

Khenpo Tsultrim Giamtso Rinpocze

Stopnie medytacji pustki

opracowała
Shenpen Hookham

tłumaczył
Mateusz Wiszniewski

Szczecin, wrzesień 1997

Tytuł oryginału

Progressive Stages of Meditation on Emptiness

Tłumaczenie z języka tybetańskiego na angielski i opracowanie

Shenpen Hookham

Copyright © 1986

Khenpo Tsultrim Gyamtso and Shenpen Hookham

Tłumaczenie z języka angielskiego

Mateusz Wiszniewski

Tłumaczenie rozdziału *Stopień drugi: podejście czittamatry*

Joanna Grela

Korekta merytoryczna

Joanna Grela

Wydanie:

MARPA TRANSLATION COMMITTEE POLAND

ul. Bronisławy 17/6, Szczecin

Spis treści

Notka o autorze	
Przedmowa angielska	
Wprowadzenie.....	
<i>Stopień pierwszy:</i> medytacja śrawaki nad nieistnieniem jaźni	
<i>Stopień drugi:</i> podejście czittamatry	
<i>Stopień trzeci:</i> podejście swatantriki	
<i>Stopień czwarty:</i> podejście prasangiki	
<i>Stopień piąty:</i> pustka innego, podejście szentong	
Dodatek	

NOTKA O AUTORZE

Khenpo Tsultrim Giamtso Rinpocze, uczeń zarówno J.Św. Karmapy jak i J.Św. Khientse Rinpocze, jest jednym z najbardziej wykształconych i doświadczonych mistrzów medytacji tradycji kagiu i ningma. Słynie z wędrownego trybu życia. Podróżował najpierw po Tybecie, później po Bhutanie, a obecnie jeździ po całym świecie. Wśród Tybetańczyków jest znany jako „*ciatralla*” - ktoś nie zainteresowany światową aktywnością.

Urodził się we wschodnim Tybecie w 1934. W średnim i późniejszym wieku młodzieńczym praktykował pod kierunkiem lamy Zopy Tarcina, znakomitego jogina z klasztoru Diljak ze wschodniego Tybetu. Przebywał z nim przez kilka lat, zamieszkując w sąsiedniej jaskini, aż ukończył praktykę.

Później udał się do klasztoru Diljak, aby studiować teksty mahajany z jednym z khenpów. W wieku około dwudziestu lat otrzymał *lam rim jeszie ningpo* od J.Św. Dilgo Khientse Rinpocze. Mniej więcej w tym samym czasie miał sen mówiący mu, że powinien pojechać do centralnego Tybetu. Wyruszył i wędrował po miejscach cmentarnych praktykując *czöd*. Przybył w końcu do Tsurphu, gdzie spotkał Diljaka Drupona Tenzina Rinpocze (mistrza odosobnień z klasztoru Diljak), którego J.Św. Karmapa mianował opatem Tsurphu. Diljak Drupon był uczniem Sa Damczo, jednego z najsławniejszych joginów wschodniego Tybetu. Jego linia posiadała najbardziej obszerne i szczegółowe przekazy sześciu jog i różne tantryczne nauki, zwłaszcza związane z Gujasamadżą. Sam J.Św. Karmapa otrzymał te nauki od Diljaka Rinpocze. Tsultrim Giamtso dostał od J.Św. Karmapy instrukcje do mahamudry. Przebywał około roku w miejscach cmentarnych i w jaskiniach wokół Tsurphu kontynuując praktykę *czöd* i pobierając różne nauki od Diljaka Drupona, jak na przykład *zab ma nang don* i tantrę Hewadźry.

Po około pięciu latach takiego wędrowania postanowił zrobić odosobnienie długiego życia w Niemo. Kiedy praktykował w miejscu cmentarnym w Niemo, grupa mniszekz pobliskiego klasztoru poczuła do niego zaufanie. Poprosiły go o pomoc w kłopotach z Chińczykami i postanowił wyprowadzić je z Tybetu.

W Indiach spędził parę lat w obozie dla uchodźców w Buxa, gdzie poszerzył swoje studia, zwłaszcza w obrębie tradycji kagiu. W Buxa były reprezentowane wszystkie główne szkoły filozoficzne buddyźmu tybetańskiego i Khenpo Tsultrim został głównym przedstawicielem tradycji kagiu. Zyskał poważanie z uwagi na swoją umiejętność debatowania, która pozwoliła mu obronić kontrowersyjną doktrynę szentong w obliczu jej przeciwników. Po ukończeniu studiów zrobił odosobnienie, a kiedy wyszedł, przejawiał niezwykłą wiedzę. Otrzymał tytuł *gesze larampy* od J.Św. Dalaj Lamy i udzielał nauk wielu *larampom*. Od J.Św. Karmapy otrzymał tytuł *khenpo rabdziampy*. Był w pełni uznawany zarówno przez linię gelukpa jak i kagiu. Miał silne związki z linią ningma poprzez J.Św. Dilgo Khientse Rinpocze, otrzymał też obszerne nauki tradycji sakia od poprzedniego Dzon-gsara Khientse Rinpocze.

Otrzymał *rinczen ter dzo* od J.Św. Dilgo Khientse Rinpocze w Bhutanie, po którym wędrował przez parę lat robiąc dużo praktyk Amitaby. Mówi czasem, że w swoim życiu przebywał w ośmiu jaskiniach i w ośmiu miejscach cmentarnych w Tybecie, Indiach

i Bhutanie. W Bhutanie zbudował mały żeński klasztor, centrum odosobnieniowe dla mniszek i świątynię Tary, ma tam też grupę świeckich praktykujących, którzy medytują i studiują pod jego przewodnictwem.

W 1975 r. J.Św. Karmapa poprosił go, aby został opatem jego siedziby w Dordogne, lecz Khenpo Tsultrim Giamtso Rinpoche poprosił, aby, zamiast wiązać go z jednym ośrodkiem, pozwolono mu służyć wielu ośrodkom na Zachodzie. Chciał kształcić tłumaczy studiując z nimi dogłębnie tybetańskie teksty. Założył w końcu Kagiu Tekczen Szedra w 1980 r. i przez lata uczył wielu ludzi z Zachodu tłumaczyć na angielski, a także na wiele innych języków. W 1986 r. założył w Nepalu Instytut Marpy dla tłumaczy. Ma wielu uczniów na odosobnieniu niedaleko jaskini Milarepy w Jolmo.

W 1984 r. na prośbę J.Św. Karmapy, Khenpo Tsultrim Rinpoche przybył do Rumteku w Sikkimie, aby zostać drugim starszym opatem wspólnie z Thrangu Rinpoche, głównym opatem Instytutu Nalanda założonego przez Karmapę. Thrangu Rinpoche i Khenpo Tsultrim Rinpoche są obecnie dwoma wielkimi *kencienami* linii karma kagiu. Byli odpowiedzialni za wykształcenie nowego pokolenia dwudziestu ośmiu khenpów, którzy otrzymali swój tytuł w 1991r. Wśród nich było wielu ważnych tulku takich jak Dzogczen Ponlop Rinpoche, Sandzie Nienpa Rinpoche, Diljak Drupon Rinpoche i Garlang Rinpoche. Khenpo Tsultrim prowadził także kursy medytacyjne w Instytucie Nalanda.

Khenpo Tsultrim Rinpoche napisał dla swoich uczniów z Instytutu Nalanda wiele podręczników o epistemologii i logice. Napisał również odnośne teksty do obu tematów podające szczegółowe dowody obalające niewłaściwe poglądy i obronę poglądów właściwych. Zrobił także streszczenie „Encyklopedii wiedzy” Działmgoni Kongtrula, które zostało nazwane „Cudownym kluczem”. Teksty te są wciąż ważnymi podręcznikami w Instytucie Nalanda i korzystają z nich także zachodni uczniowie.

Rinpoche jest dobrze znany we wszystkich ośrodkach Kagyu w Ameryce Płn., Europie i na Dalekim Wschodzie. Książka Khenpo Tsultrima „Stopnie medytacji pustki” jest ważnym podręcznikiem dla wielu grup zainteresowanych dharma i instytutów edukacyjnych, zwłaszcza dla Wadźradhatu.

Tsultrim Giamtso Rinpoche jest bardzo poważany i uznawany wśród uczonych i praktykujących na całym świecie nie tylko z powodu szerokiego zakresu wiedzy i głębokiego urzeczywistnienia jakie posiada, lecz także z powodu przejrzystości, oryginalności i prostoty stylu nauczania.

PRZEDMOWA ANGIELSKA

Czcigodny Khenpo Tsultrim Giamtso Rinpocze przybył do Europy w 1977 roku, na prośbę 16 Karmapy. Jest to jeden z najbardziej wykształconych uczonych i urzeczywistnionych joginów linii karma kagiu, szczególnie dobrze znany z szerokiego spojrzenia i jasności wykładów dharmy.

„Stopni medytacji pustki” nauczał po raz pierwszy w Europie w 1978 roku i przez następne dwa lata wykładał je ponownie, przy różnych okazjach, w wielu krajach, włączając w 1985 roku Amerykę.

W 1979 poprosił mnie o zredagowanie małej książeczki na podstawie nauk podanych przez niego w tymże roku w Instytucie Buddyjskich Studiów Mahajany Szkoły Kagiu (Kagiu Tekczen Szedra) w Brukseli. Okoliczności zmusiły mnie do pospiesznej pracy nad tą książką i dlatego z wielu powodów nie była ona odpowiednia. Mimo to została dobrze odebrana i natychmiast przetłumaczona na język francuski i grecki. Tłumacz francuski, Jérôme Edou, miał możliwość poszerzenia wielu zagadnień poruszanych w książce dzięki konsultacjom z Khenpo Rinpocze. Te poprawki i zmiany zostały ujęte w drugim wydaniu wersji angielskiej.

Przez wiele lat, które upłynęły od pojawienia się pierwszego wydania, Khenpo Rinpocze rozproszył sporo moich wątpliwości i poprosił, aby zamieścić te wyjaśnienia w obecnym wydaniu. Za zgodą Khenpo Rinpocze zawarłam tu także wiele elementów, które pojawiły się w trakcie dyskusji mojego męża Micheala Hookhama i mojej z Khenpo Rinpocze w Brukseli i w Oksfordzie w latach 1984 i 1985.

Obecny tekst to poprawiona i rozszerzona wersja przepisanej pierwotnie kursu. Cały tekst został przepisany i przeredagowany tak, aby zawrzeć nowy materiał we właściwych miejscach w tekście, bez zaburzania wątku. Mam nadzieję, że w ten sposób udało mi się zaprezentować wyraźnie, właściwie i w czytelnej formie wszystkie nauki Rinpocze.

Dodatkowo, w książce zostało zawarte omówienie niektórych poglądów powszechnie utrzymywanych przez ludzi Zachodu. Odkryłam, iż wielu inteligentnych i spostrzegawczych czytelników, którzy zapoznali się z tekstem, miało trudności ze zrozumieniem tematu. Wynikało to z pewnych uprzedzeń, jakie mieli jako ludzie wychowani w kulturze Zachodu, w stosunku do tego, co mówił Khenpo Rinpocze.

Ponieważ odkryłam, że problemy te często się pojawiają, próbowałam im zapobiec przez formułowanie ich tak, jak je słyszałam, i ukazywanie, jak odnoszą się do tematu. Mówiąc ogólnie, części, w których są odniesienia do poglądów utrzymywanych przez ludzi Zachodu, reprezentują moje własne dodatki. Powinno się zwrócić uwagę na to, że wiele z prezentacji Khenpo Tsultrima pochodzi ze *Skarbnicy wiedzy Działmona Kongtrula (Sziedzia kynkiab)*. Działmon Kongtrul był wielkim nauczycielem kagiu z końca XIX stulecia. Znany był ze swojego niesekciarskiego podejścia.

Shenpen Hookham
Oksford, maj 1986.

O tłumaczu angielskim

Shenpen Hookham przez dziesięć lat studiowała i praktykowała pod kierunkiem lamów kagiu, zanim w 1977 roku spotkała czcigodnego Khenpo Tsultrim Giamtso Rinpocze. Pod jego kierunkiem studiowała przez kolejnych 9 lat i jest członkiem Kagiu Tekczien Sziedra (założonego przez Rinpocze w 1978). W latach 1979-86 przygotowywała pracę doktorską na uniwersytecie w Oksfordzie dotyczącą doktryny *tathagatagarbhy* zgodnie z interpretacją szentong *ratnagotrawibhagi*.

WPROWADZENIE

Tybetański termin „*stong njid sgom rim*” w przybliżeniu oznacza „stopnie medytacji pustki”. Idea serii medytacyjnych praktyk, skupionych na kolejnych aspektach nauk buddy, polega na tym, że zaczynając od pierwotnego, raczej prymitywnego, zdroworozsądkowego rozumienia, postępuje się przez coraz bardziej subtelne poziomy, aż dochodzi się do całkowitego i doskonałego rozumienia. Każdy etap w tym procesie przygotowuje umysł do następnego w takim stopniu, w jakim każdy poziom został w procesie medytacji w pełni zintegrowany z naszym rozumieniem.

TRZY ETAPY W PROCESIE ROZUMIENIA

Medytacja powinna być traktowana jako trzeci etap w rozwoju własnego rozumienia. Etapem pierwszym jest słuchanie albo studiowanie nauk z otwartym, chłonnym umysłem, który nie zniekształca tego, czego słucha. Etapem drugim jest wnikliwe rozważanie tego, co się usłyszało, aby odkryć prawdziwe znaczenie. Trzeci etap to integracja nowo zdobytej wiedzy czy zrozumienia z własną osobowością czy charakterem; w pewnym sensie jest wprowadzaniem jej w życie. Kiedy mówi się o praktyce medytacji, nie oznacza to, iż praktykuje się ją po to, aby pewnego dnia doprowadzić do doskonałości i umieć doskonale zaprezentować. Chodzi raczej o zintegrowanie praktyki z naszym życiem a nie jedynie o myślenie o niej.

TRZY POLA BADAŃ

Cały buddyzm jest zbudowany na trzyczęściowym treningu w słuchaniu, rozmyślaniu i medytowaniu. Podczas gdy buddyjscy uczeni koncentrowali się na studiowaniu czy słuchaniu nauk buddy, logicy studiowali właściwe środki poznawania i rozumowania – narzędzia, dzięki którym można się zastanowić i odróżnić prawdę od fałszu. Odpowiada to etapowi rozmyślania. Jogini czy medytujący to ci, którzy przez słuchanie i zastanawianie się już uzyskali pewność, jak naprawdę jest i są teraz zaangażowani w ćwiczenie się w sztuce porzucania własnych iluzji. Jedno to określenie – dzięki rozumowaniu – co musi być prawdziwe, a drugie to widzenie świata zgodnie z prawdą.

Dzięki poleganiu na wymienionych tu trzech praktykach i używaniu każdej, by rozwinąć pozostałe, mgła pomieszania i chmury ignorancji zostają usunięte, a wiedza i rozumienie mogą jaśnieć bez przeszkód jak słońce wyłaniające się w końcu zza chmur.

TRZY SPOSOBY USUWANIA WĄTPLIWOŚCI

Na etapie słuchania należy studiować słowa buddy, zawarte w sutrach i komentarzach, oraz polegać na wyjaśnieniach wykwalifikowanych nauczycieli, którzy mogą rozproszyć wątpliwości.

Rozmyślanie to odkrywanie dalszych niejasnych obszarów; przewodnictwo nauczyciela znów jest tu potrzebne. Po głębokiej refleksji może pojawić się jeszcze więcej wątpliwości, a więc proces ten trzeba powtarzać, aż pojawi się pewność, co do znaczenia i ważności nauk. Posiadłszy tę pewność czy zaufanie, można podjąć medytację. Dzięki medytacji wątpliwości i wahania powinny zniknąć. Jeśli więc odkrywa się, że wciąż wzrastają, powinno się powrócić do słuchania i rozmyślania. Prawdziwego znaczenia nauk doświadcza się bezpośrednio, gdy znikają wątpliwości. Wtedy medytacja stabilizuje się, jest wolna od wahań i niepewności.

Chociaż ludzie różnią się co do tego, jak wiele czasu spędzić muszą na każdym etapie, to każdy potrzebuje wszystkich etapów tego procesu, jeżeli ma osiągnąć wyzwolenie. Medytacja bez słuchania i rozmyślania jest ślepa, ale słuchanie i rozmyślanie bez medytacji jest jak posiadanie oczu, lecz nieposiadanie nóg.

TRZY TEKSTY, KTÓRE NALEŻY ZROZUMIEĆ

Wymienia się trzy zestawy tekstów buddyjskich odpowiadających każdemu stadium tego procesu. Na przykład „Klejnotowa ozdoba wyzwolenia” (tyb. *dvags po thar rgjen*) Gampopy wykłada ścieżki i stopnie bodhisattwy zgodnie z sutrami mahajany. Odpowiada to stadium słuchania, kiedy uczymy się o głębokich i bogatych aspektach względnej prawdy, na przykład o karmie, nietrwałości, miłości i współczuciu. Można praktykować kolejne stopnie medytacji (tyb. *sgom rim*) w oparciu o ten tekst, systematycznie rozmyślając nad jego głównymi punktami. W ten sposób dzięki studiowaniu można rozmyślać i medytować nad prawdą względną.

Madhiamakawatara (tyb. *dbu ma la dżug pa*) Czandrakirtiego podaje logiczne wyjaśnienie ostatecznej prawdy – pustki.

Po przestudiowaniu tego tekstu można rozmyślać i medytować nad prawdą ostateczną. Książka „Stopnie medytacji pustki” jest napisana po to, by pomóc medytującemu w rozwoju jego rozumienia prawdy ostatecznej, pustki.

Mahajanauttaratantrasiastra (znana także jako *Ratnagotravibhaga* a po tybetańsku *rgjud bla ma*) jest w tradycji tybetańskiej przypisywana Maitrei. Wprowadza medytującego w doktrynę *tahtagatagarbhy* (natury buddy), która dotyczy natury umysłu podobnej czystemu światłu. Podkreśla, że aby powstało ostateczne urzeczywistnienie stanu buddy, konieczne jest bezpośrednie doświadczenie pierwotnej natury – będącej poza jakimkolwiek konceptualnym wysiłkiem – by oczyścić złudzenia lub wytworzyć oświecony stan. Naucza, że tak długo, jak długo nie doświadcza się w pełni mocy oświeconego umysłu, nie osiągnęło się pełnego wyzwolenia.

Jest to subtelniejsza nauka od tej, która ukazuje jedynie, że wszystkie *dharmy* są pozbawione własnej natury. Powinna być studiowana i praktykowana po kolejnych medytacjach pustki, które są podane w tej książce.

Wyłożona w *Mahajanauttaratantrasiastrze* doktryna tathagatagarbhy kładzie fundament pod rozumienie nauk i praktyki wadżrajany i mahamudry. Nauki te przyjmują za punkt

wyjścia zrozumienie głębokich aspektów względnej prawdy oraz pustej natury wszystkich *dharm*. Praktykujący gotów jest, by zrelaksować się w podobnej czystemu światłu naturze umysłu, tutaj i teraz, używając wszystkich swoich doświadczeń do powiększenia jasności tego rozumienia.

WAŻNOŚĆ PRAWDY WZGLĘDNEJ

(SKR. *YAMVRTISATIA*, TYB. *KUN RDZOB BDEN PA*)

Na podstawie tych wyjaśnień staje się jasne, że jako wstępu do „Stopni medytacji pustki” powinno się słuchać, rozmyślać i medytować nad „Klejnotową ozdobą wyzwolenia” lub jakimś podobnym tekstem.

Bez właściwego rozumienia wszelkich aspektów prawdy względnej medytacja pustki może wprowadzać w błąd, a nawet być niebezpieczna.

Chociaż wgląd można uzyskać szybko, stabilność przychodzi powoli. Względna prawda daje nam sposób patrzenia na życie i świat, sposób, dostosowany do naszego zwykłego, zdroworozsądkowego poczucia czasu i przestrzeni, i sprzyja oświeceni (lub wyzwoleniu).

Prawda względna jest podstawą wszystkich nauk Buddy, ponieważ daje właściwe rozumienie tego, czego powinno się unikać, a co rozwijać. Unikając niewłaściwych, a wykonywując właściwe działania, wytwarza się niezbędne warunki, aby słuchanie, rozmyślanie i medytowanie przyniosły owoce. W ten sposób, właśnie dzięki przestrzeganiu prawdy względnej, może być urzeczywistniona prawda ostateczna.

PRAWDA OSTATECZNA

(SKR. *PARAMARTHASATIA*, TYB. *DON DAM BDEN PA*)

Prawda ostateczna czy ostateczna rzeczywistość oznacza w buddyzmie końcowy punkt analizy, innymi słowy, najbardziej podstawowy czy fundamentalny element istnienia czy doświadczenia.

Na przykład, jeśli weźmiemy pod uwagę gliniane naczynie, to garncarz może powiedzieć, że w ostatecznym znaczeniu jest to glina, a naukowiec, iż jest to zbiór atomów. Gdyby był bardziej precyzyjny, mógłby powiedzieć, że same atomy składają się z poruszających się w przestrzeni cząsteczek atomowych, ale nawet to byłoby jedynie przybliżeniem.

