



Nauki
SUTRA SERCA

Karmapa Ogjen Trinle Dordže



DHARMA EBOOKS



Nauki o *Sutrze serca*

Siedemnasty Gjalang Karmapa
Ogjen Trinle Dordże

Przełożyła Beata Stępień

DHARMA EBOOKS



SPIS TREŚCI

Wstęp do wydania polskiego

Wstęp wydawcy chińskiego

Część pierwsza

CHIŃSKIE PRZEKŁADY SUTRY

Sutra serca pradźniaparamity

Sutra serca

Część druga

NAUKI

Wprowadzenie

Wersje tekstu

Znaczenie tytułu

Tłumacze

Część wstępna

1 • Otwarcie

Kto skompilował treść tej sutry

Osoba kompilująca tę sutrę usłyszała ją osobiście

2 • Czas i miejsce

Idealny czas: Raz

Idealny nauczyciel: Buddha Bhagawan

Idealne miejsce: Radżagriha i Sępia Góra

3 • Orszak

Idealny orszak: wspólnota wielkich bhikszu i bodhisattwów mahasattwów

Dharmę trzeba od razu wprowadzać w życie

Część główna

4 • Przyczyny i warunki

Warunki dojrzałe do wygłoszenia nauk

Buddha wszedł w samadhi dla dobra istot

Samadhi jako korzeń zasługi i fundament mahajany i wadżrajany

Awalokiteśwara przynosi pożytek sobie i innym

5 • Pytanie

Sutry mahajany są naukami Buddy

Dlaczego uczeni pojazdu podstawowego utrzymują, że Buddha nie nauczał mahajany

Sutry wygłaszane pod wpływem mocy błogosławieństwa Buddy

Rodzina czyli potencjał osiągnięcia owocu prawdziwej dharmy

Różnica pomiędzy pragnieniem a łaknieniem

Czym dokładnie jest praktyka dharmy?

Xing: Urzeczywistnianie dogłębnej pustości poprzez pradžniaparamitę

Rozwijanie mądrości wymaga praktyki

Cztery praktyki bodhisattwy

Pięć pytań dotyczących pilnej praktyki

Pięć ścieżek jako proces praktyki mahajany

6 • Odpowiedź

Jedenaście odpowiedzi Awalokiteśwary

Zrozumieć prawdę o pustości

Różne odpowiedzi dopasowane do różnych zdolności

Odpowiedź dla uczniów o zwyczajnych zdolnościach

Cztery metody obserwacji w praktyce pradžni, czyli cztery przedmioty medytacyjnego skupienia

Podróż pięcioma ścieżkami poprzez słuchanie, przemyśliwanie i medytację

Obserwowanie pustości pięciu skandh

Do czego odnosi się czworaka pustość?

Skandhy i czynniki mentalne

Poglądy trzech głównych szkół na czworaką pustość

Najlepszą dharmą jest ta, która zmienia nasz umysł

Praktyka pustości i eliminowanie ignorancji

Jak rozpoznać i rozwijać pradžnię

Niespoglądanie jest najwyższym poglądem

Nasze myśli utrzymują nas w samsarze

Usuwanie trzech podstawowych rodzajów lgnięcia poprzez trzy bramy wyzwolenia

Usuwanie lgnięcia do zjawisk przy użyciu ośmiu głębi

Rozwinięcie bodhiczitty jest trudniejsze niż zrozumienie pustości

Rozróżnianie rodzajów lgnięcia

Ścieżka medytacji i nieuczenia się więcej

Ścieżka gromadzenia otwiera się tylko dla tych, którzy rozwinęli autentyczną bodhicittę

Odpowiedź dla uczniów o wyostrzonych zdolnościach

Dharani: Esencja „Sutry serca”

Mantra serca pradźniaparamity: Dotarcie do brzegu przebudzenia

Dlaczego przekazuje się tajemne mantry?

Rozpowszechnianie sutry

7 • Potwierdzenie przekazu przez Buddhę

Buddha potwierdza nauki Awalokiteśwary

Sprawianie radości tathagathom

8 • Rozradowanie

Autentyczna praktyka drogocennej „Sutry serca”

Podziękowania tłumacza chińskiego

Prawa autorskie

WSTĘP DO WYDANIA POLSKIEGO

Sutra serca to najprawdopodobniej najbardziej znany tekst buddyjskiego kanonu, reprezentujący filozofię pradžniaparamity. Nic więc dziwnego, że adepci wszystkich buddyjskich tradycji nieustająco proszą swoich nauczycieli o wyjaśnienia na jej temat. Gjallang Karmapa przez wiele lat otrzymywał takie prośby od swoich chińskojęzycznych uczniów, aż w końcu w sierpniu 2016 roku w New Delhi przekazał im – w języku chińskim – cykl wykładów na ten temat. Rok później powstała z nich książka wydana po chińsku w Hong Kongu i na Tajwanie.

Jako osoba zarządzająca projektem Dharma Ebooks przez kilka lat szukałam osoby, która podjęłaby się przekładu tej książki na język angielski. Problem stanowiło przetłumaczenie starochińskich tekstów cytowanych przez Karmapę, w tym dwóch wersji pierwszych przekładów *Sutry serca*, na których opierał on swoje nauki. Ostatecznie dwa lata zajęło Dżiamjangowu Ło-

zerowi ukończenie angielskiej wersji, w której powstaniu pomagał nie tylko sam autor, ale też jego dwaj główni tłumacze: Khenpo David Karma Choephel i Khenpo Tengje.

Ponieważ sama koordynowałam te wszystkie konsultacje, czułam się dobrze przygotowana po swojego przekładu. Polska terminologia elementarnych terminów filozofii buddyjskiej nadal przysparza sporo trudności, ale wyjaśnienia Karma-py są dość dokładne i przedstawione w tak naturalny sposób, że całość, choć z początku zawiła i trudna, w końcu staje się czytelna i jasna. Trzeba bowiem pamiętać, że zrozumienie tej sutry wymaga określonej wiedzy filozoficznej, którą najwyraźniej posiadali już zebrani za Sępiej Górze słuchacze. Nie da się przez ten tekst przejść bez znajomości takich pojęć jak pięć skandh, czynniki mentalne czy dwanaście ogniw zależnego powstawania. To nie jest lektura dla początkujących, aczkolwiek autor przedstawia ją tak, że nawet nowicjusze wyciągną z niej sporo korzyści.

Chciałabym serdecznie podziękować Arturowi Kawińskiemu za redakcję a Lamie Ewie Bugajskiej za uwagi i uzupełnienie termionologii tybetańskiej. Jestem też niezmiernie wdzięczna wszystkim sponsorom tego tłumaczenia, anonimowym i imiennym. Oto pełna lista tych drugich: Aldona K., Beata D., B. & G. Siwkowie, Hanna Fabirkiewicz, I & M, Jacek Strzódka, Jana

Frejlichová, Joanna Ludwińska-Łojewska, Lidia Walicka, Maciej S., Maria Łapa, Noe, Oliwia Branderska, Wiktor Kamiński. Ta publikacja w dużej mierze powstała również dzięki wam.

Beata Stępień

WSTĘP WYDAWCY CHIŃSKIEGO

W sierpniu 2016 roku w New Delhi w Indiach Siedemnasty Gjałang Karmapa udzielił swym uczniom z Azji specjalnych nauk o *Sutrze serca*. Linia Karmapów liczy już ponad dziewięćset lat, ale dopiero teraz, po raz pierwszy, Karmapa udzielił tych nauk w języku chińskim. Można to śmiało nazwać krokiem miłowym w procesie transmisji nauk kagju.¹

Zgodnie z instrukcjami Jego Świątobliwości, Fundacja Hwayue zorganizowała te wykłady dla ośmiuset pięćdziesięciu uczniów, którzy stali się świadkami tego historycznego wydarzenia. Przez cztery dni mogli oni słuchać i doświadczać obszernych wyjaśnień o *Sutrze serca* udzielanych przez Karmapę, który przez cały ten czas doskonale posługiwał się językiem chińskim. Jego Świątobliwość dał zgromadzonym również możliwość uczestnictwa we wspólnym przepisywaniu starego

¹ Nagrania wideo tych nauk z symultanicznym tłumaczeniem na język angielski są dostępne na kanale YouTube: Karmapa.

kaligraficznego tekstu sutry do specjalnych, wcześniej przygotowanych zeszytów.

Ta książka prezentuje treść wykładów Karmapy o *Sutrze serca* i została przez niego osobiście sprawdzona.

Jesteśmy wdzięczni za niezwykle spłot przyczyn i warunków, które dwa i pół tysiąca lat temu pozwoliły na zaistnienie niezwykle wydarzenia: oto za sprawą błogosławieństwa Buddy, Śariputra, najinteligentniejszy ze wszystkich arhatów, zadał pięć fundamentalnych pytań, zaś współczujący Awalokiteśwara udzielił mu jedenastu odpowiedzi. Dziś jesteśmy równie wdzięczni Karmapie za to, że zgodził się udzielić nauk o tej właśnie sutrze, z treścią której mieszkańcy Azji czują największą więź i która budzi ich najsilniejszą wiarę. Dziękujemy Jego Świątobliwości również za autoryzację tekstu i za jego osobiste zaangażowanie w opracowanie tej publikacji. Dzięki temu możemy teraz przypominać sobie i kontemplować dharwę, którą zaszczerpił w naszych umysłach. Jesteśmy wdzięczni wszystkim osobom, przyczynom i warunkom, które umożliwiły pojawienie się tych nauk i tej książki – to dzięki nim spełniły się nasze dobre życzenia, a mądrość *Sutry serca* może w nieskończoność rozkwitać poprzez opublikowane w książce słowa. Obyśmy szybko oswoili się ze znaczeniem pustości, osiągając to, co przekazał Awalokiteśwara:

Ponieważ nie ma niczego do osiągnięcia, umysł bodhi-sattwów polegających na paramicie pradźni nie ma splamień. Ponieważ nie ma splamień, nie ma w nim też lęku. Oni całkowicie przekraczają to co błędne, iluzoryczne i docierają do ostatecznej nirwany.

– *Zespół redakcyjny wydawnictwa Chung Sheng*



Księżycowy Awalokiteśwara (Shuiyue Guanyin)

Rysunek Siedemnastego Gjaltinga Karmapy



Część pierwsza

CHIŃSKIE PRZEKŁADY SUTRY



Sutra serca pradźniaparamity

Wersja krótsza

GDY BODHISATTWA AWALOKITEŚWARA praktykował dogłębną paramitę pradźni, ujrzał wyraźnie, że pięć skandh jest pustych w swej naturze i wykracza poza wszelki ból i cierpienie.

„Śariputro, forma nie różni się od pustości, a pustota nie jest niczym innym jak formą. Forma to bycie pustym, a bycie pustym jest formą. Wrażenia, pojęcia, czynniki mentalne oraz świadomość są tak samo puste.

Śariputro, wszystkie zjawiska posiadają cechy charakterystyczne dla pustości: nie powstają ani nie zanikają, nie są nieczyste ani czyste, nie powiększają się ani nie zmniejszają. W pustości nie ma formy, wrażeń, pojęć, czynników mentalnych, ani świadomości. Nie ma tam oka, ucha, nosa, języka, ciała, umysłu, form, dźwięków, zapachów, smaków, dotyku czy dharm. Począwszy od elementu wzroku po element świadomości. Nie ma ignorancji ani wyczerpania się ignorancji, nie ma starzenia się czy śmierci ale też nie ma końca starości i śmierci. Nie ma

cierpienia ani jego źródła, ani też ustania cierpienia, tak jak nie ma ścieżki. Nie ma mądrości ani osiągnięć.

Ponieważ nie ma niczego do osiągnięcia, umysł bodhisattwów polegających na paramicie pradźni nie ma splamień. Ponieważ nie ma splamień, nie ma w nim też lęku. Oni całkowicie przekraczają to co błędne, iluzoryczne i docierają do ostatecznej nirwany.

Wszyscy buddhowie obecni w trzech czasach doszli do nie-doścignionego, prawdziwego i całkowitego przebudzenia polegając na tej dogłębnej paramicie pradźni.

Stąd wiemy, że paramita pradźni jest wielką mantrą, mantrą głębokiej czystej świadomości, nieprzewyższoną mantrą, równą niezrównanym. Może ona uśmierzyć wszelkie cierpienie. Jest autentyczna i pozbawiona fałszu.

Mantra paramity pradźni została wypowiedziana, a recytuje się ją tak: GATE GATE PĀRAGATE PĀRASAMGATE BODHI SWĀHĀ.”

W oparciu o przekład Xuanzanga z sanskrytu na język chiński a następnie z chińskiego na angielski i polski.

Sutra serca

Wersja dłuższa

OTO, CO USŁYSZAŁEM.

Raz Bhagawan przebywał na Sępiej Górze w Radzagrisze wraz z obecną tam wspólnotą wielkich bhikszu i bodhisattwów mahasattwów.

Wtedy Bhagawan spokojnie wszedł w samadhi wyliczania dharm nazywane urzeczywistnianiem głębi. W tym samym czasie bodhisattwa mahasattwa Szlachetny Pan Awalokiteśwara, podczas wglądu w trakcie praktyki dogłębnej pradžniaparamity ujrzał również, że pięć skandh jest pustych w swej naturze.

Następnie, pod wpływem mocy Buddy, Czcigodny Śariputra tak zwrócił się do bodhisattwy mahasattwy Szlachetnego Pana Awalokiteśwary:

„Synu szlachetnej rodziny, w czym powinni ćwiczyć się syn lub córka szlachetnej rodziny, którzy pragną praktykować dogłębną praktykę paramity pradžni?”

Tak rzekł, a bodhisattwa mahasattwa Szlachetny Pan Awalokiteśwara odpowiedział czcigodnemu synowi Śaradwatisa tymi słowami:

„Śariputro, każdy syn czy córka szlachetnej rodziny, którzy pragną praktykować dogłębną paramitę pradžni, powinni postrzegać wszystko w określony sposób.

Pięć skandh powinno się właściwie rozumieć jako pustych w swej naturze.

Forma jest pusta. Pustość jest formą. Bycie pustym jest niczym innym jak byciem formą a forma jest niczym innym jak pustością. W ten sam sposób puste są wrażenia, pojęcia, czynniki mentalne i świadomości. Śariputro, zatem wszystkie dharmy są pustością – brakiem cech, brakiem pojawiania się i znikania, brakiem splamień i wolności od splamień, powiększania się i pomniejszania.

Śariputro, zatem w pustości nie ma form, wrażeń, pojęć, formowania czy świadomości. Nie ma oka, ucha, nosa, języka, ciała, umysłu. Nie ma też form, dźwięków, zapachów, smaków, wrażeń dotyku i dharm – od braku elementu wzroku przez brak elementu umysłu, aż do braku elementu świadomości. Nie ma ignorancji ani wyczerpania ignorancji, aż po starzenie się i śmierć, nie ma też końca starzenia i śmierci. W ten sam spo-

sób nie ma cierpienia, ani jego źródła, ani jego ustania, ani też ścieżki. Nie ma mądrości, nie ma osiągnięć ani braku osiągnięć.

Następnie, Śariputro, ponieważ bodhisattwowie nie mają niczego do osiągnięcia, spoczywają w zaufaniu do paramity pradžni. Nie mając splamień mentalnych, nie czują strachu – oni całkowicie wykraczają poza to co błędne i docierają do ostatecznej nirwany. Wszyscy buddhowie obecni w trzech czasach w pełni i wyraźnie przebudzili się do nieprześcignionego, prawdziwego, całkowitego oświecenia dzięki poleganiu na dogłębnej paramicie pradžni.

Dlatego mantra paramity pradžni, mantra głębokiej czystej świadomości, nieprzewyższona mantra, równa niezmierzonym, która całkowicie uspokaja wszelkie cierpienie, powinna być znana jako prawda, bo jest pozbawiona fałszu. Ta mantra paramity pradžni brzmi: GATE GATE PĀRAGATE PĀRASAMGATE BODHI SWĀHĀ.

Śariputro, w ten właśnie sposób bodhisattwa mahasattwa powinien ćwiczyć się w dogłębnej paramicie pradžni.”

Wtedy Bhagawan wyszedł z samadhi i zwrócił się do bodhisattwy mahasattwy Szlachetnego Pana Awalokiteśwary:

„Wspaniale” – powiedział. – „Wspaniale, wspaniale, Synu Szlachetnej Rodziny. Tak jest. Tak właśnie jest. Dogłębna para-

mita pradźni powinna być praktykowana tak, jak to pokazałeś, a wszyscy tathagatowie będą się z tego cieszyć.”

Gdy Bhagawan wypowiedział te słowa, czcigodny syn Śara-dwatisa oraz bodhisattwa mahasattwa Szlachetny Pan Awalokiteśwara i wszyscy zgromadzeni – świat z jego bogami, ludźmi, asurami i gandharwami – ucieszyli się i wielce chwalili słowa Bhagawana.

Na podstawie przekładu Gy Ciedrupy z tybetańskiego na chiński oraz angielskiego przekładu Davida Karney Choe-phela.



Część druga

NAUKI



WPROWADZENIE

Wersje tekstu

Zapisy historyczne mówią o jedenastu różnych chińskich przekładach *Sutry serca*, z których tylko dziewięć przetrwało do dnia dzisiejszego. W języku tybetańskim mamy natomiast trzy odmienne tłumaczenia. Wszystkie te wersje w obu językach podzielić można na krótsze i dłuższe.

Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że te pierwsze zawierają same nauki, określane jako „część główna”. W dłuższych wersjach poprzedza ją „część wstępna”, zawierająca takie szczegóły jak czas, miejsce, okoliczności oraz informacja o uczniach, którym Buddha przekazał tę sutrę. Dodatkowo, po „części głównej” dłuższe wersje tekstu posiadają „część rozpowszechniającą”, która opisuje zasługę i pożytki płynące z nauk, co ma wspierać ich rozkwit.

Pośród jedenastu chińskich przekładów istnieją zatem zarówno krótsze jak i dłuższe wersje sutry. Najbardziej znaną z nich

jest należąca do pierwszej kategorii *Sutra serca pradźniaparamity*², przetłumaczona przez Xuanzanga, która zawiera dwieście sześć znaków. W języku tybetańskim mamy dwa popularne przekłady dłuższej wersji tekstu. Najbardziej znany, autorstwa Jeszie De, pochodzi z VIII wieku. Jednak niedawno w jaskiniach Dunhuangu odkryto również stary tybetański przekład krótkiej wersji *Sutry serca*.

Istnieje także kolekcja tybetańskich manuskryptów zawierających komentarze do *Sutry serca* ośmiu indyjskich uczonych. Pośród nich największym autorytetem cieszy się *Obszerny komentarz do „Sutry serca pradźniaparamity”*, który wyszedł spod pióra Wimalamitry.

Znaczenie tytułu

Główny powód, dla którego każda sutra powinna mieć swój odrębny tytuł, został przedstawiony w *Sutrze podróży do Lanki*³:

Brak tytułu może dezorientować. Tytuły nadaje się, by unikać nieporozumień.

² *Pradžñāpāramitāhṛdaja Sūtra*

³ *Laṅkāvatāra Sūtra*. Przełożona na chiński przez mistrza Tripitaki Śikszānandę z Khotanu w czasach dynastii Zhou (X-II wiek p.n.e).

Ludzie nadają zjawiskom nazwy, by wiedzieć, czym one są. Tytuł sutry ma zatem pomóc zrozumieć znaczenie nauk, które ona zawiera. Takie właśnie tytuły – korespondujące ze znaczeniem – posiadają wszystkie sutry buddyjskie.

Tytuły sutr powstawały w różny sposób. Niektóre posiadają dodatkowe informacje nawiązujące do liczby strof tekstu, inne do głównej postaci lub brzmienia, albo też do esencjalnego znaczenia nauk. Do tej ostatniej grupy zalicza się tytuł *Sutra serca*.

Chiński tytuł *Sutra serca pradźniaparamity* odpowiada sanskryckiemu oryginałowi, który brzmi: *Pradžñāpāramitāhṛdaja Sūtra*. Spróbujmy rozłożyć go na części. *Pra* znaczy właściwa, poprawna; *džñā* znaczy zrozumienie; *pāramitā* – dotrzeć na drugi brzeg; *hṛdaja* znaczy serce rozumiane jako sedno; zaś *sūtra* znaczy tyle co tekst, pismo, księga.

Zatem tytuł: *Sutra serca pradźniaparamity* jest kombinacją wszystkich powyższych elementów.

W czasach dynastii Tang żył mistrz Tripitaki zwany Ji Dzing, który tłumaczył słowo *pradžnia* jako „właściwe zrozumienie”, co jest bliskie znaczeniu tybetańskiego słowa *szierab* (ཤེས་རབ་). Często tłumaczymy pradźnię jako inteligencję, ale w obecnych czasach o inteligencji mówimy w wielu bardzo różnych kontekstach, więc ktoś mógłby pomyśleć, że chodzi na przykład

o nasz zwyczajny intelekt. Dlatego podczas tych wyjaśnień będę się raczej odnosił do „właściwego zrozumienia”.⁴

Termin „zrozumienie” nawiązuje do funkcji poznawczych. Istnieją trzy rodzaje poznania: błędne samsaryczne poznanie, pozasamsaryczne poznanie śrawaków i pratyekabuddhów oraz nieprzewyższone poznanie tathagatów.

Pradźnia, czyli właściwe zrozumienie, to ten ostatni rodzaj poznania. Można też powiedzieć, że tylko ten jest ostateczną pradźnią, a dwa wcześniejsze – względną pradźnią.

Określenie „właściwe” wskazuje, iż owo poznanie jest najdoskonalsze. Ten rodzaj poznania przewyższa samsaryczne i pozasamsaryczne poznanie, dlatego nazywa się go nieprzewyższonym, którym dysponują buddhowie. Którego rodzaju poznania zatem doświadczają bodhisattwowie? Poznanie szlachetnych bodhisattwów, czyli bodhisattwów przebywających na jednym z dziesięciu bhumi, również można nazwać pradźnią. Jest ono podobne do poznania tathagatów i należy do trzeciej kategorii, tej nieprzewyższonej.

⁴ Gjalrang Karmapa zasugerował tłumaczom, aby w tej i innych publikacjach nie tłumaczyli słowa *pradźnia* (przeze mnie najczęściej tłumaczonego jako zrozumienie). Uzasadniał to względami przedstawionymi w tym właśnie rozdziale (przypis tłumaczki).

Ponadto najdoskonalsze poznanie, o którym tutaj mówimy, można opisać jako pradžnię, która jest byciem świadomym pustości.

Pāramitā oznacza przedostanie się na drugi brzeg przez ocean cierpienia. Tym drugim brzegiem jest nirwana, co implikuje, że brzeg, na którym obecnie przebywamy jest samsarą. Pradžnia jest zatem łodzią, dzięki której istoty tonące w wielkim oceanie samsary mogą przeprawić się do wspaniałego miasta nirwany na jego drugim brzegu.

Czandrakirti, wielki uczony szkoły prasangika madhjamaka, w swoim dziele *Wkraczanie na drogę środka* wyjaśniał, że przedstawianie się na drugi brzeg można dalej podzielić na metody dotarcia do tego brzegu i jego cechy. Metody dotarcia to pradžnia na poziomie ścieżki uczenia się, czyli pradžnia bodhisattwów dążących do stanu buddhy, zdolnych przeprowadzać praktykujących do celu. Sam brzeg zaś jest stanem buddhy, czyli ostateczną pradžnią przebudzenia.

Pradžnia tu opisywana prowadzi do urzeczywistnienia pustości. Jednak termin ten jest również wykorzystywany w innych kontekstach, na przykład naturalna pradžniaparamita, pradžniaparamita pism, pradžniaparamita ścieżki czy owoc pradžniaparamity:

Naturalna pradźniaparamita odnosi się do pustości. Pradźniaparamita pism to sutry mahajany objaśniające pustość. Pradźniaparamita ścieżki to pradźnia szlachetnych bodhisattwów. Owoc pradźniaparamity to wszechwiedza buddhy.

W Podsumowaniu znaczenia ośmiu tysięcy strof⁵ pradźniaparamity Dignagi czytamy:

Pradźniaparamita jest niedualna; ta pradźnia to ta-thagatha. Skoro ma taki owoc, określa się ją jako drugiego brzeg.

Ogólnie mówiąc, pradźnia, do której się najczęściej odnosimy to pradźnia owocu, czyli pradźnia buddhy – ostateczny i doskonały drugi brzeg. Pierwsze trzy typy pradźni nie prowadzą na drugi brzeg, więc nie mogą być ostateczną pradźnią. W tych naukach będziemy głównie odnosić się do owocu, czyli rezultatu pradźni.

⁵ Nie chodzi o strofę, jaką znamy z poetyki języków zachodnich, lecz o sanskrycką *ślokę*, składającą się z 32 sylab, która mogła być dzielona na pół w wierszu lub pisana prozą (przyp. tłum.).

Tłumacze

Tekst dłuższej *Sutry serca*, z którego tu korzystamy, został na chiński przetłumaczony z tybetańskiego przez Guan Fa Ciena, mistrza Tripitaki cesarstwa Tufan⁶, który po tybetańsku nazywany był Gy Ciedrupą. Ta wersja zachowała się w jaskiniach Dunhuangu.

Gy Ciedrup⁷ był tybetańskim tłumaczem. Gy to jego nazwisko rodowe, a *Ciedrup* – pierwsze imię. Należał on do niewielkiej grupy mistrzów tybetańskich, który płynnie posługiwał się językiem chińskim i doskonale znał sanskryt. Przełożył on wiele tekstów z chińskiego na tybetański, między innymi *Traktat o stopniach praktyki jogicznej* albo *Sutrę mahaparinirwany* (oba teksty są doskonale znane w Tybecie). W szczególności jego tybetański przekład *Rozumienia znaczenia* chińskiego mistrza Łonciuka⁸, znanego również jako Juan Ce, jest jednym z najważniejszych tekstów buddyzmu tybetańskiego dotyczących filozofii tylko umysłu – czittamatri. Mówi się, że

6 Imperium Tufan powstawało na płaskowyżu tybetańskim za czasów tybetańskiej dynastii Jarlung, a jego rozkwit przypadł na czas panowania króla Songtsena Gampo.

7 Niektórzy współcześni badacze mają wątpliwości, czy Gy Ciedrup był etnicznym Tybetańczykiem czy Chińczykiem. Jego przekłady na język tybetański są powszechnie znane, ale jest on również autorem wielu tłumaczeń na język chiński, czego przykładem jest omawiana tutaj wersja *Sutry serca* (przyp. tłum.).

