w Szkocji
    11. Ścieżka do pełnego Przebudzenia
    12. Kiedy pojawiają się przeszkody
    13. Źródło problemów
    14. Wiara i praktyka
    15. Pieśń Milarepy
    16. Przynoszenie pożytku innym
    17. Duchowy przyjaciel

18. Lgnięcie do ego
19. Radowanie się prawością
20. Uczucia
21. Odpowiedzialność za siebie
22. Pustka
23. Dwie prawdy
24. Przyjęcie Schronienia
25. Rozwijanie bodhicitty
26. Liczenie oddechów
27. Wyciszone spoczywanie
28. Wprowadzenie we wgląd
29. Różne sposoby praktykowania wglądu
30. Znaczenie dedykacji

4. Część III: Wiersze XVII Karmapy
    1. Słowo wstępne
    2. Radosne życzenie
    3. Wkroczenie na środkową ścieżkę
    4. Trzy Kaje
    5. Pełna spokoju, kojąca flaga zwycięstwa
    6. Święto obiektu gromadzenia zasługi
    7. Ukazanie mahamudry
    8. Odrodzenie mej ojczyzny, śnieżnej krainy Tybetu
    9. Równa natura
    10. Modlitwa życzeń
    11. Księżyc szczęśliwości
    12. Hołd
    13. Pieśń rozkwitającego dobra ku czci zarania złotego wieku
    14. Pieśń naturalnej świadomości
    15. Modlitwa o długie życie tego, który jest ucieleśnieniem Czenrezika, doskonałego przewodnika samsary i nirwany [Jego Świątobliwości Dalajlamy]
    16. Promienny uśmiech spontanicznej pewności
    17. Modlitwa o długie życie sławnego lamy, uczonego i siddhy Thrangu Tulku Karma Lodro Lungrika Małi Senge
    18. Pamięci
    19. Niezrównane drzewo, wolne od śmierci i smutku
5. Część IV: Historia Karmapów

    1. Wprowadzenie
    2. Karmapowie – podanie tradycyjne
    3. Krótka historia szesnastu Karmapów
    4. Pieśni XVI Karmapy
6. Glosariusz