Współcześnie cząsteczki atomowe nie mogą być już dłużej precyzyjnie definiowane. Nie można powiedzieć, iż są tym lub tamtym, tu lub tam: muszą być wyrażane w terminach prawdopodobieństwa. Nie ma wątpliwości co do faktu, że naukowcy, w przeciągu kilku lat, znów wyrażą to inaczej.

Podobnie prawda ostateczna różnie się przedstawia praktykującym na różnych poziomach praktyki. Tak jak pojawia się to w indywidualnym doświadczeniu praktykującego, jawiło się to też historycznie. Dlatego pisma buddyjskie pojawiały się jako cykl coraz wnikliwszych nauk.

STOPNIE MEDITACJI PUSTKI

Książka „Stopnie medytacji pustki” przedstawia w pięciu częściach najważniejsze etapy buddyjskiego doświadczenia ostatecznej prawdy, pustki:

1. stadium śrawaki,
2. stadium cittamatry,
3. stadium swatantrika madhiamaki,
4. stadium prasangika madhiamaki,
5. stadium szentong madhiamaki.

Chociaż etapy te zostały nazwane po tym, jak sformułowały je buddyjskie szkoły, w rzeczywistości reprezentują etapy rozwoju indywidualnego rozumienia pustki.

Nie jesteśmy zainteresowani angażowaniem się w scholastyczne i filozoficzne debaty nad szczegółami tego, jak każda szkoła wypracowała swój system. Powiedzmy tylko, że stopnie te reprezentują cztery łatwo rozpoznawalne etapy rozpoczynające się prymitywnym sposobem rozumienia i prowadzące do coraz subtelniejszych.

Praktykujący powinien otrzymać nauki, które odpowiadają jego zdolnościom i poziomowi zrozumienia. Jednak poza wyjątkowo dobrze uzdolnionymi praktykującymi, większość ludzi nie może zrozumieć i praktykować najbardziej subtelnych i głębokich nauk o pustce zaraz po tym, jak o nich usłyszy. Zamiast tego muszą przechodzić przez szereg poziomów, poczynając od nauk najbardziej podstawowych. Tak samo w życiu: zaczynamy od pierwszej klasy szkoły podstawowej i stopniowo wypracowujemy swoją drogę wzwyż. Na przykład przy szczegółowych zagadnieniach nikt nie oczekuje, że będziemy w stanie zrozumieć subtelne dyskusje ekspertów, jeśli uprzednio nie poznaliśmy podstaw. Jest też wielce nieprawdopodobne, iż jakaś osoba uzyska właściwe rozumienie najgłębszych nauk buddy, nie przebywszy uprzednio kolejnych etapów nauk, które do nich prowadzą.

O „Stopniach medytacji pustki” można myśleć jak o kolejnych etapach procesu oczyszczania rudy złota. Pierwsze etapy tego procesu są raczej prymitywne, a przecież skuteczne. Ostatnie fazy są coraz to bardziej subtelne, aż w końcu całkowicie oczyszczone złoto pojawia się samo. Złoto jest tu porównywane do ostatecznej prawdy o samej pustce.

Innym przykładem tego jak etapy medytacji przedstawiają postęp w naszym rozumieniu może być osoba, którą poinstruowano jak znaleźć igłę na górze. Wpierw musi dowiedzieć się, gdzie leży owa góra; potrzebuje do tego mapy o dużej skali. Kiedy znajdzie się na górze, będzie potrzebować mapy o małej skali, by odnaleźć właściwe położenie igły. Na przykład igła może leżeć w pobliżu dużej skały. Po zbliżeniu się do skały może się okazać, że zostanie jej wskazane konkretne drzewo, pod którym leży igła. Kiedy przybędzie pod drzewo, będzie potrzebować dokładnego wskazania miejsca. Ostatecznie jednak igłę musi znaleźć sama. Tak też i wczesne etapy kolejnych medytacji prowadzą nas coraz bliżej ku prawdziwemu urzeczywistnieniu pustki, ale ostatecznie jedynie dzięki własnemu bezpośredniemu rozpoznaniu można jej doświadczyć.

STOPIEŃ PIERWSZY

MEDYTACJA ŚRAWAKI NAD NIEISTNIENIEM JAŻNI

Chociaż mówimy o medytacji śrawaki, ponieważ jest sercem pojazdu śrawaków, nie powinno się uważać, że to medytacja nieistotna w innych pojazdach buddyźmu. Milarepa, wielki mistrz wadźrajany, nauczył swego ucznia, młodego pasterza, medytacji śrawaki nad nieistnieniem jaźni, po tym, jak chłopiec ujawnił oznaki posiadania wielkich naturalnych zdolności medytacyjnych. Mówi się, że gdy mu powiedziano, by medytował nad małym wyobrażeniem buddy, wszedł bezpośrednio w medytacyjne wchłonięcie (*samadhi*) i pozostawał w nim przez tydzień, nie zauważając upływu czasu. Kiedy wyszedł z *samadhi*, wydawało mu się, że medytował jedynie kilka sekund. Na tym etapie nie rozpatruje się pustki wszystkich zjawisk, ale jedynie pustkę albo nieistnienie ludzkiej jaźni. Zauważmy, iż przywiązanie do jakiejś pojedynczej, trwałej, niezależnej, prawdziwie istniejącej jaźni jest podstawową przyczyną wszelkiego cierpienia jednostki. Nie trzeba mieć wyraźnego, jasno sformułowanego pojęcia jaźni, aby zachowywać się tak, jakby się ją miało. Pojęcie jaźni, może być także rozpatrywane jako poczucie „ja” przejawiające się w zachowaniu zwierząt. Zwierzęta, tak jak my, utożsamiają się ze swoim ciałem i umysłem i stale szukają fizycznego oraz psychicznego zaspokojenia próbując uniknąć niewygody i bólu. Zarówno zwierzęta, jak i ludzie postępują tak, jakby istniało trwałe „ja”, które należy ochronić i zachować. Takie zachowanie uważa się za automatyczne, instynktowne i normalne. Kiedy pojawiają się ból czy niewygodność, automatyczną reakcją jest próba usunięcia ich. Uważa się je za zewnętrzne wobec jaźni i zakłada się, że jaźń byłaby naturalnie szczęśliwa gdyby wszelki ból i cierpienie zniknęły.

Zadziwiające, że kiedy próbujemy przeanalizować nasz stosunek do jaźni odkrywamy, że brakuje nam pewności co do tego, czym ona naprawdę jest. Myśliciele niebuddyjscy różnie lokalizowali jaźń: w mózgu, krwi czy w sercu. Przypisywali jej takie właściwości, jak prawdziwe istnienie wewnątrz albo na zewnątrz ciała lub umysłu. Aby miało to jakikolwiek sens, jaźń musiałaby być trwała, ponieważ gdyby ginęła w każdej chwili, nie przejmowalibyśmy się tak bardzo tym, co ma się wydarzyć w następnym momencie; to nie byłaby już więcej nasza własna jaźń. Jaźń musiałaby być także pojedyncza. Gdyby się nie istniało oddzielnie, dlaczego mielibyśmy się bardziej martwić o to co stało się naszej własnej jaźni niż jaźni kogoś innego. Musiałaby też być niezależna, bo nie byłoby sensu w mówieniu: „zrobiłem to” czy „mam to”. Gdyby nie posiadało się niezależnego istnienia, nie byłoby nikogo, kto mógłby twierdzić o działaniach i doświadczeniach jako swoich własnych.

Wszyscy postępujemy tak, jak gdybyśmy mieli trwałe, oddzielne i niezależne jaźnie, których ochranianie i pielęgnowanie jest stale potrzebne. To nieświadomiony nawyk, którego większość z nas nigdy by normalnie nie zakwestionowała czy wyjaśniała. A przecież

całe nasze cierpienie wiąże się z tym zajęciem. Wszelki zysk i strata, przyjemność i ból powstają dlatego, że mocno identyfikujemy się z tym niejasnym poczuciem siebie. Tak bardzo zaangażowaliśmy się i przywiązaliśmy do jaźni, że bierzemy ją za rzecz oczywistą.

Medytujący nie spekuluje na temat jaźni. Nie zajmuje się tym, czy ona istnieje czy nie. Zamiast tego po prostu ćwiczy się w bezstronnym obserwowaniu jak umysł lgnie do idei „ja” i „moje” i jak z tego przywiązania rodzi się całe cierpienie. Jednocześnie uważnie szuka jaźni. Próbuje wyodrębnić ją ze wszystkich swoich doświadczeń, ponieważ jest to złoczyńca w tym znaczeniu, że całe nasze cierpienie pochodzi od niej, próbuje więc odnaleźć ją i zidentyfikować. Jak na ironię, jakkolwiek by próbował nie znajduje niczego, co by jaźni odpowiadało.

Ludzie Zachodu często myślą w tym kontekście jaźń z osobą, ego czy osobowością. Dowodzą, że nie myślą o osobie, ego czy osobowości jako o trwałym, pojedynczym i niezależnym istnieniu. Nie o to chodzi. Osoba czy ego jako takie nie są problemem. Można je całkiem racjonalnie przeanalizować i ustalić części składowe. Tradycja zachodnia ma wszystkie środki, aby to robić. Sposób buddyjski mówi o pięciu *skandhach*, osiemnastu *dhatu* czy dwunastu bramach świadomości. Wątpliwość nie dotyczy tego, czy osoba, osobowość lub ego są zmieniającym się, złożonym strumieniem zdarzeń uwarunkowanych przez wiele czynników. Każda racjonalna analiza pokaże nam, że tak właśnie jest. Pytanie brzmi: dlaczego reagujemy tak emocjonalnie, skoro nie jest to coś trwałego, pojedynczego i niezależnego? Kiedy szuka się jaźni, należy pamiętać, że badamy właśnie tą emocjonalną reakcję. Jeśli reagujemy na wydarzenia tak jakbyśmy mieli jaźń, na przykład kiedy czujemy się zranieni albo obrażeni, powinniśmy dokładnie zapytać kto albo co czuje się zranione czy obrażone.

Jeśli nie wierzysz, że reagujesz emocjonalnie tak jakbyś miał trwałą, pojedynczą i niezależną jaźń, to musisz przemyśleć tę kwestię zanim przejdiesz do rozpatrywania doktryny o nieistnieniu jaźni. Pomyśl dokładnie o bólu i cierpieniu. Zapytaj siebie, kto albo co jest tym, co cierpi. Kto boi się tego, co się stanie? Kto czuje się źle z powodu tego, co się stało? Dlaczego śmierć wydaje się taka groźna, skoro teraźniejszość znika w każdej chwili, zaledwie mając szansę się pojawić? Odkryjesz, że twój sposób myślenia jest pełen sprzeczności, niekonsekwencji i nierozwiązywalnych paradoksów. To normalne. Każdy (być może poza umysłowo chorymi) ma zdroworozsądkowe poczucie tego, czym albo kim jest, które działa (mniej lub bardziej) i pozwala mu funkcjonować w świecie.

Jednakże kiedy medytujący poszukuje jaźni, nie może jej znaleźć. Wtedy stopniowo staje się dla niego jasne, że dzieje się tak dlatego, że jej nie ma i nigdy nie było. Istnieje olbrzymi emocjonalny opór przed ujrzaniem tej prawdy, więc przełamanie go zajmuje wiele czasu. Kiedy jednak do tego dojdzie, następuje natychmiastowe uwolnienie napięcia i cierpienia. Zniknęła przyczyna. Przyczyną było psychiczne przywiązanie do czegoś, czego nie było.

Czasami opór przed urzeczywistnieniem tej prawdy przyjmuje formę irytacji. Przyzwyczailiśmy się do tego, że potrafimy racjonalnie wyjaśnić sobie wszystkie sprawy. Doświadczenie „jaźni” jest tak bezpośrednie i w pewnym sensie oczywiste, że wydaje się, iż nie musimy racjonalnie go wyjaśniać. Z drugiej strony, kiedy próbujemy to zrobić, cała sprawa jest tak irytująco subiektywna, iż dochodzimy do wniosku, że nigdy nie znajdziemy satysfakcjonującego rozwiązania. Zamiast pozwolić umysłowi doświadczyć tego paradoksu, stajemy się sfrustrowani i zirytowani, nie mogąc sformułować dokładnego wyjaśnienia, czym jest „jaźń”. Ważne, aby to zauważyć i być tego świadomym. Jeśli spróbujemy jedynie

wypchnąć tę irytację z umysłu, nigdy nie doświadczymy głębokiego urzeczywistnienia nieistnienia jaźni.

Przywiązanie do idei jaźni jest jak przywiązanie do idei, że kawałek sznurka w ciemności jest wężem. Kiedy zapalimy światło i zobaczymy, że nie ma żadnego węża, zniknie strach i cierpienie wynikające ze złudzenia, że to coś rzeczywistego. Wąż nigdy nie istniał, więc jedynie wyobrażenie, a nie coś innego, powodowało cierpienie. Mądrość, która urzeczywistnia nieistnienie jaźni, jest jak światło, które odsłoniło, że sznurek nie był wężem.

Podsumowując, aby ustało nasze cierpienie, musimy sobie uświadomić, że kiedy uważa się, iż ciało i umysł tworzą trwałą, oddzielną, niezależną jaźń, nieświadomie przypisuje się im właściwości, których po prostu nie posiadają. W całym strumieniu mentalnych i fizycznych zjawisk, które tworzą doświadczenie ciała i umysłu nie ma niczego, co istniałoby trwale i niezależnie. Wszystko to z chwili na chwilę się zmienia, jest nietrwałe, więc nie może być jaźnią. To tylko nasz uparty wysiłek, by traktować to jakby nią było, czyni z tego strumień stałego cierpienia (*dukha*).

Urzeczywistnienie nieistnienia jaźni jest pierwszym krokiem do urzeczywistnienia pustej natury wszystkich zjawisk. Dlatego właśnie pierwsza nauka buddy dotyczy trzech cech egzystencji, to znaczy cierpienia, nietrwałości i nieistnienia jaźni.

PRZYKŁAD SNU

Budda często używał przykładu snu, aby zilustrować swoje nauki o pustce. Można z niego skorzystać w każdym stadium kolejnych medytacji pustki. To dobry przykład, by pokazać, jak współdziałają dwie prawdy – względna i absolutna. We śnie istnieje poczucie bycia osobą z ciałem i umysłem żyjącym w świecie rzeczy, do których czuje się pociąg lub niechęć w zależności od tego, jak się one jawią. Dopóki nie zrozumiemy, że to tylko sen, uważamy je wszystkie za realne i jesteśmy szczęśliwi bądź smutni z ich powodu.

Można, na przykład, śnić o tym, że zjada nas tygrys lub pali ogień. Zgodnie z ostateczną prawdą nikt nie jest zjadany lub palony, ale z perspektywy snu można ciągle cierpieć, tak jakby działa się to naprawdę. Cierpienie rodzi się z faktu, że identyfikujemy się z osobą we śnie. Skoro tylko uświadomimy sobie, że to sen, nawet jeśli sen nie zniknie, możemy mimo wszystko pomyśleć: „To nie ma znaczenia, to tylko sen. To nie przytrafia się naprawdę”. Osoba, która cierpiała we śnie, to jedynie tymczasowa manifestacja powstająca w wyniku braku świadomości, że to tylko sen. Nie ma ona oddzielnej, niezależnej, trwałej jaźni.

Intelektualne zrozumienie nie wystarcza, by wyzwoić się z mocno zakorzenionego nawyku lgnięcia do własnego umysłu i ciała jako oddzielnej, niezależnej i trwałej rzeczy. Musimy stale badać strumień własnego mentalnego i fizycznego doświadczenia, zastanawiając się nad tym, co uchwytne, a co urojone, aż osiągniemy całkowite przekonanie i pewność. Upewniwszy się co do tego, musimy medytować, dając spocząć umysłowi w tej nowo odkrytej wiedzy, aż ostatecznie rozpuszczą się zasłony spowodowane przez nawyki myślowe. W tym momencie powstaje bezpośrednie, nieomyłne urzeczywistnienie nieistnienia jaźni i to jest to prawdziwe doświadczenie wyzwalające z cierpienia.

METODA BADANIA

Instynktownie utożsamiamy się z naszymi ciałami i umysłami. Mamy bardzo silne emocjonalne przywiązanie do nich, mimo że cała idea „ja” i „moje” jest bardzo niejasna

i pomieszana. Na przykład, gdy jesteśmy chorzy czasami mówimy: „Jestem chory”, by po chwili dodać: „...ponieważ boli mnie głowa”. Co faktycznie mamy na myśli? Czy to, że „ja” jest jedną rzeczą, a głowa inną? A może myślimy, że głowa to „ja”? Powinniśmy zacząć swoje badania od takich zdroworozsądkowych pojęć jak „ja”, „ja działające” czy „ja doświadczające”.

Na przykład możemy pomyśleć, że usunięto lub transplantowano nam kończyny lub organy. Jak wpłynęłoby to na nas, gdybyśmy mieli serce innego człowieka? Naturalnie myślimy, że otrzymaliśmy teraz nowe serce. Nie myślimy jednak, że zostało ono wszczepione w „ja” jako takie. Jak daleko można iść tą drogą? Co do narządów i organów wydaje się oczywiste, że „ja” istnieje niezależnie od nich, ale co z mózgiem? Przypuśćmy, że mamy przeszczepiony mózg innego człowieka. Czy wpłynęłoby to na nasze „ja”? Można się zastanawiać, czy moglibyśmy używać mózgu innego człowieka i ciągle być tą samą osobą. Można zastanawiać się, czy znaleźlibyśmy jakieś zachowania jakie mamy teraz, i pewne zachowania charakterystyczne dla osoby, od której został wzięty mózg. Oczywiście nie wiemy, jaki byłby rezultat takiej transplantacji i czy kiedykolwiek można ją będzie przeprowadzić, ale instynktownie czujemy, jak ważna jest wiedza, czy wpłynęłoby to na nasze „ja”, czy też nie?

Chociaż wydaje się to tak ważne, dręczy nas niepewność, czym mogłaby być jaźń. Możemy pomyśleć, że jest to na przykład jakaś mało istotna część mózgu. Jednak po zastanowieniu prawdopodobnie uznamy, że emocjonalnie nic nas nie wiąże z jakimś mechanizmem w szarych komórkach. Gdyby do tego sprowadzało się nasze przywiązanie, można by je łatwo usunąć, a wraz z nim całe cierpienie. Ludzkie życie nie miałoby żadnej szczególnej wartości ani sensu. Niepotrzebne by było zmaganie się z cierpieniem i frustracją. Jednak takie podejście wydaje się całkowicie nihilistyczne i poniżające. „Ja” czuje, że jest o wiele ważniejsze.

„Ja”, do którego lgniemy, ocenia doświadczenia i pragnie uniknąć cierpienia. Nie utożsamiamy się z mózgiem, ani nie sprowadzamy się wyłącznie do rzeczy fizycznych. Wiemy dzięki ogólnej wiedzy pochodzącej od innych ludzi, że mózg tkwi w czaszce. Jest fizycznie umiejscowiony, można go dotknąć, zmierzyć. Ma oczywiście pewien związek z umysłem, ponieważ kiedy zmienia się nasz stan psychiczny, często można wykryć zmianę w mózgu. Jednakże cokolwiek by neurofizjolodzy odkryli, będą jedynie w stanie uszczegółowić naszą wiedzę o powiązaniach świadomości i mózgu. Mogą badać, sondować i mierzyć, aby odkrywać fakty o pracy mózgu, ale jak się dowiedzą, czego umysł doświadczają, kiedy oni to robią? Mogą, na przykład, być w stanie powiedzieć: w takim to a takim rejonie, kiedy osoba myśli o czerwieni, występuje duża aktywność mózgu. Ale jak poznają, że osoba naprawdę doświadczają czerwonego? Ona sama na pewno zna naturę swojego doświadczenia. Może nazwać je czerwienią albo inaczej. Może w ogóle tego nie nazwać. Nigdy nie będzie wiedzieć, czy ktokolwiek inny doświadczają czegokolwiek w taki sposób jak ona, nawet jeśli wszyscy zgodzą się nazwać doświadczenie, które mają, tak samo. Któż inny niż doświadczający może wiedzieć, jak cokolwiek jest doświadczane? Naukowiec może powiedzieć, że mózg zachowuje się tak, jak gdyby doświadczają czerwonego, ponieważ mózg robi to, co zawsze gdy ludzie doświadczają czerwieni. Któż będzie wiedział, czy ma rację w każdym poszczególnym przypadku? Jedynie doświadczający może to wiedzieć na pewno. Naukowiec polega na popartych faktami przypuszczeniach. Pewne teorie są uznawane za prawdziwe, ponieważ wydają się bardzo dobrze wyjaśniać wydarzenia.

Buddyzm nie opiera się na teoriach, lecz na doświadczeniu. W szczególności zajmuje się doświadczeniem cierpienia. To, co buddyzm odkrył, to fakt, że doświadczenie cierpienia jest zawsze związane z silnym emocjonalnym przywiązaniem do niejasnego poczucia jaźni dlatego pyta, jak ta „jaźń” jest doświadczana. Gdzie jest doświadczane „ja”?