8 Urodzony w Silla, mistrz Łonciuk (613-696) był szanowanym mnichem buddyjskiej szkoły Faxiang za czasów dynastii Tang oraz uczniem mistrza Xuanzanga.

przetłumaczył on również *Sutrę mahapradźniaparamity* liczącą sześćset tomów (zwojów papierowych), a przetłumaczoną wcześniej na chiński przez mistrza Xuanzanga, jednak dziś, niestety, należy ono do dzieł zaginionych.

Mówiąc krótko, tłumacz Gy Ciedrup był wielkim uczonym. Profesor Czien Jin-Ke z Tajwanu stwierdził, że wkład Ciedrupa w rozwój literatury tybetańskiej jest porównywalny do wpływu, jaki Xuanzang wywarł na buddyzm w Chinach.

CZĘŚĆ WSTĘPNA

I · OTWARCIE

Komentarze do różnego rodzaju sutr mówią, że pisma te zbudowane są zazwyczaj z ośmiu wymagających objaśnienia punktów. Są nimi: otwarcie, czas, orszak, warunki, pytanie, odpowiedź, potwierdzenie Buddy oraz rozradowanie.

W *Sutrze serca* otwarciem jest pierwsze zdanie: „Oto, co usłyszałem”.

W *Sutrze mahaparinirwany* znajduje się stwierdzenie Buddy:

Kiedy zapisujecie nauki, początek wszystkich sutr powinien brzmieć tak: „Oto, co usłyszałem. Raz Buddha przebywał w takim a takim miejscu, otoczony czterorakim zgromadzeniem i wyłożył te nauki.”

Buddha stworzył zasadę, zgodnie z którą po jego odejściu każda sutra powinna rozpoczynać się od stwierdzenia: „Oto, co usłyszałem”. Jest to również zdanie otwierające *Sutrę serca*.

Słowa „oto, co” odnoszą się do treści sutry. Dowodzą one, że dokładnie odtworzono usłyszane nauki. „Oto, co” znaczy „dokładnie tak, jak było”, bez dodawania ani ujmowania czegośkolwiek. Kompilator⁹ zatem wiernie zgromadził całą usłyszaną treść, co do słowa.

„Usłyszałem” zaś wskazuje na osobę owego kompilatora.

Kto skompilował treść tej sutry

Istnieje wiele teorii dotyczących tożsamości osoby, która skompilowała *Sutrę serca*.

1. Bodhisattwa Mańdziuśri

Aczarya Dżnjanamitra w swoim komentarzu do *Sutry serca* stwierdził, że wszystkie teksty o pradžniaparamicie zostały zebrane właśnie przez bodhisattwę Mańdziuśriegę.

2. Wadżrapani

W *Komentarzu do „Sutry serca”* Mahadżniani przywołuje się

⁹ Nie był to jeszcze skryba, pierwszych wersji sutr nie zapisywano, a jedynie zapamiętywano i recytowano (przyp. tłum.).

zdanie Dignagi, że wszystkie teksty o pradžniaparamicie zostały zebrane przez Wadżrapaniego.

3. Mańdziuśri, Maitreja, Ananda

W słynnym *Komentarzu do „Wielkiej doskonałości mądrości”* Nagardżuny znajduje się twierdzenie, że wszystkie teksty mahajany zostały opracowane wspólnie przez bodhisattwę Mańdziuśriego, bodhisattwę Maitreję i Anandę.

4. Ananda

Z Sutry Pradžniaparamity w ośmiu tysiącach strof:

Buddha powiedział do Anandy: „Jestem twoim nauczycielem a ty moim uczniem. Obecnie składasz mi dary i okazujesz szacunek ciałem, mową i umysłem. Kiedy zaś odejdę, powinienesz składać dary i okazywać szacunek pradžniaparamicie.”

Słowa zawarte w tej sutrze sugerują, że Buddha polecił Anandzie, by w przyszłości szanował te nauki tak samo, jak jego samego.

W dwudziestym ósmym i trzydziestym drugim rozdziale tybetańskiego przekładu *Sutry pradžniaparamity w ośmiu tysiącach strof* Buddha powierzył te nauki Anandzie. Dlatego Wimuk-

tisena, w buddyzmie tybetańskim uważany za wielkiego mistrza filozofii pradžniaparamity, wyraził pogląd, że „większość tekstów mahajany zebrał Ananda”. Dodatkowo, inny znany mistrz systemu pradžniaparamity, Haribhadra również podzielał to stanowisko. Dlatego obecnie większość komentatorów zgadza się z tezą, że tę sutrę skompilował właśnie Ananda.

Bhawawiweka jednak wspomniał w swoim *Świetle rozumowania*, że śrawakowie nie mogli opracowywać pism mahajany, gdyż nie rozumieli tej filozofii. Sprzeciwił się on stwierdzeniu, że jakąś część tych nauk mógł zebrać Ananda. Z drugiej strony *Sutra wielkiego bębna* opowiada o tym, że Buddha Śakjamuni poprosił Mahakasjapę o ochranianie nauk mahajany, a ten z kolei zlecił Anandzie stworzenie pierwszego zbioru nauk Buddy. Zatem Ananda – śrawaka, mógł być zarazem odpowiedzialny za gromadzenie nauk mahajany, nie ma co do tego wątpliwości.

Podsumowując, do dnia dzisiejszego nikt nie może dać zdecydowanej odpowiedzi na pytanie, kto opracował *Sutrę serca*. Jeśli miała ona wielu kompilatorów i czasami wskazuje się na Mańdziuśriego, to zarówno inni bodhisattwowie jak i Ananda mogli być w ten proces także zaangażowani.

Osoba kompilująca tę sutrę usłyszała ją osobiście

Stwierdzenie „usłyszałem” wskazuje również na fakt, że osoba, która skompilowała ten tekst, nie zrobiła tego na podstawie opinii czy poglądu. Treść tej sutry jest bowiem dosłownym odtworzeniem osobiście zasłyszanych słów. W ten sposób podkreśla się, że przekazująca je osoba była w tym czasie obecna na Sępiej Górze i sama je usłyszała, nie powtarza ich po kimś innym.

Słowo „oto” zawarte we frazie „Oto, co usłyszałem” wskazuje na główną treść sutry, począwszy od słów „Wtedy Bhagawan spokojnie wszedł w samadhi wyliczania zjawisk, nazywane urzeczywistnianiem głębi”, aż do „Dogłębna paramita pradžni powinna być praktykowana tak, jak to pokazałeś, a wszyscy tathagatowie będą się z tego cieszyć”.

2 · CZAS I MIEJSCE

Raz Bhagawan przebywał na Sępiej Górze
w Radżagrisze

Idealny czas: Raz

1. Wyjątkowość

Ponieważ nauki te zostały wygłoszone tylko raz i nigdy nie zostały powtórzone, są niezwykle rzadkie. Buddha zwykle powtarzał swoje nauki trzykrotnie, jeśli była taka potrzeba. Jeżeli słuchacze nie zrozumieli lub nie zapamiętali ich po trzecim powtórzeniu, strażnik Buddy Wadżrapani uderzał ich swoją wadźrą. To nie jest jakaś błahostka, po takim uderzeniu można było się już nie podnieść. Tak czy inaczej, w przypadku ważnych spraw Buddha mówił o nich najwyżej trzy razy.

2. Pradžnia

„Raz” wskazuje jednocześnie, że osoba, która przekazała te nauki, była bardzo inteligentna, zdolna zapamiętać pouczenia zasłyszane tylko raz.

3. Idealny czas

„Raz” oznacza również idealny moment, czyli jedną z pięciu doskonałych okoliczności. Nauczaniu tej dogłębnej sutry, która stanowi idealne nauki, towarzyszyły trzy pozostałe okoliczności: idealny nauczyciel, idealne miejsce i idealni słuchacze.

Idealny nauczyciel: Buddha Bhagawan

Sanskryckie słowo *Bhagawan* posiada wiele znaczeń. Dlatego we wczesnych przekładach z sanskrytu na chiński nie było ono w ogóle tłumaczone, a jedynie zapisywane fonetycznie. Tego typu przypadek znany jest jako „słowo nieprzetłumaczone z uwagi na wielość współlistniejących znaczeń”. Takie terminy niezwykle trudno przełożyć na inne języki, więc zamiast zawęźać ich znaczenie, pozostawia się je w oryginalnym brzmieniu.

„Bhagawan” najczęściej jest tłumaczony jako błogosławiony, ale w sensie bardziej dosłownym termin ten znaczy „znakomity zwycięzca, który wyszedł poza ograniczenia”. Odnosi się to tu-

taj do Buddy, który pośród pięciu doskonałości jest idealnym nauczycielem. Buddha przekroczył skrajności samsary i nirwany, wyszedł poza nie. Buddha osiągnął również dwie właściwości: zupełnego porzucenia i całkowitego urzeczywistnienia, jest więc doskonały. To słowo odpowiada tybetańskiemu terminowi *ciom den de* (བཅོམ་ལྷན་པ་), który ma takie samo znaczenie.

W Indiach określenie *Bhagawan* jest również powszechnie używane na przykład w odniesieniu do boga Maheśwary lub innych bóstw hinduizmu. Dlatego tybetański odpowiednik terminu ma dodaną końcówkę *de*, wskazującą, że w tym przypadku nie chodzi o zwyczajnych, samsarycznych bogów.

Idealne miejsce: Radżagriha i Sępia Góra

W *Sutrze serca* mowa jest o dwóch lokalizacjach: są to Radżagriha¹⁰ i Sępia Góra, co wskazuje, że nauczano dwa rodzaje uczniów: świeckich i wyświęconych. Radżagriha symbolizuje rezydencje świeckich uczniów, podczas gdy Sępia Góra zamieszkiwana była przez mnichów i mniszki. Ponieważ Buddha nauczał dharma w miejscu zamieszkiwanym przez oba typy uczniów, było to miejsce idealne.

¹⁰ W wolnym tłumaczeniu: rezydencja/dom radzów.

Radżagriha: rezydencja świeckich uczniów

Istnieje wiele różnych teorii o genezie i położeniu Radżagrihy. Jedna z nich mówi, że w zamierzonych czasach w centralnym obszarze Indii znajdowało się królestwo Magadha. Z początku jego stolicą było Kuszinagar, miejsce późniejszej parinirwany Buddy. Jednak miasto wielokrotnie padało ofiarą różnych katastrof, w tym pożarów. Król, który nie mógł tego dłużej tolerować, oświadczył mieszkańcom: „Od teraz, jeśli ktoś w domu zaproszy ogień, zostanie ukarany i przegnany w pobliże Chłodnego Gaju (cmentarza Śitawana)”. Niedługo potem domem, w którym wybuchł kolejny pożar, okazał się królewski pałac... Król sam musiał się zatem przenieść w okolice Chłodnego Gaju, a powstałe w tym miejscu miasto nazwano Radżagriha.

Nagardżuna w *Komentarzu do „Doskonałości mądrości”* przywołał dwie historie dotyczące Radżagrihy.

Pierwsza z nich opowiada o jednym z władców Magadhy, którego syn wyglądał nietypowo – miał jedną głowę, ale dwie twarze i cztery ręce. Wiąże się z tym wiele legend, których nie jestem w stanie teraz przytoczyć. Niemniej, książę ten wyrósł na silnego i dzielnego wojownika, zręcznego w sztuce wojennej. Uwięził on w swojej stolicy wszystkich władców osiemnastu tysięcy innych królestw. Całe Indie znalazły się pod jego panowaniem, a miasto z którego rządził nazwano Radżagriha.

Inna opowieść mówi, że wcześniej stolica Magadhy znajdowała się gdzie indziej, a władał tam król Wipularatha. Jego ojciec praktykował składanie bogom ofiar ze zwierząt i został przeklęty, wskutek czego zapadł się pod ziemię. Kiedy Wipularatha został królem, pomyślał: „Skoro mój ojciec zapadł się tu pod ziemię, błędem będzie rządzić tą okolicą”. Zdecydował zatem przenieść stolicę i wybrał nowe miejsce, dolinę otoczoną pięcioma górami, którą nazwał Radzagriha.

Ten król, który składał ofiary ze zwierząt, nosił imię Wasu. Porzucił on dworskie życie, przyjął ślubowania i został bramińskim riszi. Pewnego dnia kilku innych riszi wdało się w kłótnię z gospodarzami.

Gospodarze twierdzili: „Pisma mówią, że musimy zabijać zwierzęta i jeść ich mięso, gdy wykonujemy rytuały i pudże ofiarne dla bogów”. Zaś wyświęceni riszi wierzyli, że zabijanie zwierząt podczas rytuałów było złem. Gdy konflikt zaczął się zaogniać, któryś z riszich zasugerował: „Jeden z naszych mnichów był kiedyś królem. Może uwierzylibyście jego słowom?”. Gospodarze przytaknęli, a riszi zapowiedział: „W takim razie jutro się do niego udamy, by rozsądził ten spór”.

Tej samej nocy gospodarze w tajemnicy odwiedzili Wasu i przekonywali go: „Musisz nas poprzeć jutro, ogłaszając decyzję po naszej myśli!” Następnego ranka wszyscy zebrali się

wokół Wasu. Riszi spytali: „Czy powinniśmy składać w ofierze zwierzęta i jeść mięso podczas rytuałów?”. Wasu odpowiedział: „Tak. Zgodnie z zasadami braminizmu powinniśmy składać ofiary ze zwierząt i jeść mięso podczas rytuałów”. Riszi byli bardzo zaskoczeni tą odpowiedzią i zadali kolejne pytanie: „A gdybyśmy nie brali pod uwagę bramińskich zasad? Jaka jest twoja osobista opinia w tej sprawie?”

Wasu odpowiedział: „Wierzę, że składając ofiary bogom musimy poświęcać zwierzęta i jeść mięso. Istoty zabite podczas rytuału z pewnością odrodzą się w świecie bogów.” Słyszac to riszi wpadli w złość i głośno wyrazili swe oburzenie: „Grzeszniku, przepadnij i szczeñnij!” Wtedy grunt, na którym stał Wasu, nagle się otworzył, a jego stopy zaczęły się pograżać w ziemi.

Riszi wciąż nalegali: „Musisz powiedzieć prawdę. Jeśli światomie nas okłamujesz, całe twe ciało zniknie pod ziemią”. Wasu jednak nadal twierdził: „Zabijanie owiec i innych zwierząt po to, by złożyć je bogom w ofierze, tak jak spożywanie ich mięsa z pewnością nie jest grzechem”. To powiedziawszy, tkwił już w ziemi po kolana. Mimo to utrzymywał tę samą opinię i grzął coraz bardziej, aż w końcu z ziemi wystawała już tylko głowa.

Riszi nadal przekonywali: „Zobacz, już teraz odczuwasz karmiczne skutki swego oszustwa. Choć z ziemi wystaje ci tylko głowa, nadal możemy cię ocalić, jeśli tylko powiesz prawdę”.

Wasu pomyślał: „Przecież byłem królem, cieszyłem się poważaniem i autorytetem. Jak mogę teraz odwołać swoje słowa? To byłby wstyd. Tak czy inaczej w bramińskich Wedach często mówi się o zasłudze płynącej ze składania darów bogom. Muszę więc być konsekwentny, nawet gdybym miał to przypłacić życiem.” Po czym złapał swój ostatni oddech i wykrzyczał: „Poświęcanie zwierząt, by złożyć je w ofierze bogom z pewnością nie jest grzechem!”

W końcu riszi doznali ostatecznego rozczarowania: „Nie można ci już pomóc. Nie chcemy cię więcej widzieć.” Wasu ostatecznie zapadł się wtedy pod ziemię i zniknął bez śladu. Od tamtego dnia aż do czasu Nagardżuny mieszkańcy Indii kierowali się opinią Wasu, wierząc że muszą być składane krwawe ofiary. Podczas tych rytuałów tradycyjnie mówili do zwierząt ofiarnych: „To Wasu cię zabija, nie ja. Mnie za to nie win!”

Sępia Góra: rezydencja mnichów i mniszek

W pismach znajdujemy kilka objaśnień dotyczących nazwy góry nazywanej Sępią. Dwa pierwsze przedstawił Nagardżuna w *Komentarzu do „Doskonałości mądrości”*:

1. Kształt sępa

Nazwa góry odnosi się do szczytu, który kształtem przypomina sępa.

2. Stada sępów

Na południe od Radzagrihy znajdował się cmentarz, na którym żerowały stada sępów, które potem zbierały się na górze.

3. Bodhisattwowie zbierali się tam niczym sępy

W innych tekstach można też znaleźć wzmianki, że bodhisattwie z innych krain, które współcześnie można by było określić innymi planetami, przylatywali na tę górę, by słuchać nauk o pradźniaparamicie od Buddy Śakjamuniego.

Sępią Górę można też pojmować w jej wymiarze zewnętrznym i wewnętrznym. Zewnętrzna Sępia Góra istnieje fizycznie i jest widoczna dla ludzi, na przykład dla osób pielgrzymujących do ośmiu świętych miejsc. Jest dla nas górą o określonym kształcie i cechach. Zaś wewnętrzna Sępia Góra to wspaniała czysta kraina, niezwykle rozległa i majestatyczna, lecz widoczna tylko dla buddhów i bodhisattwów.

3 · ORSZAK

[...] wraz z obecną tam wspólnotą wielkich bhikszu i bodhisattwów mahasattwów.

Podsumowanie znaczenia ośmiu tysięcy strof pradžniaparamity
Dignagi mówi, że gdy nauczyciel i czas przekazywania nauk są potwierdzone, orszak świadków tego wydarzenia dodaje mu wiarygodności i sprawia, że sutra jest bardziej kompletna. Kiedy w sutrze pojawia się pięć idealnych okoliczności, obdarzeni wiarą uczniowie chętniej po nią sięgają.

Idealny orszak tej sutry opisany został poprzez stwierdzenie: „wraz z obecną tam wspólnotą wielkich bhikszu i bodhisattwów mahasattwów”.

Idealny orszak: wspólnota wielkich bhikszu i bodhisattwów mahasattwów

Bhikszu arhaci

„Wspólnota wielkich bhikszu” to sangha śrawaków. Wyświęceni pratjekabuddhowie, ze względu na swą dumę, najprawdopodobniej nie przybyliby słuchać nauk Buddy. Ogólnie tytuł „bhikszu” odnosi się do tych wyświęconych, którzy przyjęli pełne śluby, czyli cały komplet buddyjskich ślubowań klasztornych. Fraza „wielcy bhikszu” nie opisuje rozmiaru ich ciał, tylko wyraźnie wskazuje na tych, którzy osiągnęli urzeczywistnienie arhata. Byli to zatem arhaci i bhikszu jednocześnie.

„Wspólnota” zaś oznacza sanghę. Mówi się, że sanghą jest wspólnota przynajmniej czterech bhikszu. Sanskryckie słowo *saṅgha* oznacza to, czego żadna zewnętrzna siła nie rozbije. Można też powiedzieć, że oznacza jedność. Utrzymywanie harmonijnej sanghi, odpornej na zewnętrzne siły jest nie lada sztuką.

Bodhisattwowie obdarzeni siedmioma wielkimi właściwościami

Przyjrzyjmy się teraz frazie „bodhisattwa mahasattwa”. *Bodhi* znaczy przebudzony, zaś *sattwa* to odwaga, dzielność. Bodhisattwami nazywani są więc ci, którzy odważnie sięgają po owoc przebudzenia, czyli stan buddhy.

Następnie, *maha* oznacza rozległość i wielkość. *Ozdoła sutra mahajany* mówi, że ci bodhisattwowie dbają o dobro niezliczonych istot i są zarazem obdarzeni siedmioma nadzwyczajnymi właściwościami, takimi jak wielka pilność, wielka aktywność i tym podobne. Dlatego określa się ich jako maha, czyli wielcy.

Stwierdzenie, że byli „tam obecni” wskazuje, że nauczyciel i uczniowie przebywali w jednym miejscu razem.

Czytając te wyjaśnienia można dojść do przekonania, że aby doszło do przekazu nauk dharma musi jednocześnie zaistnieć wiele warunków i okoliczności. Dlatego dharma jest tak niezwykle rzadka i cenna. Zdolność do spotkania i podążania za właściwym nauczycielem jest czymś wyjątkowym. Ale samo posiadanie nauczyciela to za mało. Jego zdolność do przekazywania doskonałej dharma to również za mało, gdyż odbiorcy dharma muszą być analogicznie idealnymi uczniami. Gdy takich uczniów nie ma, sama obecność doskonałego Buddy nie przynosi wielkiego pożytku.

Mało tego – oprócz idealnych odbiorców musi też zaistnieć odpowiedni czas. Obecnie wszyscy są niezwykle zabiegani, więc znalezienie chwili wytchnienia jest nie lada wyzwaniem. Niezwykle rzadko przytrafia nam się szansa wysłuchania prawdziwej dharmy. Poza idealnym nauczycielem, orszakiem i czasem, musi też zaistnieć odpowiednie ku temu miejsce. *Sutra serca* została wygłoszona na Sępiej Górze, ale trzeba przyznać, że pięciogwiazdkowy hotel, w którym teraz przebywamy, oferuje nam dużo lepsze i bardziej komfortowe warunki do przekazywania nauk.

Dharmę trzeba od razu wprowadzać w życie

Warto się czasami zastanowić, co to wszystko znaczy. Rozmyślając nad powyższymi idealnymi okolicznościami nietrudno poczuć pewne wzruszenie. Tak powinniśmy się czuć studiując dharma. Cóż bowiem warto byłoby jej wieloletnie studia, gdybyśmy nigdy nie poczuli jej wpływu, gdyby nas nie dotknęła.

Słuchanie i praktykowanie dharmy jest wyjątkową okolicznością, dlatego jest ona tak bardzo cenna. Musimy więc praktykować z poczuciem jej niezwyklej wartości. W przeciwnym razie będziemy jedynie tracić czas.

Ludzie myślą czasami: „Może najpierw powinienem poświęcić się karierze. Praktyką zajmę się później, kiedy będę starszy”.

Takie rozumowanie jest bezsensowne, bo śmierć może nie czekać, aż się zestarzejemy. Istnieje możliwość, że opuścicie ten świat już jutro lub zaraz po zakończeniu tych nauk. Oczywiście w żaden sposób wam tego nie życzę i mam nadzieję, że do tego nie dojdzie, ale należy pamiętać o istnieniu takiej opcji.

Nie możemy zatem odkładać praktyki na starość. Głupotą jest myślenie, że najpierw trzeba się trochę nacieszyć życiem, a na praktykę przyjdzie jeszcze czas. Dharmę trzeba pielęgnować, studiować i praktykować ze świadomością tego, że jest ona nad wyraz rzadka i cenna. Musimy się jej uczyć i wprowadzać w życie już teraz. Tybetańscy mistrzowie kadampy powtarzali wskazówkę, która zapadła mi w serce:

Każdą dharmę trzeba praktykować dzisiaj. Nie ma dharmy przeznaczonej na jutro.

To znaczy, że wszystkie wskazania należy wykorzystać od razu, nie odkładać ich na inny dzień. Czas na nikogo nie czeka. Wszystko jest nietrwałe, więc poczućmy drogocенność tych nauk i stosujmy je od zaraz.

W wielu tybetańskich modlitwach znajduje się taka fraza: „Obym stał się buddhą już teraz, siedząc na tej poduszce!” Chcemy osiągnąć stan buddhy w tej właśnie chwili, podczas

tej sesji medytacyjnej. Musimy więc od razu brać się do dzieła zamiast czekać aż w przyszłości pojawi się lepsza okazja. Ta chwila, właśnie teraz jest najlepszą w życiu okazją. Ona już jest obecna, skorzystajmy z niej bez zwłoki.

Mówi się, że trening bodhisattwów trwa niezliczone eony. To brzmi jak niewyobrażalnie długa podróż, ale tak naprawdę nie da się jej określić żadną miarą. To nie jest proces, w którym postępujemy krok po kroku, powoli odliczając kolejne wieki i epoki. W jednej chwili możemy zgromadzić zasługę odpowiadającą nieskończonym eonom i natychmiast stać się buddhą, już w tym życiu.

CZĘŚĆ GŁÓWNA

4 · PRZYCZYNY I WARUNKI

Warunki dojrzałe do wygłoszenia nauk

(Wersja dłuższa)

Wtedy Bhagawan spokojnie wszedł w samadhi wylizowania dharm nazywane urzeczywistnianiem głębi. W tym samym czasie bodhisattwa mahasattwa Szlachetny Pan Awalokiteśwara, podczas wglądu w trakcie praktyki dogłębnej pradžniaparamity ujrzał również, że pięć skandh jest pustych w swej naturze.

(Wersja krótsza)

Gdy Bodhisattwa Awalokiteśwara praktykował dogłębną paramitę pradžni, ujrzał wyraźnie, że pięć

skandh jest pustych w swej naturze i wykracza poza wszelki ból i cierpienie.

Cześć opisująca przyczyny i warunki przytacza bezpośrednie czynniki, które doprowadziły do powstania tej sutry. Określa się ją również jako szczególne wprowadzenie, w każdej sutrze odmienne i niepowtarzalne. Podczas gdy wprowadzenie przedstawione wcześniej jest mniej lub bardziej dokładnie powtarzane i wspólne dla wszystkich sutr.

Buddha wszedł w samadhi dla dobra istot

„Wtedy” odnosi się do chwili, w której Buddha wszedł w samadhi i przygotowywał się do przekazania dharmy. Buddha nie zawsze wyrażał swe myśli, nie odbywało się to na codzień. Więc dlaczego właśnie w tej chwili wszedł w samadhi, by przekazać dharmę? Ponieważ dojrzała ku temu karma obecnych osób. Buddha dostrzegł te okoliczności i zrozumiał, że jest to odpowiedni czas, by przekazać nauki.

Jak wiadomo, buddhowie przez cały czas utrzymują umysł w samadhi. Jednak, czytamy, że w tym momencie wszedł on w samadhi „spokojnie”. Istnieje wiele różnorodnych objaśnień

znaczenia tego terminu, który posiada bardzo głęboki sens, ale teraz nie będziemy go szczegółowo analizować.

Dalej czytamy, że samadhi nazywane jest urzeczywistnieniem głębi, którą powinniśmy rozumieć jako ostateczną prawdę – pustość. Aczarja Wimalamitra twierdził, że pustość jest tu określana jako „głębia”, ponieważ przekracza wszelkie doświadczenia i skrajności.

Podobne stwierdzenie znajdujemy w *Sutrze pradžniaparamity w ośmiu tysiącach strof*:

Znaczenie pustości jest tym, co dogłębne.

Powiedziano także:

Pradžniaparamita jest głębią. Trudno ją dostrzec czy zrozumieć, gdyż jest transcendentna.