Można by odpowiedzieć, że doświadczamy go w mózgu. Jednak aby cierpieć, nie trzeba nic wiedzieć o mózgu. Nawet pies albo dziecko cierpią. Oni nie znają teorii „jaźni”, ale ich zachowanie sugeruje, że mają jej poczucie. Gdyby było inaczej, dlaczego dziecko lub pies istniejący w jednej chwili czasu troszczyłoby się o dziecko lub psa, mających zaistnieć w chwili następnej? Widocznie nieświadomie myśli, że pies albo dziecko z następnego momentu jest w pewnym sensie ciągle „nim” i znacząco różni się od kogokolwiek innego. Kiedy dostrzega zagrożenia swego życia lub szczęścia, próbuje ich uniknąć. Nieświadomie sądzi, że można uniknąć tego zagrożenia i kontynuować swoją egzystencję w jakimś przyjemniejszym miejscu; to pokazuje, że mają poczucie niezależnego istnienia.

Można by argumentować, że dla niższych form organizmów żywych, unikanie nieprzyjemnych bodźców to po prostu mechaniczna odpowiedź, jak ruch drzew pod wpływem wiatru. Dzieje się tak u prymitywnych form życia, ale nie wyjaśnia to problemu cierpienia. Gdybyśmy byli jedynie złożonym urządzeniem mechanicznym, można by powiedzieć, że obiektywnie cierpienie nie ma znaczenia. Byłby to bardzo zubażający stosunek do życia, a na dodatek nieprzekonujący.

Można odczuć, że tym, co naprawdę mamy na myśli, mówiąc, że cierpienie jest doświadczane w mózgu, jest to, że doświadczą go umysł. W nowoczesnym zachodnim społeczeństwie automatycznie przyjmuje się, że umysł tkwi w mózgu, a odczucie umysłu mamy tak niejasne, że różnica pomiędzy mówieniem o umyśle i mówieniem o mózgu wydaje się niewielka. Jednakże one nie mogą być równoznaczne, nawet gdybyśmy ostatecznie odkryli, że tworzy je to samo lub są tej samej natury.

Nie można uniknąć pytania, co rozumiemy przez umysł. Nasz codzienny, zdroworozsądkowy sposób mówienia o umyśle jest bardzo nieprecyzyjny. Czasami utożsamiamy się z nim, na przykład wtedy, kiedy mówimy, że jesteśmy szczęśliwi czy smutni. Chociaż myślimy, że to umysł jest szczęśliwy lub smutny, nie czynimy rozróżnienia pomiędzy naszą jaźnią i naszym umysłem. Zdarza nam się jednak mówić również: „Nie mogę kontrolować swego umysłu”, kiedy indziej zaś: „Nie mogę siebie kontrolować”, jakbyśmy mieli dwie jaźnie. Czasami z naszego mówienia wynika, że jaźń jest umysłem, a czasami, że jaźń posiada umysł.

Można oczywiście pokusić się o spekulacje na temat natury umysłu i jaźni, nawet rozważać to filozoficznie, zastanawiając się nad twierdzeniami w rodzaju: „Myślę, więc jestem”. Ponieważ „jestem” to tylko myśl, jedyna rzecz jakiej jesteśmy naprawdę pewni, to doświadczenie myśli. Doświadczyć go tak dokładnie i beznamiętnie, jak to tylko możliwe, to jedyny pewny sposób, by odkryć, czym jest to doświadczenie. Podejście śrawaków bada doświadczenie poprzez bycie w pełni świadomym każdego momentu.

Aby to badanie przeprowadzić jak najlepiej, buddyjscy nauczyciele sklasyfikowali doświadczenie przy pomocy kilku wyczerpujących zestawów kategorii. Jeden z tych zestawów to tzw. pięć *skandh* (dosłownie pięć grup). Nazwa ta – grupy – bierze się z faktu, że jeśli obiektywnie przyjrzymy się naszemu doświadczeniu, to zauważymy, że powstaje ono, chwila po chwili, jako izolowane, bezosobowe wydarzenia. Niemal równocześnie angażujemy się w nie emocjonalnie i stwarzamy cały scenariusz jaźni przeciwstawionej światu czy innym.

Pięć skandh to:

- 1) forma
- 2) uczucia
- 3) rozpoznawanie
- 4) aktywność mentalna
- 5) świadomości

Forma

Forma odnosi się do ciała i otoczenia. Uważamy, że istnieje świat na zewnątrz, poza zmysłami, i że nasze ciało jest częścią tego świata. Kiedy siadamy, by medytować, najpierw nasze ciało i otoczenie przykuwają naszą uwagę. Możemy więc zacząć dociekania od ciała: siedzę, ponieważ moje ciało tutaj siedzi. Czy to znaczy, że jestem ciałem?

Możemy przeanalizować całe ciało, część po części. Czy moja ręka jest mną? Czy bez ręki jestem wciąż sobą? Czym w ogóle jest ręka? Czy bez palców jest jeszcze ręka? Bez skóry? Bez kości? Bez ciała? Kiedy dzieli się ją w ten sposób, odkrywamy, że „ręka” to tylko wygodne pojęcie, nazwa. Nie ma czegoś takiego jak „ręka” jako taka. To samo dotyczy każdej części ciała, każdej najmniejszej komórki, najmniejszego atomu i najmniejszej części atomu, o czym dobrze wiedzą naukowcy.

Jakkolwiek głęboko byśmy wnikali zawsze znajdziemy więcej części. Każdą część, która ma nazwę, można podzielić na coś innego niż ona sama. To nieskończony proces.

Badając w ten sposób ciało, możemy dojść do wniosku, że „ja” i „ciało” są jedynie pojęciami służącymi radzeniu sobie z doświadczeniem w świecie. Są rzeczywiste w pewien względny sposób, ale nie istnieją z ostatecznego punktu widzenia. W świetle względnej prawdy są strumieniami wydarzeń, które identyfikuje się i nazywa jako „ja” i „ciało”. Nie można jednak powiedzieć, że to „ja” czy „ciało” istnieją trwale, oddzielnie i niezależnie. Gdyby ciało istniało w taki sposób, można by je było nazwać jaźnią, jest jednak inaczej. Nie jest zatem jaźnią i jaźń nie jest ciałem. To samo oczywiście dotyczy mózgu.

Uczucia

Uczucia odnoszą się zwłaszcza do przyjemności, nieprzyjemności i obojętności. Na przykład lubimy siedzieć w medytacji, i chętnie w niej pozostajemy bądź nie lubimy i szybko chcemy skończyć. Jediną inną możliwością jest niedbanie ani o jedno, ani o drugie. Gdziekolwiek jesteśmy i cokolwiek robimy, zawsze doświadczamy któregoś z tych trzech uczuć.

Nie są one jaźnią, ponieważ żadne z nich nie jest trwałe; pojawiają się kolejno. Raz doświadczamy szczęścia, raz smutku i tak dalej. Jaźń nie mogłaby być uczuciami, ponieważ zawsze się zmieniają.

Postrzeżenia

Postrzeżenie to pierwszy moment rozpoznania bodźca przez zmysły. Kiedy doświadczamy koloru takiego jak niebieski, rozpoznajemy go jako niebieski; kiedy odczuwamy swędzenie, rozpoznajemy to wrażenie; kiedy słyszymy ruszający samochód, rozpoznajemy dźwięk. To samo odnosi się do zapachu itp. Na jawie nieustannie doświadczamy ciągłego strumienia

wrażeń docierających do nas poprzez zmysły. Słuchamy czegoś albo patrzymy gdzieś, odczuwamy coś naszym zmysłem dotyku, smaku czy zapachu, powstaje wyobrażenie czegoś w naszym umyśle. Kiedy siedzimy w medytacji, możemy postrzegać wchodzący i wychodzący oddech, wyobrażenia pojawiające się w umyśle, odgłosy dochodzące z ulicy i tak dalej. Chociaż myślimy, że to nasza jaźń doświadcza tych rzeczy, przecież nie myślimy, że te odczucia są jaźnią. Żadne z nich nie ma cech jaźni, ponieważ żadna z nich nie jest trwała.

Aktywność mentalna

Ta grupa obejmuje całą aktywność myślenia, wzory myśli, negatywne emocje, jak pragnienie, duma i zazdrość, oraz zdrowe emocje, np. miłość, oddanie i cierpliwość. W rzeczywistości uczucia i myśli są także mentalnymi wytworami, ale w tej klasyfikacji wymienione są oddzielnie. Terminem sanskryckim dla tej grupy (*skandhy*) jest *samskara* (*dus bjed* po tybetańsku). *Samskara* oznacza także skłonność, coś w rodzaju śladu zostawionego przez poprzednie czyny, warunkującego nasze obecne myślenie i zachowanie. Termin tybetański *dus bjed* jest ogólnym pojęciem oznaczającym jakiegokolwiek mentalne wytwory. Chociaż powinniśmy zrozumieć, że wszystko, co powstaje w umyśle jest uwarunkowane tym, co się działo wcześniej, możemy po prostu przyjąć, że ta *skandha* oznacza wszystkie mentalne zjawiska nie zawarte w trzech innych mentalnych *skandhach*.

Chociaż nie myślimy o zjawiskach psychicznych jako będących jaźnią, mamy tendencję, by identyfikować naszą jaźń z tym, co uważamy za naszą osobowość. Jeśli krytykowana jest jakaś część naszej osobowości, emocjonalnie czujemy, że to my (nasza jaźń) zostaliśmy skrytykowani. Jednak jeśli bardzo uważnie i beznamytnie przeanalizujemy to, z czego zbudowana jest nasza osobowość, odkryjemy, że jeszcze trudniej ją uchwycić niż ciało. W przypadku ciała można było przynajmniej być pewnym co do jego części, mimo że nie można ich nazwać jaźnią. Osobowość natomiast to strumień zawsze zmieniających się mentalnych tworów i wydarzeń. Mamy skłonność do traktowania pewnych, mniej lub bardziej stałych cech tego strumienia jako charakterystycznych dla danej osoby i kiedy się one przejawiają, uważamy, że dana osoba jest sobą. Jeśli zaczyna przejawiać odmienne cechy, twierdzimy, że nastąpiła zmiana osobowości. Mówimy o ludziach, którzy stracili głowę lub mają przejściowe zaburzenia osobowości itd. Wynikałoby z tego, że istnieje inna osoba czy jaźń niż obecna osobowość czy stan umysłu. Tej właśnie jaźni szukamy. Jasne jest, że nie jest nią osobowość ani też żadne, z tworzących tę osobowość, zjawisk psychicznych, ponieważ żadne z nich nie jest oddzielnym, niezależnym, trwałym elementem.

Świadomości

W buddyzmie pojęcie „świadomość” odnosi się do momentu świadomości. Kiedy myślimy o czterech *skandhach*, które już zostały wymienione, możemy czuć, że gdzieś poza nimi znajduje się ogólne odczucie świadomości czy poznawania. Możemy nawet nazwać to samym umysłem, przeciwstawiając to zjawiskom psychicznym, które w nim zachodzą. Możemy czuć, że to jest naprawdę to, co rozumiemy przez „ja” czy jaźń. Wydaje się niezmienną, oddzielną, niezależną świadomością, która leży u podstaw całego naszego doświadczenia. Przeanalizujemy takie rozwiązanie.

Ogólnie mówiąc, myślimy o naszym życiu i towarzyszących mu doświadczeniach jako o strumieniu w czasie i przestrzeni. Możemy mieć poczucie początku i końca, następstwa wydarzeń. Mimo że nie myślimy kategoriami ograniczonego momentu doświadczenia, mamy poczucie, że gdzieś się ono kończy. W przeciwnym razie złałoby się po prostu ze wszystkim innym. Nasze doświadczenie i nasze poczucie jaźni jest więc ograniczone przez czas i przestrzeń. Można je zatem podzielić na najmniejsze, możliwe do uchwycenia, części i momenty czasu. W podejściu śrawaków próbuje się być świadomym tych najmniejszych możliwych do uchwycenia momentów doświadczenia, aby uzyskać pewność, że nie zgubiło się niczego w poszukiwaniu trwałej, oddzielnej i stałej jaźni.

Odkrywa się, że każdy moment doświadczenia ma dwa aspekty. Gdyby ich nie miał, trudno by było uznać go za moment doświadczenia. Co to są za aspekty? Musi istnieć doświadczane i doświadczające. Innymi słowy zawsze jest coś, co się poznaje oraz coś co poznaje, będące czegoś świadomym. Gdyby brakowało jakiegokolwiek z tych elementów, nie byłoby doświadczenia. Te najmniejsze, możliwe do pomyślenia momenty świadomości, powstające w zależności od odpowiadających im chwilowych przedmiotów świadomości, są tym, co znane jest w buddyzmie jako świadomości (l. mn.). Określa je termin *widźniana* (*rnam szes* po tybetańsku). „Wi” może oznaczać częściowe albo podzielone. Tak więc świadomość jest częściowym albo podzielonym poznawaniem. Nie jest zatem *dźnianą* (*je szes* po tybetańsku), oznaczająca poznanie albo mądrość. Różnica pomiędzy *dźnianą* i *widźnianą* staje się bardzo ważna w późniejszych fazach medytacji pustki.

Wynikiem tych przydługich rozważań nad rozumieniem świadomości w buddyzmie jest to, że kiedy w nadziei rozwiązania trudności, uzna się, że jaźń jest tą trwałą świadomością leżąca u podstawy wszystkich doświadczeń, okazuje się, że w rzeczywistości to strumień *widźnian*. Być może nie analizowaliśmy tego zbyt dogłębnie, ale jeśli akceptuje się zdroworoządkowe pojęcia czasu i przestrzeni, wtedy natura świadomości musi być podzielna w sposób opisany wyżej. Co więcej, ponieważ każda chwila świadomości ma inny przedmiot, każda z nich jest czymś oddzielnym i różnym. Może to być świadomość formy, dźwięku, zapachu, smaku, dotyku czy myśli lub uczucia, ale czymkolwiek jest, całkiem się różni od każdego innego momentu, który powstał wcześniej albo ma powstać potem. Poprzedni moment odszedł, a następny jeszcze nie istnieje. Świadomość może więc być jedynie chwilowa, a takie chwilowe zjawisko nigdy nie może zostać nazwane jaźnią. Tak więc umysł albo świadomość, która wydaje się być poza naszymi doświadczeniami, także nie może być jaźnią.

Pod koniec naszej analizy dochodzimy do wniosku, iż jaźń jest jedynie niejasną, chociaż wygodną koncepcją, którą nakładamy na strumień doświadczeń i która nie jest niczym „samym w sobie” lub „samym z siebie”. Możemy utrzymywać, że jaźń to continuum fizycznych i mentalnych przeżyć tworzących osobowość i jako taka nie ma cech trwałości, pojedynczości i niezależności. To zaledwie przededefiniowanie pojęcia jaźni, nie wyjaśniające jednak naszego emocjonalnego zachowania. Nauki buddyjskie nie mówią nikomu, że powinien wierzyć, że posiada albo że nie posiada jaźni. Mówią, że kiedy obserwujemy sposób, w jaki cierpimy, sposób, w jaki myślimy i emocjonalnie reagujemy na życie, to wydaje się, że wierzymy w istnienie jaźni, która jest trwała, pojedyncza i niezależna. Mimo to przy bliższej analizie nie można znaleźć lub wyodrębnić takiej jaźni. Innymi słowy – w skandhach nie znajdujemy jaźni.

W kategoriach względnej rzeczywistości, ponieważ jesteśmy tak bardzo przywiązani do własnej koncepcji jaźni, wszystkie nasze mentalne nawyki (*samskary*) karmią i podtrzymują tę ideę. Co więcej, działania, które wykonujemy z przekonaniem, że to działa jaźń, służą

temu, by stworzyć „świat”, w którym się znajdujemy. Innymi słowy, chociaż w kategoriach ostatecznych jaźń nie istnieje, na poziomie względnym ciągle doświadczamy rezultatów swoich przeszłych dobrych i złych czynów.

By to zilustrować, weźmy za przykład płomień świecy. Ogólnie można by powiedzieć, że ten płomień palił się przez cały dzień. Jednak, w kategoriach ostatecznych, żaden płomień nie palił się przez cały dzień. Z chwili na chwilę płomień nie był tym samym płomieniem. Nie było pojedynczego, niezależnego i trwałego płomienia. Nie istnieje taka rzecz jak płomień jako taki, mimo to ciągle jest sens, by mówić o płomieniach.

Kiedy medytujemy nad pustką *skandh*, widzimy je po prostu takimi, jakie są: nie ma w nich niczego solidnego ani rzeczywistego. Nie są trwałą, niezależną, oddzielną jaźnią i nie ma takiej jaźni w nich. Tak jak we śnie, kiedy zorientujemy się, że w rzeczywistości nie jesteśmy śnioną osobą – blednie i znika cierpienie, jakie mogliśmy odczuwać z powodu palenia się czy ścigania przez tygrysa. W ten sam sposób, kiedy skupiamy uwagę, na nieobecności jaźni w *skandhach*, znika całe cierpienie powodowane uznawaniem *skandh* za jaźń.

Dzięki takiej medytacji zostają usunięte wszystkie subtelne wątpliwości i umysł, przepełniony pewnością i zaufaniem może naturalnie spocząć w pustce.

OWOC PRAKTYKI ŚRAWAKI

Nasze instynktowne, emocjonalne przywiązanie czy lgnięcie do niejasnego poczucia jaźni jest źródłem wszelkiego cierpienia. Z idei jaźni powstaje idea innego. Z oddziaływania „jaźni” i „innego” powstają pragnienie, nienawiść i ułuda. Jest wiele rodzajów pragnienia, w tym chciwość, zazdrość i skąpstwo. Nienawiść może przyjąć formę zawiści, gniewu czy obrażenia się. Ułuda zawiera intelektualną tępotę, głupotę i pomieszanie. Z takich niezdrowych stanów powstają motywowane przez nie działania i ich rezultaty. Przyjmują one formę wszystkich rodzajów cierpienia; nie można ich uniknąć tak długo, jak długo identyfikujemy się z jaźnią, która cierpi.

Jedynym sposobem na usunięcie cierpienia jest urzeczywistnienie nieistnienia jaźni. Urzeczywistniający nieistnienie jaźni umysł mądrości jest jak światło usuwające ciemność. Tak jak ciemność nie może istnieć w świetle, tak samo cierpienie nie może istnieć w świetle umysłu mądrości.

Tam, gdzie jest cierpienie, przywiązanie do jaźni musi być także obecne. Gdzie jest przywiązanie do jaźni, musi być obecna nieświadomość nieistnienia jaźni. Tak więc jedynym sposobem, by usunąć cierpienie, jest usunięcie niewiedzy powodującej lgnięcie do jaźni.

Usunięcie cierpienia to cel śrawaki. Ten cel zwany jest nirwaną. Śrawaka nie próbuje usunąć cierpienia wszystkich istot ani nie próbuje osiągnąć stanu buddy. Nie posiada wizji, rozumienia ani zaufania koniecznych, by to uczynić. Jego cel jest dość skromny: usunięcie przyczyny własnego cierpienia. Mimo to, nie można powiedzieć, że jego urzeczywistnienie pustki nie jest głębokie. Mówi się, że stopień ten odpowiada urzeczywistnieniu bodhisattwów od pierwszego do szóstego poziomu. Usuwa zasłony ignorancji i pomieszania, które czynią niedostępnymi głębsze i bardziej subtelne poziomy pustki. Dzięki urzeczywistnieniu nieistnienia jaźni, pustki *skandh*, przygotowuje się drogę dla wyższych pojazdów, których celem nie jest usunięcie jedynie własnego cierpienia, ale cierpienia wszystkich istot.

POSTĘPOWANIE W MEDYTACJI

Chociaż podczas nauczania kolejnych stopni medytacji pustki często mamy niewiele czasu, by medytować nad jednym stadium, zanim zostaniemy wprowadzeni w następne, najlepiej jednak jest się skupiać na jednym stopniu naraz i praktykować go, aż pojawi się głębokie doświadczenie.

Ważne, by medytować regularnie, zaczynając od 15-, 30-minutowych okresów rano i wieczorem. W oparciu o nie można zbudować zdolność medytowania przez dłuższe okresy. W praktyce studiów i rozmyślenia jest wymagana początkowo pewna doza wytrwałości i wysiłku, ale nigdy nie powinniśmy pozwolić na to, aby umysł stał się zbyt napięty. Pamiętajmy o przykładzie muzyka strojącego struny swego instrumentu: napięcie powinno być właściwe, ani zbyt sztywne, ani zbyt luźne.

Wybierz określoną porę rano i wieczorem, by usiąść w medytacji. Usiądź w dobrej postawie medytacyjnej i zawsze zaczynaj od przyjęcia schronienia i rozwinięcia motywacji bodhicizy.

Kiedy rozpoczynasz praktykę, zastanawiaj się przez jakiś czas nad znaczeniem nieistnienia jaźni i rozważaj to w sposób wyjaśniony wyżej. Kiedy jednak rozwinąłeś pewne przekonanie i rozumienie, nie musisz już kontynuować rozważania, wejdź bezpośrednio w medytację pustki. Powracanie do stadium rozważania po powstaniu pewności jest jak włączanie i wyłączenie światła bez celu. Kiedy światło jest zapalone, pozostaw je. W medytacyjnym stadium twojej praktyki nie potrzebujesz już więcej rozważań, powinieneś po prostu spocząć w medytacji bez żadnego wahania.