Te cytaty sugerują, że głębia oznacza tu przekroczenie myśli i słów. Wasubandhu w swojej *Sutrze dziesięciu poziomów* przedstawia dziewięć sposobów rozumienia dogłębności, między innymi jako głębię kwintesencji, głębię nirwany, głębię pustości czy głębię braku atrybutów.

„Urzeczywistnianie” oznacza osiągnięcie, objawienie lub manifestowanie. Jeśli przyjrzymy się sanskryckiemu terminowi

awasambodham, zobaczymy, że można go rozumieć jako ujawnianie dogłębnej prawdy.

Zatem Buddha zawsze przebywa w samadhi – nieustająco spoczywa w dharmadhatu i pustości, bez rozproszenia. W zasadzie nie miał potrzeby, by ponownie wchodzić w samadhi. Z perspektywy zwyczajnych istot, które zamierzał wyzwolić, wszedł jednak w jakiś nowy rodzaj samadhi, choć w rzeczywistości nigdy go nie opuszczał.

Dlaczego Buddha zmanifestował wejście w samadhi? Gdyż umożliwiło to całemu orszakowi, z Awalokiteśwarą na czele, zrozumienie głębi pustości. Innymi słowy, dzięki takiemu samadhi Buddha otworzył mentalnie swój orszak na zrozumienie swych myśli i na swój poziom urzeczywistnienia.

Wiadomo jednak, że tylko sam Buddha jest w stanie w pełni pojąć swe myśli, ewentualnie inni buddhowie. Nikt inny ich w pełni nie rozumie – ani śrawakowie, ani pratjekabuddhowie, ani nawet wielcy bodhisattwowie. Buddha jednak ma szczególną moc błogosławieństwa, które pozwala zwyczajnym istotom, które chce wyzwolić, dokładnie zrozumieć jego intencje. *Mūlasarwastiwadawinajawastu*¹¹ w podobnym duchu opisuje, że pewnego razu Buddha wzbudził w sobie zwyczajny umysł po to tylko, by nawet insekty i mrówki poznały jego intencje.

¹¹ Traktat o winai szkoły mulasarwastiwada (przyp. tłum.).

To ukazuje pewną wyjątkową zdolność Buddy. Jest on w stanie rozbudzić w sobie taki stan umysłu, który pozwala innym istotom go zrozumieć.

Krótko mówiąc, samadhi nazywane dogłębnym urzeczywistnieniem jest właśnie tego rodzaju stanem.

Samadhi jako korzeń zasługi i fundament mahajany i wadźrajany

Teraz przyjrzyjmy się samemu samadhi. Jest to stan umysłu, w którym skupia się on na obiekcie lub taki, który doprowadza do tego skupienia.

Dosłownie termin *samadhi* oznacza, że pozwalamy umysłowi spoczywać w swej esencji. Można to osiągnąć poprzez moc koncentracji i świadomości, które sprawiają, że medytujący pozostaje nierozproszony zewnętrznymi zjawiskami, a jednocześnie pozwala obu aspektom umysłu – jasności i stabilności – spoczywać spokojnie na obiekcie.

O znaczeniu samadhi mówią te słowa *Odkrywania znaczenia*:

Samadhi jest korzeniem wszelkiej zasługi i podstawą wielkich pojazdów.

To ilustruje jak ważne samadhi jest w naszej praktyce. Podobnie, Wasubandhu w *Skarbnicy abidharmy* powiedział:

Dla wyższych światów najważniejsza jest dyscyplina,
a dla oczyszczenia – medytacja.

Te wersy wyjaśniają, że praktykowanie etycznej dyscypliny może nam pomóc w odrodzeniu się w wyższych światach ludzi i bogów, podczas gdy medytacja prowadzi do wyzwolenia. Jeśli chcemy się wyzwolić, musimy medytować. Bez samadhi nie uwolnimy się ze świata pożądania, a tym bardziej nie osiągniemy urzeczywistnienia. Ono jest kluczowe.

Samadhi Buddy skupia się na „wyliczaniu dharm”, gdzie pojawia się sanskrycki termin *dhárma*. Choć oryginalna wymowa tego słowa brzmi „dhamma”, dziś zazwyczaj mówimy dharma. Termin ten ma cały wachlarz znaczeń, a jednym z nich jest „podpora”. Wszystkie zjawiska mają zdolność do samo-podtrzymywania się, dlatego nazywa się je „podporami”. Niemniej w „wyliczaniu dharm” termin ten odnosi się nie do zwyczajnych zjawisk lecz do świętych dharm, czyli nauk Buddy.

Jak powiedziałem, dharma posiada niezwykłą zdolność podtrzymywania. Aby lepiej zrozumieć tę warstwę znaczeniową,

przytoczę trzypoziomowy system, za pomocą którego Atiśa klasyfikował duchowe zdolności:

1. Dharma dla praktykujących o najsłabszych zdolnościach:

Pomaga istotom odradzać się w wyższych światach ludzi i bogów, zapobiega spadaniu do niższych światów.

2. Dharma dla praktykujących o średnich zdolnościach:

Pomaga istotom w osiągnięciu nirwany, zapobiega powracaniu do samsary.

3. Dharma dla praktykujących o najwyższych zdolnościach:

Pomaga istotom osiągnąć stan buddhy, zapobiega popadaniu w skrajności samsary lub nirwany.

Ogólnie „podpora” oznacza manifestowanie istnienia wszelkich zjawisk, ale w tym przypadku chodzi o przejawienie dharm buddhy. Ta szczególna zdolność dharm do samo-przejawiania się wykorzystywana jest do utrzymywania trzech wymienionych powyżej rezultatów. Dlatego nauki Buddy również nazywane są dharmami, albo dharumą, czyli podporą, podtrzymywaniem.

„Wyliczanie” zaś zakłada istnienie jego różnych kategorii. „Wyliczanie dharm” odnosi się do tego rodzaju nauk, jakimi są dla przykładu dwie prawdy, cztery szlachetne prawdy, trzy rodzaje treningu i tak dalej.

Podsumowując, termin *dharma* może odnosić się do wszystkich zjawisk, ale tutaj oznacza prawdziwą dharmę. Zaś „wyliczanie dharm” wskazuje na bardzo określone samadhi. Oznacza to, że istnieją różne rodzaje samadhi, zaś „samadhi wyliczania dharm” jest właśnie tym nazywanym urzeczywistnianiem głębi.

Awalokiteśwara przynosi pożytek sobie i innym

W następnym zdaniu pojawia się słowo „również”, co wskazuje, że nie tylko Buddha skupił się na dogłębnej pustości. Awalokiteśwara także doświadczał dogłębnego wglądu.

Tuż po tym gdy Buddha wszedł w samadhi urzeczywistniania głębi, Awalokiteśwara spoczął w stanie, który można określić jako początkowy etap głębi pustości. Dlatego tekst mówi, że odbyło się to „w tym samym czasie”.

W tradycji chińskiej Bodhisattwa Awalokiteśwara znany jest jako Guanzizai, czyli Ten Który Kontempluje z Łatwością, ale w innych sutrach nazywany jest Guanszijin (w krótszej formie Guanjin), czyli Ten Który Słyszysz Lamenty Świata. Wszystkie te imiona odnoszą się do tego samego bodhisattwy, aczkolwiek chińskie epitety mają nieco odmienne znaczenie:

1. Guanszijin jest imieniem nadawanym z perspektywy pożytku istot, które bodhisattwa wyzwala z cierpienia, pomaga im.
2. Guanzizai to bodhisattwa, który urzeczywistnił brak jaźni istot i brak jaźni zjawisk. To zaś pozwala mu naturalnie, bez sztuczności i wysiłku kontemplować pustość. Ten epitet to stan, jaki osiągnął on dla własnego pożytku, opisuje zakres jego własnych właściwości.

Guanzizai jest bodhisattwą nadal praktykującym na ścieżce, który buddhą stanie się w kolejnym życiu. Istnieją również takie sutry, które mówią, że Guanzizai już w przeszłości osiągnął stan buddhy jako Tathagata Który Jasno Zrozumiał Prawdę.

Uczony Łonciuk twierdził, że jest dwóch różnych bodhisattwów noszących to samo imię: Guanzizai, który stał się buddhą, oraz Guanzizai, który dopiero się nim stanie. W innych komentarzach można przeczytać, że Guanzizai jako buddha pojawił się jako pierwszy, a Guanzizai jako bodhisattwa na ścieżce do stanu buddhy jest jedynie jego emanacją. Ta wersja jest bliższa wyjaśnieniom zawartym w tekstach takich jak *Sutra lotosu*.

Fraza „bodhisattwa mahasattwa” została już objaśniona. Wiemy kim jest bodhisattwa. Mahasattwa zaś jest określeniem

dodawanym do imion wielkich bodhisattwów, którzy dotarli do przynajmniej ósmego poziomu ścieżki.

„Bodhisattwa mahasattwa Szlachetny Pan Awalokiteśwara” osiągnął zatem urzeczywistnienie bardzo podobne do urzeczywistnienia Buddy. Podczas medytacji mógł również spoczywać w głębi pradžniaparamity. Dzięki swojej pradžni obserwował pięć skandh i widział, że ich natura jest pusta. To zarazem sugeruje, że gdy osiągamy zdolność dostrzegania pustości pięciu skandh, nasza pradžnia zaczyna się w pełni manifestować.

5 · PYTANIE

Następnie, pod wpływem mocy Buddy, Czcigodny Śariputra tak zwrócił się do bodhisattwy mahasattwy Szlachetnego Pana Awalokiteśwary: „Synu szlachetnej rodziny, w czym powinni ćwiczyć się syn lub córka szlachetnej rodziny, którzy pragną praktykować dogłębną praktykę paramity pradźni?”

Słowo „następnie” na początku tego ustępu wskazuje na konkretną chwilę, kiedy Buddha spoczywając w samadhi pobłogosławił Awalokiteśwarę i Śariputrę, aby te wyjątkowe istoty rozpoczęły rozmowę o dogłębnej pustości.

Sanskrycki tytuł *ajuszman*¹² przy imieniu Śariputry dosłownie znaczy „obdarzony życiem”, albo „obdarzony długim życiem”. W starożytnych Indiach był często używany przez starszych, którzy chcieli w sposób nieco pieszczotliwy odnieść się do przedstawicieli młodszego pokolenia. W języku tybetańskim mamy

¹² Skt: *ayuṣman*.

podobne zwroty znaczące tyle co Pan Tysięcy Lat, Pan Dzieśięciu Tysięcy Lat i tym podobne. *Trzy tysiące strof*, czyli tekst winai autorstwa Sakjaprabhy, objaśnia sposób korzystania ze zwrotów grzecznościowych. Czytamy w nim, że młodsi powinni zwracać się do starszych zwrotem *bhadanta*, zaś starsi powinni nazywać młodszych *ajuszman*¹³.

Jednak Ananda, który najprawdopodobniej skompilował tę sutrę, był młodszy od Śariputry, więc nie powinien nazywać go ajuszman. Zgodnie z komentarzem Wimalamitry w tym przypadku nie jest to zwrot grzecznościowy, którym starsi określają młodszych. Ponieważ Śariputra usunął już emocjonalne splamienia, Ananda użył go jako formę pochwały. W jego ustach słowo to wyraża zachwyt i podziw.

Śariputra¹⁴ znaczy „dziecko Śari”. Śari jest imieniem jego matki, zaś *putra* znaczy dziecko. Istnieje kilka różnych wyjaśnień, do czego imię matki mogło się odnosić. Możliwe, że chodziło o pewien gatunek ptaka, ale nie wiadomo czy o dzierzbę, gwarka czy czapłę. Tłumaczy się jednak, że oczy tej kobiety były bardzo piękne i żywe, jak u czapli, więc nazywano ją Śari. Inne wyjaśnienie mówi, że będąc w ciąży z Śariputrą, stała się

¹³ Ponieważ zwrotów grzecznościowych zazwyczaj nie tłumaczy się dosłownie, w polskich przekładach używamy zwrotu „czcigodny” jako najbardziej odpowiedniego dla Śariputry (przyp. tłum.).

¹⁴ Skt: *Śariputra*

bardzo bystra i elokwentna, więc nazwano ją „ptakiem o stu językach”, co z kolei mogło odnosić się do dzierzby lub gwarka.

Śariputra był jednym z najbliższych uczniów Buddy, podobnie jak Maudgalajana. Wykazywał się też największą inteligencją, więc był naturalnym kandydatem do zadawania pytań o głębię pustości w *Sutrze serca*.

Dalej sutra ta mówi, że stało się to „pod wpływem mocy Buddy”. Śariputra był bardzo inteligentny, niemniej dogłębne nauki mahajany wykraczały poza zdolności rozumienia śrawaków. Zatem Śariputra nie mógłby o nie pytać sam z siebie. Polegał na mocy, którą przekazał mu w swym błogosławieństwie Buddy. „Moc” oznacza tu moc umysłu. Jest to jedna z trzech mocy – ciała, mowy i umysłu – które pojawiają się po osiągnięciu przebudzenia. Co więcej, błogosławieństwo Buddy popłynęło również do Awalokiteśwary, który mógł dzięki niemu ukazać te nauki.

Po otrzymaniu błogosławieństwa Buddy Śariputra i Awalokiteśwara rozpoczęli serię pytań i odpowiedzi, a ich dialog stanowi główną część sutry.

Odpowiedzi nie padają z ust Buddy, wypowiada je Awalokiteśwara. Nie znaczy to jednak, że nie są to nauki Buddy. Nauczał on bowiem na wiele sposobów, a wypowiedanie słów było tylko jednym z nich. Pod tym względem dharwę

wyzwolenia dzieli się na trzy kategorie: wyrażoną bezpośrednio przez Buddhę, wyrażoną za pozwoleniem Buddy oraz wyrażoną mocą błogosławieństwa Buddy. *Sutra serca* zaliczana jest zatem do ostatniej z nich.

Sutry mahajany są naukami Buddy

Teksty mahajany i pradžniaparamity, wraz z *Sutrą serca*, upowszechniły się nieco później niż teksty pojazdu podstawowego, więc można zadać sobie pytanie: Czy są one faktycznie słowami samego Buddy?

Wielu uczonych podstawowego pojazdu wyraża przekonanie, że tak nie jest. Uważają oni, że wszystkie te teksty zostały stworzone przez Nagardżunę i Asangę. Tę kwestię można wyjaśnić z dwóch różnych perspektyw: z punktu widzenia zapisów zawartych w traktatach pojazdu podstawowego oraz zapisów historycznych.

Dowody zawarte w sutrach i traktatach pojazdu podstawowego

Dawno temu, przed naszą erą, pojazd podstawowy miał wiele szkół, a największymi z nich była sarwastiwada i mahasanghika.

W tekstach sarwastiwy objaśniających reguły winai zanotowano, jak Buddha Śakjamuni uczył wspólnotę wyświęconych, że jego słowa mogą przybierać formę dwunastu gatunków literackich: sutr, nauk wyrażanych prozą i wierszem, przepowiedni, nauk wyrażanych poprzez poezję, spontanicznych twierdzeń, wzmianek okolicznościowych, opowieści o poprzednich żywotach, opowieści o cudach, relacji o czynach i ich konsekwencjach, szczegółowych objaśnień, historii innych istot oraz nauk ostatecznych.¹⁵ Nazywa się je także „dwunastoma gałęziami pism”. Pośród nich naszą uwagę powinien skupiać ostatni z gatunków – waipulja – czyli nauki ostateczne. Już sama nazwa wskazuje, że ich zawartość jest rozległa i głęboka.

Jednocześnie, druga szkoła pojazdu podstawowego, mahasanghika, posiada w swych zbiorach tekst opowiadający o powstawaniu winai, który dzieli pisma buddyjskie na dziewięć

¹⁵ Podział i nazewnictwo tych dawnych buddyjskich gatunków literackich w różnych tradycjach wygląda inaczej, ale jeden z popularniejszych brzmi tak: sūtra (sutta) — nauki wyrażane w sposób bezpośredni, zazwyczaj w stylu konwersacyjnym; geja — pisane prozą i wierszem nauki łączące codzienną mowę z poezją; wjākaraṇa — przepowiednie, w których Buddha przepowiadał na przykład czyjeś przebudzenie; gāthā — nauki przekazane w formie wierszy; udāna — spontaniczne i dogłębne stwierdzenia Buddy; itivṛttaka — „Tak powiedziano”: krótkie wzmianki lub opowiadki Buddy o jego przeszłych żywotach; dḥātaka — opowieści o przeszłych żywotach; abhutaḍḍhama — relacje opowiadające o cudownych zdarzeniach; awaḍāna — inspirujące opowieści obrazujące działanie karmy; upadeśa — usystematyzowane instrukcje, nauki, komentarze; nidāna — objaśnienie przyczyn i warunków, które prowadziły do przekazania określonych nauk; waipulja — poszerzone, głębokie i rozległe nauki mahajany (przyp. tłum.).

kategorii: sutry, powtórzenia sutr w formie wierszowanej, wypowiednie Buddy dotyczące przebudzenia jego uczniów; nauki przekazane w formie wierszowanej, nauki wyrażone spontanicznie czyli nie w formie odpowiedzi na pytania, dyskursy rozpoczynające się od frazy „Oto, co Chwalebny powiedział”, opowieści o poprzednich żywotach Buddy i jego uczniów. W tym podziale pojawia się również kategoria „szczegółowe objaśnienia”.¹⁶

Na podstawie tych systemów kategoryzacji pism widać, że różne szkoły podstawowego pojazdu zakładały istnienie gatunku „szczegółowych objaśnień”, ale czego on dokładnie dotyczył?

W literaturze pojazdu podstawowego znajduje się autorytatywny traktat zatytułowany *Wielka prezentacja*¹⁷. Składa się on ze stu tomów spisanych, czy też skompilowanych, przez pięciuset arhatów sarwastiwy. Bardzo szczegółowo opisuje on filozofię każdej ze szkół pojazdu podstawowego w Indiach oraz poglądy wielu jego wielkich mistrzów, żyjących w I i II wieku naszej ery.

Ten traktat, cieszący się uznaniem wszystkich tych szkół, jasno stwierdza:

¹⁶ Sutta, gejjā, wejġākaraṇa, gāthā, udāna, itiuttaka, džātaka, abbhutadhamma, wedalla — nauki analityczne: pytania i odpowiedzi lub głębokie, usystematyzowane objaśniania znaczenia dharma (przyp. tłum.).

¹⁷ *Mahāvibhāṣā* (przyp. tłum.).

Parśwa powiedział: „Pradžniaparamita należy do szczegółowych objaśnień.

Parśwa był wielkim filozofem wczesnej sarwastiwady. Zakłada się, że był on nauczycielem Aśwaghoszy. Został mnichem w późnym wieku i ściśle przestrzegał dyscypliny *dhutangi*, czyli zestawu praktyk ascetycznych przeznaczonych dla wyświęconych, takich jak na przykład powstrzymywanie się od leżenia. W rezultacie jego boki nigdy nie dotknęły posłania. Stąd wzięło się jego imię – w sanskrycie *pārśva* znaczy bowiem „boki ciała”.

Krótko mówiąc, *Wielka prezentacja* pojazdu podstawowego przytacza słowa uczonego Parśwy, według którego sutry prażniaparamity należą do kategorii szczegółowych objaśnień. Innymi słowy, szkoła sarwastiwada potwierdzała przynależność nauk prażniaparamity do tej kategorii nauk.

Skoro zaś wspomniane teksty winai zaliczają „szczegółowe objaśnienia” do dziewięciu bądź dwunastu gatunków pism, można z tego wysnuć taką konkluzję: pojazd podstawowy również przyjmuje, że sutry prażniaparamity mahajany zostały przekazane przez Buddhę Śakjamuniego.

Dodatkowo, teksty należące do tradycji szkoły abhajagiri pojazdu podstawowego wspominają o praktykach dziesięciu

paramit. *Mahāvastu Avadāna*¹⁸, czyli zapis poprzednich żywotów Buddy należący do dzieł szkoły lokottarawada pojazdu podstawowego, również mówi o tej dziesięciopoziomowej praktyce. Paramity są unikalnym elementem tradycji mahajany, a pojazd podstawowy praktycznie prawie w ogóle ich nie naucza. Bez odpowiedniego przekazu i zrozumienia nie da się bowiem upowszechniać tych nauk.

Dziedzictwo piśmiennicze podstawowego pojazdu zawiera o wiele więcej takich przykładów, które potwierdzają, że sutry mahajany są słowami Buddy. Tutaj nie będziemy jednak tego szczegółowo omawiać.

Analiza dowodów historycznych

Badania i opinie współczesnych uczonych wskazują, że Nagardżuna urodził się około roku 150 naszej ery. Najstarszy obecnie znany przekład sutry mahajany – *Daoxing Bore Jing*, czyli chińskie tłumaczenie z sanskrytu *Sutry pradžniaparamity w ośmiu tysiącach strof* autorstwa Lokaszemy z Wielkich Yuezhi¹⁹ – datuje się na rok 179 naszej ery.

¹⁸ Ten tytuł można przetłumaczyć jako *Wielka księga przeszłych czynów* (przyp. tłum.).

¹⁹ Wielcy Yuezhi to starożytny indo-europejski lud koczowniczy zamieszkujący zachodnie Chiny, skąd w II wieku naszej ery został wypchnięty na Zachód, na tereny dzisiejszego Afganistanu i stworzył tam Imperium Kuszanów. Yuezhi posługiwali się swym własnym językiem gāndhārī, ale Lokakṣema znał także sanskryt i chiński.

Skoro Lokakszema przywiózł ten tekst do Chin i przełożył go na język chiński, chronologicznie rzecz ujmując, ta sutra pradžniaparamity musiała być studiowana w Indiach zanim Nagardżuna przyszedł na świat. Nie mógł on zatem być jej autorem.

Na podstawie sutr, traktatów czy faktów historycznych przedstawionych powyżej można stwierdzić zdecydowanie, że teksty i filozofia mahajany nie zostały stworzone przez mistrzów indyjskich, takich jak Nagardżuna, lecz przez samego Buddhę.

Dlaczego uczeni pojazdu podstawowego utrzymują, że Buddha nie nauczał mahajany

Dlaczego zatem wielu uczonych pojazdu podstawowego, ignorując powyższe dowody, nadal wierzy, że pisma mahajany nie są naukami Buddy? Powody mogą być dwa:

1. Dogłębność nauk

Pogląd mahajany jest tak niezwykle głęboki, że zwyczajni adepci pojazdu podstawowego nie są w stanie go pojąć. Jak wspomniałem wcześniej, Buddha wydał raz taką instrukcję, zgodnie z którą kompilacji tych nauk mogą się podjąć tylko wielcy bodhisattwowie. Komentarze takie jak *Traktat o „Wielkiej pradžniaparamicie”* wielokrotnie wspo-

minają, że to wielcy bodhisattwowie powinni zawsze brać udział w kompilacji tych nauk.

2. Obszerność tekstów

Klasyfikacja i zawartość pism mahajany jest wyjątkowo rozległa. Życie istot ludzkich jest stosunkowo krótkie a ich pamięć ograniczona. Inne istoty, jak jakszowie, nagowie czy bogowie żyją dużo dłużej i mają o wiele większą zdolność zapamiętywania. Dlatego zbiór tak wielkiej liczby nauk mahajany był przechowywany w ich światach, nie zaś w świecie ludzi. W rezultacie wcześnie adepci pojazdu podstawowego nie wiedzieli o istnieniu tych nauk.

W komentarzach do winai szkoły sarwastiwada mówi się, że przed odejściem w parinirwanę Buddha zastanawiał się, komu powierzyć nauki. W końcu zdecydował, że opiekować się nimi powinien Mahakasjapa ze świata ludzi oraz Cztorej Wielcy Królowie ze świata bogów. To dowodzi, że pisma pojazdu podstawowego posiadają zapisy o sutrach przekazywanych w opiekę bogom. Buddha powierzył nauki mahajany zarówno ludziom jak i bogom z dwóch powodów. Bogowie zbyt sobie pobbżają i absorbują ich głównie przyjemności, więc nie są w stanie strzec tych nauk z odpowiednio wielką uwagnością. Ludzie zaś żyją zbyt krótko. Ani jedni ani drudzy nie mogli być zatem ich

jedynymi opiekunami. Dlatego tak ludzie jak bogowie musieli dbać o nauki wspólnie.

W buddyzmie tybetańskim istnieje jeszcze jedno interesujące wyjaśnienie. Po tym jak Buddha odszedł w parinirwanę, w ośmiu sferach bogów i nagów rozgorzał spór o to, kto z nich ma strzec sutr pradźniaparamity. Doszło nawet do tego, że zaczęli sobie wrywać poszczególne kartki. Mówi się, że inteligentni nagowie wzięli *Wielką sutrę pradźniaparamity* (w stu tysiącach strof), bogowie *Sutrę pradźniaparamity* w osiemnastu tysiącach strof, zaś ludziom przypadła *Sutra pradźniaparamity* w dwudziestu tysiącach strof, podczas gdy asurom *Sutra pradźniaparamity* w dziesięciu tysiącach strof. W końcu Waiśrawaṇa, czyli jeden z Czterech Wielkich Króli, zdołał złapać tylko *Sutrę pradźniaparamity* w ośmiu tysiącach strof. Ten wielki strażnik jest silny, ale w tym momencie najwyraźniej zabrakło mu bystrości.

Sutry wygłaszane pod wpływem mocy błogosławieństwa Buddy

Dodatkowo, jak już wspomniałem, sutry można podzielić na trzy rodzaje: wypowiedziane bezpośrednio przez Buddhę, wypowiedziane za pozwoleniem Buddy oraz wypowiedziane z błó-

głosławieństwem Buddy. Ta ostatnia kategoria ma dodatkowe rozróżnienia:

1. Sutry ogłoszone poprzez **błogosławieństwo ciała**, takie jak *Sutra dziesięciu bhumi*, będąca częścią *Sutry Awatamsaka*²⁰.
2. Sutry ogłoszone pod wpływem **błogosławieństwa mowy**, takie jak *Sutra usuwająca żal Adžataśatru*.
3. Sutry ogłoszone pod wpływem **błogosławieństwa umysłu**, które dzieli się na kolejne trzy kategorie:
 - Wyłoszone mocą błogosławieństwa **samadhi**, do których należy *Sutra serca*.
 - Wyłoszone pod wpływem błogosławieństwa **prawdziwej mocy**. Mówi się, że w Niebie Trzydziestu Trzech Bogów znajduje się bęben, który sam z siebie wydaje dźwięki dhar-my. Jednak upośledzone zdolności niektórych jego miesz-kańców sprawiają, że nie trwa to ciągle. Bęben dudni tylko pod wpływem woli Buddy, co określane jest jako błogosła-wieństwo prawdziwej mocy.
 - Wyłoszone pod wpływem błogosławieństwa **aktywnej**

²⁰ *Awatamsaka* to nazwa dużej części Kangjuru, która zawiera sutry opisujące życie, aktywność i nauki bodhsattwy Samantabhadry. Nazywa się ją „sutrą”, ale w gruncie rzeczy jest zbiorem wielu pokrewnych tematycznie sutr (przyp. tłum.).

mądrości. Takie błogosławieństwo pozwala istotom takim jak jakszowie spontanicznie powtarzać wiele mantr, w tym dharani. Aktywność ta zaliczana jest do aktywnej mądrości inicjowanej za sprawą błogosławieństwa.

Rodzina czyli potencjał osiągnięcia owocu prawdziwej dharmy

Kolejne słowa *Sutry serca*: „zwrócił się do bodhisattwy mahasattwy Szlachetnego Pana Awalokiteśwary” są zrozumiałe i nie wymagają wyjaśnień.

Po nich zaś następuje pytanie zadane przez Śariputrę Awalokiteśwarze:

Synu szlachetnej rodziny, jak powinni ćwiczyć się synowie czy córki szlachetnej rodziny, którzy pragną praktykować dogłębną praktykę paramity pradźni?

W pewnych sutrach sformułowanie „syn lub córka szlachetnej rodziny” zostało przetłumaczone z sanskrytu jako „dziecko szlachetnej kasty”. Według Aczarji Dźnjanamitry, skoro ci bodhisattwowie zrodzili się z nauk mahajany i stali się spadkobiercami tathagatów, powinni być nazywani synami i córkami szlachetnej kasty lub rodziny.

Zacytuję zdanie z *Blasku „Ozdoby jasnego urzeczywistnienia”*²¹, komentarza do *Sutry pradžniaparamity w ośmiu tysiącach strof* Haribhadry:

Czym jest rodzina? Rodzina reprezentuje potencjał to praktykowania prawdziwej dharma aż do osiągnięcia owocu.

To wskazuje, że ludzie ci obdarzeni są zdolnością do praktykowania prawdziwej dharma i osiągnięcia jej rezultatów.

Staroindyjska kultura opierała się na systemie kastowym. Związane z nim było używanie różnych tytułów grzecznościowych, takich jak „dziecko szlachetnej rodziny” lub „czcigodny”. Ta sutra zatem odzwierciedla ten zwyczaj.

Co więcej, w swoim komentarzu do *Sutry serca* Atiśa stwierdził, że „dziecko szlachetnej rodziny” odnosi się do praktykujących, którzy dążą do osiągnięcia określonego celu, czyli przebudzenia. Dlatego kolejna fraza: „dogłębna paramita pradžni” określa cel synów i córek szlachetnej rodziny. Z kolei „pragną praktykować” znaczy tyle, co rozbudzenie motywacji, jaka temu musi towarzyszyć.

²¹ Skt: *Abhisamayālaṅkāraloka*.

Krótko mówiąc, „dzieci szlachetnej rodziny” to ci szczęśliwcy, którzy jeszcze nie wkroczyli na ścieżkę mahajany, ale mają dla niej wiele szacunku i wiary i chcą przynosić pożytek innym. Mają zatem nadzieję, że będą mogli podjąć dogłębną praktykę – innymi słowy, rozbudzają bodhicittę, by osiągnąć pełne przebudzenie.

Większość komentarzy utrzymuje, że „dziecko szlachetnej rodziny”, albo „syn i córka szlachetnej rodziny” wskazuje na osoby urodzone w rodzinie Buddy lub rodzinie mahajany.

Słowo „rodzina” posiada tu wiele znaczeń, takich jak przyczyna, element, czy wrodzona natura. Rodziny mahajany i pojazdu podstawowego to uczniowie obdarzeni wiarą w określony rodzaj nauk, będącą wynikiem indywidualnego potencjału i pradžni. Wiara w nauki pojazdu podstawowego wprowadza do tej rodziny, a wiara w nauki mahajany sprawia, że należymy do szlachetnej rodziny mahajany.

Ponadto różne szkoły w obrębie mahajany, czy pojazdu podstawowego, posiadają własne definicje i poglądy dotyczące rodziny. Śrawakowie z pojazdu podstawowego mówią o czterech rodzajach natury i czterech rodzajach mędrców. W mahajanie zaś szkoły czittamatra i madhjamaka utrzymują odrębne poglądy dotyczące tak rozumianej rodziny:

1. Czittamatra zakłada, że rodzinę można podzielić na dwie kategorie. Pierwszą jest naturalnie obecna zwyczajna rodzina, w której się urodziliśmy. Druga kategoria oznacza rodzinę nabytą, związek z którą się rozwija. O tym mówi *Traktat o poziomach praktyki jogicznej*²²:

Czym jest rodzina? Mówiąc krótko, są dwa rodzaje: jedna naturalnie obecna, druga kultywowana i udoskonalana. Naturalnie obecna rodzina dotyczy bodhisattwów posiadających doskonale właściwości podstawy sześciu zmysłów, przekazywanych od niemającego początku czasu.

Rodzina nabyta dotyczy zaś tego, co osiągamy mocą wcześniejszego nawyku dobroci. To nazywa się rodziną rozwiniętą dzięki ćwiczeniu.

2. Madhjamaka również uznaje istnienie rodziny nabytej, ale jest uwarunkowaną dharmą, która pojawia się i znika. Za to naturalnie obecna rodzina to natura dharmy (dharmata), choć w tej chwili przesłonięta.

Muszę dodać jeszcze jedno wyjaśnienie do tej części tekstu. Jak wiadomo, istnieje kilka sanskryckich wersji *Sutry serca*, gdzie

²² Skt: *Jogācārabhūmi-śāstra*.

pewne słowa mogły być usunięte lub dodane. W kilku z nich Śariputra zadając pytanie Awalokiteśwarze mówi o „synu szlachetnej rodziny”, podczas gdy w innych o „synu i córce szlachetnej rodziny”. Takie różnice istnieją.

Różnica pomiędzy pragnieniem a łaknieniem

„Pragnienie” we frazie „pragną praktykować” kojarzy się z nadzieją, aspiracją i życzeniem. Nie jest ono zwyczajnym pożądaniem, jak się je powszechnie rozumie. To dwa różne stany mentalne. Pragnienie to czyste chęci osiągnięcia zwyczajnych lub dharmicznych celów, podczas gdy pożądanie to łaknienie, powiązane z głębokim przywiązaniem, trudnym do porzucenia.

W terminologii buddyjskiej pożądanie dokładniej odpowiada łaknieniu. Definicje pragnienia i łaknienia różnią się w poglądach szkoły czittamatra i w pismach abhidharmy. Pragnienie jest chęcią o potencjalnie otwartym charakterze, podczas gdy łaknienie definiuje się jako silne przywiązanie do zwyczajnych zjawisk, co w rezultacie tworzy cierpienie i splamienia. My zaś często nie rozróżniamy łaknienia od pragnienia.

Poza tą różnicą opisaną w pismach myślę, że warto również zwrócić uwagę na kilka różnic wynikających z doświadczenia.

Istnieje kilka analogii do zjawisk natury, które dobrze oddają istotę łaknienia:

Wiosną jedwabnik tworzy nić, którą owija wokół siebie, tworząc kokon.

To ilustruje, jak ciężko jest porzucić przedmiot, którego łakniemy. Pragnienie zaś jest dużo bardziej otwarte i rozluźnione. Poza tym łaknienie ogranicza się do zwyczajnych rzeczy, a pragnienia mogą również obejmować dharwę.

Dlatego mówimy, że pragnienie dharwy jest rodzajem życzenia, a nie łaknienia. To drugie zdecydowanie dotyczy zwyczajnych, samsarycznych zjawisk, takich jak źródła rozrywki, związki z innymi ludźmi. Pragnienie uczenia się, czy praktykowania dharwy nie przeradza się w tego rodzaju łaknienie. Istnieje pomiędzy nimi spora różnica.

Na kolejnym, głębszym poziomie przywiązanie płynące z łaknienia z pewnością prowadzi do cierpienia, jest ono zatem formą splamienia. Pragnienie zaś nie musi przynosić cierpienia. Na przykład, pragnienie przynoszenia pożytku istotom jest formą wyzwalającego życzenia i nie wyrządza nikomu krzywdy.

Chodzi mi o to, żebyście zrozumieli, że pragnienie i łaknienie sporo dzieli. Pragnienie jest bardziej otwarte, bo może być potencjalnie dobre lub nie. Jednak łaknienie z pewnością zalicza się do splamień i łączy się z silnym pomieszaniem. Dlatego pragnąc dharwy, nie powinniśmy tego zbyt komplikować,

to powinno być proste i nieuciążliwe. Jeśli zaczniemy się nad tym zbyt zastanawiać, pragnienie dharmy przekształci się w niezdrowe łaknienie.

Czym dokładnie jest praktyka dharmy?

Dalej czytamy, iż należy „praktykować dogłębną praktykę paramity pradžni”.

Słowo „praktykować” jest chyba najczęściej wymawianym przez buddystów czasownikiem. Często jednak trudno nam dokładnie określić, co on właściwie znaczy. Niektórzy rozumieją duchową praktykę w sposób dosłowny, jako korygowanie czy też doskonalenie swego zachowania. Inni wierzą, że chodzi tu o jakiegoś rodzaju duchowe ćwiczenia, które pozwalają nam komunikować się z bogami, duchami i tym podobnymi istotami.

W języku chińskim praktykę określa się terminem xiu xing, który składa się z dwóch części. Chciałbym, abyśmy teraz przyjrzyli się każdemu z nich: xiu (修 wykonywać z pilnością) i xing (行 ćwiczenie i pielęgnowanie). Zacznijmy od xing.

Xing: Urzeczywistnianie dogłębnej pustości poprzez pradžniaparamitę

Xing przede wszystkim oznacza urzeczywistnianie dogłębnej pustości poprzez paramitę pradžni. Sutry i siostry mahajany uczą charakterystycznego poglądu o nierozdzielności podstawy, ścieżki i owocu. Podstawa to fundament teoretyczny, ścieżką jest pradžnia, która rozpoznaje tę podstawę, a owocem jest rezultat, jaki wypływa z tego rodzaju pradžni.

Główną koncepcją objaśnianą w *Sutrze serca* jest pustota, ona stanowi jądro tej sutry. Niemniej, czytając tekst dochodzimy do wniosku, że Śāriputra nie zadaje pytania w stylu: „Och, Awalokiteśwara, powiedz nam, czym jest pustota!”, a zamiast tego pyta: „Jak powinien praktykować ktoś, kto chce praktykować pradžniaparamitę?” Zatem Śāriputra zadaje pytanie z punktu widzenia ścieżki, pradžni, nie zaś podstawy teoretycznej albo filozofii pradžniaparamity.

Dlaczego więc Śāriputra nie spytał czym jest pustota, tylko jak ją praktykować? Osoby, które przychodzą się ze mną zobaczyć, też zadają wiele pytań. Robią to często w bardzo bezpośredni sposób, bez ogródek, na przykład: „Wasza Świątobliwość, powiedz proszę, co jest naturą mojego umysłu”, albo: „Proszę ukaż mi naturę umysłu”. Chcą, abym im wskazał naturę umysłu, nie zastanawiając się nawet, co mogą zrobić, aby sami mogli jej

doświadczyć. Zamiast tego, walą prosto z mostu: „Proszę, wskaż mi naturę umysłu. Nie mam czasu na praktykę, więc natychmiast pokaż mi coś konkretnego. Chcę już teraz zobaczyć, czym ta natura umysłu jest”.

Rozwijanie mądrości wymaga praktyki

Są trzy powody, dla których Śariputra zapytał o praktykę, a nie o znaczenie pustości.

Łączenie filozofii z praktyką

Przede wszystkim, jak wspominałem przed chwilą, istnieje bliski związek pomiędzy podstawą mahajany, teorią i filozofią, a jej ścieżką, czyli sposobem praktykowania. To kluczowy punkt. Jako adepci mahajany musimy praktykować filozofię mahajany. Używając terminologii buddyjskiej, musimy wykorzystać ścieżkę mahajany, by urzeczywistnić podstawę mahajany – teoria i praktyka są nierozdzielne.

Dla nas nieraz teoria jest teorią a praktyka praktyką, jakby nic ich nie łączyło. Jednak w rzeczywistości, nie powinniśmy pozwolić na to, by wiedza teoretyczna i filozofia dharmy pozostawała w sferze intelektualnej. Samo dochodzenie do teoretycznego zrozumienia pradźni jest formą praktyki. Mówiąc

prościej, praktyka mahajany polega na doświadczaniu i pełnym zrozumieniu teorii pustości.

Dlatego w tej części sutry Śariputra pyta Awalokiteśwarę, na czym właściwie polega praktyka mahajany. W zasadzie jego pytanie można rozumieć tak: „Jak możemy pielęgnować i urzeczywistnić pradžnię mahajany?” Awalokiteśwara zaś udzielił odpowiedzi z perspektywy samej pustości. To pokazuje, że sposobem na zmanifestowanie, doświadczanie pradžni mahajany, jest pełne i jasne zrozumienie pustości.

Wiele osób prosi mnie, bym pomógł im zmądrzeć. Zwracają się do mnie w stylu: „Jestem bardzo głupi. Karmapo, proszę, napełnij mnie mądrością”. Wyobrażają sobie chyba, że praktyka dharmy działa jak zabieg chirurgiczny, że w ich głowy można wszczepić jakiś czip albo dodatkową kartę pamięci, po czym będą mieli więcej mocy. Ale tak się nie dzieje. Nie znam sposobów wykonywania takich operacji. Kluczem do urzeczywistnienia pradžni jest pogląd, czyli zrozumienie.

Jeśli ktoś rozwinął właściwy pogląd, pradžnia stopniowo zacznie się manifestować w naturalny sposób. Kiedy jednak nie ma się tego poglądu ani zrozumienia, doświadczenie pradžni nigdy się nie pojawi. Dlatego też nie wolno mylić pradžni ze zwyczajną inteligencją, gdyż autentyczna pradžnia pojawia się tylko w następstwie właściwego poglądu. Innymi słowy, Śaripu-

tra pyta z punktu widzenia poglądu pradžni, a Awalokiteśwara odpowiada z punktu widzenia dogłębnej pustości. Te dwa aspekty są połączone tak jak przedmiot i świadomość mentalna, albo filar i świadomość wzrokowa, która ten filar postrzega lub obserwuje.

Wcześniej, wyjaśniając czym jest pradžnia, mówiłem o jej kilku rodzajach. Jeden z nich, ścieżka pradžni, to ta właśnie pradžnia, o którą zapytał Śariputra. Zaś istota pradžni to dogłębna pustość, którą objaśnia Awalokiteśwara. To jest więc pierwszy powód, dla którego Śariputra tak a nie inaczej sformułował swoje pytanie.

Prawdziwe doświadczenie i przekuwanie teorii w praktykę

Jako uczniowie Buddy Śakjamuniego nie powinniśmy się martwić obfitością wiedzy teoretycznej lecz raczej zająć się tym, jak ją praktycznie zastosować. Kiedy angażujemy się w zbyt daleko idące rozważania teoretyczne, coraz bardziej odsuwamy się od sedna nauk, otwierając drzwi dla wielu wątpliwości. Idee muszą być testowane w praktyce. By pozbyć się niejasności, musimy wesprzeć się na prawdziwym doświadczeniu i zastosować teorię w życiu – nie pozostawiajmy jej na papierze. Praktyka jest najlepszym lekarstwem na wątpliwości. I właśnie dlatego Śariputra zapytał o to „jak praktykować” zamiast „czym jest

pustość”. Teorie i poglądy służą jedynie ćwiczeniu umysłu, zaś naszym nadrzędnym celem jest dostrojenie sposobu myślenia. Jeśli przeczytanie wielu sutr i komentarzy nie wywoływałoby żadnej pozytywnej zmiany w naszym umyśle, byłaby to wielka tragedia i niewyobrażalna, lecz zmarnowana szansa. Byłaby to taka szkoda, że pozostałoby tylko płakać.

Czandrakirti we *Wkraczaniu na drogę środka* stwierdził:

Prawda względna jest metodą, a prawda ostateczna jej końcem.

To pokazuje, że teorie i pojęcia są jedynie metodami pozwalającymi rozwinąć ostateczną pradžnię.

Dostrajanie i trening umysłu

Ozdoba jasnego urzeczywistnienia, czyli jeden z pięciu wielkich traktatów Maitrei, cieszący się wielkim poważaniem w buddyzmie tybetańskim, zawiera komentarz do sutr pradžniaparamity. Jednym z przedstawionych w nim wniosków jest stwierdzenie, że te z pozoru należące do systemu pradžniaparamity teksty zdają się objaśniać różne rodzaje pustości, na przykład szesnaście czy osiemnaście kategorii, ale w rzeczywistości zakładają istnienie różnych rodzajów pradžni opisujących pustość.

To przedstawia się jako „bezpośrednie nauczanie pustości a pośrednie rozpowszechnianie jasnego urzeczywistnienia²³”.

Powstało wiele sutr pradžniaparamity. W Indiach na jej najdłuższą wersję, czyli *Sutrę pradžniaparamity w stu tysiącach strof* składa się ponad trzy miliony słów, a istnieje także *Sutra pradžniaparamity w dwudziestu pięciu tysiącach strof*, *Sutra pradžniaparamity w osiemnastu tysiącach strof*, *Sutra pradžniaparamity w ośmiu tysiącach strof* oraz inne. Jest ich wiele. W Chinach najdłuższą i najbardziej kompletną z nich jest *Wielka sutra pradžniaparamity* przełożona przez Xuanzanga. Złożona z sześciuset zwojów, zawiera kilka sutr, między innymi te w stu tysiącach strof i w dwudziestu pięciu tysiącach strof.

Mimo iż jest ich tak wiele, każda sutra otwarcie uczy o pustości, ale pośrednio rozpowszechnia jasne urzeczywistnienie. Pamiętajmy jednak, że osiągnięcie pełnego jasnego urzeczywistnienia jest stopniowym procesem, który istoty przechodzą aż do całkowitego przebudzenia. Klasycznie dzieli się go na osiem części, 70 punktów i 1200 podpunktów. Dlatego pełne objaśnienie wszystkich stopni jasnego urzeczywistnienia odnaleźć można jedynie w dłuższych sutrach pradžniaparamity

²³ Czyli nauk o stopniowym rozwijaniu mądrości pradžni, która tę pustość rozpoznaje (przyp. tłum.).

w stu tysiącach, dwudziestu pięciu tysiącach czy osiemnastu tysiącach strof.

Krótsze z tych sutr, takie jak *Sutra diamentowego ostrza*²⁴ czy *Sutra serca* co prawda zakładają istnienie pradžni odnoszącej się do pustości, ale nie przedstawiają w sposób szczegółowy i kompletny stopni prowadzących do urzeczywistnienia, czy też kolejnych etapów na drodze do przebudzenia. Na tym polega główna różnica w znaczeniu tych sutr.

To zatem było proste objaśnienie pojęcia xing. Najpierw trzeba zrozumieć potrzebę dostrojenia i treningu umysłu. Potem zaś pojawia się pytanie jak to zrobić? Tutaj ważne jest, aby nie pozostawiać pojęcia pustości na poziomie intelektualnym, w sferze suchej teorii, ale uczynić coś co pozwoli, by ten concept faktycznie zmienił nasz umysł.

Zatem człon xing w terminie xiu xing znaczy dostrojenie i trening umysłu. Wykorzystuje się do tego szczególną metodę, jaką jest zrozumienie pustości. Czasami odnosimy wrażenie, że pustota to jedynie pojęcie filozoficzne, o którym można podyskutować. Ale nie powinniśmy tak jej postrzegać. Musimy przekształcić pojęcie pustości w autentyczne życiowe doświadczenie.

²⁴ Nazywana również krócej *Sutrą diamentu* albo *Sutrą diamentową* (przyp. tłum.).

Cztery praktyki bodhisattwy

W skrócie, bodhisattwa angażuje się w cztery rodzaje działań.

1. Czynniki przebudzenia:

Rozwijanie czynników przebudzenia²⁵ przez obdarzonych oddaniem adeptów pojazdu podstawowego.

2. Sześć paramit:

Rozwijanie sześciu paramit przez obdarzonych oddaniem adeptów mahajany.

3. Cudowne moce:

Rozwijanie nadprzeciętnych mocy, by wzbudzić wiarę w adeptach obu pojazdów; dotyczy głównie mocy jasnowidzenia.

4. Dprowadzanie istot do dojrzałości:

Prowadzenie istot ku dojrzałości ma na celu okiełznywanie adeptów obu pojazdów.

Powyższych aspektów nie można nazwać aktywnością adeptów pradžniaparamity, są to raczej metody, dzięki którym urze-

²⁵ W skrócie: uważność, analiza i rozróżnianie (np. dobra od zła), wysiłek i wytrwałość, radość (np. z postępów w praktyce), uspokajanie umysłu, koncentracja, bezstronność (brak przywiązania i awersji) (przyp. tłum.).

czywistniają oni pradźniaparamitę. Tak czy inaczej, bodhisattwowie realizują te cztery rodzaje aktywności. Ukazywanie cudownych mocy, co rozwija wiarę w adeptach podstawowego i większego pojazdu, wymaga od bodhisattwy posiadania zdolności jasnowidzenia. Chodzi o prawdziwą, nieudawaną zdolność. Oczywiście, bez odpowiedniego skupienia medytacyjnego, rozwinięcie takich zdolności jest niemożliwe. Jeśli ktoś uważa, że je posiada, upewnijcie się najpierw, czy potrafi medytować. Jeśli nie, to zwyczajnie was oszukuje. Ewentualnie został obdarzony jakimś błogosławieństwem bogów lub duchów.

Maitreja przedstawił wspomniane cztery rodzaje aktywności bodhisattwów w *Ozдобie sutr mahajany*.

Początkujący, którzy dopiero wkroczyli na ścieżkę bodhisattwy, nie od razu są w stanie je realizować. Dlatego dla ułatwienia tej praktyki cztery rodzaje aktywności podzielono na dziesięć praktyk dharma. Sutry pradźniaparamity opisują je w ten sposób:

Buddha powiedział do Anandy: „Istnieje dziesięć sposobów praktykowania tej sutry. Na czym one polegają? Pierwszym jest kopiowanie jej słów, drugim składanie darów, trzecim upowszechnianie, czwartym uważne słuchanie, piątym czytanie, szóstym za-

pamiętywanie, siódmym objaśnianie, ósmym głośne recytowanie, dziewiątym kontemplowanie, a dziesiątym medytowanie. Anando, te dziesięć dharm pozwala wszystkim praktykować tę sutrę.”

Początkujący powinni wykonywać tych dziesięć dharm. Pierwszą z nich jest kopiowanie tekstu, co możemy z łatwością włączyć do naszej codziennej rutyny. Podczas tych wykładów udostępniłem egzemplarz *Sutry serca*, który przepisałem własnoręcznie, więc wy również możecie wykonywać swoje własne odręczne kopie.

Wyjaśniłem już znaczenie członu xing, więc teraz przejdziemy do xiu.

Xiu znaczy „wykonywać zadanie z pilnością”. Istnienie dziesiątek tysięcy dharm byłoby bezwartościowe, gdybyśmy nie przykładali się do ich pilnej praktyki. Dziesięć tysięcy czy sto tysięcy dharm – wszystko jedno – to tylko liczby. Mistrzowie kadampy uczyli, że wszystkie dharmy trzeba praktykować już dziś. Jeśli nie rozpoznamy tego, że okazję do praktyki mamy już w obecnej chwili, albo że już teraz tworzymy swoją przyszłość, jeśli nie podejmiemy wysiłków, by zrozumieć filozofię mahajany, to jakie ma znaczenie potencjalna moc czy efektywność określonych nauk? Zależy to tylko od nas.

Zatem, zgodnie z komentarzem do *Sutry serca*, termin xiu xing nawiązuje do zrozumienia pustości, w które zaangażowany jest wysiłek i pilność.

Pięć pytań dotyczących pilnej praktyki

Całe pytanie zadane przez Śariputrę brzmi tak:

W czym powinni ćwiczyć się syn lub córka szlacheckiej rodziny, którzy pragną praktykować dogłębną praktykę paramity pradžni?

Zgodnie z poglądem Wimalamitry xing odnosi się do pradžni urzeczywistniającej pustość, podczas gdy xiu do pilnej praktyki. Wtedy pytanie Śariputry należałoby rozumieć mniej więcej tak: „Jak dokładnie ktoś, kto chciałby pilnie praktykować, powinien to robić?” Dlatego w tekście czytamy: „W czym powinni ćwiczyć się...?”

To pytanie w zasadzie zawiera w sobie pięć kwestii:

1. Motywacja:

Jaką motywację powinien rozwinać ktoś, kto chce praktykować pradžniaparamitę?

2. Działanie:

W jakie działania powinien się angażować ktoś, kto chce praktykować pradžniaparamitę?

3. Bezpośrednie urzeczywistnienie:

Jakie bezpośrednie urzeczywistnienie powinien posiadać ktoś, kto chce praktykować pradžniaparamitę?

4. Metoda:

Z jakich metod powinien korzystać ktoś, kto chce praktykować pradžniaparamitę?

5. Potwierdzenie:

Jakiego rodzaju potwierdzenia powinien szukać ktoś, kto chce praktykować pradžniaparamitę?

Tych pięć pytań odnosi się do pięciu ścieżek, więc z ich perspektywy Śariputra indagował:

1. Jak praktykują bodhisattwowie na ścieżce gromadzenia?
2. Jak praktykują bodhisattwowie na ścieżce łączenia?
3. Jak praktykują bodhisattwowie na ścieżce widzenia?
4. Jak praktykują bodhisattwowie na ścieżce medytacji?
5. Jak praktykują bodhisattwowie na ścieżce nieuczenia się więcej?

Pięć ścieżek jako proces praktyki mahajany

W często recytowanej *Krótkiej modlitwie z Wadźradharą* znajduje się taka strofa:

W każdym kolejnym życiu, obym się nigdy nie rozstawał
z autentycznymi Guru i korzystał ze wspianiałości Dharmy.
Obym rozwinął doskonale właściwości ścieżek i poziomów
i obym szybko osiągnął stan Wadźradhary.

Wspomniane tu poziomy odnoszą się do dziesięciu poziomów szlachetnych bodhisattwów, służących zarazem do klasyfikacji arja bodhisattwów, czyli szlachetnych istot, które bezpośrednio doświadczają i urzeczywistniają pustość. Podział ścieżki bodhisattwy na poziomy jest powszechnym zwyczajem w buddyzmie mahajany. Ich opisy znajdują się w takich traktatach jak *Wkraczanie na drogę środka* szkoły madhjamaka oraz *Traktat o doskonałości tylko-umysłu*, *Sutra Awataṃsaka*, czy *Odsłanianie intencji* szkoły czittamatra.