Na koniec każdej sesji dedykuj całą zasługę oświeceniowi wszystkich istot. Pomiędzy sesjami stale rozmyślaj nad nieistnieniem jaźni w *skandhach* i myśl o wszystkim jako będącym jak sen, film czy magiczna iluzja. Choć mamy wrażenie przejawiania się jaźni, to jaźni w rzeczywistości nie ma. Jeśli myślimy w ten sposób, jak mogą powstać niezdrowe uczucia, takie jak chciwość, nienawiść i złudzenia? Jeśli one nie powstają, jak może powstać cierpienie?

STOPIEŃ DRUGI

PODEJŚCIE CZITTAMATRY

Podczas gdy etap śrawaki przynależy do tego, co zwie się czasami hinajaną, etap czittamatry należy do mahajany. „Mahajana” znaczy tyle co „wielki pojazd”. To jego cel jest wielki – jest nim oświecenie wszystkich istot. Kontrastuje to z podejściem hinajany, której celem jest jedynie zakończenie własnego, jednostkowego cierpienia. Z punktu widzenia mahajany hinajana dysponuje odpowiednimi metodami, by usunąć lgnięcie do „ja” wywołujące niezdrowe emocje (skr. *klesia*), będące źródłem cierpienia. Mahajana przyznaje też, iż metody hinajany usuwają zasłonę niewiedzy, która uniemożliwia rozpoznanie prawdziwej natury *skandh* jako nie będących jaźnią, to znaczy jako pustych. Mahajana wszelako poucza, iż hinajana nie usuwa niewiedzy całkowicie. Rozprawia się jedynie z jej podstawowym aspektem, odpowiedzialnym za *klesie* i cierpienie. Nazywa się to zdolnością usunięcia zasłon emocji i pozostawieniem znacznie subtelniejszych zasłon uniemożliwiających osiągnięcie wszechwiedzy. *Klesie* oraz cierpienie gasną, jak płomień świecy, której wosk się wytopił, a medytujący doświadcza błęgiego spokoju, który zwie nirwaną.

Praktykujący mahajanę stwierdza jednak, iż takiemu stanowi towarzyszy jeszcze subtelny rodzaj niewiedzy. Dotyczy ona ostatecznej natury rzeczywistości i zaciemnia potencjał ludzkiej istoty. Człowiek może osiągnąć stan pełnego i doskonałego przebudzenia, w którym ma wszystkie właściwości i moce buddy. Może więc przynosić pożytek innym czującym istotom i doprowadzić je do tego doskonałego stanu.

A zatem motywacją do dalszego rozwoju jest współczucie i pragnienie usuwania cierpienia wszystkich istot. Samo współczucie wszakże nie wystarczy, niezbędny jest także wgląd. Rozpoznanie natury rzeczywistości daje bowiem moc wyzwiania innych. Zasłona niewiedzy, choć subtelna, jest jednak potężna. Przenika i zniekształca nasz sposób widzenia i rozumienia każdego doświadczenia i uniemożliwia poznanie czegokolwiek w pełni.

Bodhisattwa ma więc dwa wielkie życzenia: wyzwolić wszystkie istoty oraz urzeczywistnić pustkę wszystkich zjawisk, w pełni się przebudzić, osiągnąć stan buddy. Ta dwojaka aspiracja jest nazywana wzbudzeniem oświeconej postawy (skr. *bodhicittopada*; tyb. *bjang czhub sems bskjed*). Z taką motywacją jako podstawą przejdziemy teraz do następnego etapu medytacji na pustkę.

Termin „czittamatra” oznacza „tylko umysł”. Podobnie jak na etapie śrawaki, także tutaj uważa się umysł za strumień momentów świadomości, mających aspekty poznającego i poznawanego. Jednak odmiennie niż w poprzednim podejściu nie uważa się tutaj zewnętrznego, dostępnego poznaniu zmysłowemu świata za tak oczywisty i samodzielnie istniejący. Czittamatrin nie podziela też solipsystycznego poglądu głoszącego, iż świat jest naszym własnym wytworem i że nic poza nami nie istnieje. Takie widzenie rzeczy jest chore.

Czittamatrini nie popadają w tę skrajność, gdyż urzeczywistnili pustkę „ja”. Wiedzą, że nie ma „ja”, które mogłoby wytworzyć wymagany świat.

Czittamatra, jak każde buddyjskie podejście, opiera się na bezpośrednim doświadczeniu. Kontynuuje też nastawienie śrawaki, który stara się być świadomy każdego momentu świadomości. Na etapie czittamatry medytujący uświadamia sobie, że dzielenie momentu świadomości na postrzegający umysł oraz postrzegane przedmioty to konceptualny wytwór. We śnie z chwili na chwilę doświadczamy wewnętrznych momentów świadomości, których przedmioty wydają się być na zewnątrz. A przecież gdy się budzimy, wiemy, że nie doświadczaliśmy niczego poza własnym umysłem. Zarówno wewnętrzne momenty postrzegającej świadomości, jak i przedmioty postrzegane jako zewnętrzne były tylko przejawami umysłu. Przykład ten pokazuje, iż samo pojawienie się przedmiotów jako zewnętrznych nie stanowi dowodu na ich niezależne istnienie. Na dobrą sprawę nie ma żadnego dowodu na to, że gdziekolwiek istnieje jakakolwiek inna substancja aniżeli umysł. Zresztą sam Budda nauczał: „Trzy światy są jedynie umysłem”.

Po tym jak stwierdziliśmy, iż *skandy* nie zawierają jaźni, przyjmijmy postawę czittamatry, który jeszcze głębiej analizuje same *skandhy*. Nie tylko, że nie ma w nich jakiejś trwałej, oddzielnej i niezależnej istoty, ale i nie ma też różnicy w naturze umysłu i materii. Materia nie ma jakiejś odrębnej, trwałej natury. Tak więc, z punktu widzenia prawdy ostatecznej, dla każdego momentu doświadczenia nie ma różnicy w naturach tego, kto postrzega, i tego, co jest postrzegane. Zamiast więc traktować świadomość jako wyłącznie obserwujący aspekt momentu doświadczenia, widzimy, iż jest ona również treścią samego doświadczenia.

Umysł jest równocześnie rzeczywisty i pusty. Jest rzeczywisty w tym sensie, że każde doświadczenie jest przejawieniem się umysłu. Jest pusty, bo nie można w nim znaleźć żadnej trwałej, jednostkowej i niezależnej istoty. Jest strumieniem przemijających, współzależnie powstających momentów świadomości. Ponadto wszystkie zjawiska można uznać albo za wewnętrzny, postrzegający aspekt świadomości, albo za jej aspekt zewnętrzny, postrzegany. Ujmując to inaczej – wszystkie są umysłem. A zatem całe istnienie jest wolne od dualizmu umysłu i materii. Znaczący to, że nic nie ogranicza potęgi umysłu oraz że nie ma powodu, aby ktoś nie mógł urzeczywistnić mocy pochodzących z oświecenia buddy i pracować dla wyzwolenia wszystkich istot.

Gdy się nad tym zastanowić, można stwierdzić, że podejście śrawaki przypomina usuwanie cierpienia we śnie dzięki rozpoznaniu, że śniona osoba to nie ja. Podejście czittamatry polega na uświadomieniu sobie, iż zarówno przyczyna cierpienia – na przykład tygrys czy ogień – jak i ktoś, kto cierpi, nie są niczym więcej niż grą umysłu. Kiedy to urzeczywistnimy, widzimy, iż ogień czy tygrys oraz cierpiący podmiot są puste, pozbawione trwałej podstawy. Na dodatek rozpoznanie, iż to umysł jest źródłem obydwu, sprawia, że możemy wybrać, co będziemy śnić. Nie tylko jesteśmy wyzwoleni od złudzenia „jaźni”; jesteśmy też wolni od poczucia bezsilności. To właśnie ono powstrzymuje nas przed rozpoznaniem naszej prawdziwej natury i ogranicza siłę naszego współczucia.

Ważne jest, by poglądu czittamatry nie uważać za odmianę solipsyzmu. Czittamatra nie twierdzi, iż wszystko jest nami albo naszym indywidualnym doświadczeniem. Przyznaje, że jest świat, który dzielimy z innymi. Mówi wszakże, iż substancja owego świata nie różni się od umysłu. Doktryna ta jest bardzo przydatna w dyskusji o tym, jak świadomość – byt psychiczny – może postrzegać materię. Nie ma ciągłości pomiędzy naszym psychicznym doświadczeniem a tym, co uważamy za materialny świat. Na przykład gdy napotykamy opór,

uważamy daną rzecz za solidną. Nie doświadczamy jednak nigdy solidności jako takiej. Możemy ją sobie tylko wyobrazić. Solidne, materialne rzeczy nie mogą „przedostać się” do umysłu i „unosić się” w nim. Umysł nie może też wysłać jakiejś czującej wypustki w głąb świata materii, by tych rzeczy doświadczyć. Umysł doświadcza jedynie zjawisk psychicznych uważając je za przejaw czegoś, co miałyby być światem materialnym, ale jego doświadczenie pozostaje czystym wyobrażeniem.

Wielu współczesnych naukowców i filozofów uważa, iż dychotomia materia/umysł może zostać zniesiona przez zrównanie umysłu z materią. Teoria taka nie tylko tak interpretuje doświadczenie, że głosi obecność materialnego świata na zewnątrz, poza naszymi zmysłami, ale także przypisuje materii zdolność tworzenia i doświadczania myśli, uczuć i wyobrażeń w taki sposób, w jaki czyni to nasz umysł. Myśli, uczucia i wyobrażenia należą tu do świata materii. Nie wiadomo jednak, czym owa materia jest.

PRZYKŁAD SNU

Sen to najlepszy przykład służący zrozumieniu pustki na poziomie czittamatry. Żeby dostrzec trafność tego przykładu, zastanów się, skąd wiesz, czy właśnie teraz śniesz czy nie śniesz.

Może miałbyś ochotę powiedzieć: „Sny nie są tak żywe jak to, czego teraz doświadczam; kolory, kształty, dźwięki, zapachy, smaki i wrażenia dotykowe nie są we śnie aż tak wyraźne”. Ktoś inny mógłby jednak zaoponować twierdząc, że to właśnie sny są wyraźne i jasne, a nie wrażenia z okresu czuwania. Czy jego sny są jawą, a jawa snem? A jeśli twoje zmysły ulegną przytępieniu, to jawa zmieni się w sen?

Zastanawiając się nad tym wnikliwiej, mógłbyś zasugerować, iż wiesz, że to nie sen, ze względu na pewną ciągłość. Wszystko jest tam, gdzie to wcześniej położyłeś, działa prawo przyczyny i skutku, jest jakiś porządek. W snach tak nie jest, powiesz. Tam niczego nie można przewidzieć, we śnie wszystko może się nagle przekształcić w coś dziwnego – bez ostrzeżenia czy zrozumiałego powodu. W snach nie ma żadnej ciągłości, w każdej chwili można się znaleźć w zupełnie innym miejscu, w innej sytuacji, czasie czy postaci.

Czyżbyś więc sądził, że jeśli w snach wystąpi pewna ciągłość i uporządkowanie, jeśli byłyby długie, a okresy jawy krótkie, pełne chaosu i pomieszania, wówczas sen stanie się dla ciebie jawą, a jawa snem? Często ludzie śnią o rzeczach zwyczajnych, o sytuacjach zdarzających się w życiu, na przykład, że się budzą, jedzą śniadanie i idą do pracy...

Możesz wyśmiać możliwość, że teraz właśnie śniesz. Możesz myśleć, że gdybyś śnił, ludzie przestaliby się z tobą kontaktować. Powiedzieliby ci później, po tym, jak się obudzisz, że śniłeś i dlatego nie można pomieszać snu z jawą. Ale przecież to także może ci się śnić. Może ci się śnić, że cię budzą i mówią, że teraz już nie śpisz.

Na dobrą sprawę nie ma zadowalających kryteriów odróżniania snu od jawy. To tylko kwestia nastawienia. Wierzysz, że teraz nie śniesz, żeby się czuć pewnie, żeby ufać, że świat jest solidny, rzeczywisty i możesz na nim polegać. Gdybyś wątpił w jawę, czułbyś się bardzo niepewnie, byłbyś przerażony i zdezorientowany. Stabilność twoich doświadczeń upewnia cię co do faktu nieśnienia, dlatego przypisujesz temu światu realność, jakiej nie dałbyś snom. Kiedy to we śnie cierpisz, cieszysz się, gdy sen się kończy, cieszysz się, że cierpienie nie było rzeczywiste. Gdy cierpisz na tzw. jawie, angażujesz się emocjonalnie, a cierpieniu przypisujesz absolutną rzeczywistość.

Czittamatrini wyjaśniają, że podczas snu sześć świadomości, które zwykle są zwrócone na zewnątrz, ku przedmiotom zmysłów, powracają do świadomości będącej podstawą wszystkiego (skr. *alajawidźniana*; por. jeden z poniższych podrozdziałów) – jak fale do oceanu. Podstawa ta porusza się tworząc obrazy podmiotu i przedmiotu, które umysł uważa za rzeczywiste, postrzegając je tak samo jak doświadczenia na jawie. Czittamatrini nie twierdzą, iż nie ma żadnej różnicy pomiędzy jawą i snem. Mówią tylko, iż różnica nie polega na różnicy substancji.

SUBIEKTYWNY CHARAKTER CZASU

Może nie jesteś jeszcze przekonany. Wiesz, że nie śpisz, bo czas płynie w sposób regularny i uporządkowany i możesz przewidzieć wydarzenia w świecie, który wydaje się stabilny i niezależny. Lecz to tylko jeszcze jedna funkcja stabilności naszego doświadczenia. W istocie czas płynie nam wolniej lub prędzej zależnie od nastroju i sytuacji. Kiedy sprawy dzieją się jednocześnie, automatycznie wydają się nam zsynchronizowane, a jeśli nie, szukamy przyczyn takiego stanu. Jeśli nie można go wyjaśnić, mówimy o tajemniczym zjawisku; wiele już takich było w historii ludzkości.

Przytoczmy opowieść o człowieku, który wszedł do chaty czarodzieja i został ugoszczony herbatą. Nie wiedział, że herbata była zaczarowana, i gdy tylko odłożył filiżankę, znalazł się w świecie iluzji. Wsiadł na konia, dojechał do krańca świata, tam ożenił się z przepiękną kobietą, miał z nią trójkę dzieci i przez trzy lata był szczęśliwy. Gdy sprawy przybrały niekorzystny dla niego obrót, zdesperowany rzucił się do oceanu. W tej samej chwili czary przestały działać i ów człowiek ujrzał siebie, siedzącego przed filiżanką herbaty w chacie czarodzieja. Herbata jeszcze drżała po odłożeniu filiżanki. Tak niewiele czasu minęło naprawdę...

Wrażenie upływającego czasu i pozornej synchroniczności zjawisk dowodzi tylko jednego – że ich twórcą jest umysł.

Powszechnie wiadomo, iż podczas medytacji można przesiedzieć w samadhi wiele godzin czy tygodni w ogóle nie odczuwając upływu czasu.

BRAK ZGODY

Możesz się spierać, że musi być jakiś świat na zewnątrz, a nie tylko umysł, bo przecież istnieje rodzaj powszechnej zgody co do elementów tego świata. Mamy skłonność do uważania za rzeczywiste wszystkiego tego, co mówi powszechna opinia, zwłaszcza jeśli pokrywa się to z naszym doświadczeniem czy zdaniem.

Tymczasem *consensus* jest tylko kwestią stopnia. Nie możemy mieć żadnej pewności co do tego, że każdy widzi i doświadcza dokładnie tak samo jak my. Wręcz przeciwnie, każdy doświadcza świata na swój sposób. Różnica jest jeszcze wyraźniejsza, gdy weźmiemy pod uwagę różne istoty: każda doświadcza tego samego w odmienny sposób. Woda jest dla nas na ogół czymś odświeżającym, czymś do picia. Nie postrzegamy jej jako środowiska, w którym można żyć. Tak widzi ją jednak ryba. Rybie poglądy na wodę diametralnie różnią się od ludzkich. Rozważmy też przykład kogoś takiego jak Mao Tse Tung. Jedni widzieli w nim niebezpiecznego wroga, inni bliskiego przyjaciela. Dla komara tymczasem było to źródło pożywienia, a dla tasiemca przebywającego w jego ciele – cały świat. W przypadku dowolnego przedmiotu orzekamy o nim coś w zależności od stanu świadomości, która go

postrzega. Czy możemy dowieść jego istnienia niezależnie od świadomości? Powszechna zgoda nie świadczy o niczym więcej niż o istnieniu powiązań między strumieniami doświadczenia. Nie dowodzi, że jest jeszcze coś innego aniżeli umysł.

Mówiąc o istnieniu jakiejś innej substancji, napotykamy wiele trudności. Jak bowiem można taką substancję znaleźć lub poznać? Jeśli coś nie może być poznane bez poznającego, to jak można mówić o niezależnym istnieniu? Jak wygląda przejście od umysłu do materii; jak się dwie różne substancje spotykają? Jak materia może wejść w związek z umysłem, a umysł z materią? Ponieważ poglądy czittamatry znoszą te trudności, jej stanowisko powinno być rozważone.

DOKTRYNA CZITTAMATRY

W buddyjskiej szkole czittamatry wiele mówi się o tym, jak to się dzieje, że świat jawi się nam jako solidny, rzeczywisty i zewnętrzny, podczas gdy to, co się dzieje, to pewnego rodzaju przekształcenia substancji umysłu podobne powstawaniu fal na oceanie. Przejawianie się dwóch aspektów – wewnętrznego, poznającego, oraz zewnętrznego, poznawanego – w każdym momencie świadomości powoduje powstanie złudzenia, iż mają one inną substancję, że są umysłem i materią. Materia to tymczasem tylko pojęcie. W ogóle nie istnieje. W umyśle nie ma podziału na umysł i to, co jest od niego inne. Gdy medytujący pozwala umysłowi spocząć w jego własnej naturze i widzi tę pustkę, brak różnicy, znika całe pomieszanie, a umysł jest jasny, czysty i samoświadomy. Taki umysł nazywany jest samoroźświelającym, samoświadomym umysłem (tyb. *szes pa rang rig rang gsal*). To umysł doświadczający samego siebie (tyb. *rang gis rang mjongs ba*).

Jak ujrzymy to później, madhiamikowie nie uznają takiego umysłu, a ich traktaty często krytykują ten punkt doktryny czittamatry. Czittamatrini replikują, że tylko istnieniem takiego umysłu można wytłumaczyć zjawisko pamięci o przeszłych wydarzeniach. Postrzegający oraz to, co postrzegane, znikają z każdą chwilą. Jeśliby nic ich nie doświadczało ani nie zapisywało gdzieś wrażeń, jak można by je odtwarzać? Samoroźświelający, samoświadomy umysł tłumaczy, zdaniem czittamatry, zjawisko pamięci i zapisu śladów karmicznych. Zgodnie z tą doktryną, na moment świadomości nie składają się wyłącznie aspekty postrzegający i postrzegany, lecz jest tam także aspekt samoroźświelający, samoświadomy. Nie jest on oddzielnym momentem świadomości, lecz niezbędnym aspektem każdego momentu świadomości. Kiedy na przykład postrzegany jest kwiat, to w doświadczeniu tym występuje aspekt postrzegającego, skupionego na kwiecie, oraz postrzeganego – kwiat. Można je razem nazwać aspektem zwróconym na zewnątrz, aby odróżnić je od aspektu zwróconego do wewnątrz, który obydwa wyżej wymienione aspekty doświadcza i rejestruje jako całość. Mówimy o nim, że jest skierowany do wewnątrz, ponieważ doświadcza postrzegającego kwiat, zapisuje zarówno kwiat, jak i świadomość, ale ich nie rozróżnia jako odrębne istnienia. Aspekt skierowany na zewnątrz, postrzegający, jest jak kamera – filmuje, lecz nie rejestruje wydarzeń. Aspekt skierowany do wewnątrz zapisuje je i może być ponownie przywołany lub ożywiony jako wspomnienie.

Samoroźświelający, samoświadomy aspekt jest obecny w każdym momencie świadomości i jest tym, co umożliwia *alajawidźnianie* przenosić karmiczne ślady przeszłych wydarzeń; jest jak magnetofon nagrywający dźwięki. Kiedy zjedzą się odpowiednie warunki, ślady te mogą się uaktywnić, tak jak możemy ponownie odegrać zapisaną taśmę magnetofonową i usłyszeć dźwięki, które zostały nagrane. Podobnie nasza własna karma

dojrzewa w sposób odpowiadający naszemu wcześniejszemu działaniu. Choć przykład ten nie stanowi dokładnego odwzorowania, dobrze ilustruje zasadę dojrzewania czy budzenia uspiionych śladów.

Zgodnie z doktryną czittamatry, umysł, który urzeczywistnia, że postrzegający nie jest oddzielony od postrzeganego, to umysł mądrości (*dźniana*). Kiedy pojawia się umysł mądrości, nie widzimy już w dualistyczny sposób, a o *alajawidźnianie* mówi się, iż jest wtedy oczyszczona. Wówczas pojawia się już tylko samorozświelający, samoświadomy aspekt każdego momentu świadomości i mamy czysty strumień promieniujących, jasnych momentów świadomości.

Ponieważ czittamatrini byli wielkimi medytującymi, a ich idee wypłynęły z medytacyjnego doświadczenia, nazywa się ich często jogaczarinami (joga odnosi się tu do medytacji). Kiedy umysł medytującego spoczywa w pustce, wolny od dualistycznych pojęć, doświadcza on naturalnej przestrzenności i jasności świadomości. To głębokie medytacyjne doświadczenie. Ponieważ stanowi ono podstawę dla medytacji na poziomie czittamatry, więc bardzo głębokie jest osiągnięte przez czittamatrinów zrozumienie pustki.

Nauczą oni, iż *alajawidźniana* jest strumieniem świadomości, z którego wyłaniają się wszystkie sześć rodzajów świadomości zmysłowych oraz ich przedmioty:

- 1) kształt,
- 2) dźwięk,
- 3) zapach,
- 4) smak,
- 5) wrażenie dotykowe,
- 6) przedmioty mentalne.

Alajawidźniana oznacza „podstawa wszystkiego”. Jest tak nazwana dlatego, że wszystko, co się pojawia, manifestuje się na bazie tego strumienia świadomości. Zarówno aspekt postrzegający, jak i postrzegany, każdej z sześciu rodzajów świadomości, nie jest substancjalnie różny od *alajawidźniany*. Są one jak fale na oceanie. Choć manifestują się jako różne od niego, są z nim substancjalnie tożsame. *Alajawidźniana* tłumaczy ciągłość świadomości w życiu i po śmierci, podczas głębokiego snu, marzeń sennych i medytacyjnego wchłonięcia jogina. Jest zwana ósmą świadomością.

Rodzi się pytanie, czy każda istota ma swoją *alajawidźnianę*, czy też jest ona jedna dla wszystkich. Z punktu widzenia prawdy względnej każdy ma swój indywidualny strumień *alajawidźniany* i w nim dojrzewają jego własne czyny. Na poziomie prawdy ostatecznej jest wszakże tylko umysł, który jest pusty, pozbawiony oddzielonych od siebie postrzeganych przedmiotów i tego, kto postrzega.

Siódma świadomość zwana jest umysłem *klesia*. Jest to świadomość mentalna (szósty typ świadomości). To nieświadomy moment poznania, który następuje tuż po momencie świadomości zmysłowej i sprawia, że aspekt postrzegający i postrzegany jawią się jako odrębne istnienia. Pierwszy moment świadomości zmysłowej jest wolny od takiej niewiedzy, jest on jednak tak krótki, że go sobie nie uświadamiamy i wszystkie nasze pojęcia opierają się na następnym momencie umysłu *klesia*. Gdy medytujemy na pustkę, na brak różnicy gdy idzie o substancję postrzegającego i postrzeganego, usuwamy umysł *klesia* i oczyszczamy świadomości zmysłowe. *Alajawidźniana* nie wytwarza już złudnych dualistycznych przejawień oddzielnego postrzegającego oraz czegoś postrzeganego, i samorozświelający, samoświadomy aspekt każdego momentu świeci niezaciemniony.

Momentom świadomości (zawierającym zarówno aspekt postrzegający, jak i postrzegany) przypisuje się tzw. zależną naturę, ponieważ powstają w zależności od przyczyn i warunków, jak odbicia w lustrze; są uwarunkowane przeszłymi działaniami tego, czyj strumień świadomości stanowią. Pamiętaj, że osoba nie ma statusu absolutnej rzeczywistości. Tak jak w systemie śrawaków osoba należy do poziomu prawdy względnej. Prawda ostateczna to pustka świadomości, brak oddzielnych, niezależnych jednostek będącymi postrzegającym i czymś postrzeganym. Oddzielne byty zwane przez nas umysłem i materią to wymysły; innymi słowy – mają one wyobrażoną naturę.

Istotnym elementem doktryny czittamatry jest subtelny podział doświadczenia. Wyróżniono w nim trzy natury:

- 1) wyobrażoną (skr. *parikalpita*; tyb. *kun rtag*),
- 2) zależną (skr. *paratantra*; tyb. *gzhan dbang*),
- 3) prawdziwie istniejącą (skr. *parinispanna*; tyb. *jongs grub*).

Śrawakowie mówili jedynie o dwóch rodzajach rzeczywistości: względnej rzeczywistości świata takiego, jaki znamy, oraz o absolutnej rzeczywistości *skandh* nie będących jaźnią. Rzeczywistość względna jest jak doświadczenie snu, absolutna natomiast to fakt, że cierpiąca we śnie osoba nie jest rzeczywista. Czittamatrini idą dalej. Doświadczeniu snu przypisuje się pewną rzeczywistość, ponieważ jest ono umysłem; ma ono naturę zależną. Chodzi tu same o manifestacje snu, zanim zostaną określone jako „to jest wróg”, „to przyjaciel” itp. Śniona osoba uważana za zupełnie różną od śnionych rzeczy jest jedynie naszym wyobrażeniem; ma naturę wyobrażoną, podobnie jak pozostałe śnione zjawiska. Ostateczna prawda to pustka rozumiana jako brak niezależnych, oddzielnych, realnie istniejących rzeczy w umyśle. To właśnie prawdziwie istniejąca natura, ta pustka bowiem jest tym, co naprawdę istnieje.

Innym odpowiednim przykładem jest film o tygrysie czy wężu. Pojęcie rzeczywistego zwierzęcia to natura wyobrażona. Sam obraz tygrysa albo węża, tzn. światło przybierające na ekranie daną postać, to natura zależna. Możemy też uznać za zależną naturę sam ekran, odpowiadający *alajawidźnianie*, z której wyłaniają się wszystkie inne zjawiska. Pustka pojawiać, fakt, że nie ma w nich niczego poza światłem, nie ma żadnego rzeczywistego tygrysa czy węża, to prawdziwie istniejąca natura, podobnie jak pustka ekranu, brak w nim owych zwierząt. Przykład ten nie jest jednak tak dobry jak przykład snu, ponieważ sugeruje różne substancje ekranu i światła. Znacznie lepszym przykładem ilustrującym związek pomiędzy *alajawidźnianą* i sześcioma świadomościami jest obraz oceanu i fal.

Natura wyobrażona to nigdy coś; to pustka. Umysł *klesia* wytwarza podstawowy dualizm, z którego wypływają wszystkie pojęcia i nazwy. Są one jedynie nazwami i pojęciami, żaden ze skonceptualizowanych bytów, do których się odnoszą, nie istnieje. Są czystym wymysłem, wyobrażeniem. Rzeczywiste istnienie (tyb. *bden par grub pa*) to natura zależna. Absolutne istnienie (tyb. *don dam bden pa*) to natura prawdziwie istniejąca.

Natura zależna to wszystkich sześć świadomości, ich przedmioty, sama *alajawidźniana*, oraz samorozświetlający, samoświadomy strumień świadomości, który pozostaje, gdy *alajawidźniana* jest oczyszczona. Samorozświetlający, samoświadomy strumień świadomości jest pusty w tym sensie, że nie ma w nim postrzeganych przedmiotów różnych od postrzegającego umysłu. Czittamatrini mają go za rodzaj absolutu, z czym nie zgadza się *madhiamaka* (por. dalsze rozdziały książki).

Co do klasyfikacji zjawisk w kategoriach prawdy względnej i ostatecznej czittamatrini uważają, że samorozświetlający, samoświadomy umysł to prawda ostateczna (tyb. *nam*

grangs pa'i don dam). Nie jest on czymś z poziomu względnego (skr. *samwrti*, tyb. *kun rdzob*). Niemniej ponieważ powstaje na skutek przyczyn i warunków, nie jest absolutem (tyb. *mtha' thug pa'i don dam*). Jest nim prawdziwie istniejąca natura. Jest ona poza wszelkimi podziałami, także na prawdę względną i ostateczną, dlatego w ogóle nie pojawia się w tej klasyfikacji. Jest po prostu ostateczną, czystą i doskonałą rzeczywistością (tyb. *jang dag pa*).

Wyobrażona natura zwie się tak dlatego, że gdy użyjemy rozumu i starannie i bezstronnie zbadamy naturę naszych pojęć, okaże się, że nie odpowiada im nic rzeczywistego. Zależna natura jest uznana za rzeczywistą, gdyż kiedy się jej uważnie przyjrzeć, znajdujemy samoroześwielający, samoświadomy umysł. Absolut to coś, do czego dochodzimy w końcowej analizie. W jej wyniku odkrywamy nieistnienie w tym umyśle postrzegającego ani postrzeganego i jest to prawdziwie istniejąca ostateczna rzeczywistość, doskonała czystość.

Zachodni badacze określają niekiedy stanowisko czittamatry mianem idealizmu. Takie określenie może sugerować, iż w niektórych buddyjskich szkołach przyjmuje się ideę nieograniczonego umysłu – stwórcy świata, z którym związane są wszystkie istoty jak stworzenia z Bogiem. Takie idee długo były popularne w Indiach, ale nigdy się pod nimi nie podpisała żadna buddyjska szkoła. *Alajawidźniana* nie jest jak Bóg, gdyż jest to strumień momentów świadomości, w których nie ma żadnej niezależnej istoty. To podstawowa różnica między poglądami teistycznymi a buddyzmem. Nie powinno się o niej nigdy zapominać.

Jeśli o niej zapomnimy, możemy popaść w stany bezforemnej medytacji, w *samadhi* nieograniczonej przestrzeni, świadomości lub nicości. Chociaż nie ma niebezpieczeństwa utknięcia w takich doświadczeniach, jeśli się tych stanów nie pielęgnuje przez długi okres czasu, pamiętać należy, iż każde buddyjskie *samadhi* wiodące do wyzwolenia opiera się na urzeczywistnieniu pustki i nieistnienia jaźni. Pozostałe typy *samadhi* nie prowadzą do wyzwolenia.

OWOC CZITTAMATRY

Owoce mądrości widzącej nie istnienie dualizmu umysłu i materii jest usunięcie cierpienia (skr. *dukha*). Tak jak ciemność nie może istnieć w obecności światła, tak i cierpienie nie istnieje w obecności mądrości.

Pierwszy poziom niewiedzy to uznanie za „ja” czegoś, co nim nie jest. Z niego rozwija się pojęcie różnicy pomiędzy sobą a czymś innym. Taka dychotomia owocuje mentalnymi zaburzeniami (*klesia*) polegającymi na przywiązywaniu się do tego, co uważamy za cenne, i niechęcią wobec tego, co wydaje się nam niemiłe. W wyniku tego przywiązania i niechęci pojawiają się dalsze *klesie* i cierpienie.

Mądrość, która widzi, iż umysł jest pusty, że dualizm umysłu i materii nie istnieje, ucina wszelkie lgnięcia, niechęci i związane z nimi cierpienie. Na najsubtelniejszym poziomie każdy moment świadomości jest oczyszczony ze splamień niewiedzy i nie pozostaje nawet cień idei, że umysł i jego przedmioty są różnej substancji.

Oznacza to, iż umysł spoczywa w stanie wolności od wszelkich pojęciowych wytworów opartych na takim dualizmie. Zanegowane jest potoczne rozumienie rzeczywistości. Źródłem wszystkich naszych pojęć jest uznawanie zewnętrznych przedmiotów za niezależne od wewnętrznego, postrzegającego umysłu i wiara w ich rzeczywistość.

Dzięki medytacji na wolność umysłu od powyższego dualizmu możemy przestać tak funkcjonować, usunąć zasłony i doświadczać światła umysłu mądrości –

samorozświecającego i samoświadomego. To niezwykle głębokie doświadczenie i nawet tym, którzy je znają, trudno jest go opisać.

Czittamatrini próbują o nim mówić jako o czystym strumieniu samoświadomych momentów świadomości, jednak takie wyjaśnienie popada w logiczne sprzeczności (por. dalsze rozdziały). Dlatego – zanim będziemy mogli urzeczywistnić prawdziwą naturę tego samoświadomego, samorozświecającego doświadczenia – są nam potrzebne jeszcze bardziej wyrafinowane nauki na temat natury pustki.

METODA BADANIA

Przemyśl fakt, iż nie ma żadnego dowodu na to, że zewnętrzny, postrzegany aspekt (lub przedmiot) momentu świadomości istnieje niezależnie od jej aspektu wewnętrznego, postrzegającego. Wewnętrzny aspekt aktu postrzegania nie może powstać bez zewnętrznego, postrzeganego przedmiotu i vice versa. Postrzegająca świadomość bez postrzeganego przedmiotu to sprzeczność, podobnie jak postrzegany przedmiot bez postrzegającej świadomości. Aby zatem moment świadomości mógł zaistnieć, oba jego aspekty muszą wystąpić równocześnie. Jeden nie może pojawić się wcześniej, a drugi później. Nie mogą być niezależne i oddzielne, jak sny nie mogą istnieć niezależnie od śniącego umysłu. Każdy moment śniącego umysłu pojawia się jednocześnie ze swoim śnionym przejawieniem jako przedmiotem. Sny nie mogą się pojawić przed lub po zaistnieniu śniącej świadomości i odwrotnie.

Na jawie na podstawie pewnego typu związków wyciągamy wniosek, że przedmioty świadomości istnieją przed oraz po tym, jak je postrzeżemy – jest to jednak prawda względna (skr. *samwrtisatia*). Jeśli przyrzeć się temu bliżej, analiza wykaże, iż tak nie jest. Podobnie świadectwa innych osób, twierdzących, że widzą to samo, co my, nie wytrzymują wnikliwej analizy. Z punktu widzenia prawdy względnej inni postrzegają te same przedmioty co i my, niemniej na ostatecznym poziomie każda percepcja pojawia się i znika jednocześnie z przedmiotem. Zewnętrzny, postrzegany przedmiot oraz wewnętrzny, postrzegający aspekt każdego momentu świadomości mają tę samą substancję. Tak samo jak w snach, nie istnieje dychotomia umysłu/materii.

Ci, którzy uważają, że mają naukowe zacięcie, wierzą, że umysł jest mózgiem albo jego funkcją i dlatego w ich światopoglądzie nie ma dychotomii umysłu/materii. Wszystko tłumaczą w kategoriach materialnego świata. Pomijają przy tym te właściwości umysłu, które nie mają związków z materią, jak subiektywne doświadczenie, myśli i uczucia. Chociaż nie traktują poważnie opowieści o Pinokiu, gdzie kawałek materii, kawałek drewna, w niewyjaśniony sposób zaczyna odczuwać lęki i nadzieje, przyjemności i ból – mieć umysł, nie uznają skądinąd za dziwne, że subatomowe cząstki mogą posiadać zdolność myślenia i odczuwania. A przecież nie tylko możliwość zaistnienia takiego zjawiska nie jest oczywista z punktu widzenia nauki, ale też zachodzi tu semantyczne pomieszanie kategorii. Z punktu widzenia języka mamy kategorię umysłu oraz innych zjawisk, np. materii. Materia czy świat materialny to coś, co istnieje „na zewnątrz”, poza zmysłami. Gdyby nie istniało niezależnie od zmysłów, jak mogłoby podpadać pod kategorię materii? Jak materialny świat, istniejący poza zmysłami, mógłby być jednym ze zmysłami, które go odczuwają i doświadczają? Materialistyczna teoria niczego takiego nie wyjaśnia. Nie pojawia się w niej nawet pytanie, czym jest świadome doświadczenie, a co dopiero kwestia ewentualnego istnienia lub nieistnienia czegoś poza nim.

POSTĘPOWANIE W MEDYTACJI

Podobnie jak w przypadku medytacji śrawaki zacznij od przyjęcia schronienia i wzbudzenia bodhicitty. Starannie rozważ przykład snu oraz trzech natur. Zobacz, że idea odrębnych, prawdziwie istniejących, zewnętrznych przedmiotów jest niepotrzebnym wytworem umysłu. Kiedy będziesz co do tego przekonany, spocznij, jak poprzednio, w przestrzenności pustki. Samorozświetlający, samoświadomy umysł spoczywa sam w sobie skupiony na braku dychotomii umysłu/materii (tyb. *bzung 'dzin gnjis gis stong pa*), na pustce. Umysł uznaje się tu za coś już danego, więc nie ma potrzeby skupiania się na umyśle jako takim. Skupiamy się po prostu na pustce każdego momentu świadomości, nie tworząc żadnych pojęć dotyczących istnienia odmiennej substancji wewnętrznego, postrzegającego aspektu oraz aspektu zewnętrznego, postrzeganego. A zatem, tak jak w medytacji na pustkę, jaka była u śrawaków, umysł spoczywa w przestrzenności pustki.

Pomiędzy sesjami uważaj każde doświadczenie za podobne do snu. Obydwa, zewnętrzny świat oraz wewnętrzny umysł są umysłem, tak jak we śnie.

STOPIEŃ TRZECI

PODEJŚCIE SWATANTRIKI

Tradycja tybetańska dzieli madhjamakę na madhjamakę rangtong (pustki jaźni) i madhjamakę szentong (pustki innego).

Istnieją dwa rodzaje madhjamaki rangtong:

- 1) swatantrika madhjamaka,
- 2) prasangika madhjamaka.

Chociaż termin „szentong” powstał w Tybecie, madhjamaka szentong reprezentuje poglądy tych, którzy w Indiach byli znani jako jogaczara madhjamikowie.

Celem madhjamaki rangtong jest rozpoznanie pustki natury wszystkich zjawisk (skr. *dharm*).

Kiedy rozpatrywaliśmy system czittamatry, omówiliśmy trzy rodzaje pustki: pustkę wyobrażonej natury, pustkę zależnej natury i pustkę, która jest naturą prawdziwie istniejącą.

Widzieliśmy, że pustka wyobrażonej natury oznacza, że kiedy dokładnie badamy wyobrażony obiekt, odkrywamy, że on tak naprawdę nie istnieje, że jest jedynie wyobrażeniem. Odnosi się to zwłaszcza do pustki, czyli braku inherentnej istoty osób i obiektów zewnętrznych; innymi słowy nie istnieją one jako rzeczywiste zjawiska, istnieją jedynie w wyobrażeniu.

Z drugiej strony widzieliśmy, że pustka zależnej natury (która w czittamatrixe odnosi się głównie do strumienia umysłu) oznacza, iż coś nie ma wyobrażonej natury, ale nie jest pozbawione swojej natury. Przeczą temu madhjamikowie. Nie uważają oni ostatecznej pustki (skr. *parinispanna*), odkrytej przez czittamatrinów za pustkę ostateczną. W ich opinii analiza czittamatrinów nie idzie wystarczająco daleko.

Śrawakowie, czittamatrini i madhjamikowie rangtong zgadzają się co tego, że umysł jest strumieniem momentów świadomości. Śrawakowie, kiedy go analizują, nie znajdują w nim jaźni. Czittamatrini idą dalej, analizując przedmioty świadomości, nie znajdują w nich żadnej własnej natury. Madhjamaka rangtong jest jeszcze bardziej skrupulatna. Odkrywa, że takiej natury nie mają nie tylko przedmioty, ale też i same świadomości.

Mimo to wszyscy madhjamikowie zgadzają się z tym że umysł pojawia się jako strumień momentów świadomości wraz z odpowiednimi przedmiotami i że to proste przejawianie się to prawda względna. Nie jest prawdą ostateczną. Zarówno śrawakowie, jak i czittamatrini myślą, że momenty świadomości strumienia umysłu są w jakimś sensie ostateczne, ponieważ w końcowej analizie zawsze doświadcza się umysłu jako czegoś rzeczywistego.

Madhjamaka rangtong ustala w wyniku rozumowania, że świadomości i ich przedmioty nie mogą być prawdziwe w sensie ostatecznym, ponieważ pojawiają się one jedynie w zależności od siebie nawzajem i nie mają własnej natury.

Podejście to jest niezwykle skutecznym i głębokim sposobem na uzyskanie zrozumienia pustki wszystkich względnych zjawisk, które powstają we wzajemnej zależności od siebie, ze złożenia się przyczyn i warunków (skr. *pratitjasamutpada*). Wiele pytań pozostaje jednak bez odpowiedzi i z pewnego punktu widzenia system czittamatry tłumaczy więcej niż madhjamaka rangtong; mówi zwłaszcza o tym, jak funkcjonuje mechanizm względnej rzeczywistości. Madhjamaka rangtong jest systemem rozumowania, który rozpatruje nasz codzienny, zdroworozsądkowy pogląd na świat i pokazuje nam, że jest on pełen logicznych sprzeczności. Doświadczamy świata poprzez nasze zmysły, a jednak kiedy używamy rozumu, by dokładnie zbadać „faktyczny” sposób istnienia świata, nie znajdujemy niczego, co istniałoby samo z siebie.