Dodatkowo, *Traktat o doskonałości tylko-umysłu* i *Ozdoba urzeczywistnienia* Maitrei dodają kolejną metodę podziału procesu praktyki mahajany, czyli pięć ścieżek.

Różnica pomiędzy dziesięcioma poziomami a pięcioma ścieżkami polega głównie na tym, że pięć ścieżek obejmuje

większą grupę praktykujących, zaś dziesięć poziomów węższą. Dziesięć poziomów dotyczy tylko szlachetnych bodhisattwów, którzy urzeczywistnili pustość. Pięć ścieżek natomiast odnosi się również do zwyczajnych bodhisattwów, ich perspektywa jest dużo szersza.

Czym zatem jest pięć ścieżek. Są to stopniowe poziomy praktyki, zaczynające się od ścieżki gromadzenia aż do pełnego stanu buddhy, czyli ścieżki poza uczeniem się. To pełna podróż poprzez kolejne etapy procesu praktyki w mahajanie.

Każda z pięciu ścieżek znacznie się od siebie różni a ponadto każda z nich dzielona jest na etapy pośrednie. Ścieżka gromadzenia, dla przykładu, dzieli się na trzy etapy: większy, średni i mniejszy. Ścieżka łączenia dzielona jest na cztery poziomy: ciepła, szczytu, wyrozumiałości i najwyższej światowej dharmy. Ścieżka widzenia została podzielona na szesnaście momentów. Ścieżka medytacji zaś zawiera dziesięć poziomów bodhisattwy (wspomnianych wcześniej). Każdy kolejny stopień praktyki można zatem podzielić na bardziej subtelne etapy.

Choć istnieje wiele różnic pomiędzy ścieżkami i poziomami, komentarz do *Sutry serca* objaśnia, że – mówiąc dosłownie – Śariputra w zasadzie nie spytał, jak praktykować, tylko co konkretnie ćwiczyć. To była prośba do Awalokiteśwary o sugestie, co dokładnie bodhisattwowie na pięciu ścieżkach powinni ro-

bić. Skoro cały proces praktyki mahajany jest dość obszerny, tak samo obszerny jest zakres jego pytania. Śariputrę ciekawiła cała praktyka mahajany, od początku do końca. W tym kontekście Atiśa kiedyś zacytował fragment *Odsłaniania intencji* i podzielił praktyki bodhisattwów na pięciu ścieżkach, mówiąc że każda z nich wymaga czterech rodzajów dhjany.

Następnie w *Sutrze serca* pojawiają się słowa: „Tak rzekł”. Ta fraza kończy część zawierającą pytanie a zarazem łączy je z odpowiedzią.

6 · ODPOWIEDŹ

Jedenaście odpowiedzi Awalokiteśwary

(Wersja dłuższa)

Tak rzekł, a bodhisattwa mahasattwa Szlachetny Pan Awalokiteśwara odpowiedział czcigodnemu synowi Śaradwatisa tymi słowami:

„Śariputro, każdy syn czy córka szlachetnej rodziny, którzy pragną praktykować dogłębną paramitę pradžni, powinni postrzegać wszystko w określony sposób.

Pięć skandh powinno się właściwie rozumieć jako pustych w swej naturze.

Forma jest pusta. Pustość jest formą. Bycie pustym jest niczym innym jak byciem formą a forma jest niczym innym jak pustością. W ten sam sposób puste są wrażenia, pojęcia, czynniki mentalne i świadomości. Śariputro, zatem wszystkie dharmy są pustością – brakiem cech, brakiem pojawiania się i znikania,

brakiem splamień i wolności od splamień, powiększania się i pomniejszania.

Śariputro, zatem w pustości nie ma form, wrażeń, pojęć, formowania czy świadomości. Nie ma oka, ucha, nosa, języka, ciała, umysłu. Nie ma też form, dźwięków, zapachów, smaków, wrażeń dotyku i dharm – od braku elementu wzroku przez brak elementu umysłu, aż do braku elementu świadomości. Nie ma ignorancji ani wyczerpania ignorancji, aż po starzenie się i śmierć, nie ma też końca starzenia i śmierci. W ten sam sposób nie ma cierpienia, ani jego źródła, ani jego ustania, ani też ścieżki. Nie ma mądrości, nie ma osiągnięć ani braku osiągnięć.

Następnie, Śariputro, ponieważ bodhisattwowie nie mają niczego do osiągnięcia, spoczywają w zaufaniu do paramity pradžni. Nie mając splamień mentalnych, nie czują strachu – oni całkowicie wykraczają poza to co błędne i docierają do ostatecznej nirwany. Wszyscy buddhowie obecni w trzech czasach w pełni i wyrażnie przebudzili się do nieprześcignionego, prawdziwego, całkowitego oświecenia dzięki poleganiu na dogłębnej paramicie pradžni.

Dlatego mantra paramity pradźni, mantra głębokiej czystej świadomości, nieprzewyższona mantra, równa niezmierzonym, która całkowicie uspokaja wszelkie cierpienie, powinna być znana jako prawda, bo jest pozbawiona fałszu. Ta mantra paramity pradźni brzmi tak: GATE GATE PĀRAGATE PĀRASAMGATE BODHI SVĀHĀ.

Śariputro, w ten właśnie sposób bodhisattwa mahasattwa powinien ćwiczyć się w dogłębnej paramicie pradźni.”

(Wersja krótsza)

Śariputro, forma nie różni się od pustości, a pustota nie jest niczym innym jak formą. Forma to bycie pustym a bycie pustym jest formą. Uczucia, koncepcje, czynniki mentalne oraz świadomość są tak samo puste.

Śariputro, wszystkie zjawiska posiadają cechy charakterystyczne dla pustości: nie powstają ani nie znikają, nie są nieczyste ani czyste, nie powiększają się ani nie zmniejszają. W pustoci nie ma formy, wrażeń, pojęć, czynników mentalnych, ani świadomości. Nie ma tam oka, ucha, nosa, języka, ciała, umysłu, form, dźwięków, zapachów, smaków, dotyku czy dharm. Po-

cząwszy od elementu wzroku po element świadomości. Nie ma ignorancji ani wyczerpania się ignorancji, nie ma starzenia się czy śmierci ale też nie ma końca starości i śmierci. Nie ma cierpienia ani jego źródła, ani też ustania cierpienia, tak jak nie ma ścieżki. Nie ma mądrości ani osiągnięć.

Ponieważ nie ma niczego do osiągnięcia, umysł bodhisattwów polegających na paramicie pradźni nie ma splamień. Ponieważ nie ma splamień, nie ma w nim też lęku. Oni całkowicie przekraczają to, co błędne, iluzoryczne i docierają do ostatecznej nirwany.

Wszyscy buddhowie obecni w trzech czasach doszli do niedoścignionego, prawdziwego i całkowitego przebudzenia polegając na tej dogłębnej paramicie pradźni.

Stąd wiemy, że paramita pradźni jest wielką mantrą, mantrą głębokiej czystej świadomości, nieprzewyższoną mantrą, równą niezrównanym. Może ona uśmierzyć wszelkie cierpienie. Jest autentyczna i pozbawiona fałszu.

Mantra paramity pradźni została wypowiedziana, a recytuje się ją tak: GATE GATE PĀRAGATE PĀRASAMGATE BODHI SWĀHĀ.

Zrozumieć prawdę o pustości

Przechodzimy teraz do szóstej części sutry, czyli do odpowiedzi, a dokładniej wielu odpowiedzi, jakich udzielił Awalokiteśwara.

Znaczenie imion i terminów: *Awalokiteśwara*, *bodhisattwa mahasattwa* i *Śariputra* już omówiliśmy. Słowo „odpowiedział” zawarte w pierwszym zdaniu tej części znaczy, że objaśnił i uczył – Awalokiteśwara przekazał zatem czcigodnemu Śariputrze określone nauki.

Odpowiedź zaczyna się od frazy „każdy syn czy córka szlachetnej rodziny”, a kończy na stwierdzeniu: „powinien ćwiczyć się w dogłębnej paramicie pradžni”. Najpierw Śariputra zadał pięć pytań, na które Awalokiteśwara daje jedenaście odpowiedzi. Spójrzmy na nie wszystkie po kolei.

Różne odpowiedzi dopasowane do różnych zdolności

Generalnie można stwierdzić, że istoty, do których kierowana była *Sutra serca*, czyli obecni na miejscu słuchacze, należą do adeptów obdarzonych wyższym potencjałem. Jednak tę kategorię można podzielić na kolejne dwie: wyższy potencjał i wyostrzone zdolności oraz wyższy potencjał i zwyczajne zdolności. W zależności od potrzeb uczniów o tych różnych zdolnościach odpowiedzi Awalokiteśwary można podzielić na dwie części:

1. Dla tych o wyższym potencjale i zwyczajnych zdolnościach Awalokiteśwara przekazał dziesięć pierwszych odpowiedzi.
2. Do tych o wyższym potencjale i wyostrzonych zdolnościach Awalokiteśwara skierował ostatnią odpowiedź. Ponieważ ci odbiorcy byli w stanie szybko i kompletnie pojąć wszystkie wypowiedziane przez niego nauki wysłuchując zaledwie kilku słów czy zdań, nie potrzebowali zbyt wielu objaśnień. Wystarczyła im jedna odpowiedź w postaci mantry, która zawiera wszystkie kluczowe instrukcje.

Odpowiedź dla uczniów o zwyczajnych zdolnościach

Odpowiedź na pierwsze i drugie pytanie o motywację i działanie

Powrórzmy jeszcze raz pytanie Śariputry:

W czym powinni ćwiczyć się syn lub córka szlachetnej rodziny, którzy pragną praktykować dogłębną praktykę paramity pradźni?

Zawiera ono pięć szczegółowych pytań, a każdemu z nich przypadła różna liczba odpowiedzi.

Pierwsze dwa pytania brzmiały:

1. Jaką motywację powinien rozwinąć ktoś, kto chce praktykować pradźniaparamitę?
2. W jakie działania powinien się angażować ktoś, kto chce praktykować pradźniaparamitę?

Awalokiteśwara udzielił pełnej odpowiedzi na te dwa pytania w takiej formie:

Śariputro, każdy syn czy córka szlachetnej rodziny, którzy pragną praktykować dogłębną paramitę pradźni, powinni postrzegać wszystko w określony sposób.

To się odnosi do pierwszych dwóch pytań.

Omówiliśmy już znaczenie frazy „syn lub córka szlachetnej rodziny”, która została powtórzona w tym zdaniu. Chodzi tu po prostu o istoty otwarte na nauki pradźniaparamity. Słowo „każdy” odnosi się do tych, którzy chcą praktykować. „Powinni postrzegać wszystko w określony sposób” oznacza dokonywanie uważnej obserwacji i analizowanie każdego rodzaju zjawisk.

*Pięć odpowiedzi na trzecie pytanie o bezpośrednie
urzeczywistnienie*

Trzecie pytanie brzmiało: Jakie bezpośrednie rzeczywistnienie powinien posiadać ktoś, kto chce praktykować pradžniaparamitę? Awalokiteśwara udzielił na nie pięciu odpowiedzi:

1. Odpowiedź pierwsza:

Pięć skandh powinno się właściwie rozumieć jako pustych w swej naturze. Forma jest pusta. Pustość jest formą. Bycie pustym jest niczym innym jak byciem formą, a forma jest niczym innym jak pustością.

2. Druga odpowiedź:

W ten sam sposób puste są wrażenia, pojęcia, formowanie i świadomości.

3. Trzecia odpowiedź:

Śariputro, zatem wszystkie dharmy są puste: nie ma cech, pojawiania się ani znikania, splamień ani wolności od splamień, powiększania się ani pomniejszania.

4. Czwarta odpowiedź:

Śariputro, zatem w pustości nie ma form, wrażeń, pojęć, formowania czy świadomości. Nie ma oka, ucha, nosa, języka, ciała, umysłu. Nie ma form, dźwięków, zapachów, smaków,

wrażeń dotyku i dharm. Od braku elementu wzroku po brak elementu umysłu, aż do braku elementu świadomości. Nie ma ignorancji ani wyczerpania ignorancji, aż po starzenie się i śmierć a także wyczerpanie się starzenia i śmierci.

5. Piąta odpowiedź:

W ten sam sposób nie ma cierpienia, ani jego źródła, ani jego ustania, ani ścieżki. Nie ma mądrości, nie ma osiągnięć ani braku osiągnięć.

Dwie odpowiedzi na czwarte pytanie o metodę

Czwarte pytanie brzmiało: Z jakich metod powinien korzystać ktoś, kto chce praktykować pradžniaparamitę?

Śariputra otrzymał dwie odpowiedzi:

1. Pierwsza odpowiedź:

Śariputro, ponieważ bodhisattwowie nie mają niczego do osiągnięcia, spoczywają w zaufaniu do paramity pradžni.

2. Druga odpowiedź:

Skoro nie ma splamień umysłu, to nie ma strachu – oni całkowicie wykroczyli poza to co błędne i dotarli do ostatecznej nirwany.

Trzy odpowiedzi na piąte pytanie o potwierdzenie

Piąte i ostatnie pytanie brzmi: Jakiego rodzaju potwierdzenia powinien szukać ktoś, kto chce praktykować pradžniaparamitę?

Na to Awalokiteśwara odpowiedział w trojaki sposób:

1. Pierwsza odpowiedź:

Dotyczy tego, że wszyscy buddhowie obecni w trzech czasach dotarli do oświecenia poprzez poleganie na dogłębnej paramicie pradžni.

2. Druga odpowiedź:

Zawiera się w epitecie „nieprześcignione” odnoszącego się do oświecenia. W tybetańskiej wersji ta odpowiedź ogranicza się do jednego słowa: „nieprześcignionego”, ale chińskie interpretacje uwzględniają w nim całą frazę: „przebudzili się do nieprześcignionego”. W tybetańskiej wersji „przebudzili się do” przynależy do trzeciej odpowiedzi.

3. Trzecia odpowiedź:

Przebudzili się do prawdziwego, całkowitego oświecenia.

Powyższe przedstawienie wylicza jedenaście odpowiedzi na pięć pytań pośrednio zadanych przez Śariputrę.

Cztery metody obserwacji w praktyce pradžni, czyli cztery przedmioty medytacyjnego skupienia

Wimalamitra i Atiśa twierdzili, że stwierdzenie:

Śariputro, każdy syn czy córka szlachetnej rodziny, którzy pragną praktykować dogłębną paramitę pradžni, powinni postrzegać wszystko w określony sposób. Pięć skandh powinno się właściwie rozumieć jako puste w swej naturze

wskazuje przedmiot medytacji na ścieżce gromadzenia i ścieżce łączenia. Wimalamitra utrzymywał, że adepci praktykujący dogłębną pradžnię pustości powinni obserwować wszystkie zjawiska samsary i nirwany przy użyciu czterech metod. „Powinni postrzegać wszystko w określony sposób” mówi właśnie o tych czterech metodach.

Owe cztery metody praktyki, czyli cztery przedmioty medytacyjnego skupienia, należy stopniowo rozwijać na ścieżce mahajany. W *Odstanianiu intencji* czytamy:

Bhagawan uczył, że tymi czterema rzeczami są przedmioty odniesienia dla stabilności mentalnej i wglą-

du: pojęciowy, bezpojęciowy, moment końca zjawisk i osiągnięcie celu.

Takie są cztery metody obserwowania lub cztery przedmioty medytacyjnego skupienia.

Przedmiot pojęciowy: Ścieżka gromadzenia

Pierwszą metodą jest praktyka z pojęciami, która należy do ścieżki gromadzenia. To jest poziom dla początkujących. Tacy adepci muszą przede wszystkim słuchać, rozumieć i kontemplować jak największą liczbę nauk mahajany oraz obserwować, analizować i rozróżniać jej różnorodne aspekty i pojęcia. Ponieważ w proces zaangażowane jest myślenie analityczne, nazywa się go „pojęciowym”.

Przedmiot bezpojęciowy: Ścieżka łączenia

Druga metoda praktyki, czy też druga metoda obserwacji, albo drugi przedmiot medytacyjnego skupienia, nazywany jest bezpojęciowym i wprowadzany jest na ścieżce łączenia. Wcześniej adepci absorbują, słuchają, kontemplują i analizują spory zasób teoretycznej wiedzy i filozofii mahajany. Zaś na etapie ścieżki łączenia muszą się ćwiczyć w koncentracji. Takie sku-

pienie nie wykorzystuje analitycznego myślenia, więc jest określone jako „bezpojęciowe”.

Gdy adepci przejdą ścieżkę gromadzenia i łączenia, a dokładniej gdy koncentracja ćwiczona na ścieżce łączenia stopniowo się ustabilizuje, praktykujący powinni doświadczyć głębszego wglądu w pustość. Powinny nam w tym pomóc wcześniej rozwinięte zdolności analityczne i zdolność medytacyjnego skupienia.

*Moment końca zjawisk: Ścieżka widzenia
i ścieżka medytacji*

Kiedy adept może już w bezpośredni sposób doświadczać i widzieć pustość, skupienie medytacyjne staje się połączeniem samathy i wipaśjany. Ten poziom praktyki jest nazywany ścieżką widzenia, gdyż właśnie tutaj dochodzi do pierwszego bezpośredniego wglądu w pustość. Choć rezultat ścieżki widzenia utrzymuje się bardzo krótko, jest on kluczowy. Od chwili pierwszego doświadczenia pustości na ścieżce widzenia adept nie jest już kimś zwykłym, odtąd staje się on szlachetną istotą.

Ścieżka medytacji zaczyna się wtedy, gdy praktykujący kontynuuje, podtrzymuje, pielęgnuje i coraz bardziej oswaja się z pradžnią bezpośredniego doświadczenia pustości.

Proces praktyki na obu ścieżkach, widzenia i medytacji, angażuje metodę skupienia medytacyjnego i analizy, która jest także trzecią metodą praktyki mahajany – urzeczywistnianiem końca zjawisk. Chodzi tu o wszystkie zjawiska, a „koniec” odnosi się do prawdziwej natury tych zjawisk, czyli do pustości. Adept na ścieżce widzenia i ścieżce medytacji jest cały czas w stanie obserwować prawdziwą naturę wszystkich zjawisk, a to jest głównym przedmiotem jego skupienia medytacyjnego.

Osiągnięcie celu: Ścieżka nieuczenia się więcej

Po ciągłej praktyce adept w końcu osiąga stan buddhy. To oznacza, że jego skupienie medytacyjne stało się w pełni doskonałe. Można powiedzieć, że cała praca została już wykonana, a wszystkie praktyki dharmy – spełnione. Ten rodzaj skupienia medytacyjnego jest czwartą metodą praktyki, znaną jako osiągnięcie ostatecznego celu.

Nie oznacza to jednak przejścia na emeryturę. Dawni mistrzowie mówili, że nasza samsara zwyczajnych istot, to jest mała samsara, zaś samsara buddhów jest wielką samsarą. Wszystkie czujące istoty mogą osiągnąć stan buddhy i wyzwolić się z samsary. Ale buddhowie nigdy jej nie opuszczają – wciąż w niej pozostają, by pomagać innym. Samsara jest ich biurem i miejscem pracy, z której nie można zrezygnować.

Wyobrażamy sobie często, że gdy staniemy się buddhą, to już nic nie będziemy musieli robić – wyciągniemy tylko nogi, żeby odpocząć. Jednak prawda jest taka, że przebudzenie wprowadza do naszego życia coraz więcej obowiązków. Pozostając w prawdziwie odprężonym stanie, po prostu jesteśmy w stanie zdziałać o wiele więcej niż wcześniej. Obecnie daleko nam do autentycznego rozluźnienia, więc wszystko idzie nam topornie. Buddhowie zaś potrafią działać bezwysiłkowo, bo we wszystko angażują się w pełni zrelaksowani. My zaś, kiedykolwiek się za coś zabieramy, zwykle zaczynamy się martwić i denerwować. To jest właśnie główny powód, dla którego warto dążyć do przebudzenia. Zwyczajnym istotom ciężko jest odnieść jakikolwiek sukces w przynoszeniu pożytku innym, co sprawia wrażenie jakby większość wysiłków szła na marne. Bodhisattwom udaje się to dużo częściej, ale też nie zawsze. Buddhowie zaś sukces mają gwarantowany, w zasadzie nie ma takiej rzeczy, której nie byliby w stanie zrobić. Zatem osiągamy stan buddhy dla dobra istot, a osiągnięcie przebudzenia oznacza nowy początek naszych przynoszących pożytek aktywności.

Powyższe przedstawienie czterech metod praktyki opiera się głównie na komentarzu do *Odkrywania intencji* autorstwa Łonciuka.

Podróż pięcioma ścieżkami poprzez słuchanie, przemyśliwanie i medytację

Na początku praktyki musimy przyswoić sobie sporą ilość nauk i filozofii mahajany poprzez słuchanie i przemyśliwanie – trzeba to zrobić na ścieżce gromadzenia. Ten etap nadal pozostaje w sferze intelektualnego zrozumienia. Potem stopniowo musimy rozwijać swoje skupienie i jeszcze dokładniej analizować i testować wysłuchane i kontemplowane nauki mahajany w autentycznej praktyce, aż rozwiniemy głębokie doświadczenie i urzeczywistnienie. Tym sposobem wkracamy na ścieżkę łączenia, zwaną także ścieżką przygotowań, gdyż przygotowuje nas ona do ścieżki widzenia. Chodzi o to, że praktykujący coraz bardziej zbliża się do wglądu w pustość zjawisk.

Kiedy jasno ujrzemy pustość i będziemy kontynuować rozwijanie tej pradžni bezpośredniego widzenia pustości, to wkracamy na ścieżkę widzenia i ścieżkę medytacji. Ostatecznie, osiągając doskonałe przebudzenie, dotrzemy do ścieżki nieuczenia się więcej. Wtedy nie musimy przyswajać żadnej wiedzy, bo wiemy już wszystko, co można wiedzieć.

Oczywistym więc jest, że słuchanie i przemyśliwanie jest niezwykle ważne. Mistrz Gampopa, praojciec linii kagju, powiedział kiedyś:

Dla początkujących niezwykle istotne jest słuchanie i przemyśliwanie. Kiedy to drugie osiągnie określony poziom stabilności, można rozpocząć właściwą praktykę. Nie byłoby właściwe pozostawanie na etapie słuchania i przemyśliwanie przez całe życie.

Zatem, jak już wspomniałem, nie wolno oddzielać buddyjskiej teorii od praktyki, trzeba je ze sobą łączyć. Najpierw skupmy się na słuchaniu i przemyśliwaniu, ale potem musimy dać szansę pojawieniu się dogłębnych doświadczeń poprzez praktykowanie tego, czego się dowiedzieliśmy i zrozumieliśmy intelektualnie.

Gampopa powiedział także:

Pradźnia zdobyta poprzez słuchanie pozwala rozpoznać, czym są klesie. Pradźnia rozwinięta poprzez przemyśliwanie pomaga zrozumieć, jak im przeciwdziałać. Zaś pradźnia wypływająca z praktyki przyczynia się do ich pokonywania.

Jeśli dowiemy się wreszcie jak można radzić sobie z klesiami, ale nie zaczniemy tego stosować w praktyce, jeśli zrozumiemy, ale tego nie zastosujemy, cała ta nauka pójdzie w las.

Mówiąc krótko, ta część tekstu jest bardzo zwięzłą odpowiedzią Awalokiteśwary na pytanie Śariputry. Pozostała jej część jest zaś jej szczegółowym rozwinięciem.

Obserwowanie pustości pięciu skandh

Zdanie: „Pięć skandh powinno się właściwie rozumieć jako pustych w swej naturze” mówi o pięciu skandhach, którymi są: formy, wrażenia, (rozdzielające) pojęcia, formowanie i świadomości. Są one zbiorami wielu rozmaitych elementów.

Dlatego Awalokiteśwara zaczyna od tego stwierdzenia? Wszyscy uważamy, iż pięć skandh tworzy jakieś „ja”, widzimy w nich jaźń istot i istnienie zjawisk. Innymi słowy, skandhy są główną, fundamentalną przyczyną lgnięcia do esencjalnego istnienia istot i zjawisk.

Pogląd o istnieniu odrębnej osobowości²⁶ to korzeń samsary, który wyrasta z lgnięcia do pięciu skandh. Tych pięć zbiorów różnych elementów mylnie postrzegamy jako pojedyncze, prawdziwie istniejące indywiduum. Dlatego od samego początku musimy przeciwdziałać takiemu lgnięciu przede wszystkim dostrzegając, że pięć skandh nie posiada takiej odrębnej, cało-

²⁶ W sanskrycie *satkāyadr̥ṣṭi*: przekonanie o istnieniu "ja" i "moje" wynikający z istnienia pięciu skandh.

ściowej natury. *Samjukta Agama* używa takich analogii ilustrujących pustość pięciu skandh:

Forma jest jak chmura piany; wrażenie jak bańka mydlana; postrzeganie jak miraż; pojęcia jak pień bananowca; świadomość jak sztuczka magiczna – tego uczył Pobratymiec Słońca. Obserwuj je i badaj – są puste i pozbawione treści dla każdego, kto potrafi na nie właściwie spojrzeć.²⁷

Do czego odnosi się czworaka pustość?

Teraz następuje szersze wyjaśnienie odnoszące się do czworakiej pustości, na którą składają się te cztery stwierdzenia:

Forma jest pusta. Pustość jest formą. Bycie pustym jest niczym innym jak byciem formą a forma jest niczym innym jak pustością.

Forma tutaj oznacza skandhę formy. Wymienia się ją jako pierwszą dlatego, że przypomina naczynie. Cztery pozostałe skandhy wrażeń, rozróżniania, czynników mentalnych (formowania oso-

²⁷ Przekład fragmentu *Samjukta Āgamy* Thanissaro Bhikkhu z *Phena Suttī* (SN 22:95)

bowości) i świadomości, w szczególności świadomości mentalnej, przypominają wodę znajdującą się w tym naczyniu.

Kiedy zniszczymy naczynie, zawarta w nim woda się wyleje. Dlatego jeśli najpierw zrozumiemy pustość form, dużo łatwiej będzie nam pojąć także pustość pozostałych zbiorów. Powinniśmy przy tym wiedzieć, że pięć skandh zawiera w sobie wszystkie uwarunkowane zjawiska. Wrażenia i rozróżnianie są celowo wymieniane po skandzie formy – nauki o wrażeniach i odczuciach kierowane są głównie do osób świeckich, zaś te o rozróżnianiu i pojęciach – do wyświeconych.