Ostatecznie okazuje się, że doświadczenie i rozsądek znajdują się w fundamentalnym konflikcie, który można rozwiązać jedynie w oparciu o poznanie bezpośrednio, powstające w wyniku medytacyjnego wglądu. Tak więc celem wszystkich systemów madhjamaki jest oczyszczenie świadomości poprzez „wyczerpanie” rozumującego, analizującego umysłu i udzielenie mu pomocy w porzuceniu stereotypów dotyczących natury świata.

Różnica pomiędzy madhjamaka swatantrikami a madhjamaka prasangikami polega na tym, że ci pierwsi najpierw ukazują argumenty przeczące własnej naturze zjawisk (skr. *dharm*), a następnie wykazują, że ich prawdziwą naturą jest pustka. Prasangikowie ograniczają się do zaprzeczenia własnej naturze zjawisk, nie próbując ustalić ich prawdziwej natury na drodze rozumowania. Tak więc swatantrikowie ustalają wpierw, że *dharmy* nie istnieją prawdziwie, innymi słowy, że nie mają własnej natury. Następnie ustalają, że ich prawdziwą naturą jest pustka. Ich argumenty są bardzo skuteczne w obalaniu niektórych, głoszonych przez hinduistów, poglądów, według których rzeczy nie mają własnej natury, ponieważ ich prawdziwą naturą jest Bóg.

Powiedzenie, że coś nie ma własnej natury, oznacza, że nie ma ono oddzielnej, niezależnej, trwałej natury. Na przykład tęcza – powstając z połączenia przyczyn i warunków, takich jak niebo, deszcz, słońce, kąt padania światła i innych – jawi się bardzo wyraźnie. Mimo to, gdyby dokładnie poszukać jej ostatecznej natury, odnajdziemy po prostu pustą przestrzeń. To tak, jakby tęcza zniknęła, a jednocześnie wciąż była, świecąc jasno na niebie.

Naukowcy badają w ten sam sposób fizyczne przedmioty, na przykład kwiaty. Pierwsza pobieżna analiza rozkłada kwiat na jego części: płatki, pręciki itd. Dokładniejsza analiza dzieli go na komórki, molekuly, następnie atomy i dalej cząstki subatomowe. W końcu nawet te subatomowe cząstki tracą swą tożsamość i stają się ruchem w pustej przestrzeni, a ostateczna natura tego ruchu opiera się racjonalnej analizie.

Mimo to kwiat pozostaje dla nas czymś tak wyraźnym i oczywistym jak zawsze.

Musimy przyjąć, że istnieją dwie prawdy: względna i ostateczna. Względna jest tym, jak się rzeczy jawią zwykłej niekrytycznej świadomości, a ostateczna prawda jest podstawową naturą rzeczy, ustalaną na drodze poprawnej i dokładnej analizy. Taki jest pogląd swatantriki. Względna prawda to potoczne koncepcje (tyb. *rnam rtog gis btags pa tsam*), a ostateczna to wolna od wszelkich koncepcji pustka.

PRZYKŁAD SNU

Ostateczną naturą różnych rzeczy manifestujących się podczas snu jest pustka, ponieważ żadna z nich nie jest rzeczywista. Nie mają one własnej natury w tym sensie, że (na przykład) śniony ogień nie posiada natury ognia, to znaczy nie może niczego naprawdę spalić. Nie

powstał z połączenia się przyczyn i warunków takich jak drewno, zapalki itp. Podobnie śniony tygrys nie może naprawdę kasać i nie powstał z połączenia się swego ojca i matki. W ten sposób ogień i tygrys nie mają natury ognia i tygrysa. Nie mają takiej natury, a mimo to jawią się i działają w ten sposób, że mogą powodować strach i cierpienie w umyśle śniącego. Ich przejawianie się i funkcjonowanie jest prawdą względną, ale ich ostateczną rzeczywistością jest pustka.

W ten sam sposób w codziennym życiu na jawie pojawiają się względne zjawiska, pełnią różne funkcje i powodują różne skutki. Chociaż wydają się istnieć w sposób niezależny i trwałe, to w rzeczywistości nie mają takiej natury. Ich ostateczną naturą jest pustka.

Swatantrikowie podążają za nauką Buddy mówiącą, że „wszystkie *dharmy* są puste”. Biorą ją za pełną, prawdziwą i definitywną naukę dotyczącą ostatecznej natury rzeczy, to znaczy biorą tę naukę za *nitartha* (skr.). W ich opinii stwierdzenie Buddy: „Trzy światy są jedynie umysłem” wymaga wyjaśnień. Innymi słowy: jest to nauka prowizoryczna (skr. *nejartha*). Stwierdzenie, że „wszystko jest umysłem” interpretują, że względne zjawiska są zwykłymi koncepcjami. Nie akceptują twierdzenia czittamatrinów, że w świetle ostatecznej analizy znajdziemy prawdziwie istniejącą substancję, umysł. Kwestią, którą krytykują w czittamatrze jest to, że skoro moment świadomości powstaje w zależności od przedmiotu świadomości i vice versa, świadomość nie może istnieć niezależnie mając własną naturę. A zatem umysł, którego istnienie głoszą czittamatrini, musi być względny a nie ostateczny. Swatantrikowie w swojej analizie ostatecznej natury rzeczy są bardziej precyzyjni i dogłębni. Bardzo zdecydowanie bronią ustaleń, że ostateczną naturą wszystkich względnych *dharm* jest pustka, ponieważ są one tylko koncepcjami. Mówią też, iż nawet takie koncepcje jak pustka również są puste.

Jedni swatantrikowie uczą dwóch prawd jako całkowicie oddzielnych i różnych w swej naturze, inni podkreślają, że są one nieoddzielne, będąc różnymi aspektami jednej rzeczywistości. Pierwsi podkreślają, że pustka oznacza ostateczne nieistnienie i że wszystko, czego doświadczamy jako istniejącego, jest prawdą względną. Drudzy utrzymują, że chociaż jest to prawdą, to zjawiska i pustka nie mogą być ostatecznie dwoma oddzielnymi istnieniami. Ostatecznie prawdziwa natura rzeczy nie może być skonceptualizowana ani jako istniejąca, ani jako nieistniejąca, ani jako jedno i drugie naraz, ani nie jako równoczesna negacja obydwu możliwości. Taki pogląd jest bardzo bliski stanowisku prasangiki. Główną różnicą jest to, że prasangikowie nie używają logicznych argumentów, by ustalić ostatecznie pustą naturę dharm, podczas gdy swatantrikowie to robią.

METODA BADANIA

Swatantrikowie używają wielu szczegółowych argumentów, by uzasadnić swoje twierdzenia. Ich celem jest dojście do pustki wszystkich składników egzystencji, a metodą – systematyczne badanie każdego elementu po kolei, aż osiągnie się pewność, że wszystkie bez wyjątku są puste.

Budda w sutrach *pradžniaparamity* wymienia sto osiem rodzajów pustki – od osiemnastu elementów, przez wszelkie zjawiska oraz dziesięć mocy i wszechwiedzącą mądrość buddy.

Składniki egzystencji są w filozofii buddyjskiej sklasyfikowane na wiele różnych sposobów. Każdy system obejmuje wszelkie możliwe elementy egzystencji albo doświadczenia. Tworzy się listę wszelkich możliwych zjawisk i bada je po kolei, aby odkryć ich ostateczną, prawdziwą naturę, wspólną dla wszystkich.

Widzieliśmy już, jak analizuje się w ten sposób pięć *skandh*. Spróbujemy w ten sam sposób zbadać osiemnaście elementów. Są to:

oko	forma	świadomość wzrokowa
ucho	dźwięk	świadomość słuchowa
nos	zapach	świadomość węchowa
język	smak	świadomość smakowa
ciało	dotyk	świadomość dotyku
umysł	obiekty mentalne	świadomość umysłu

Sześć organów zmysłu odnosi się do właściwej, odczuwającej części każdego organu, łączącej fizyczny lub mentalny przedmiot ze świadomością. Świadomość wzrokowa nie może powstać jedynie w obecności formy. Musi być także obecny i funkcjonujący organ wrażliwy na światło. „Organ” umysłu jest momentem świadomości, która niesie wyobrażenie świadomości zmysłowej lub mentalnej i umożliwia przyjęcie go przez świadomość konceptualizującą.

Założycielem systemu madhjamiki był wielki Nagardżuna. Swój system rozumowania podsumowuje w *Mulamadhjamakakarikach*. Jego uczeń, Buddhapalita, napisał do tego znany komentarz. Współczesny mu Bhawawiweka skrytykował jego metodę i ustalił swój własny system, oparty znów na *karikach*. Stał się założycielem swatantrika madhjamiki. Następca Buddhapality, Czandrakirti, napisał traktat broniący Buddhapality i podający argumenty przeciwko napisanej przez Bhawawiwekę krytyce. W ten sposób powstała prasangika madhjamaka.

Jakiego rodzaju rozumowań użył Nagardżuna, by dojść do pustki wszystkich *dharm*? Nie ma potrzeby, by się w nie wgłębiać. Poznanie ich wszystkich nie jest naprawdę konieczne dla medytującego. Należy jedynie wiedzieć tyle, ile jest konieczne, by samemu móc ustalić pustkę wszystkich *dharm*.

Jednym z najmocniejszych argumentów, jakich użył, był argument przeciwko temu, że zjawiska są albo pojedyncze albo złożone. Rozważając każdy element po kolei pytał, czy można powiedzieć, że owo coś istnieje jako byt pojedynczy czy też złożony z części. Przyjmuje się za pewnik, że cokolwiek istnieje, musi być albo pojedyncze albo złożone, gdyż żadna inna możliwość nie istnieje. Weźmy dla przykładu formę taką jak ręka. Gdyby była pojedyncza, nie dałaby się podzielić. Ponieważ może zostać podzielona, musi być złożona. Jednak gdy już podzieliłeś rękę na części, to gdzie jest sama ręka? Nie znajdziemy ręki jako takiej, a więc ręka nie może istnieć. Nie jest ani pojedyncza, ani złożona. „Ręka” nie jest niczym samym w sobie. Nie posiada własnej natury. Jest po prostu koncepcją.

Możesz myśleć, że chociaż to prawda, że ręka jako taka nie istnieje, istnieją atomy, które tworzą rękę. Jednakże atom też musi być albo pojedynczy, albo złożony. Gdyby był pojedynczy, nie mógłby posiadać wymiarów. Posiadać wymiary, to znaczy posiadać lewą i prawą stronę itd. Można wymienić wszystkie części, ale gdzie jest wtedy atom? Jakkolwiek dokładnie by to przeanalizować, nigdy nie dotrzemy do najmniejszej cząstki, która mogłaby istnieć i o której można by powiedzieć, że zrobione są z niej wszystkie inne istniejące rzeczy.

Nagardżuna doszedł do takiego wniosku dzięki rozumowaniu. Współcześnie naukowcy dochodzą do tego samego dzięki eksperymentom. Być może ktoś uzna doświadczenie za bardziej przekonujące niż rozumowanie Nagardżuny. Jeśli wniosek jest ten sam, nie ma znaczenia, której metody się używa.

Swoją metodę Nagardżuna zastosował również do zjawisk psychicznych. Zjawiska psychiczne są doświadczane przez umysł. Czy moment doświadczenia jest pojedynczy, czy

złożony? Jeśli nie jest ani taki, ani taki, to nie może naprawdę istnieć. Gdyby był pojedynczy, nie mógłby trwać. Trwanie oznacza, że istnieje początek, środek i koniec. Jeśli powiesz, że dla momentu istnieje początek, środek i koniec, wtedy moment jest trzema momentami i pierwotny moment zniknął. Nie może więc być ani pojedynczy, ani złożony. Jakkolwiek dokładnie byś analizował, nigdy nie znajdziesz najmniejszego momentu doświadczenia, który mógłby prawdziwie istnieć i z którego wszelkie inne doświadczenia mogłyby być złożone. Świadomość albo doświadczenie nie mają własnej natury, ponieważ ostatecznie nie ma prawdziwie istniejącego momentu świadomości albo doświadczenia.

Swatantrikowie lubili używać argumentów dwóch głównych typów. Jednym jest argument użyty powyżej, to znaczy „ani pojedynczy, ani złożony”. Drugim jest „współzależne powstawanie” (skr. *pratitjasamutpada*). To, co powstaje zależnie, nie ma własnej natury z samej definicji. Dlatego pokazanie, że wszystkie zjawiska powstają zależnie, to pokazanie, że nie mają one własnej natury.

POSTĘPOWANIE W MEDYTACJI

Zobaczyliśmy, że w medytacji czittamatry jako pusty (tyb. *stong gszi*) określany był umysł wolny od dualizmu umysłu i materii. W medytacji swatantriki jako puste określa się wszelkie zjawiska wewnętrzne i zewnętrzne. To znaczy wszystko pozbawione jest własnej natury: zarówno zjawiska psychiczne, jak i przedmioty jawiące się na zewnątrz.

Niektórzy swatantrikowie uważają zewnętrznie obiekty za różne od umysłu, a inni nie, ale wszyscy zgadzają się co do tego, że zarówno zewnętrzne, postrzegane obiekty, jak i wewnętrzna, postrzegająca świadomość pozbawione są własnej natury. Nikt z nich nie przyjmuje (jak robią to czittamatrini), że zjawiska powstające zależnie są w jakimś stopniu prawdziwie istniejące.

Sesję medytacyjną rozpocznij od przyjęcia schronienia i wzbudzenia bodhicitty. Następnie, kiedy zdobyłeś już pewność dzięki słuchaniu, studiowaniu i rozważaniu, porzuć wszelkie wątpliwości i pozwól spocząć umysłowi w jego własnej pustce i pustce wszystkich zjawisk. Pozostaw umysł wolny od wszelkich koncepcji, takich jak istnienie, nieistnienie itp. Pozwól umysłowi spocząć w rozległej, otwartej przestrzeni. Gdy rozpoznajemy sny, takimi jakimi są, wtedy one znikają. Tak też i wszystko znika w rozległej przestrzeni pustki, kiedy medytujemy w stanie wolnym od konceptualnych wytworów (skr. *nisprapanca*).

Pomiędzy sesjami medytuj nad tym, jak się rzeczy żywo przejawiają, ale są puste; jak, chociaż są puste, jawią się, podobnie jak sny.

Naturą *dharmakai* buddy jest pustka. Jest ona także ostateczną naturą wszystkich istot. Z powodu tożsamości natury, istoty są w stanie urzeczywistnić oświecenie buddów i stać się buddami posiadającymi moc, by przyczynić się do wyzwolenia wszystkich czujących istot.

Całą zgromadzoną dzięki medytowaniu w ten sposób zasługę dedykuj pełnemu i doskonałemu oświeceniu wszystkich istot.

STOPIEŃ CZWARTY

PODEJŚCIE PRASANGIKI

System swatantriki jest bardzo dobry do pierwszego uchwycenia pustki, ponieważ odcina przywiązanie do rzeczy jako prawdziwie istniejących. Jednakże, chociaż swatantrikowie myślą, że uczą rozumienia, które wychodzi poza wszelkie koncepcje, to z punktu widzenia prasangiki ich rozumienie jest ciągle jeszcze subtelnie pojęciowe. Prasangikowie dowodzą, że dojście do pustki na drodze rozumowania to subtelna próba pojęcia ostatecznej natury za pomocą konceptualnego umysłu.

Rozsądek pokazuje, że umysł konceptualny jest zawsze w błędzie. Może dać jedynie zniekształconą i wewnętrznie sprzeczną wersję doświadczenia, a nie samą naturę rzeczywistości. Dlatego w ustalaniu prawdziwej natury zjawisk odrzucają oni jakiegokolwiek rozumowanie. Mówią, że ponieważ ostateczna natura leży poza nawet najsubtelniejszymi koncepcjami (skr. *nisprapanca*), to próbowanie dojścia do *nisprapanicy* lub sprawdzenia jej w formie opisu lub pojęcia wyrażającego ostateczną naturę rzeczywistości – jest mylące.

Prasangikowie są nieugięci w nieorzekaniu czegokolwiek – pozytywnego, czy negatywnego. Niektórzy argumentują, że jest to pogląd nieuczciwy w tym znaczeniu, że unika po prostu tej kwestii i przez to nie pozwala oponentom na krytykę.

Mimo to ma ta metoda coś bardzo głębokiego: jest całkowicie bezkompromisowa w systematycznym odrzucaniu wszelkich konceptualnych prób pojęcia natury absolutu. Pierwsi prasangikowie w Indiach i Tybecie nie twierdzili także niczego o względnym przejawianiu się zjawisk. Uważali, że ich natura jest poza wszelkimi koncepcjami istnienia, nieistnienia itd.

Niektórzy późniejsi prasangikowie, a dokładniej szkoła gelug w Tybecie, utrzymywali poglądy dotyczące natury względnych zjawisk. Ustalili na drodze rozumowania, że względne zjawiska istnieją w sposób umowny (skr. *wjawahara*, tyb. *tha snjad du*). Pozostali prasangikowie są jednak pełni wątpliwości co do tego, czy taki system może być jeszcze uważany za prasangikę. Krytyki poglądów gelugpy podejmowali się zarówno uczeni gelugpy, jak i inni, a debata trwa do dziś. Nawet teraz, kiedy dharma rozwija się na Zachodzie, dyskusja ta na pewno będzie kontynuowana i tutaj. Być może zachodni uczeni rozwiążą ten spór, tybetańskim to się nie udało.

W „Stopniach medytacji pustki” rozpatrywać będziemy jedynie oryginalny pogląd prasangiki. Ograniczymy się więc do odrzucenia wszelkich poglądów, nie przyjmując żadnych kontrargumentów służących stworzeniu jakiegokolwiek teorii. Prowadzi to do zniszczenia wszelkich poglądów i nie pozostawienia żadnej innej alternatywy poza niekonceptualnym wglądem w naturę rzeczywistości. Celem prasangiki jest całkowite wyciszenie konceptualnego umysłu, spoczęcie w absolutnej wolności od wszelkich pojęć. Zupełna wolność od pojęć jest tym, co prasangikowie nazywają pustką. Jedynie w tym znaczeniu pustka jest ostateczną naturą rzeczywistości. Ostateczna natura rzeczywistości nie

może być ustanowiona jako pusta ani nawet jako wolność od pojęć (skr. *nisprapanca*) przez umysł konceptualny, ponieważ nie jest to wtedy prawdziwa pustka albo prawdziwa wolność od pojęć, są to także jedynie pojęcia.

Prasangikowie nie mówią ostatecznie niczego o absolutnej naturze rzeczywistości albo pustki. Nie to jest celem ich systemu. Jest nim uwolnienie świadomości od nawyku konceptualizacji i pozwolenie, by ostateczna natura rzeczywistości sama się objawiła w sposób całkowicie niepojęciowy. To niezwykle skuteczny system, ponieważ nie daje konceptualnemu umysłowi niczego, czego mógłby się uchwycić. Swatantrika, przydaje się do obalania twierdzeń systemów niebuddyjskich. Prasangika zaś świetnie radzi sobie z obalaniem subtelnych konceptualnych poglądów innych buddyjskich systemów.

Chociaż wszystkie systemy twierdzą, że wychodzą poza pojęcia, to ciągle jednak żywią subtelne koncepcje tak długo, jak długo próbują dojść do natury rzeczywistości dzięki rozumowi i użyciu pojęć.

PRZYKŁAD SNU

Pogląd swatantriki jest jak urzeczywistnienie, że ogień czy tygrys ze snu są nierzeczywiste. W ten sposób powstaje subtelna koncepcja rzeczywistej pustki i nierzeczywistego ognia czy tygrysa. Innymi słowy: istnieje subtelny konceptualny podział pomiędzy ostateczną i względną prawdą. Pogląd prasangiki jest jak bezpośrednie urzeczywistnienie prawdziwej natury ognia czy tygrysa ze snu bez uprzedniego negowania snu i głoszenia czegoś o pustce. Jeżeli nie ma pojęcia „realny”, nie ma pojęcia „nierealny”. Jeśli nie ma pojęcia „własnej natury”, nie ma pojęcia „nieobecności własnej natury”. Umysł może spoczywać w całkowitym spokoju, bez jakiegokolwiek konceptualnej działalności. Nie potrzebna jest koncepcja pustki, aby zaprzeczyć realności tygrysa ze snu; on jej nigdy nie miał.

Jest to, oczywiście, o wiele bardziej zaawansowany sposób praktykowania niż sposób swatantriki. Uzyskanie niekonceptualnego rozumienia pustki od razu jest niemożliwe dla przeciętnej osoby. Podejście swatantriki, doprowadzające wpierw do pustki, jest bardzo dobre. Przebija się ono przez zwykły, konceptualny sposób myślenia, który uważa istnienie i nieistnienie za coś oczywistego. Potem należy użyć prasangiki, aby całkowicie przebić się przez konceptualny umysł. Umożliwia to usunięcie tendencji do oddzielania względnej prawdy, tego jak rzeczy się jawią, od prawdy ostatecznej – jakie są w istocie. Dopóki rozdziela się dwie prawdy, rozumienie pustki pozostaje subtelnie konceptualne. Kiedy porzuci się nawyk subtelnego dzielenia dwu prawd, wtedy widzi się to co względne jako naturalnie puste.

Jest to tak, jak widzenie snów takimi, jakie są, bez wymyślania czegoś czy dodawania. Po prostu widzi się, że względna i ostateczna prawda są jedynie nazwami dwóch aspektów jednej rzeczywistości. Nawet terminy „względna” i „ostateczna” są jedynie konceptualnymi wytworami. Taki podział ostatecznie nie istnieje.

We śnie pojawia się wiele rzeczy, które są puste. Jeśli są one puste i nierealne, to jak ich pusta natura może być rzeczywista? Pogląd, że ostateczną naturą zjawisk snu jest pustka, nie jest widzeniem ich natury we właściwy sposób. Świadomość musi spocząć w medytacji, nie tworząc żadnych pojęć dotyczących rzeczywistego lub nierzeczywistego, pustego lub niepustego, istniejącego lub nieistniejącego itd.

Jednak aż do chwili doświadczenia niekonceptualnej natury uniknięcie subtelnych, pozytywnych czy negatywnych pojęć nie jest możliwe. Dlatego właśnie użyteczne jest

przejście przez wszystkie stopnie medytacji pustki. Na każdym etapie zaznajomisz się i nauczysz rozpoznawać wszystkie subtelne koncepcje, które wciąż wkradają się do twojej medytacji. Dzięki temu będziesz mógł coraz jaśniej widzieć ich naturę, aż ostatecznie umysł się nimi zmęczy.

Tak jak ciemność nie może istnieć w obecności światła, tak niewiedza nie może istnieć w obecności świadomości, która jest niekonceptualna. Na początku umysł spoczywa w takim stanie jedynie przez kilka chwil, ale stopniowo okres ten się wydłuża dzięki rozpoznaniu znaczenia i wagi tego doświadczenia. W miarę jak słabnie skłonność do konceptualizacji, wzrasta i wzmacnia się świadomość niekonceptualna; jest jak słońce wyłaniające się zza chmur.

METODA BADANIA

Wielkim rzecznikiem systemu prasangiki był Czandrakirti. Opierał się przede wszystkim na argumentach, że *dharmy* nie powstają. Jeśli można pokazać, że *dharmy* nie powstają, to jest oczywiste, że nie trwają czy giną oraz że nie posiadają własnej natury. Z drugiej strony Santarakszita, swatantrika, dowodził w swojej *Madhjamakalamkara*, że jeśli można ukazać, że rzeczy nie posiadają własnej natury, to łatwo jest wykazać, że nie powstają, nie pozostają i nie giną.

Czandrakirti użył argumentu mówiącego, że wewnętrzne i zewnętrzne rzeczy nie powstają same z siebie, z czegoś innego niż z siebie, z tych obu albo bez żadnej przyczyny. Ponieważ argument ten wyczerpuje wszystkie możliwości, pokazuje, że nic nie powstaje naprawdę. Aby coś mogło powstać, musi być wprawdzie nieobecne. Zwolennicy samkhii wierzyli, że rzeczy powstają same z siebie. Czandrakirti obalił to twierdzenie. Jeśli coś by już istniało, to nie potrzebowałoby powstawać. Dla czegoś, co już istnieje, powstawanie nie ma znaczenia. Szkoły buddyjskie hinajany, waibhasikowie i saurantikowie wierzyli, że rzeczy powstają z czegoś innego niż one same. Innymi słowy – jeden moment daje początek następnemu. Czandrakirti dowodził, że nie istnieje związek pomiędzy tym i następnym momentem. Nowy moment powstaje w tej samej chwili, w której poprzedni moment znika. Trudno uznać za przyczynę coś, co nie ma związku z inną rzeczą. W przeciwnym wypadku tylko dlatego, że jedno następuje po drugim, można by powiedzieć, że ciemność jest przyczyną światła albo światło przyczyną ciemności.

Ponieważ obalono twierdzenia, że rzeczy powstają same z siebie i że rzeczy powstają z czegoś innego, ktoś mógłby próbować dowodzić, że rzeczy powstają zarówno z siebie jak i z czegoś innego. W ten właśnie sposób myśleli dżiniści. Czandrakirti argumentował, że taki pogląd obciążają błędy obu poprzednich stanowisk.

Mógłby się jeszcze znaleźć ktoś, kto chciałby dowodzić, że rzeczy powstają z niczego. Byłoby to podobne do poglądu tych, którzy przeczą istnieniu przyczyny i skutku, włącznie z karmiczną przyczyną i skutkiem. Taka szkoła istniała w Indiach, jej przedstawiciele nazywano adźiwakami. Czandrakirti zaprzeczył ich pogładowi mówiąc, że jeżeli rzeczy powstają bez przyczyny, to jaki byłby sens robienia czegokolwiek? Przekonanie, że wszystko jest czystym przypadkiem i chaosem nie ma zupełnie uzasadnienia.

Dobrym przykładem tego, jak rzeczy nie powstają, jest film. Wszyscy wiemy, że wyświetlany film jest w istocie serią nieruchomych obrazów bardzo szybko rzucanych na ekran. Na ekranie wygląda to tak, jak gdyby jedna rzecz wywierała wpływ na inną, ale w rzeczywistości, poza uporządkowaniem według pewnej kolejności, nie ma między nimi

związku. Są nawet przerwy między obrazami. Aby coś mogło spowodować coś innego, musiałby istnieć punkt, w którym dwie rzeczy się stykają. Jak bowiem jedna rzecz mogłaby wpłynąć na drugą? Ale przyczyna nigdy nie istnieje w tym samym czasie co jej skutek. Kiedy powstał skutek, przyczyna zniknęła w przeszłości. Przyczyna musi poprzedzać skutek, inaczej nie można uznać jej za przyczynę. Jeśli powstają razem, w tym samym czasie, to nie mogą być przyczyną i skutkiem. Ten argument jest bardzo szczegółowo rozwijany i analizowany w systemie prasangiki. Tutaj nie roztrząsaliśmy szczegółów, przedstawiliśmy tylko sposób rozumowania.

Ważne jest, by zrozumieć, że to, o czym tu mówimy, to ostateczna natura rzeczy. Oczywiście, nikt nie kwestionuje przydatnego na co dzień potocznego poglądu mówiącego, że na przykład płomień świecy powstaje z knota, wosku świecy, z drewna, płomienia, zapalki itd. Kiedy jednak dokładniej zbadać samą koncepcję, okaże się, że nie jest spójna i to właśnie mówili prasangikowie. Prasangika nie twierdzi, że ma coś do dodania do tego, co sądzi się o tym potocznie, tzn. do sposobu, w jaki pozorna przyczynowość działa w świecie. W prasangice powstawanie rzeczy jest zwykłym względnym jawieniem się. Ostatecznie nie ma jednak żadnego powstawania. Rzeczy zdają się powstawać, ale okazuje się, że nie powstają, lecz pojawiają się tak jak we snach. Dla dyskursywnego umysłu istnieje powstawanie, ale ostateczna natura zjawisk jest poza powstawaniem (tyb. *rnam rtog gi ngo lo skje la red. don dam pa'i ngo lo skje la med pa red*). Prasangika nie głosi, że coś ostatecznego lub względnego powstaje lub nie powstaje, istnieje lub nie istnieje, itp.

Prasangikowie podkreślają, że tak samo jak rzeczy nie są prawdziwie istniejące (tyb. *bden par grub*) i prawdziwie powstające (tyb. *skje la*), to nie są one także prawdziwie nie istniejące (tyb. *bden par ma grub*) i prawdziwie nie powstające (tyb. *skje ba med pa*). Obydwu tym twierdzeniom można wykazać błędy, ponieważ jeśli prawdziwe istnienie nie istnieje, to tak samo jego przeciwieństwo – prawdziwe nieistnienie – nie istnieje. Nieistnienie ma bowiem znaczenie tylko w odniesieniu do istnienia. Podobnie, jeśli nie ma powstawania, nie ma też niepowstawania. W ten sposób odrzucone zostają wszystkie pozytywne i negatywne koncepcje, a na ich miejsce nic nie jest przyjmowane. Innymi słowy system prasangiki wykracza poza utrzymywanie jakichkolwiek intelektualnych poglądów (tyb. *blo'i 'dzin gtang thams czad las 'das pa*).

Kiedy mówi się, że prasangika nie głosi żadnego poglądu, oznacza to, że nie wierzy w żaden dyskursywny pogląd ani nie twierdzi niczego co mogłoby być absolutną i ostateczną opinią. Nie oznacza to, że Czandrakirti nie mógł na przykład powiedzieć: że „Jestem Czandrakirti i mieszkam w Nalandzie”. Mówienie czegoś nie oznacza od razu, że uważa się dany sąd za coś ostatecznie prawdziwego.

Powodem, dla którego nie zajmowaliśmy się wszystkimi szczegółowymi argumentami użytymi przez Czandrakirtiego i pozostałych komentatorów jest to, iż przedstawiamy tu pogląd dla medytujących. Działamgon Kongtrul Rinpocze w *Skarbnicy wiedzy*, w rozdziale o siamacie i wipasanie wyjaśnia, że medytującemu wystarczy krótka intelektualna analiza, tylko tyle, ile potrzeba, żeby upewnić się co do sposobu medytowania. Powinien on następnie porzucić wszelkie wątpliwości i intelektualne poszukiwania i pozwolić swemu umysłowi spocząć naturalnie, bez jakiegokolwiek pojęciowej „aktywności”. Jeśli ktoś nadal ma wątpliwości, musi wracać do studiowania i refleksji. Jednak podczas medytacji trzeba porzucić wszelkie wątpliwości i pozwolić umysłowi po prostu spocząć, bez tworzenia czegokolwiek, wymyślania.

PODSTAWA, ŚCIEŻKA I OWOC

Zarówno dla swatantri, jak i dla prasangi madhjamaki podstawę stanowią dwie prawdy. Dwa nagromadzenia (skr. *sambhara*) są ścieżką, a dwie *kaje* (skr. ciała buddy) to owoc.

Podczas sesji medytacji prasangi należy pozwolić umysłowi spocząć w nierozdzielności dwu prawd, bez przywiązania do pojęć dobra i zła, szczęścia i smutku itp. Nawet czas nie ma tu znaczenia. Niektórzy ludzie bardzo się do niego przywiązują i myślą, że to, jak długo medytują, jest bardzo ważne. Takie nastawienie może stać się wielką przeszkodą w urzeczywistnieniu naturalnego stanu. Czas nigdy nie powstał. Medytować w ten sposób to gromadzić mądrość (skr. *dźnianasambhara*).

Pomiędzy sesjami prowadzimy swoje codzienne życie. Widzimy przyczynę i skutek działające przez cały czas. Na ostatecznym poziomie mogą one nie powstawać, jednak dyskursywnemu umysłowi wydaje się, że powstają. Trzeba to uszanować i nie mieszać poziomów nauk.

W okresie pomiędzy sesjami istnieje dobro i zło, zręczne i niezręczne działania, które prowadzą odpowiednio do szczęścia i cierpienia. Bardzo ważne jest, aby wykorzystać ten czas na pozytywne działania takie jak służenie trzem klejnotom, udzielanie pomocy, gdy jest potrzebna, i tak dalej. Mówi się o tym jako gromadzeniu dobra (skr. *puniasambhara*) dla pożytku wszystkich istot.

Chociaż ścieżka ta nazywana jest ścieżką dwu nagromadzeń, ostatecznie nie ma nagromadzenia, nie ma ścieżki i nie ma owocu. Umysł jest wolny od wszelkich pojęć.

Nie ma niczego do dodania lub usunięcia. Pustka jest poza negowaniem czegokolwiek i poza jakąkolwiek koncepcją jej dotyczącą. Umysł nie tworząc niczego, naturalnie spoczywa w swym pierwotnym stanie.

Owocem są dwa ciała buddy. Samsara to wytwór myśli (tyb. *nam rtog spros pa*; skr. *prapanca*), nirwana jest nieobecnością konceptualnych wytworów (skr. *nisprapanca*). Chociaż dharmakaja jest ustaniem wszelkiej konceptualnej działalności, bodhisattwowie na ścieżce do stanu buddy czynią ślubowania i podtrzymują życzenia, by przez moc współczucia i skutków złożonych ślubów oraz czystej karmy istot móc manifestować foremne ciała po osiągnięciu stanu buddy. Natura tych ciał wolna jest od konceptualnej aktywności, ale z powodu pojęć, jakimi posługują się istoty, ciała te są w stanie się przejawiać. Pojawiają się czystej wizji istot, ale nie są ostatecznym buddą.

METODA MEDYTACJI

Umysł w tej medytacji powinien być bardzo zrelaksowany. Przyjawszy schronienie i rozwinąwszy bodhicittę, pozwól umysłowi spocząć w stanie podobnym do rozległej, czystej i pustej przestrzeni. Jeśli – od nadmiernego studiowania – umysł staje się zbyt napięty, pozwól mu po prostu spocząć, bez stwarzania czegokolwiek, w naturalnej, niewytworzonej pustce umysłu. To jest sposób, by zrelaksować umysł. Jeśli prawidłowo zrozumiałeś niewytworzony stan, odkryjesz, że wszelkie napięcie i emocjonalny niepokój znikają, jak fale oceanu, które uspokajają się same z siebie. Jeśli powstają silne emocje (złość, pragnienie albo zazdrość), wystarczającym lekarstwem jest pozwolić umysłowi po prostu spocząć, bez robienia z nimi czegokolwiek. Emocje wówczas ustają i uspokajają się same z siebie.

Podobnie jest z cierpieniem. Jeśli spocznie się w jego esencji, nie tworząc niczego, wtedy doświadczenie cierpienia staje się przestronnością i spokojem.

Ważne, aby pozwolić tak spocząć umysłowi również w chwilach szczęścia. W przeciwnym razie w momencie zmiany, ustania poczucia szczęścia, stracimy równowagę umysłu.

STOPIEŃ PIĄTY

PUSTKA INNEGO, PODEJŚCIE SZENTONG

Jak wspomniano w ostatnim rozdziale, wielu mistrzów szentong krytykuje prasangika madhjamików za twierdzenie, że nie utrzymują oni żadnych poglądów. W opinii tych mistrzów prasangikowie jedynie unikają tej kwestii, ponieważ obalają wszystkie inne poglądy, a następnie robią unik – nie pozwalają na obalenie swoich własnych poglądów twierząc, że nie posiadają żadnych.

Błędem – z punktu widzenia szentong – zarówno swatantrika jak i prasangika madhjamiki jest to, że nie rozróżniają one trzech rodzajów istnienia, trzech rodzajów pustki i trzech rodzajów nieobecności esencji, odpowiadających trzem naturom (wyobrażonego, zależnego, doskonałego istnienia). Niektórzy mistrzowie szentong dowodzą, że madhjamaka rangtong uczy jedynie pierwszego rodzaju pustki. Innymi słowy, uczy tylko pustki wyobrażonej natury, która jest po prostu jej całkowitym nieistnieniem. Dowodzą, że jeżeli ten rodzaj pustki byłby ostateczną rzeczywistością albo jeżeli jedynie nieobecność konceptualnej aktywności byłaby absolutną rzeczywistością, byłaby ona zwykłą nicością, doskonale pustą przestrzenią. Jak zwykła nicość może być powodem przejawiania się samsary i nirwany? Jawią się one żywo jako czyste i nieczyste manifestacje. Nie wyjaśnia tego powyższe rozumienie. Musi istnieć jeszcze jakiś element – świetlisty, rozświetlający i poznający.

Ponieważ szentong podobnie jak czittamatra rozróżnia trzy natury i podkreśla prawdziwe istnienie świetlistego, poznającego aspektu umysłu, wielu mistrzów rangtong myliło szentong z czittamatrą.

Pomiędzy czittamatrą i szentong istnieją jednak poważne różnice. Po pierwsze szentong nie akceptuje poglądu czittamatry mówiącego, że świadomość istnieje naprawdę, lecz zgadza się z poglądem madhjamiki głoszącym, że ona nie powstaje i nie ma własnej natury. Zwolennicy szentong uważają siebie za wielkich madhjamików, ponieważ ich system implikuje nie tylko rozpoznanie wolności od wszelkich konceptualnych wytworów, ale także urzeczywistnienie umysłu mądrości (*dźniana*), który jest wolny od wszelkich pojęć.

Umysł niekonceptualnej mądrości nie może być przedmiotem konceptualnego procesu i dlatego nie neguje go rozumowanie madhjamiki. W tym sensie można powiedzieć, że jest jedyną „rzeczą” posiadającą prawdziwe, ostateczne istnienie.

Ważne, by zrozumieć, że prawdziwe istnienie nie oznacza, że może ono zostać skonceptualizowane. Nawet gdyby to był najsubtelniejszy przedmiot procesu konceptualnego, to stanowisko to można obalić przez rozumowanie prasangiki. Umysł niekonceptualnej mądrości jest czymś, co nie może być przedmiotem nawet najwyższej mądrości (*pradźnia*). Wszystko, co może być przedmiotem świadomości, jakkolwiek czyste i oczyszczone, powstaje zależnie i nie posiada prawdziwego istnienia.

Czym jest niekonceptualny umysł mądrości? Jest to coś, co urzeczywistnia się inaczej, niż na drodze konceptualnego procesu. Doświadcza się go bezpośrednio tak jak jest i żadne konceptualne wytwory go nie zaciemniają. Wszystkie nauki mahamudry, mahaati oraz tantr dotyczą niekonceptualnego umysłu mądrości i sposobu jego urzeczywistnienia. Do osiągnięcia takiego urzeczywistnienia potrzebujemy guru. Jego urzeczywistnienie oraz oddanie i otwartość umysłu ucznia muszą się spotkać, aby uczeń mógł bezpośrednio doświadczyć niekonceptualnego umysłu mądrości. Odtąd używa on tego doświadczenia jako podstawy praktyki, ożywiając je i pielęgnując, aż stanie się czyste i stabilne. Dopiero wtedy może się pojawić ostateczne, pełne i doskonałe urzeczywistnienie.

Z punktu widzenia szentong, to, co czittamatrini nazywają poziomem ostatecznym, to znaczy doświadczenie samoświadomej, samoroźświetlającej się świadomości, jest przez nich błędnie interpretowane jako świadomość *widźniana*. Szentong mówi, że chociaż to prawda, że kiedy umysł spoczywa w pustce poza działalnością konceptualną (co twierdzą wszyscy praktykujący mahajanę), doświadcza się czystej świetlistości i świadomości, nie jest to jednak świadomość *widźniana*.

Widźniana oznacza świadomość podzieloną na podmiot i przedmiot. Szentong uznaje za fakt, że umysł ograniczony pojęciami czasu i przestrzeni musi w pewnym sensie podtrzymywać istnienie momentów czasu posiadających trwanie oraz atomów rozciągających się w przestrzeni. Co więcej, zawsze będzie się wydawać, że aby zaszedł akt poznania, muszą powstać dwa aspekty świadomości: poznający i poznawany, nawet jeżeli rozumie się, że nie istnieją one rzeczywiście czy ostatecznie.

Szentong uważa koncepcję strumienia świadomości składającego się z momentów zawierających aspekty poznającego i poznawanego za niezrozumienie rzeczywistości. Jest to fałszywa albo zwodnicza „rzeczywistość” lub „prawda”.

Termin „prawda względna”, którego wcześniej używaliśmy w tym tekście, jest w rzeczywistości tłumaczeniem sanskryckiego słowa *samwrti* oznaczającego przykryte bądź ukryte. Tybetańskie tłumaczenie „*kun rdzob*” oznacza przebranie lub nadęcie się, by stworzyć fałszywe wrażenie. Można by powiedzieć, że *samwrti* jest jedynie okryciem. W pewnym sensie nie jest to w ogóle rzeczywistość czy prawda, ale jedynie jej pozór. Jest to coś względnie prawdziwego w tym znaczeniu, że tak się rzeczy jawią zwykłym istotom. Nie jest to wogóle prawdziwe w sensie ostatecznym.

Z punktu widzenia szentong, świetlisty, samoświadomy niekonceptualny umysł doświadczany w medytacji, umysł całkowicie wolny od pojęć – to rzeczywistość ostateczna; nie jest to *widźniana*. Z punktu widzenia szentong *widźniana* jest zawsze *samwrti*, a nie tym, co odkrywa najwyższa mądrość (*pradźnia*), która postrzega ostateczną rzeczywistość. Kiedy świetlisty, samoświadomy niekonceptualny umysł będący umysłem mądrości (*dźniana*) urzeczywistniony jest przez najwyższą mądrość (*pradźnia*), nie ma w nim aspektów widzącego i widzianego, nie ma aspektów urzeczywistniającego i urzeczywistnianego. Nazywamy to najwyższą, przekraczającą mądrością (*pradźniaparamita*). Nie jest ona niczym innym niż sam niekonceptualny umysł mądrości (*dźniana*). Określa się to także wolnym od dualizmu umysłem mądrości (*dźniana*), podobną czystemu światłu (*prabhaswara*) naturą umysłu i *dhatu* (rozległa przestrzeń lub element). Nazywa się to też nierozdzielnością *dhatu* i świadomości, nierozdzielnością przejrzystości i pustki, nierozdzielnością błogości i pustki, *dharmatą* lub *tathagatagarbhą*.

Szentong głosi, iż doświadczenie całkowitej wolności od konceptualnych wytworów (*nisprapanca*) musi być także doświadczeniem podobnej czystemu światłu natury umysłu.