Świeckich obchodzą głównie przyjemności zmysłów. Cierpią na ich niezaspokojony głód, więc tego typu wrażenia wybijają się u nich na pierwszy plan. Z drugiej strony klasztorni uczeni utrzymują różne systemy pojęć i poglądy filozoficzne, przy czym często intensywnie debatuja, by przekonać innych do doktryny swej szkoły, dlatego po wrażeniach wymieniane są rozróżniające pojęcia. Oba zbiory: wrażeń i rozróżniania, należą do pięćdziesięciu jeden czynników mentalnych, ale wymienia się je osobno, gdyż są ważnym źródłem problemu.

Poza wrażeniami i rozróżnianiem, pozostałe czynniki mentalne tworzą osobną skandhę (nazywaną również skandhą formowania osobowości), do której należy 49 czynników mentalnych, a pozostałe dwa czynniki to wymienione już 2 skandhy

wrażeń i pojęć. Świadomości zaś (piąta skandha) to podstawa umysłu pozbawiona owych czynników mentalnych.

Krótko mówiąc, wszyscy świeccy tkwią w samsarze głównie za sprawą przywiązania do pięciu przyjemności lub pięciu żądz, takich jak formy, dźwięki, zapachy, smaki i wrażenia dotyku. Aby uwolnić ich z samsary, najpierw mówi się, że „forma jest pusta”. Jeśli jednak ktoś będzie się przywiązywać do owej pustości jako koncepcji, popadnie w skrajność biernej nirwany. Aby temu zapobiec, w następnym wyjaśnieniu uczy się, że „pustość jest formą”.

Tutaj można przytoczyć przykład ślepego idącego ścieżką, która z jednej strony jest porośnięta cierniami, a z drugiej ma skraj przepaści. Widzący tę sytuację, krzyczą: „Uważaj! Z lewej masz ostre ciernie!” To jednak nie wystarczy, bo unikając cierni człowiek może ześlizgnąć się w przepaść. Dlatego przewodnicy muszą ich ostrzegać: „Z drugiej strony też musisz uważać, bo wzdłuż drogi biegnie skraj przepaści. Idź prosto, samym środkiem.”

Zgodnie z poglądami Wimalamitry i pojazdu mahajany, cztery stwierdzenia czworakiej pustości objaśniają przedmiot medytacyjnego skupienia na poziomie ścieżki łączenia.

SKANDHY (ཐུང་པོ་ *phung po*) I CZYNNIKI MENTALNE (ཤེས་པ་ལྗོངས་ *sem dziung*)

I · Skandha formy (གཞུགས་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *zuk kji phung po*)

Rūpa (forma, materia) – fizyczne ciało i materialne aspekty egzystencji, włącznie z organami zmysłów oraz przedmiotami postrzeganymi przez te zmysły.

51 czynników mentalnych (ཤེས་པ་ལྗོངས་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *sem dziung nga ciu tsa cik*):

5 uniwersalnych czynników mentalnych (ཀྱུན་འཛོམས་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *kyn dro nga*):

1 · II · Skandha wrażeń (ཚོར་བའི་ཐུང་པོ་ *tsor lej phung po*)

Wedanā (odczucie, wrażenie) – odczucia, które pojawiają się podczas kontaktu zmysłów ze światem. Mogą być przyjemne, nieprzyjemne lub obojętne.

2 · III · Skandha rozróżniania (འདྲ་ཞེས་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *du sie kji phung po*)

Samdžñā (rozpoznanie, rozróżnianie, pojęcia) – mentalny proces identyfikacji i nazywania zjawisk, np. rozpoznawanie i określanie kolorów, kształtów, dźwięków, itd.

IV · Skandha (pozostałych 49) czynników mentalnych czyli formowania osobowości (འདྲ་ཞེས་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *du dzie kji phung po*)

Saṃskāra (czynniki mentalne, umysłowe) – wszystkie nawyki, emocje, intencje, karmiczne impulsy, które kształtują nasze zachowanie:

3 · impuls (ཤེས་པ་ལྗོངས་ *sem pa*)

4 · kontakt (རྟེན་པ་ *rek pa*)

5 · uwaga (ཡིད་ལ་ཁེད་པ་ *ji la dzie pa*)

5 determinujących czynników mentalnych (ཡུལ་ངེས་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *jul nge nga*):

6 · przekonanie/zdecydowanie (འདུན་པ་ *dyn pa*)

7 · dążenie/zainteresowanie (ཚོས་པ་ *my pa*)

8 · uważność/pamiętanie (འདྲེན་པ་ *dren pa*)

9 · skupienie medytacyjne (ཉིང་ངེ་འཛིན་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *ting nge dzyn*)

10 · zrozumienie/pradźnia (ཤེས་རབ་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *sie rab*)

11 korzystnych czynników mentalnych (དགེ་བ་བརྒྱུག་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *ge ta ciu cik*):

11 · wiara/ufność (དད་པ་ *de pa*)

12 · sumienie/wstyd (རྩིས་པ་ *ngo tsa sie pa*)

13 · przyzwoitość (ཁྱེད་པོ་ལྗོངས་ *trel je pa*)

14 · brak przywiązania (འདྲོད་ཆགས་མེད་པ་ *dy ciak me pa*)

15 · brak niechęci (ཞི་སྐྱོད་མེད་པ་ *sie dang me pa*)

16 · brak pomieszania (ཉི་མུག་མེད་པ་ *ti muk me pa*)

17 · gorliwość (བརྩོན་འགྲུལ་ *tsyn dry*)

18 · elastyczność (ཤིན་ཐུང་པ་ *szin dziang*)

19 · ostrożność/rozwaga (བག་ཡོད་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *bag je*)

20 · zrównoważenie (བདེ་སྐྱོམས་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *tang njom*)

21 · nieszkodzenie/ahimsa (རྒྱལ་པ་མེ་འཆོབ་ཀྱི་ཐུང་པོ་ *nam par mi tse la*)

6 złych czynników mentalnych • kleśa główne (ཆ་ནིན་དུག་ tsa nyon druk):

22 · pożądanie (འདོད་ཆགས་ dy ciak)	23 · złość/nienawiść (ཁང་ཁྱུ་ khong tro)
24 · duma (རྩུག་ nga gjal)	25 · głupota/ignorancja (མ་རིག་པ་ ma rik pa)
26 · wątpliwość (ཐེ་ཚོས་ the tsom)	27 · złe poglądy (ལྷོ་བཞིན་མོང་ས་ཅན་ ta la nyon mong cien)

20 szkodliwych czynników mentalnych • kleśa pochodne (ནི་ཉིན་ནི་སྤྱུ་ nje nyon nji sziu tsa szü):

28 · agresywność (ཁྱོད་ tro la)	29 · trzymanie urazy (ཁྱད་དུ་འཛིན་པ་ khyn du dzyn pa)
30 · zatajanie (འཆབ་པ་ ciab pa)	31 · urąganie (འཚིག་པ་ tsik pa)
32 · zawiść (ཐྱག་དོག་ tra dok)	33 · skąpstwo (ཁེར་སྒྱུ་ ser na)
34 · oszukiwanie (སྒྱུ་ gju)	35 · dwulicowość (གཤམ་ jo)
36 · próżność (རྒྱགས་པ་ gjak pa)	37 · wrogość/szkodzenie (རྣམ་པར་འཛོལ་ nam par tse la)
38 · brak sumienia/wstydu (ངོ་མ་ཚེད་པ་ ngo tsa me pa)	39 · brak przyzwoitości (ཁྲིམ་ཚེད་པ་ trel me pa)
40 · otepienie (རྒྱགས་པ་ muk pa)	41 · ekscytacja (ཁྱོད་པ་ gy pa)
42 · abnegacja/brak wiary (མ་དད་པ་ ma de pa)	43 · lenistwo/opieszałość (ཁི་ལོ་ le lo)
44 · nieostrożność (ཁག་མེད་པ་ bag me pa)	45 · rozkojarzenie/zapominalstwo (བཞེད་པ་ dzie nge)
46 · rozproszenie (རྣམ་པར་གཤིང་པ་ nam par jeng la)	47 · brak introspekcji/bezmyślność (ཤེས་བཞིན་མ་ཡིན་པ་ szie szin ma jin pa)

4 nieokreślone/zmienne czynniki mentalne (གཞན་འབྱུར་བཞི་ szien gjur szü):

48 · żal (འཇོད་པ་ gjy pa)	49 · sen (གཞིན་ nji)
50 · dociekliwość/rozważanie (རྟོག་པ་ tok pa)	51 · analiza (དཔྱད་པ་ cie pa)

V · Skandha świadomości (རྣམ་པར་ཤེས་པ་ nam par szie pa)

Widžñāna (świadomość) – różne rodzaje rozpoznania, świadomości, które pojawiają się podczas kontaktu organów zmysłów z przedmiotami.

* Patrz również: *Trzydzieści strof* Aczarji Wasubandhu i wyjaśnienia Gjałanga Karmapy w oparciu o ten tekst dostępne na YouTube: Karmapa.

Poglądy trzech głównych szkół na czworaką pustość

Czworaka pustość jest istotą nie tylko *Sutry serca*, ale też wszystkich tekstów systemu filozoficznego pradžniaparamity, które stanowią korzeń poglądu mahajany. W związku z tym trzy główne szkoły mahajany – madhjamaka, czittamatra i tathagatagarbha – w sobie właściwy sposób objaśniają czworaką pustość, czyli po prostu relację pomiędzy pustością a zjawiskami.

Choć te trzy szkoły wyodrębniły się za sprawą różnicy poglądów, wszystkie one należą do mahajany, więc ciężko określić, czy któraś z nich jest lepsza od drugiej. Pojawienie się takich odmiennych sposobów interpretacji jest bowiem w pełni motywowane chęcią eliminacji różnych typów splamień.

Czworaką pustość, albo cztery bramy pustości, można również tłumaczyć z punktu widzenia pojazdu podstawowego. Niemniej, skoro mamy do czynienia z sutrą mahajany, omawianie jej z perspektywy innego pojazdu byłoby mocno naciągane. Trzymanie się poglądu mahajany jest w tym przypadku najbardziej właściwe.

Pogląd madhjamaki

Zgodnie z naukami madhjamaki, czy też szkoły rangtong buddyzmu tybetańskiego, zjawiska takie jak skandha formy nie ist-

nieją tak, jak ich doświadczamy. Dlatego mówimy, że są puste. Tutaj „forma jest pusta” nie oznacza, że skandha formy kompletnie nie istnieje. Pustość nie jest tym, co zwyczajowo pojmujemy jako nieistnienie. Termin ten odnosi się do faktu, że zjawiska, na przykład formy, nie istnieją tak, jak je postrzegamy.

U niektórych z nas może się pojawić wątpliwość: czy to znaczy, że zjawiska takie jak skandha formy nie istnieją? Ale nie tak należy to rozumieć. Zjawiska pojawiają się z dokładnie tego samego powodu, z którego nie istnieją w sposób, w jaki ich doświadczamy. Chodzi o to, że zjawisko skandhy formy istnieje współzależnie i właśnie dlatego nazywane jest „skandhą”, czyli zbiorem. A pojawia się, ponieważ zjawiska istnieją w sposób odmienny od naszych wyobrażeń.

Fragment „Forma jest niczym innym jak pustością” wskazuje, że postrzegana przez nas skandha formy jest pustością sama w sobie, poza nią nie ma pustości innego rodzaju. Skoro więc naturą skandhy formy jest pustota, to z tej perspektywy nie posiadała ona nigdy żadnego esencjalnego bytu. Patrząc z innego punktu widzenia, choć zjawiska w rzeczy samej nie istnieją, manifestują one swe istnienie, co jest komentowane słowami: „Bycie pustym jest niczym innym, jak byciem formą”.

Pojęcie pustoty można zilustrować analogią odbicia księżyca w wodzie. Nawet gdy tafla wody pokazuje bardzo wyraźny

obraz księżyca, prawdziwego księżyca tam nie ma. Te dwie sytuacje – odbicie księżyca wyraźnie odbijające się na powierzchni wody oraz fakt, że go tam tak naprawdę nigdy nie ma i nie było – nie zaprzeczają sobie, lecz współistnieją.

Podobnie wszystkie zjawiska, takie jak skandha formy, są zaledwie rodzajem przejawienia, podczas gdy w rzeczywistości nie ma w nich krzty esencjalnego istnienia. Innym przykładem, który pomaga nam zrozumieć pustość są marzenia senne. Śniąc widzimy różnorodne obrazy, na przykład domy, ale żaden z nich przecież tak naprawdę nie istnieje.

Niełatwo zrozumieć pojęcie pustości. Jak wspomniałem, wiele osób myli je z całkowitym brakiem istnienia, z nicością. Gdyby to było takie proste, już dawno mielibyśmy ten temat opanowany. Ale pojęcia pustości i nieistnienia są bardzo nietypowe i zupełnie inne od nicości, którą powszechnie znamy. Dlatego zrozumienie ich nie przychodzi nam łatwo.

Krótko mówiąc, madhjamaka utrzymuje, że wszystkie zjawiska, z natury nieistniejące, przypominają marzenia senne i iluzje podobne do odbicia księżyca w wodzie. Księżyc się wprawdzie pojawia, ale jest złudzeniem; pojawia się, ale nie jest prawdziwy. Pustość i zjawiska to dwie strony tej samej monety – to jest pogląd madhajamaki.

Pogląd czittamatry

W szkole czittamatra obecne są dwa różne założenia. Według jednego z nich wszystkie zjawiska skandhy formy są manifestacjami wewnętrznego umysłu, a ten umysł w zasadzie nie ma dualistycznej przeciwwagi, dlatego mówimy, że „forma jest pusta”. Ponieważ jednak umysł niedualistyczny, a zarazem pusty, nadal projektuje różne zjawiska, dlatego mówimy również, że „pustość jest formą”.

Zjawiska takie jak te należące do skandhy formy przechodzą proces powstawania i zanikania, ale przywykliśmy już do postrzegania ich bytu tak, jakby był realny, niezależny i niezmienny. Musimy zatem przyjąć do wiadomości, że takie rozumienie jest błędne. Utrzymywane przez nas pojęcia nie istnieją w sferze zjawisk takich jak skandha formy i do tego odnosi się stwierdzenie, że „forma jest pusta”. Etykiety, które im nakleiliśmy są całkowicie niewłaściwe, a co więcej, owe zjawiska same nie mają zielonego pojęcia, że tak właśnie je określamy, skoro jednak tak się dzieje, to „pustość jest formą”.

Zgodnie z poglądem czittamatry, te cztery twierdzenia rozpoczynające się od „forma jest pusta” pokazują, że zjawiska same z siebie nie są żadną miarą problematyczne, bo to my imputujemy im niezmierzoną ilość błędnych określeń, co jest z gruntu pozbawione logiki, skoro zjawiska ostatecznie nie ist-

nieją. Niemniej, zjawiska nadal się przejawiają, niezależnie od tego, że mamy z nimi problem. To przypomina sytuację, w której mylimy leżący na ziemi sznur z węzłem. Wydaje nam się, że to węzł leży w trawie, ale jego tam w ogóle nie ma – to tylko sznur, ni mniej ni więcej.

Pogląd szkoły czittamatra opiera się na madhjamace. Wiele osób studiujących filozofię madhjamaki przyjmuje błędne założenie, że zjawiska są kompletnie puste i w konsekwencji nie istnieją w ogóle, dlatego czittamatra uzupełnia ten pogląd, twierdząc: Problem polega na tym, że utrzymujemy zbyt wiele mylnych wyobrażeń powstrzymujących nas od dostrzeżenia prawdziwej natury zjawisk. Ale to nie znaczy, że zjawiska się nie przejawiają.

Pogląd tathagatagarbhy

Szkoła tathagatagarbhy (natury umysłu) przyjmuje, że faktyczna pustość jest pradžnią buddhów, a zarazem przedmiotem (obserwowanym przez) tę pradžnię. Na tym polega autentyczna pustość czy też po prostu prawdziwa natura rzeczywistości. Ponieważ jednak jesteśmy tego kompletnie nieświadomi, zaczynamy projektować przeróżne iluzje, które nigdy nie istniały. To halucynacje, jak u osoby chorej na żółtaczkę, która postrzega świat w żółtawych barwach.

Największa różnica pomiędzy poglądem tathagatagarbhy a czittamatry polega na tym, że ta druga wierzy, iż samo doświadczanie przez nas zjawisk nie stanowi żadnego problemu, a nasz błąd ogranicza się do tego, że się do nich przywiązujemy. Szkoła tathagatagarbhy twierdzi natomiast, że zjawiska są iluzją, manifestacją fundamentalnej ignorancji, która od zawsze każe nam opacznie rozumieć prawdziwą naturę rzeczywistości.

Szkoła tathagatagarbhy w Tybecie nazywana jest szkołą szentong. Filozofia mahamudry i wadźrajany jest jej bardzo bliska, utrzymując, że niedualistyczna pradžnia i wszystko co się z nią wiąże, na przykład koncepcja czystej krainy, jest doskonała. Nasza podstawowa nieświadomość czy ignorancja tworzy jednak dualistyczne projekcje, a te iluzoryczne zjawiska są efektem pomieszania i urojeń.

Najlepszą dharmą jest ta, która zmienia nasz umysł

Jak wyjaśniłem wcześniej, różnice pomiędzy poglądami tych szkół pozwalają eliminować różne rodzaje przywiązania tworzonego przez istoty. Nie ma tu lepszych ani gorszych szkół. Nie musimy się zastanawiać, która z nich jest najlepsza, powinniśmy za to dobrze zgłębiać ich nauki i korzystać z nich do rozwiązywania naszych problemów. O to w tym głównie chodzi.

W przeciwnym razie wielu z nas zacznie twierdzić, że pogląd madhjamaki jest najdoskonalszy, bo w porównaniu z nią szkoła czittamatry jest zbyt względna. Jednak wyższość madhjamaki zależy tylko od nas samych. Jeśli potrafimy zintegrować ze swym umysłem jej poglądy, autentycznie się nimi zainspirować i w rezultacie przekształcić swoje myślenie, to dla nas właśnie madhjamaka jest optymalna. Bez względu na definiowaną głębię jakiejś dharmy, na przykład mahamudry czy dzogchen, jeśli nie potrafimy dzięki niej zmienić swego umysłu, jest dla nas bezwartościowa. Zrozumienie tego faktu jest niezwykle istotne.

Wielki tybetański mistrz przeszłości powiedział:

Nie wystarczy, aby dharmą była Wielką Doskonałością (dzogchen). Praktykujący również musi być Wielką Doskonałością, by mógł ją wykorzystać.

Weźmy to sobie do serca.

Praktyka pustości i eliminowanie ignorancji

Po czterech twierdzeniach opisujących pustotę będziemy analizować pozostałą część sutry.

W ten sam sposób puste są wrażenia, pojęcia, czynniki mentalne i świadomości.

Wcześniej analizowaliśmy znaczenie zdania: „Pięć skandh powinno się właściwie rozumieć jako pustych w swej naturze”, ale być może wielu z was wciąż nie rozumie, dlatego Awalokiteśwara rozpoczął swoje wyjaśnienia od pięciu skandh.

Pięć skandh to formy, wrażenia, rozróżniające pojęcia, czynniki mentalne i świadomości. We współczesnej terminologii pięć skandh można podzielić na dwie kategorie: materia, czyli skandha formy, oraz umysł, na który składają się pozostałe skandhy. Zatem pięć skandh obejmuje wszystko, co dotyczy materii i psychiki.

Wszystkie uwarunkowane dharmy, czyli pojawiające się i znikające zjawiska, wpadają w sferę pięciu skandh, są ich przejawem. Jednak w naszym codziennym życiu najczęściej skupiamy się na własnym doznaniu materii i psychiki, czy też własnym ciele i stanie umysłu. Dlatego też tutaj pięć skandh objaśnia się z punktu widzenia osobistych psychicznych i fizycznych doświadczeń.

Celem praktykowania pustości jest eliminowanie ignorancji. Chodzi o prostowanie naszego mylnego rozumowania. Skoro zaś całe nieporozumienie wynika z doznawania naszego ciała

i umysłu, Awalokiteśwara powiedział Śariputrze, a przy okazji również nam, że praktykujący powinni rozpocząć od postrzegania własnego ciała i umysłu jako pustych w swej naturze. Innymi słowy, instruuje się nas, abyśmy spoglądali w głąb siebie, a nie wyłącznie na zewnątrz. Nie chodzi o badanie rzeczy wokół nas, lecz tych wewnątrz nas.

Jak rozpoznać i rozwijać pradžnię

Kolejne zdanie sutry brzmi tak:

(Wersja dłuższa)

Śariputro, zatem wszystkie dharmy są puste: nie ma cech, pojawiania się ani znikania, splamień ani wolności od splamień, powiększania się ani pomniejszania.

(Wersja krótsza)

Śariputro, wszystkie zjawiska posiadają cechy charakterystyczne dla pustości: nie powstają ani nie zanikają, nie są nieczyste ani czyste, nie powiększają się ani nie zmniejszają.

Ta część opisuje cechy charakterystyczne pustości.

Do tej pory omówiliśmy czteroraką pustość, czyli pierwsze zwięzłe nauki przekazane Śariputrze przez Awalokiteśwarę. Pięć skandh powinno stanowić podstawę dla procesu praktyki, ale najpierw powinniśmy rozpoznać ich naturę. Dlatego w pierwszej kolejności omówiona została relacja pomiędzy pięcioma skandhami a czteroraką pustością. To był rozwinięty wstęp do praktyki rozumienia pustości.

Może to prowadzić do kolejnych pytań: Jak rozpoznać pustość? Jak rozumieć pustą naturę pięciu skandh i jak rozwijać tego rodzaju pradźnię? A poza tym, dlaczego Buddha w ogóle nauczał o pustości?

Głównym powodem, dla którego Buddha przekazywał nauki o pustości, była potrzeba osłabienia naszego przywiązania. Przyjrzyjmy się więc najpierw temu, jak zazwyczaj lgniemy do zjawisk, a to doprowadzi nas do odpowiedniego sposobu eliminacji tego lgnięcia. Kiedy już je usuniemy, będziemy w stanie ujrzyć pustość.

Słyszając o widzeniu pustości, ktoś mógłby pomyśleć, że może chodzi tu o rzecz, która ma określony wygląd. A co za tym idzie, mógłby oczekiwać, że pojawi się coś, na co będzie można popatrzyć jak na posążek buddhy.

W rzeczywistości wgląd w pustość odnosi się do określonego momentu, kiedy zwyczajowe pojęcia przestają nas ograniczać, kiedy zjawiska już nie wywołują w nas pomieszania. Dostrzeganie pustości nie jest spoglądaniem na fizyczną rzecz. Po prostu iluzoryczność zjawisk przestaje nas zwodzić. Tym właśnie jest widzenie pustości.

Niespoglądanie jest najwyższym poglądem

Jedna z sutr pradžniaparamity dobrze to opisuje:

Gdy tylko w tym strumieniu pojawia się moment świadomości, który nie wspiera się na skandach, wtedy właśnie ma miejsce przekroczenie zwykłego ich doświadczania. Takie ignorowanie skandh jest zarazem sposobem widzenia świata. W taki sposób patrzą nań tathagatowie.

Opisywane tutaj „ignorowanie skandh” jest najdoskonalszym poglądem.

Podczas wcześniejszych rozważań podkreślałem, że pustość nie oznacza całkowitego braku istnienia. Chodzi o to, że zjawiska istnieją inaczej, niż to sobie wyobrażamy. Innymi słowy,

zjawiska nie są tym, za co je bierzemy, one istnieją na swój własny sposób.

Praktycznie wszystkie nasze obecne doznania czy doświadczenia są mylące. Wszystkich nas plami lgnięcie, które z wielką siłą nadaje zjawiskom pozór prawdziwego istnienia. Skoro to nieustające lgnięcie jest błędne, wszystko co widzimy jest iluzją. Pustość oznacza, że iluzoryczne zjawiska są kompletnie fałszywe i sfabrykowane – to właśnie Buddha nazwał pustością.

Wiele ludzi myśli, że pustota to próżnia, kompletny brak istnienia. W rzeczywistości odnosi się ona do wszystkiego, czego doświadczamy jako pomieszane urojenie, które nie posiada autentycznego bytu. Nie chodzi więc o to, że na konwencjonalnym poziomie nie ma żadnych zjawisk. Myślę, że osiągnięcie dobrego zrozumienia tej sytuacji jest niezwykle ważne.

Wielki mistrz kagju, Tilopa, tak kiedyś powiedział do swojego ucznia, Naropy:

Synu! To nie zjawiska cię krępują, lecz twoje przywiązanie do nich.

To znaczy, że zjawiska same z siebie nas nie ograniczają, ale lgnięcie do nich staje się poważną przeszkodą.

Przewrotnie mówiąc chodzi o to, że pustość nie tylko nie ma nic wspólnego z nicością czy próżnią, ale jest wręcz przeciwnie – jej podstawą jest istnienie. Zjawiska istnieją na poziomie przejawień czy manifestacji, co określamy stwierdzeniem, że ich naturą jest pustość. Jednak za sprawą naszego lgnięcia i pomieszania nie rozumiemy jak one funkcjonują. Gdyby zjawiska były całkowicie pozbawione istnienia, nie mielibyśmy o czym mówić. Gdyby zaś istniała tylko nicość, nie mielibyśmy udowadniać ich pustości. Zatem coś jest puste właśnie dlatego, że istnieje, nie zaś dlatego, że nie istnieje.

Nasze myśli utrzymują nas w samsarze

Czandrakirti we *Wkraczaniu na drogę środka* powiedział: „Jest względna, gdyż plami ją natura ignorancji” oraz „to co fałszywie postrzegane nazywane jest prawdą względną”. Te stwierdzenia wskazują, że wszelkie myśli zwyczajnych istot są z gruntu błędne. Dlaczego nasze postrzeganie jest mylące? Czandrakirti mówił, że gdyby zjawiska istniały dokładnie tak, jak je widzimy, oznaczałoby to, że znamy ich prawdziwą naturę, prawdziwy sposób istnienia, a to z kolei cechuje nie zwyczajne lecz szlachetne istoty. Problem tkwi właśnie w tym, że nie dostrzegamy prawdziwego sposobu istnienia zjawisk. Wszystko co widzimy,

jest od początku pomieszane i złudne. W rezultacie nasza percepcja jest błędna, a rację mają tylko szlachetni.

Często doświadczamy w życiu wielu rozczarowań i stresujących sytuacji. Zarówno buddyści jak psychologowie uważają, że większość problemów psychicznych powstaje na skutek mylnej interpretacji zjawisk. Chodzi po prostu o to, że mamy o czymś mylne wyobrażenia, a czasami zwyczajnie za dużo myślimy. Błędne wyobrażenia tworzą wiele niepotrzebnego bólu i problemów.

Powinniśmy dojść w końcu do wniosku, że wszystko co postrzegamy i czego doświadczamy, jest subiektywne. A skoro jest subiektywne, nie opisuje dobrze rzeczywistości, jest błędne i stronnicze. Dlatego mówi się, że splamione postrzeganie istot niczym nie różni się od śmieci.

Będziemy teraz omawiać trzy rodzaje lgnięcia. Lgniemy do wielu rzeczy, mamy bardzo wiele różnorodnych sposobów lgnięcia. Dlatego warto je poznać.

Celem praktykowania pustości jest rozpuszczenie podstawy tego lgnięcia, czyli ignorancji, mylnej percepcji. Mówiąc o ignorancji, zazwyczaj mamy poczucie, że to coś wrodzonego, z czym się urodziliśmy. Nawiązuje do tego pewna opowieść.

Mistrz Gampopa miał czterech wielkich uczniów, takich duchowych spadkobierców, a jednym z nich był wielki Phagmo

Drupa. Zanim spotkał Gampopę, uczył się on od wielu nauczycieli i zadawał im te same pytania: „Skąd bierze się koło narodzin i śmierci? Dlatego wciąż się w nim kręcimy?” Oni zaś udzielali mu różnych odpowiedzi, ale najczęściej słyszał: „Winna jest ignorancja”. Jednak dla Phagmo Drupy takie odpowiedzi nigdy nie były dość wyczerpujące, nie brzmiały inspirująco. W końcu spotkał Gampopę.

Podczas ich pierwszego spotkania wielki nauczyciel najprawdopodobniej jadł tsamkę, gdyż wspomina się, że pod koniec spotkania Gampopa ugniótł ją w kulkę i powiedział do Phamo Drupy: „Twoje obecne urzeczywistnienie jest nic nie warte. Ta kulka tsamki ma zapewne większość wartość, niż twoje doświadczenie”. Możemy zatem mniemać z dużym prawdopodobieństwem, że to spotkanie odbywało się podczas jakiegoś posiłku.

Phamo Drupa zadał Gampopie swoje zwyczajowe pytanie: „Co dokładnie sprawia, że tkwimy w samsarze?” I usłyszał odpowiedź: „Wszystkie twoje myśli, w tej właśnie chwili, są bezpośrednią przyczyną błędania się w samsarze”. W tym momencie Phamo Drupa poczuł wielką inspirację. Wcześniej słyszał jedynie, że chodzi o ignorancję i przywiązanie, ale jakoś nie potrafił powiązać ich z samym sobą. I dlatego jego wcześniejsze urzeczywistnienie i doświadczenie były nic nie warte.

Usuwanie trzech podstawowych rodzajów lgnięcia poprzez trzy bramy wyzwolenia

Nasze lgnięcie przejawia się na wiele różnych sposobów, które możemy podzielić na trzy grupy: lgnięcie do zjawisk, lgnięcie do ich przyczyn i lgnięcie do ich rezultatów.

Gdy zaczynamy lgnąć do określonych zjawisk, ich przyczyn i rezultatów, stwarzamy fundament, z którego wyrastają splamienia, takie jak błędne poglądy na temat dobra i zła, pojawiania się i zanikania, bliskości i oddalenia. Aby zatem rozpuścić trzy rodzaje lgnięcia – do zjawisk, przyczyn i rezultatów – powinniśmy najpierw zbadać, dlaczego są one błędem. A kiedy już te fundamentalne rodzaje lgnięcia zostaną wyeliminowane, splamienia znikną w naturalny sposób.

By pomóc nam zniszczyć owe trzy fundamentalne rodzaje lgnięcia, Buddha nauczał o trzech bramach wyzwolenia. Są nimi:

1. Brama pustości, która usuwa lgnięcie do samych zjawisk.
2. Brama braku atrybutów (cech), która usuwa lgnięcie do przyczyny zjawisk.
3. Brama braku pragnień, która usuwa lgnięcie do rezultatu zjawisk.

Nazwa „brama braku pragnień” wzięła się stąd, że mamy tendencję do tworzenia planów na przyszłość lub tworzenia określonych oczekiwań. W terminologii buddyjskiej nazywamy to „pragnieniami”, czyli oczekiwaniami i życzeniami. Taki „brak pragnień” eliminuje lgnięcie do przyszłych rezultatów.

W *Sutrze serca* czytamy:

Śariputro, zatem wszystkie dharmy są pustością – brakiem cech, brakiem pojawiania się i znikania, brakiem splamień i wolności od splamień, powiększania się i pomniejszania.

To zdanie właśnie przedstawia trzy bramy wyzwolenia. Tutaj określenie „wszystkie dharmy” odnosi się do wszystkich zjawisk, które są „pustością – brakiem cech, brakiem pojawiania się i znikania, brakiem splamień i wolności od splamień, powiększania się i pomniejszania.” Fakt, iż są one pustością dowodzi, że samo lgnięcie do zjawisk jest z gruntu błędne – a to jest właśnie bramą pustości. „Brak cech, brak pojawiania się i znikania, brak splamień” to eliminowanie lgnięcia do przyczyn zjawisk, jest to brama braku atrybutów.

Podsumowując, ta część tekstu bardziej szczegółowo opisuje relację pomiędzy pustością a pięcioma skandhami. Zrozumie-

nie pustości ma pomóc nam w rozpuszczaniu różnorodnych form lgnięcia, które można podzielić na trzy grupy. Usunąwszy trzy rodzaje lgnięcia, osiągniemy zdolność widzenia pustości. Ta część tekstu zatem mówi o tym, jak dochodzi się do pozyskania tej zdolności.

Usuwanie lgnięcia do zjawisk przy użyciu ośmiu głębi

Tekst przechodzi następnie do ośmiu wnikliwych stwierdzeń, nazywanych także „ośmioma głębiami”, którymi są: pustość, brak cech, brak pojawiania się, brak znikania, brak splamień, brak wolności od splamień, brak pomniejszania się i powiększania.

„Pustość” oznacza, że natura zjawisk różni się od naszych wyobrażeń. „Brak cech, brak pojawiania się, brak zanikania, brak splamień, brak wolności od splamień” mówi nam, że lgnięcie do bezpośrednich przyczyn, z których zjawiska powstają, również jest błędne. Tutaj „brak cech” jest konkluzją, podczas gdy „brak pojawiania się, brak zanikania, brak splamień, brak wolności od splamień” to wnioski, które prowadzą do takiej konkluzji.

Wrodzonym aspektem wszystkich zjawisk jest to, że znikąd nie przychodzą i nigdzie nie odchodzą. My zaś ulegamy subiektywnemu lgnięciu, czy też nieporozumieniu i łudzimy się, że zjawiska muszą się przecież skądś brać i potem gdzieś znikać.

Zatem fraza: „brak pojawiania się i znikania” ma prowadzić do rozpuszczenia takiego lgnięcia czy niezrozumienia.

Dalej, „brak splamień” odnosi się do idei ich istnienia, czyli bycia nieczystym. Zazwyczaj dzielimy zjawiska na dwie duże kategorie – czystych i splamionych. Ludzie mają bardzo silną tendencję do oceniania czystości i nieczystości, więc jeśli coś wydaje się splamione, to jest złe i tyle. Aby usunąć tego rodzaju lgnięcie, sutra mówi o „braku splamień i braku wolności od splamień” czyli o tym, że nie ma zjawisk czystych czy nieczystych.

„Brak pomniejszania i powiększania” zaś wskazuje na lgnięcie do rezultatów zjawisk. Spodziewamy się zwykle, że z pewnych rzeczy wynikną inne, mając nadzieję na więcej, na lepiej – mamy nadmierne oczekiwania wobec otaczających nas zjawisk. Ten spodziewany rezultat w *Sutrze serca* nazywany jest „powiększaniem”. Z drugiej zaś strony „pomniejszanie” odnosi się do braku jakichkolwiek oczekiwań (jakby zjawiska zupełnie nie miały następstw). Ten rodzaj subiektywnego postrzegania jest równie błędny. Dlatego czytamy o „braku pomniejszania się i powiększania”.

Zatem zadaniem ośmiu głębi jest usuwanie kolejnych typów lgnięcia do zjawisk. Skoro zwyczajne istoty trzymają się swoich mylnych wyobrażeń, nauki o pustości przekazane zostały również z ich perspektywy. Czasami ktoś musi wskazać

nam palcem, które z naszych przekonań są błędne. Są osoby, do których taka perspektywa przemawia najlepiej.

Rozwinięcie bodhicitty jest trudniejsze niż zrozumienie pustości

Ludzie najczęściej uważają, że pustota to coś niezwykle głębokiego, trudnego do pojęcia, bodhicittę zaś jest dużo łatwiej rozwinąć. Ale w rzeczywistości jest odwrotnie, a są ku temu dwa powody.

Pustota jest niezmienna, zaś bodhicitta jest zależna od czujących istot

Po pierwsze, choć pustota jest głęboka i trudna, jej istota pozostaje stała i jednorodna. Jej zrozumienie zdaje się nie łączyć wyzwaniem, ponieważ wymaga to zmiany naszego obecnego sposobu myślenia. Dlatego sutry i komentarze wykorzystują wiele metod ułatwiających analizę i rozpoznanie tego, czym jest pustota. Gdy zaś już zrozumiemy o co w niej chodzi, nasze zrozumienie zaczyna się pogłębiać i stabilizować – ostatecznie pustota zawsze pozostaje niezmienną prawdą.

W porównaniu do niej rozwinięcie prawdziwej bodhicitty jest dużo bardziej skomplikowane. A to dlatego, że dotyczy ona

wszystkich czujących istot, a każda z nich jest unikalna. Ponadto łączą nas z nimi złożone relacje karmiczne. Dlatego, na przykład, niektórzy ludzie są dla nas mili, a inni okrutni.

Te kwestie są bardziej zrozumiałe dla osób świeckich, niż dla wyświęconych, ale zauważyłem, że w dzisiejszych czasach również mnichom i mniszkom coraz łatwiej jest się do nich odnieść. W tekstach winai czytamy o opuszczaniu domu i wkraczaniu w bezdomność. Mowa tu o dwóch rodzajach domu: mniejszym i większym. Gdy pozostawiamy za sobą swój zwyczajny dom, mówimy o opuszczaniu mniejszego domu. Gdy zaś jesteśmy w stanie wyjść poza przywiązanie do sławy, pomysłności i całej reszty tego świata, rozwijając głębokie poczucie wyrzeczenia, tym samym opuszczamy większy dom. Widzimy zatem, że dzisiaj samo podjęcie życia klasztornego nie musi się równać z autentycznym „opuszczeniem domu” opisywanym w pismach.

Jednym z utrudnień w rozwijaniu bodhicitty jest istnienie tak wielu zmiennych w odniesieniu do naszych relacji z istotami. W rezultacie rozbudzenie prawdziwie bezstronnej życzliwości i współczucia może być dość trudne.

Zazwyczaj sami siebie oszukujemy uważając, że wyrażanie intencji pomocy jest dowodem naszej bodhicitty. Często też bodhisattwami, czy nawet wielkimi bodhisattwami, nazywamy tych, którzy okazują pewną dozę życzliwości i są uczynni wobec

innych, ale mówiąc wprost – są to stwierdzenia na wyrost. To jeden z głównych powodów, dla których praktykowanie bodhicizity nie jest łatwe.

Pustość opiera się na racjonalności a bodhicizta na uczuciach

Drugim ważnym czynnikiem odróżniającym praktykowanie pustości od bodhicizty jest fakt, że to pierwsze w dużej mierze opiera się na intelekcie, racjonalnej analizie, podczas gdy bodhicizta wymaga inteligencji emocjonalnej. Analityczne rozumowanie można przeprowadzić w dość stanowczy i jednoznaczny sposób. Racja jest racją, błąd jest błędem – rozważania logiczne rozstrzygane są dość łatwo. Gdy jednak w grę wchodzi emocje, wpływ na nie ma wiele czynników, które na dodatek cały czas się zmieniają. Czasami ciężko zdecydować, co jest słuszne a co nie, bo wszystko jest bardzo skomplikowane.

Praktykowanie bodhicizty wydaje się łatwiejsze, więc spieszmy przyjąć ślubowania bodhisattwy. Zrozumienie pustości, dla odmiany, zdaje się trudniejsze, więc nie robimy nic, czekając na błogosławieństwo guru. Ale rzeczywistość jest inna: rozwinięcie autentycznej bodhicizty wymaga długiego treningu i wielkiego nagromadzenia mądrości i zasługi.

Zrozumienie pustości również musi poprzedzać skompletowanie tych nagromadzeń, ale wymagania związane z rozwija-

niem bodhiczitty mogą być nawet dziesięć czy sto razy większe. To naprawdę nie jest bułka z masłem. Autentyczna bodhiczitta wymaga wiele wysiłku, który w pewnym sensie przypomina nieustający trening żołnierzy sił specjalnych. Myślę, że to porównanie do specjalsów jest dość trafne. Rozwijając bodhiczittę nie szykujemy się tylko na zwyczajną wojnę w określonym kraju, ale na kosmiczną wojnę światów – bo to naprawdę nie jest zwyczajna walka.

Zrozumienie pustości oznacza, że wnikamy w siebie bardzo głęboko, osiągamy prawdy. Rozwinięcie bodhiczitty zaś wymaga troski o niezliczone czujące istoty i stawianie się w ich sytuacji, co stanowi dużo większe wyzwanie. Tak o tym mówili mistrzowie z przeszłości:

Zrozumienie pustości to dogłębna ścieżka, a rozwijanie bodhiczitty to długa ścieżka.

Rozróżnianie rodzajów lgnięcia

Po ogólnym przedstawieniu metod pozwalających zrozumieć pustotę, które najpierw wiązało się ze wskazaniem błędów w naszej percepcji, Awalokiteśwara zaczyna pokazywać nam, czym jest pustota. Innymi słowy, uczy nas, z czego dokładnie wynika nasza błędna percepcja.

Wcześniej Awalokiteśwara wytłumaczył pustość pięciu skandh, czyli wykorzystał to, z czym się najmocniej utożsamiamy – ciało i umysł – ale przecież możemy dokonać bardziej szczegółowej analizy wszystkich obiektów naszego lgnięcia.

W *Sutrze serca* podzielono je na sześć typów: pięć skandh, dwanaście podstaw (podpór, sfer) wrażeń zmysłowych, osiemnaście elementów, dwanaście ogniw zależnego powstawania, cztery szlachetne prawdy oraz zasługa płynąca z praktyki. Można je również pogrupować w ten sposób:

1. Podstawowe: pięć skandh, dwanaście podstaw zmysłów (skr. *ajatany*), osiemnaście elementów (skr. *dhatu*).
2. Specjalne: dwanaście ogniw zależnego powstawania, cztery szlachetne prawdy, zasługa płynąca z praktyki.

Podstawowe obiekty lgnięcia

Gdy spojrzymy na ogólną podstawę lgnięcia. Składa się na nią:

Pięć skandh, czyli pięć esencjonalnych czynników, które tworzą naszą egzystencję.

Dwanaście podstaw wrażeń zmysłowych (*ajatan*), czyli sześć organów zmysłów (oczy, uszy, nos, język, ciało i umysł) oraz sześć

rodzajów przedmiotów postrzeganych przez zmysły (formy, dźwięki, zapachy, smaki, kształty i faktury oraz dharmy²⁸).

Osiemnaście elementów (składników, dhatu), czyli: sześć świadomości, sześć rodzajów podstaw wrażeń zmysłowych (dhatu zewnętrzne, czyli wymienione powyżej ajatany) i sześć zdolności (dhatu wewnętrzne, łączące świadomość z obiektami, czyli zmysły wzroku, słuchu, powonienia, smaku, dotyku i myślenia).

Zwyczajne istoty doświadczają sześciu zewnętrznych dhatu (ajatana) jako przedmiotów wizualnych, dźwiękowych, zapachowych, smakowych, dotykowych i dharm poprzez oczy, uszy, nos, język, ciało i umysł. Czyli dwanaście podstaw zmysłów, na które składa się sześć organów zmysłów i sześć obiektów, objaśnia sposób w jaki my, istoty złożone z pięciu skandh, komunikujemy się z zewnętrznym światem, a w konsekwencji rozwijamy lgnięcie. W tym samym czasie prezentacja ta rozróżnia i kategoryzuje świat materialny i wewnętrzny. Ten materialny podzielony został na sześć zewnętrznych przedmiotów zmysłów, podczas gdy wewnętrzny dzieli się na sześć rodzajów doświadczeń.

Osiemnaście elementów odnosi się do sześciu świadomości, sześciu ajatan i sześciu wewnętrznych zdolności zmysłowych, które należy dodać do sześciu rodzajów doświadczeń i sześciu

²⁸ Zjawiska mentalne, które postrzegamy jakby funkcjonowały niezależnie od nas.

obiektów zmysłów wspomnianych wcześniej. Gdy nasz wewnętrzny świat wchodzi w kontakt z tym zewnętrznym, wykorzystuje do tego sześć zmysłów. Dlatego mówimy dodatkowo o osiemnastu elementach, czyli sześciu świadomościach, sześciu obiektach i sześciu zmysłach.

W ten sposób, tak zwanych pięć skandh, dwanaście podstaw wrażeń zmysłowych (ajatan) i osiemnaście elementów (dhatu) to różne podziały, czy też różne kategorie naszych fizycznych i mentalnych uwarunkowań.

Według prezentacji dokładnie przedstawionej przez Wasubhandu w *Skarbnicy abhidharmy* głównym powodem tak szczegółowego rozpatrywania tych wszystkich składowych jest zróżnicowana inteligencja istot, owocuująca różnymi zdolnościami rozumienia. Na przykład, gdy Buddha wypowiadał termin „pięć skandh”, niektórzy od razu uświadamiali sobie związek pomiędzy materią a umysłem, rozumiejąc ich relację. Dla innych jednak sama wzmianka o tym nie wystarczała, potrzebowali szerszego wyjaśnienia. Dopiero, przykładowo, dalsze rozważania o osiemnastu elementach pozwoliły im z grubsza pojąć, o co tutaj chodzi.

Przedstawianie tych wszystkich detali pozwala istotom na różnych poziomach poznać związek pomiędzy światem materialnym a światem wewnętrznym, rozpoznać i doświadczyć tego,

jak nawiązują one ze sobą łączność i jak jest ona utrzymywana. Te trzy składowe – pięć skandh, dwanaście podstaw wrażeń zmysłowych i osiemnaście elementów – są niezwykle ważne dla zwyczajnych istot. Bez względu na to, czy praktykujemy buddyzm czy nie, wszyscy mocno do nich lgniemy, to one stanowią fundament tego wszystkiego, do czego się wciąż przywiązujemy i co wiąże nas w samsarze.

Specjalne obiekty lgnięcia

Teraz przechodzimy do specjalnych obiektów lgnięcia, czyli dwunastu ogniów zależnego powstawania, czterech szlachetnych prawd oraz zasługi płynącej z praktyki.

Dwanaście ogniów można przedstawić wprost i w odwrotnym porządku. Pierwszy sposób pomaga nam zrozumieć cierpienie w samsarze, w tym wszystkie przyczyny i proces narodzin, starzenia się i śmierci. W tekstach winai szkoły sarwastiwa-da znajdujemy opowieść o dwunastu ogniwach zależnego powstawania i samsarze. Buddha pojawia się w niej jako malarz, który stworzył obraz sześciu światów samsary. Pośrodku namalował koguta, węża i świnię, które symbolizują przywiązanie, złość i ignorancję. Wokół nich dwie ścieżki zabarwione na czarno i biało reprezentują dobrą i złą drogę, a towarzyszą im obrazki objaśniające działanie dwunastu ogniów. Same ogniwa

zaś przedstawione zostały na zewnętrznej osi. Ramę tego symbolicznego obrazu stanowi paszcza Pana Śmierci, który zaciska koło samsary w swoich kłach. Po dziś dzień odtwarzany jest on na ścianach tybetańskich klasztorów.

Każde z ogniw zależnego powstawania uwiecznione zostało na osobnej ilustracji:

1. **Ignoracja** to ślepa, starsza kobieta wspierająca się na lasce.
2. **Formowanie** to garncarz.
3. **Świadomość** to małpa wspinająca się na drzewo.
4. **Nazwa i forma** to flisak wiosłujący na łodzi lub tratwie, albo niezamieszkały namiot.
5. **Sześć zmysłów** to pusty dom o sześciu oknach.
6. **Kontakt** to całująca się para.
7. **Odczucie** to człowiek ze strzałą w oku.
8. **Łaknienie** to pijaczyna raczący się alkoholem.
9. **Chwytywanie** to małpa zrywająca z drzewa owoc.
10. **Stawanie się** to kobieta w ciąży.
11. **Narodziny** to rodząca kobieta.
12. **Starość i śmierć** to starzec niosący zwłoki.



Dwanaście ogniw po prostu przedstawia sytuację czujących istot w samsarze. Za sprawą **ignorancji**, czyli błędnego rozumienia, podejmujemy działania, które są **formowaniem**, drugim z dwunastu ogniw. W wyniku tych aktywności jesteśmy zmuszeni powtarzać proces narodzin i śmierci, odradzać się z określonym ciałem i umysłem, co jest **świadomością** [zasobem karmicznym], **nazwą i formą**.

Mając umysł i ciało, zaczynamy wchodzić w **kontakt** ze światem materialnym, podczas którego rozwijamy różne **odczucia**, te z kolei wywołują **łaknienie**, a ono prowadzi do tego, że **chwy-
tamy się** przeróżnych wersji **stawania się**, a co za tym idzie – różnych form cierpienia, włączając **narodziny, starzenie się, choroby i śmierć**.

Cztery szlachetne prawdy były tematem pierwszych nauk Buddy, podczas tak zwanego pierwszego obrotu Kołem Dharma. Nauki te stanowią sedno buddyjskich przekonań: prawda o cierpieniu, prawda o pochodzeniu cierpienia, prawda o ustaniu oraz prawda o ścieżce. Dwie pierwsze wskazują bezpośrednią przyczynę i owoc samsary, podczas gdy prawda o ustaniu i o ścieżce ukazuje bezpośrednią przyczynę i owoc nirwany.

Relacja pomiędzy dwunastoma ogniwami zależnego powstawania a czterema szlachetnymi prawdami polega na tym, że dwanaście ogniw analizowanych po kolei w jedną stronę

szczegółowo objaśnia prawdę o cierpieniu i prawdę o przyczynie cierpienia, podczas gdy analiza w kolejności odwrotnej ilustruje prawdę o ścieżce i prawdę o ustaniu. (Chodzi o to zdanie z *Sutry serca*: „W ten sam sposób nie ma cierpienia, ani jego źródła, ani jego ustania, ani ścieżki.”)

Następnie w *Sutrze serca* dochodzimy do słów: „Nie ma mądrości, nie ma osiągnięć ani braku osiągnięć.” Chodzi tu o zasługę płynącą z praktyki. Bodhisattwowie wykonują różne praktyki, przez co stopniowo wzrasta ich mądrość i urzeczywistnienie eliminujące poszczególne splamienia. Zdobywają mądrość, osiągnięcia i brak osiągnięć. Tak przejawia się zasługa tworzona podczas praktyki.

Pięć skandh, dwanaście ajatan i osiemnaście dhatu to ogólne podpory lgnięcia, którym ulegają wszystkie istoty w samsarze. Dwanaście ogniw zależnego powstawania, cztery szlachetne prawdy i zasługa to specjalne podstawy lgnięcia, należące do sfery nirwany, które dotyczą tylko praktykujących bodhisattwów. Chcąc osiągnąć wyzwolenie często się do nich przywiązujemy, ale musimy pamiętać, że one również są puste.

Ścieżka medytacji i nieuczenia się więcej

Praktyka bodhisattwów na ścieżce medytacji

(Wersja dłuższa)

Następnie, Śariputro, ponieważ bodhisattwowie nie mają niczego do osiągnięcia, spoczywają w zaufaniu do paramity pradžni. Skoro nie mają splamień mentalnych, nie czują strachu – całkowicie wykraczają poza to co błędne i docierają do ostatecznej nirwany.

(Wersja krótsza)

Ponieważ nie ma niczego do osiągnięcia, umysł bodhisattwów polegających na paramicie pradžni nie ma splamień. Ponieważ nie ma splamień, nie ma w nim też lęku. Oni całkowicie przekraczają to co błędne, iluzoryczne i docierają do ostatecznej nirwany.

Ta część *Sutry serca* prezentuje sposób praktykowania na ścieżce medytacji. Wspomniałem już wcześniej, że bodhisattwowie na tym poziomie kontynuują rozwijanie pradžni osiągniętej na

ścieżce widzenia. Skoro na obu tych poziomach obserwuje się tę samą pustość, mówi się, że doświadczający jej „spoczywają w zaufaniu do paramity pradžni”. To zaś stopniowo zaowocuje stanem, w którym „nie ma splamień mentalnych”, a co za tym idzie „nie ma strachu”, więc bodhisattwowie „całkowicie wykraczają poza to co błędne i docierają do ostatecznej nirwany.”

Skoro bodhisattwa już na ścieżce widzenia doznał już czym jest pustość i natura wszystkich zjawisk, bodhisattwa na ścieżce medytacji nie doświadczy ani nie urzeczywistni nic ponad to. Oznacza to brak osiągnięć. A co za tym idzie, pradžnia bodhisattwów nie rozwinie żadnych złych czy mylnych doświadczeń. Oni już nie będą pomieszani czy omylni. Właśnie tak praktykują bodhisattwowie, spoczywając w zaufaniu do paramity pradžni. Tym samym w końcu docierają do ostatecznej nirwany.

Kiedy czytamy, że „nie mają splamień mentalnych”, to owo splamienie dotyczy czegoś, co może wpływać lub blokować umysł, zmuszając nas do ulegania przeróżnym wyimaginowanym lub pomieszanym przeszkodom, znanym jako splamienia mentalne. Bodhisattwowie na ścieżce medytacji zaczynają stopniowo usuwać te splamienia, dlatego Awalokiteśwara uczył ich, że „nie ma splamień”.

Jednocześnie bodhisattwowie na ścieżce medytacji różnią się od zwyczajnych istot czy śrawaków i pratyekabuddhów, gdyż ro-

rozumieją i akceptują głęboką pustość zjawisk bez odrobiny lęku. Stąd czytamy dalej, że „nie czują strachu”. Dla śrawaków czy pratjekabuddhów przyjęcie idei pustości stanowi nie lada wyzwanie, ale bodhisattwowie na ścieżce medytacji nie mają z tym żadnego problemu.

Ponadto potrafią oni u samego korzenia odciąć najbardziej subtelne urojenia, a co za tym idzie „całkowicie wykraczają poza to co błędne” i w konsekwencji docierają do „ostatecznej nirwany”.

*Ścieżka nieuczenia się więcej:
najwyższe doskonałe przebudzenie*

(Wersja dłuższa)

Wszyscy buddhowie obecni w trzech czasach w pełni i wyraźnie przebudzili się do nieprześcignionego, prawdziwego, całkowitego oświecenia poprzez poleganie na dogłębnej paramicie pradžni.

(Wersja krótsza)

Wszyscy buddhowie obecni w trzech czasach doszli do niedoścignionego, prawdziwego i całkowitego

go przebudzenia polegając na dogłębnej paramicie pradžni.

Ta część sutry przedstawia ścieżkę nieuczenia się więcej – rezultat, stan buddhy.

Bodhisattwa Arjadewa, uczeń Nagardżuny powiedział, że do wyzwolenia prowadzą tylko jedne drzwi – pradžniaparamita. Dlatego też jest ona tak niezwykła. Dzięki pradžni wszyscy buddhowie trzech czasów – przeszłości, teraźniejszości i przyszłości – osiągają ostateczny owoc stanu buddhy, najwyższe, doskonałe przebudzenie.

Pradžniaparamita urzeczywistnia pustość – mówiliśmy już o tym wielokrotnie. Wszyscy buddhowie, bez wyjątku, dotarli do najwyższego, doskonałego przebudzenia poprzez tego rodzaju pradžnię. Fraza dotycząca „trzech czasów” wskazuje, że bez względu na to, kim jest ta osoba i kiedy się to wydarza, w drodze do przebudzenia musi ona bazować na tego rodzaju pradžni.

„Nieprześcignione, prawdziwe, całkowite oświecenie” można również tłumaczyć jako „nieprześcignione, prawdziwe, całkowite przebudzenie”. Oświecenie jest przebudzeniem. Słowo „przebudzenie” jest bardzo dobrym przekładem, gdyż znacze-

niowo jest powiązane z budzeniem się. Przypomina to tezy Łonciuka, że to jest tak, jakbyśmy obecnie przeżywali sen, w którym różnorodne obrazy wyłaniają się w wyniku nieporozumienia. W momencie kompletnego przebudzenia z tego pełnego iluzji snu stajemy się buddhami.

Całkowite przebudzenie odnosi się do przebudzenia buddhy. Jego pełnia, czy kompletność podkreślana jest dlatego, że śrawakowie i pratyekabuddhowie również są przebudzeni, ale tylko buddhowie uczynili to w pełni. Więc tutaj słowo „całkowite” wskazuje na doskonałość pradžni i urzeczywistnienie znaczenia pustości.

Skoro mówimy o przebudzeniu buddhy, naturalnie nie ma już innego przebudzenia, które mogłoby mu dorównać, dlatego jest ono „nieprześcignione”. Nie istnieje cel ani rezultat doskonalszy od stanu buddhy. W określeniu „prawdziwy” chodzi o to, że jest on wolny od pomieszania, czyli odzwierciedla prawdziwy sposób istnienia zjawisk, całą ich różnorodność i złożoność. Tylko buddha doświadcza tego rodzaju przebudzenia. Po osiągnięciu doskonałego *bodhi*, doskonałego przebudzenia, praktykujący jednocześnie urzeczywistnia takłość, naturę dharma-kai i poznaje prawdę wszystkich zjawisk. Dlatego nazywa się to „prawdziwym, całkowitym przebudzeniem”.

Mówiąc krótko, doskonałe przebudzenie buddhy, takie najbardziej ostateczne, odsłaniające prawdę dotyczącą wszystkich zjawisk, osiąga się tylko dzięki pradžniaparamicie.

Ścieżka gromadzenia otwiera się tylko dla tych, którzy rozwinęli autentyczną bodhicittę

Skoro już mówimy o pięciu ścieżkach, wielu z was może się zastanawiać: na którym z tych poziomów ja się znajduję? Czy jestem na ścieżce gromadzenia, a może już na ścieżce łączenia lub innej? Nie sądzę jednak aby odpowiedź na to pytanie była taka prosta, nie powinniśmy zbyt wysoko siebie oceniać. Dla początkującego adepta, który dopiero rozpoczyna swoją drogę, najważniejsze jest słuchanie, przemyślanie i medytacja. Potem można praktykować przyjmowanie schronienia, wyrzeczenie, życzliwość i współczucie, bodhicittę, a w końcu także pradžnię, która rozpoznaje pustość. Umysł, w którym rozwinęła się bodhicitta, wkracza na ścieżkę gromadzenia. Tym się ta ścieżka wyróżnia.

Rozwijanie bodhicitty odnosi się do treningu umysłu, a wytrenowany umysł to umysł bodhicitty. Najpierw musimy przejść swoiste szkolenie. Początkowo jest ono dość wymagające, ale na pewnym etapie bodhicitta zaczyna się już pojawiać bezwysiłkowo. Wtedy właśnie wkraczamy na ścieżkę groma-

dzenia. Póki nie rozwiniemy takiej niewymuszanej, naturalnej bodhicitty, wciąż jesteśmy daleko od tej ścieżki.

Praktykowanie bodhicitty nie jest rzeczą łatwą. Gdyby tak było, nie mówilibyśmy o bodhisattwach, że są pełni odwagi. W buddyzmie bodhisattwa jest swego rodzaju bohaterem. Dlaczego nie są nimi śrawakowie ani pratyekabuddhowie? Bo po prostu brakuje im odwagi. Dzielni bodhisattwowie są w stanie poświęcić siebie dla innych istot. Nie chodzi tu więc o taką zwyczajną, codzienną odwagę. Chodzi o coś, co przychodzi naprawdę bardzo trudno. To wymaga ciągłej praktyki, nieustannego treningu i pracy nad umysłem. Tylko w ten sposób mamy szansę rozwinąć dzielność bodhisattwy.

Powyższe było pierwszą częścią odpowiedzi, jakiej Awalokiteśwara udzielił Śariputrze, odpowiednią dla uczniów o słabszych zdolnościach.

Odowiedź dla uczniów o wyostrzonych zdolnościach

(Wersja dłuższa)

Zatem mantra paramity pradžni, mantra głębokiej czystej świadomości, nieprzewyższona mantra, mantra równa niezmierzonym, która całkowicie uspokoi

ja wszelkie cierpienie, powinna być znana jako prawda, bo jest pozbawiona fałszu.

(Wersja krótsza)

Stąd wiemy, że paramita pradźni jest wielką mantrą, mantrą głębokiej czystej świadomości, nieprzewyższoną mantrą, równą niezrównanym. Ona może uśmierzyć wszelkie cierpienie. Jest autentyczna i pozbawiona fałszu.

To jest druga część odpowiedzi Awalokieśwary, kierowana do uczniów o wyjątkowych, wyostrzonych zdolnościach. Takie istoty potrafią pojąć podstawę, ścieżkę i owoc całej pradźniaparamity już po usłyszeniu krótkiej mantry.

Większość ludzi myśli, że mantry są elementem wadźrajany, podczas gdy sutry to nauki egzoteryczne, przystępne i popularne. Powodem, dla którego określa się wadźrajanę jako ezoteryczną jest fakt, że jej znaczenie jest wyjątkowo głębokie, wręcz niepojęte dla zwyczajnych istot.

W sanskrycie *man* znaczy umysł a *tra* znaczy ochraniać. Skoro wszyscy buddhowie osiągają przebudzenie dzięki pradźnia-

paramicie, jej mantra ma zdolność ochrania umysłu właśnie poprzez pradžniaparamitę.

Istnieje kilka kategorii mantr. Są mantry zwyczajne, używane do osiągnięcia różnych doraźnych celów i spełniania określonych potrzeb. Tradycja recytowania mantr obecna jest w wielu religiach i wierzeniach. Ich zadaniem jest uzdrawianie, rzucanie uroków, ściąganie deszczu i tak dalej.

Inną kategorią mantr są *dharani*, a termin ten oznacza esencję lub utrzymywanie. Mantry dharani zazwyczaj zapisywane były na końcu sutry, odzwierciedlając niejako jej rdzeń. Dlatego mówi się o nich jak o esencji.

Niektórzy buddhowie i bodhisattwowie posiadają swoje dharani, na przykład Buddha Akszobhja, Buddha Medycyny, Awalokiteśwara i inni. Te mantry skupiają wszystkie charakterystyczne cechy, takie jak aspiracje, pradžnia, życzliwość i współczucie danego buddhy czy bodhisattwy. Dlatego są czymś, co te cechy utrzymuje.

Dharani: Esencja *Sutry serca*

Mantra *Sutry serca* należy do drugiej kategorii, czyli mantr dharami, które zawierają filozoficzną esencję całej sutry. Dlatego przekazywanie takiej mantry uczniom o wyostrzonych zdolnościach, o głębokim samadhi i pradžni może w nich wy-

wołać (natychmiastowe) urzeczywistnienie esencji całej praktyki pradžniaparamity.

Sutra opisuje ją jako „mantrę głębokiej czystej świadomości, nieprzewyższoną mantrę, mantrę równą niezrównanym, która całkowicie uspokaja wszelkie cierpienie.” Oto znaczenie tych poszczególnych określeń:

1. Mantra głębokiej czystej świadomości

Wgląd jest pradžniaparamitą, a jego obiektem jest pustość – rozległa i przenikająca wszystkie zjawiska. Podobnie pradžnia jest równie rozległa i dlatego nazywa się ją *głęboką czystą świadomością*.

2. Nieprzewyższona mantra:

Nie ma innej pradžni, która mogłaby przewyższyć pradžnię znającą prawdę, więc ta pradžnia jest nazywana *nieprzewyższoną*.

3. Równa niezrównanym:

Pustość jest dharmą niespotykaną i nieporównywalną do niczego poza stanem buddhy. Dlatego nazywa się ją *niezrównaną*.

4. Mantra, która całkowicie uspokaja wszelkie cierpienie:

Pradžniaparamita ma zdolność eliminowania tymczasowego i ostatecznego cierpienia, odcinając je u korzenia, dlatego mówi się, że *uspokaja wszelkie cierpienie*.

„Mantra głębokiej czystej świadomości, nieprzewyższona mantra, mantra równa niezmierzonym” to opis właściwości i zalet tej mantry. „Mantra, która całkowicie uspokaja cierpienie” to opis jej owocu.

W pradźni pustości i w prawdzie, jaką ta mantra reprezentuje, nie ma ani śladu sztuczności, dlatego mówi się, że „jest pozbawiona fałszu”.

Mantra serca pradźniaparamity: dotarcie do brzegu przebudzenia

Następnie Awalokiteśwara wypowiada mantrę:

(Wersja dłuższa)

Ta mantra paramity pradźni brzmi tak: GATE GATE
PĀRAGATE PĀRASAMGATE BODHI SWĀHĀ

(Wersja krótsza)

Mantra paramity pradźni została wypowiedziana,
a recytuje się ją tak: GATE GATE PĀRAGATE
PĀRASAMGATE BODHI SWĀHĀ

W sanskrycie mantra GATE GATE PĀRAGATE PĀRASAMGATE BODHI SWĀHĀ składa się z sześciu słów. Starożytni tłumacze często pozostawiali pewne frazy nieprzetłumaczone. Mówiliśmy już o tym na początku, pewne sanskryckie sformułowania miały tak złożone znaczenie, że zamiast je tłumaczyć, zapisywano tylko brzmienie fonetyczne. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku tej mantry.

Przyjrzyjmy się jednak dosłownemu znaczeniu poszczególnych wyrazów:

1. GATE: Iść do przodu.
2. PĀRA: Drugi brzeg. To również pierwszy człon terminu *paramita*.
3. SAM: Już.
4. BODHI: Przebudzenie.
5. SWĀHĀ: To słowo ma wiele znaczeń, takich jak „szybko” lub „doskonale”.

Gdy połączymy je wszystkie, znaczenie mantry brzmi mniej więcej tak: „Naprzód! Naprzód! Ku drugiemu brzegowi! Stań na drugim brzegu i przebudź się szybko!”

Znaczenie tej mantry jest niezwykle bogate. To esencja całej sutry, kumulująca w sobie bardzo rozległe i dogłębne doktryny. Wyjaśnia ona ponadto filozofię dogłębnej pradžni, fundamentalnej i wzniosłej, co zaowocowało wieloma interpretacjami jej znaczenia. Oto kilka z nich.

W przeszłości pewni mistrzowie Tybetu uważali, że

1. GATE to zmierzanie ku przebudzeniu śrawaków.
2. PĀRAGATE to zmierzanie ku przebudzeniu pratjekabuddhów.
3. PĀRASAMGATE to docieranie do przebudzenia mahajany.

Niektórzy inni mistrzowie tybetańscy twierdzili zaś, że

1. GATE jest bramą wyzwolenia poprzez pustość.
2. PĀRAGATE jest bramą wyzwolenia poprzez brak cech.
3. PĀRASAMGATE jest bramą wyzwolenia poprzez brak pragnień.

Pogląd Dromtonpy zaś brzmiał tak:

1. GATE GATE to ścieżka nagromadzeń i ścieżka łączenia.
2. PĀRAGATE to ścieżka widzenia.
3. PĀRASAMGATE to ścieżka medytacji.
4. BODHI SWĀHĀ to ścieżka nieuczenia się więcej, czyli stan buddhy.

Mistrz Łonciuk i mistrz Fazan z chińskiej szkoły Huajan nauczali:

1. GATE GATE:

Reprezentuje ducha mahajany. Nie tylko sami podążamy naprzód, ale też zabieramy ze sobą innych, dlatego GATE wypowiada się dwukrotnie. Pierwsze GATE odnosi się do nas, zaś drugie wskazuje, że prowadzimy innych za sobą.

2. PĀRAGATE:

Wyjaśnia, że musimy zmierzać ku drugiemu brzegowi. Tratwiarz nie wiosłuje po rzece bez celu, tym przecież nie zarobiłby na życie. On musi przeprowadzać innych na drugi brzeg, czym przynosi pożytek wielu istotom.

3. PĀRASAMGATE:

Odnosi się do docierania na drugi brzeg.

4. BODHI:

Jest drugim brzegiem, czyli przebudzeniem.

5. SWĀHĀ:

Przebudzenie możemy osiągnąć szybko poprzez praktykę pradžni, dlatego mantrę kończy SWĀHĀ.

Mistrz Kūkai, założyciel ezoterycznej tradycji buddyzmu w Japonii twierdził:

1. Pierwsze GATE reprezentuje praktykę śrawaków.
2. Drugie GATE reprezentuje praktykę pratjekabuddhów.
3. PĀRAGATE reprezentuje praktykę mahajany.
4. PĀRASAMGATE to praktyka wadźrajany.
5. BODHI SWĀHĀ wskazuje, że rezultatem tych praktyk jest doskonałe przebudzenie.

Musimy przy tym pamiętać o bardzo ważnej kwestii. Niektórzy ludzie czują spore zadowolenie z samego faktu recytowania tej mantry. Oczywiście, recytacja mantr może przynosić pewne błogosławieństwo, ale jak już wspomniałem wcześniej, ta mantra reprezentuje pradžniaparamitę. Jeżeli jeszcze nie rozwinięliśmy tej pradžni, nie mamy żadnego powodu, by czuć się w jakimkolwiek stopniu lepsi od innych. Jeżeli podczas recytacji mantry osiągniemy jakiś wgląd, to taka recytacja ma jakiś

sens. W przeciwnym razie samo mruczenie jej pod nosem przyniesie nam niewiele pożytku.

Dlaczego przekazuje się tajemne mantry?

Teraz niektórzy z was mogą zacząć się zastanawiać: Skoro to jest tajemna mantra, o której starożytni mistrzowie nie mogli nawet wspominać, to dlaczego Awalokiteśwara ją przekazał? Czy tajemnych mantr nie należało utrzymywać w tajemnicy?

Tutaj słowo „tajemna” zawiera wiele poziomów znaczenia. Buddhowie i bodhisattwowie nie chcą niczego trzymać w tajemnicy, więc wtajemniczenie lub wykluczenie zależy bardziej od praktykującego, a nie od rodzaju nauk.

Te same nauki mogą być dla jednych w pełni zrozumiałe, a dla innych niepojęte. Dla tych, którzy ich nie rozumieją, pozostają tajemnicą. Nie chodzi zatem o to, że buddhowie i bodhisattwowie chcieli ograniczać dostęp do nauk pewnym osobom. Wręcz przeciwnie, oni wciąż czekają na odpowiednią okazję, by przekazać istotom dharwę. Czasami myślę, że to musi być dla nich dość męczące, takie ciągle czekanie, aż istoty będą gotowe na przekaz dharwy. My zaś siedzimy za zamkniętymi drzwiami i nie wpuszczamy ich do środka, każemy czekać na progu...

Zdarza się, że ludzie przychodzą do mnie z pytaniem: Gdzie mam szukać swego nauczyciela i guru? Mam się udać na pół-

noc, południe, wschód czy zachód? Taka frustracja udziela się wielu osobom, martwią się, że nigdy nie spotkają odpowiedniego guru czy właściwego duchowego nauczyciela. Przychodzą do mnie z nadzieją, że podam im imię, adres i numer telefonu guru, żeby mogli się z nim od razu skontaktować. Gdyby to było takie proste, dawałbym bezpośredni numer to Buddyh Amitabhy. On pewnie nie ma telefonu, ale może jego asystenci, Mahāsthāmaprāpta lub Awalokiteśwara mają jakieś iPhony i WhatsApp i odbiorą ich wiadomość...

Myszę, że problem tkwi w nas samych. Gdy intencje stojące za naszym poszukiwaniem dharmy nie są zbyt czyste i właściwe, to albo nie jesteśmy w stanie spotkać guru czy duchowego przyjaciel, albo trafiamy na takiego, który nie posiada kwalifikacji i ma wiele za uszami. Takich ludzi nie można nazywać guru.

Musimy zrozumieć, że buddhowie i bodhisattwowie zawsze troszczą się o czujące istoty, wciąż czekają za drzwiami. Ale my szczelnie je zamknęliśmy i nie jesteśmy w stanie ich zobaczyć. Gdy otworzy się w nas oddanie, to jestem pewien, że przybiegną do nas bardzo szybko. Oczywiście, buddhowie i bodhisattwowie nie zabiegają o uczniów, ale i tak wierzę, że przybędą z impetem gotowi uczyć dharmy.

Naszym dharmicznym poszukiwaniom musi towarzyszyć odpowiednie nastawienie, nie nazbyt skomplikowane czy dzi-

waczne, raczej proste i naturalne. To samo dotyczy tej mantry. Najprawdopodobniej tylko kilka osób jest w stanie pojąć ukryte intencje buddhów poprzez samo usłyszenie jednej mantry. Dlatego mówimy, że jest tajemna. Podobnie jest z naukami wadźrajany. Wszyscy buddhowie i bodhisattwowie pragną przynosić pożytek istotom, więc nie mają powodu, by zatrzymywać jakieś nauki tylko dla siebie. Wstrzymują się jednak z pewnymi wyjaśnieniami, gdy istoty nie są na nie gotowe i mogłyby rozwinąć błędne wyobrażenia na ich temat.

Na końcu tej części sutry czytamy:

Śariputro, w ten właśnie sposób bodhisattwa mahasatwa powinien ćwiczyć się w dogłębnej paramicie pradžni.

Na tym kończą się wszystkie odpowiedzi Awalokiteśwary, które zawierają wyjaśnienia dotyczące metod praktyki dla istot o słabszych i wyostrzonych zdolnościach.

ROZPOWSZECHNIANIE SUTRY

7 • POTWIERDZENIE PRZEKAZU PRZEZ BUDDHĘ

Wtedy Bhagawan wyszedł z samadhi i zwrócił się do bodhisattwy mahasattwy Szlachetnego Pana Awalokiteśwary: „Wspaniale” – powiedział. – „Wspaniale, wspaniale, Synu Szlachetnej Rodziny. Tak jest. Tak właśnie jest. Dogłębna paramita pradźni powinna być praktykowana tak, jak to pokazałeś, a wszyscy tathagatowie będą się z tego cieszyć.”

Buddha potwierdził prawdziwość słów Awalokiteśwary w części nazywanej rozpowszechnianiem sutry. Można ją podzielić na dwie osobne części.

Buddha potwierdza nauki Awalokiteśwary

Wtedy Bhagawan wyszedł z samadhi i zwrócił się do bodhisattwy mahasattwy Szlachetnego Pana Awalokiteśwary: „Wspaniale” – powiedział. – „Wspaniale, wspaniale, Synu Szlachetnej Rodziny. Tak jest. Tak właśnie jest. Dogłębna paramita pradžni powinna być praktykowana tak, jak to pokazałeś [...]

Te słowa dotyczą poparcia ze strony Buddy Śakjamuniego dla nauk Awalokiteśwary. Potwierdzają one dharmę pradžniaparamity.

Sprawianie radości tathagathom

Słowa mówiące, że

„wszyscy tathagatowie będą się z tego cieszyć”

wskazują, że nie tylko Buddha Śakjamuni, ale też wszyscy inni tathagatowie powinni wspierać i cieszyć się z tego, co powiedział Awalokiteśwara.

8 · ROZRADOWANIE

Gdy Bhagawan wypowiedział te słowa, czcigodny syn Śaradwatisa oraz bodhisattwa mahasattwa Szlachetny Pan Awalokiteśwara i wszyscy zgromadzeni – świat z jego bogami, ludźmi, asurami i gandharwami – ucieszyli się i wielce chwalili słowa Bhagawana.

Ostatnia część sutry opowiada o rozradowaniu. Skoro cała *Sutra serca* została wypowiedziana pod wpływem błogosławieństwa Buddy w obecności całego zgromadzenia, któremu przewodził Awalokiteśwara i Śariputra, wszyscy otrzymali odpowiedzi na swoje pytania. Po potwierdzeniu ich przez Buddhę wszyscy poczuli wielką radość i zaczęli praktykować otrzymane nauki.

Na tym kończą się objaśnienia do *Sutry serca*.

Autentyczna praktyka drogocennej *Sutry serca*

Mówi się, że *Sutra serca* jest esencją filozofii pradžniaparamity i są ku temu powody.

Z punktu widzenia samej struktury tekstu jego główna część najpierw podkreśla pytanie, najważniejsze dla bodhisattwów mahajany, czyli jak ćwiczyć się w pradžniaparamicie. Jak już wspomniałem, pytanie to wyraził czcigodny Śāriputra z perspektywy ścieżki praktyki.

W odpowiedzi Awalokiteśwara najpierw przytoczył cztery twierdzenia czterorakiej pustości, poczynając od słów: „Forma jest pusta”, aby wyjaśnić mahajanistyczne pojęcie pradžniaparamity. Następnie wykorzystał osiem głębi, by pomóc słuchaczom zrozumieć praktykę pustości. Idąc dalej, rozszerzył prezentację pustości tak, by zawierała wszystkie zjawiska opisywane w kontekście ogólnym – pięć skandh, dwanaście podstaw wrażeń zmysłowych, osiemnaście elementów – oraz z punktu widzenia praktyki dharmy, czyli dwanaście ogniw zależnego powstawania, cztery szlachetne prawdy, zasługę płynącą z praktyki i tak dalej. Kończąc nauki Awalokietśwara podkreślił, że wszyscy buddhowie osiągają przebudzenie dzięki pradžni i zrozumieniu pustości.

Choć *Sutra serca* jest niedługa, składa się z trzech wymaganych sekcji: otwarcia, części głównej i zakończenia, które jest jej

pochwałą. Jej treść doskonale podsumowuje podstawę, ścieżkę i owoc mahajany a przy tym wyraziście łączy pięć stopniowych ścieżek praktyki bodhisattwy. Sutra taka jak *Sutra serca* jest niezwykle rzadka i wyjątkowa.

Wszyscy zebrani na tych naukach ponieśliście wiele trudów i kosztów. Najważniejsze, abyście po powrocie do domu nie tracili entuzjazmu i wciąż starali się zrozumieć pustość, pozwalali rozwijać się waszej pradžni. Tak czyniąc, zaczniecie faktycznie praktykować tę sutrę.

PODZIĘKOWANIA TŁUMACZA CHIŃSKIEGO

Moją najgłębszą wdzięczność kieruję do Jego Świątobliwości Siedemnastego Gjallanga Karmapy, którego jasne nauki odsłaniają najistotniejsze punkty tej uwielbianej sutry oraz jej znaczenie w naszej codziennej praktyce. Jestem też wdzięczny Dziewiątemu Khencienowi Thrangu Rinpoczemu za jego niezrównaną życzliwość – oby wkrótce przybyła jego nowa inkarnacja.

Dziękuję również Khenpo Dała, Khenpo Tengje i Ani Dzian-gciub z ośrodka Thrangu Dharmakara w Hong Kongu za zapewnienie mi warunków niezbędnych do przetłumaczenia tej książki. Mam także wielki dług wdzięczności wobec Khenpo Davida Karma Choephela i Jo Gibson za ich wspaniałe sugestie i redakcje, oraz wobec Beaty Stępień za zręczną koordynację całego projektu. Dziękuję też wszystkim osobom, które pracowały nad chińskim oryginałem oraz Lamie Lhodro Lhamo z klasztoru

ru Karma Trijana Dharmacakra, Britt Christianson i Jamesowi Gu za dodatkową pracę korektorską.

Dziamjang Łoser

PRAWA AUTORSKIE



DHARMA EBOOKS PUBLICATIONS

Tytuł oryginału chińskiego: 法王說心經, 2018

Zhongsheng Culture Publishing Co., Ltd.

www.hwayue.org.tw

Tytuł przekładu angielskiego: *On the Heart Sutra*

Tytuł przekładu polskiego: *Nauki o „Sutrze Serca”*

2025 © Siedemnasty Karmapa Ogjen Trinle Dordże

Przekład, opracowanie graficzne i skład: Beata Stępień

Redakcja: Artur Kawiński

Konsultacja: Lama Ewa Bugajska

Rysunek Awalokiteśwary ©

Siedemnasty Karmapa Ogjen Trinle Dordże

Pierwsze wydanie elektroniczne: styczeń 2026

DHARMAEBOOKS.ORG

Dharma Ebooks jest projektem tworzonym przez Dharma Treasure, który działa pod merytorycznym nadzorem Siedemnastego Gjalłanga Karmapy, Ogjena Trinle Dordże. Prawa własnościowe Dharma Ebooks należą do Dharma Treasure Corporation.



正法寶藏
Dharma Treasure