W ich opinii prasangika, który temu przeczy, musi ciągle utrzymywać pewne subtelne pojęcia, które zaciemniają czy negują rzeczywistość. Innymi słowy, nie urzeczywistnił on całkowitej wolności od konceptualnych wytworów. Dzieje się tak, ponieważ medytujący długo przedzierał się przez złudzenia i widział pustkę jako rodzaj negacji. Powstał tak silny nawyk, że nawet kiedy doświadczenie ostatecznej rzeczywistości, podobnej czystemu światłu natury umysłu zaczyna się pojawiać jak słońce zza chmur, medytujący automatycznie zwraca ku niemu swój umysł, po to, by je zanegować.

Szentong dowodzi, iż jeśli naprawdę nie ma w umyśle konceptualnej działalności, to podobna czystemu światłu natura świeci tak jasno i nieskazitelnie, że nie sposób tego negować.

Fakt, że rangtong madhjamikowie temu przeczą, wskazuje na znaczenie trzeciego obrotu kołem dharmy. Mówi się, że Budda obrócił kołem nauki (*dharmacakra*) trzy razy. Znaczy to, że podał trzy główne cykle nauk. Pierwszy odpowiada poziomowi medytacji śrawaki nad pustką, drugi poziomowi madhjamaki rangtong i trzeci madhjamaki szentong. Każdy poziom nauk usuwa błędy poziomu, który jest poniżej. Tak więc szentong odpowiada trzeciemu obrotowi kołem dharmy, ponieważ usuwa subtelne błędy drugiego, madhjamaki rangtong.

Trzeci obrót kołem dharmy został szczegółowo wyjaśniony w sutrach *tathagatagarbhy*, które są komentowane w *Mahajanauttaratantrasiastrze* (znanej także jako *Ratnagotravibhaga*), przypisywanej w tradycji tybetańskiej Maitrei. Naucza się w niej, że *tathagatagarbha* wypełnia wszystkie istoty i że naturą umysłu jest czyste światło. To dwa sposoby mówienia o tej samej rzeczy. Siostra ta podaje klasyczne przykłady masła w mleku, złota w rudzie złota oraz oleju w nasionach sezamu. Masło, złoto i olej przenikają mleko, rudę złota oraz nasiona sezamu w tym znaczeniu, że kiedy poddamy je właściwemu procesowi to otrzymujemy z nich odpowiednio: masło, złoto i olej.

W ten sam sposób przechodzimy przez proces oczyszczenia, z którego pojawia się oczyszczona natura buddy (*tathagatagarbha*)

Gdyby *tathagatagarbha* nie była prawdziwą naturą istot (*dharmata*), to nie mogłyby się one nigdy stać buddami, podobnie jak z kamienia, który nie zawiera złota, złota nie otrzymamy, niezależnie od tego jak by się go oczyszczało.

CEL PRZEKAZANIA NAUK O TATHAGATAGARBHIE

Celem przekazania nauk o *tathagatagarbhe* jest danie medytującemu pewności, że posiada on naturę buddy. Bez tej pewności trudno by nam było pozwolić umysłowi spocząć w stanie wolnym od wszelkiej konceptualnej działalności, ponieważ mamy subtelną skłonność do tego, by próbować coś usunąć albo osiągnąć.

W *Ratnagotravibhadze* podano pięć powodów nauk o *tathagatagarbhe*. Po pierwsze, dodają zaufania tym, którzy inaczej tak by pomniejszali swoje możliwości, że nawet by nie próbowali wzbudzić bodhicitty i osiągnąć stanu buddy. Po drugie, czynią pokorniejszymi tych, którzy już rozbudzili bodhicittę i czują się lepsi od tych, którzy jej nie rozwijają. Po trzecie, usuwają błąd brania nierzeczywistych splamień za prawdziwą naturę istot. Po czwarte, usuwają błąd uważania podobnej czystemu światłu natury, która jest rzeczywista, za nierzeczywistą. Po piąte, ukazują, że wszystkie istoty posiadają tę samą naturę co budda, usuwają przeszkody powstania prawdziwego współczucia, które nie czyni rozróżnienia między nami a innymi.

PODSTAWA, ŚCIEŻKA I OWOC

Ponieważ natura buddy istnieje od zawsze, jest obecna na etapach podstawy, ścieżki i owocu. Jediną różnicą pomiędzy nimi jest to, że podstawa to etap, na którym natura buddy jest całkowicie zakryta splamieniami, na etapie ścieżki jest częściowo oczyszczona, owocu zaś – całkowicie czysta.

DOKTRYNA RATNAGOTRAWIBHAGI

Ratnagotrawibhaga podaje trzy punkty buddyjskiej doktryny mahajany, które dowodzą, że wszystkie czujące istoty posiadają *tahtagatagarbhę*. Następnie wyklada doktrynę *tathagatagarbhy* w dziesięciu punktach i podaje dziesięć przykładów, które ilustrują jak – chociaż *tathagatagarbha* pozostaje niezmienna – zasłony zostają usunięte.

Traktat ten naucza o trzech etapach: nieczystym, nieco oczyszczonym i całkowicie czystym, które odpowiadają: istotom, bodhisattwom i buddom. Odpowiada to także podstawie, ścieżce i owocowi.

Zwykła istota w ogóle nie rozpoznaje podobnej czystemu światłu natury umysłu. Ma mnóstwo pospolitych i subtelnych zaciemnień; to *tahtagatagarbha* podstawy – jest jak złoto znajdujące się jeszcze w rudzie złota.

Subtelne zasłony opadają, kiedy prawdziwa natura umysłu zostaje przez bodhisattwę rozpoznana. Urzeczywistnienie to staje się odtąd esencją jego ścieżki, która polega na oczyszczaniu się. To etap oczyszczania złota, już wydzielonego z rudy.

Tym, co jest ostatecznie urzeczywistniane, jest *tathagatagarbha* owocu, która jest jak doskonale czyste złoto przejawiające wszystkie swoje właściwości. *Tathagatagarbha* owocu ukazuje wszystkie właściwości doskonale oświeconego buddy.

Ratnagotrawibhaga 1.154 naucza, że element (to znaczy *tathagatagarbha*) jest pozbawiony różnych od niego przypadkowych splamień, ponieważ nie należą one do jego istoty, ale nie jest pozbawiony właściwości buddy, które są od niego nieoddzielne, ponieważ należą do jego istoty.

Właściwości buddy są właściwościami niekonceptualnego umysłu mądrości, nazywanego *dharmakają*, gdy jest oczyszczony. Kiedy umysł mądrości nie jest oczyszczony, właściwości buddy nie przejawiają się: mówimy wówczas o *tathagatagarbhy*.

Właściwości buddy to istota umysłu mądrości. Są one od niego nieoddzielne. Umysł mądrości nie jest jedną rzeczą, a właściwości inną. Gdyby tak było, wtedy argumentacja madhjamaki wykazałaby ich pustą naturę. Istota powstawałaby bowiem zależnie od właściwości, a właściwości od istoty. Takie właściwości i taka istota nie mogłyby posiadać żadnej własnej natury czy prawdziwego istnienia. Jednak właściwości buddy takie nie są. Nie mogą być uchwycone przez konceptualny umysł i nie są oddzielne od istoty umysłu mądrości, która także nie może być uchwycona przez konceptualny umysł. Tak więc właściwości buddy nie są złożonymi ani uwarunkowanymi zjawiskami, które powstają, trwają i znikają. One istnieją pierwotnie.

Szentong krytykuje pogląd innych madhjamików mówiących, że właściwości buddy są rezultatem dobrych działań, ślubów i związków uczynionych przez bodhisattwów na ścieżce oświecenia. Gdyby właściwości powstawały w ten sposób, byłyby wtedy złożonymi i nietrwałymi zjawiskami, nie byłyby poza samsarą i nie przynosiłyby istotom ostatecznego

pożytku. Szentong akceptuje doktrynę sutr *tathagatagarbhy* twierdzącą, że właściwości buddy istnieją pierwotnie. Dobre czyny, śluby i związki są jednak niezbędne dla usunięcia zasłon.

Zarówno czittamatrini, jak i rangtong madhjamikowie uważają mądrość buddy za strumień momentów oczyszczonej świadomości, której przedmiotem jest pusta albo niekonceptualna natura. Ponieważ przedmiot jest czysty, to i sama świadomość wykazuje właściwości czystego umysłu i jest nazywana *dźnianą*. Jej powstawanie automatycznie łączy się z właściwościami buddy, które wynikają z działań bodhisattwy znajdującego się na jego ścieżce do oświecenia, dzięki gromadzeniu mądrości i zasługi (*punia*). Stąd też, niezależnie od tego czy wyrażają ten pogląd wyraźnie czy nie, ci, którzy posiadają pogląd madhjamiki rangtong, uważają właściwości buddy za względne zjawiska, których istotą jest pustka.

Jak wspomniano wyżej, szentong nie akceptuje twierdzenia, że umysł mądrości poznaje w sposób dualistyczny. Według tego podejścia nie dzieli on doświadczenia na aspekty poznającego i poznawanego, a więc subtelny przedmiot umysłu mądrości nie istnieje. Umysł mądrości to nie strumień momentów świadomości. Jest on czymś całkowicie nieograniczonym i wolnym od wszelkich pojęć włączając w to czas i przestrzeń. Dlatego, tak samo jak jego właściwości, istnieje pierwotnie.

DOKTRYNA MAHAJANASUTRALAMKARY

Mahajanasutralamkara to kolejny z pięciu traktatów przypisywanych w tradycji tybetańskiej Maitrei. Naucza on różnicy pomiędzy *dharminem*, względnym umysłem, a *dharmatą* – ostatecznym umysłem czystego światła. (*Dharmin* jest terminem ogólnym odnoszącym się do tego, co posiada szczególną właściwość poddającą się dyskusji. *Dharmata* oznacza prawdziwą naturę.)

Podczas gdy względny umysł błądzi i jest pomieszany, absolutny umysł jest wolny od błędów i niepomieszany. Względny umysł zwraca się ku swym przedmiotom i dzieli doświadczenia na aspekty postrzegającego i postrzeganego. Stwarza to splamienie, które musi być porzucone. Istotą albo prawdziwą naturą względnego umysłu jest umysł czystego światła.

Tak więc względny umysł to rzecz, która jest „pusta czegoś” (tyb. *stong gzhi*). Jest on „pusty własnej natury” – nie ma jej. Jego prawdziwą naturą jest natura podobna czystemu światłu.

Według poglądu szentong, umysł czystego światła z *Mahajanasutralamkary* i *tathagatagarbha* z *Ratnagotrawibhagi* są tym samym. Umysł względny jest tym, co splamienia w *Ratnagotrawibhadze*. Jednakże *Ratnagotrawibhaga* nie mówi wyraźnie, że prawdziwą naturą splamień jest *tathagatagarbha*. Stwierdza jedynie, że są one pozbawione własnej natury. W ten sposób występuje nieznacząca różnica na poziomie wyjaśnień, znaczenie jednak jest to samo.

DOKTRYNA MADHIANAWIBHAGI

To kolejny spośród pięciu traktatów Maitrei. Tekst ten jest interpretowany przez szentong jako czyniący aluzję do doktryny jasno wyrażonej w *Sandhinirmocanasutrze*. Obejmuje ona:

1. trzy rodzaje istnienia,
2. trzy rodzaje pustki,
3. trzy rodzaje nieistnienia istoty.

1. Trzy rodzaje istnienia

Wyobrażona natura to zwykle konceptualne wytwory. Jest obiektem, do którego odnoszą się nasze poglądy i idee. Na przykład, tygrys ze snu naprawdę nie istnieje, jest jedynie dziełem wyobraźni. Innymi słowy: natura wyobrażona, która odnosi się raczej do zawartości złudzenia, niż do samego złudzenia istnieje tylko w wyobrażeniu – jako odzwierciedlenie nazw i pojęć. Kiedy mówimy o przeszłych wydarzeniach, one w ogóle nie istnieją. Są po prostu nazwami i pojęciami pomagającymi odnosić się do rzeczy, które są wyobrażane, ale nie istnieją. Taką naturę mają wszystkie przedmioty zewnętrzne wobec umysłu i zmysłów. Nie istnieją, a mimo to stosuje się do nich nazwy i pojęcia.

Natura zależna istnieje substancjalnie w tym znaczeniu, że nie jest jedynie wyobrażeniem w powyższym sensie. Myśli, pojęcia, nazwy i same idee, które pojawiają się zarówno umysłowi, jak i w umyśle faktycznie się zdarzają. Pojawia się na przykład śniony tygrys i wywołuje efekt strachu w śniącym go umyśle. Śniony tygrys jest substancjalny jedynie w relacji do rzeczywistego tygrysa, o którym myślimy, że się tu znajduje. Nie jest on substancjalny w sensie ostatecznym. Z punktu widzenia szentong, nie wystarczy jedynie zaprzeczyć prawdziwemu istnieniu wyobrażonej natury. Szentong używa rozumowania madhjamaki, by obalić prawdziwe istnienie zależnej natury tak samo, jak natury wyobrażonej.

Doskonale istniejąca natura istnieje prawdziwie, bo niekonceptualnie. W czittamatrze mówi się, że doskonale istniejąca natura jest po prostu pustką, w znaczeniu wolności od procesów konceptualnego rozróżniania przedmiotów postrzeganych na zewnątrz, jako mających inną substancję niż wewnętrzny, postrzegający umysł. W szentong mówi się, że jest nią sam umysł niekonceptualny. Jest on wolny od konceptualnego procesu rozróżniania – jako mających inną substancję – postrzeganych, zewnętrznych przedmiotów oraz wewnętrznego, postrzegającego umysłu. Wolny jest on także od takiego procesu konceptualizującego, który stwarza przejawienia podzielonej świadomości (*widźniana*), to znaczy strumienia oddzielonych momentów świadomości z aspektami postrzegającego i postrzeganego. Jest on całkowicie wolny od jakiegokolwiek procesu konceptualizującego i poznaje w sposób, który jest konceptualnemu umysłowi całkowicie obcy. Jest to zupełnie niewyobrażalne. Dlatego można powiedzieć, że doskonała natura istnieje prawdziwie.

2. Trzy rodzaje pustki

Natura wyobrażona jest pusta w tym znaczeniu, że w ogóle nie istnieje. Jest to pustka czegoś nieistniejącego. Odpowiedniki nazw i pojęć wyobrażonych przedmiotów nie istnieją poza wyobraźnią i nie mają swojej własnej natury. Mówi się więc, że są same w sobie puste. Niektórzy mistrzowie szentong głoszą, że pustka nauczana przez rangtong nie jest niczym więcej. Innymi słowy, nie uważają jej za ostateczną, nauczaną przez szentong, pustkę.

Natura zależna jest pusta w tym sensie, że coś istnieje, ale nie na poziomie ostatecznym. Istnieje względnie, ma swoje własne cechy i działa. Jest ona pozbawiona natury wyobrażonej, ale nie jest pozbawiona samej siebie. Taki jest pogląd czittamatry. Szentong interpretuje to tak, że natura zależna w ogóle nie istnieje w ostatecznym rozumieniu. Jest pozbawiona własnej natury, ponieważ powstaje zależnie. Mimo to pojawienie się natury zależnej jest możliwe jedynie dlatego, że istotą (esencją) wszelkiego przejawienia jest podobna czystemu światłu natura umysłu, a ona istnieje ostatecznie.

Ostateczną, absolutną pustką jest doskonale istniejąca natura. To niekonceptualny umysł mądrości - niepowstający, nieprzebywający i nieginący. Istnieje pierwotnie i jest obdarzony właściwościami. Jest pusty w znaczeniu wolności od wszelkich zaciemnień stworzonych przez konceptualny umysł. Stąd też, gdy umysł konceptualny próbuje go uchwycić, nie znajduje nic i doświadcza tego jako pustki. Dla umysłu konceptualnego, jest on pusty ale ze swojego własnego punktu widzenia jest podobną czystemu światłu naturą umysłu razem ze wszystkimi jej właściwościami.

3. Trzy rodzaje nieistnienia istoty

Natura wyobrażona jest pozbawiona istoty w tym znaczeniu, że nie istnieje zgodnie ze swoją własną charakterystyką. Na przykład wyobrażony ogień nie posiada charakterystyki ognia, który jest gorący i pali. W ten sam sposób nie istnieje zgodnie ze swoją własną charakterystyką żadne zjawisko będące wyobrażeniem.

Natura zależna jest pozbawiona istoty w tym znaczeniu, że nigdy nie powstaje. Szentong obala istnienie natury zależnej używając rozumowania madhjamaki.

Doskonale istniejąca natura jest ostateczną nieobecnością istoty w tym znaczeniu, że jest nieobecnością istoty, która byłaby absolutem. Innymi słowy, jej istota jest niekonceptualna. Istota niekonceptualnego umysłu mądrości nie może być uchwycona przez konceptualny umysł i dlatego z punktu widzenia konceptualnego umysłu jest pozbawiona istoty. Ze swojego własnego punktu widzenia jest jednak absolutną rzeczywistością.

NIEKONCEPTUALNA DŹNIANA

Zgodnie z interpretacją szentong *Ratnagotravibhaga*, *Mahajanasutralamkara* i *Madhiantawibhaga* nauczają, że prawdziwą naturą umysłu jest niekonceptualny umysł mądrości i że jest on ostateczną, absolutną rzeczywistością. Stosują tylko odmienną terminologię.

Dopóki nie jest to urzeczywistnione, podobna czystemu światłu natura działa jako podstawa dla nieczystych, błędnych lub złudnych zjawisk powodując ich przejawianie się. Jest podstawą przejawiania się samsary. Kiedy ją urzeczywistnimy, staje się podstawą przejawiania się czystych manifestacji: *kai* buddy, czystych krain, *mandal* tantrycznych bóstw i tak dalej.

Umysł mądrości to pustka i świetlistość naraz. Pustka wyraża jego niekonceptualną naturę, a świetlistość moc manifestowania czystych i nieczystych przejawień. Pogląd ów łączy sutry i tantry. Nauczają go sutry trzeciego obrotu kołem dharmy i stanowi on podstawę wszystkich tantrycznych praktyk. Te ostatnie winny być widziane jako specjalne środki przyspieszające proces urzeczywistnienia.

PRZYKŁAD SNU

Kiedy wyjaśniając inne poglądy, używaliśmy jako przykładu snu, nacisk kładliśmy na iluzoryczną naturę tego, co się we śnie jawi. Z punktu widzenia szentong, porównanie to idzie jeszcze dalej, ponieważ sny powstają ze świetlistej właściwości samego umysłu. Umysł może sam wytwarzać dobre i złe sny i może kontynuować sen, nawet po tym, jak stał się świadomy faktu, że śni. Sny mogą się więc manifestować niezależnie od tego, czy umysł jest ich świadomy czy nie. W ten sam sposób podobna czystemu światłu natura umysłu stanowi

podstawę zarówno samsary, która przejawia się wtedy, kiedy umysł nie jest świadomy swojej własnej natury, jak i nirwany, która przejawia się wtedy, kiedy umysł jest tej natury świadomy.

Niezależnie od tego, czy umysł jest świadomy, czy nieświadomy swojej natury, natura ta nie zmienia się. Zawsze jest wolna od natury wyobrażonej i zależnej. Mimo to, tak długo jak długo niekonceptualny, niepowstający umysł mądrości nie jest rozpoznany, natura zależna wydaje się powstawać, tworząc manifestacje snu, co do których pomieszany umysł wyobraża sobie, że obejmują one oddziaływanie z umysłami zewnętrznego świata. Z tego pomieszania powstają pojęcia „ja” i „inni”, przywiązanie, niechęć i wszystkie pozostałe koncepcje i emocjonalne zakłócenia. Jest to jak stawanie się całkowicie zagubionym i zaangażowanym w sen. Kiedy jednak przebudzona świadomość powraca, szybko rozpoznaje się sny jako manifestację gry umysłu, i niezależnie od tego, czy one natychmiast ustają czy też nie, w ogóle nie niepokoją umysłu.

METODA BADANIA

Klucz do tej metody medytacji (czy raczej niemedytacji) jest w posiadaniu tych, którzy są urzeczywistnieni. Ostatecznie nic nie może zastąpić osobistych instrukcji pochodzących od urzeczywistnionego mistrza, który dzięki zręcznym metodom z jednej strony oraz zaufaniu i oddaniu ucznia z drugiej, może spowodować powstanie i dojrzewanie urzeczywistnienia w umyśle ucznia. Samemu jednak też wiele można zrobić, by się przygotować. Do tego właśnie przeznaczone są „Stopnie medytacji pustki”. Trzeba uważnie, krok po kroku, przepraktykować każdy stopień medytacji, dopóki nie uzyskamy doświadczenia każdego z poziomów urzeczywistnienia. W miarę pogłębiania się doświadczenia wzrasta zrozumienie a skłonność do konceptualizacji ulega osłabieniu. Stopniowo umysł staje się coraz bardziej zrelaksowany i otwarty. Wątpliwości i wahania tracą swą siłę i zaczynają znikać. Umysł staje się coraz bardziej spokojny i czysty. Prawdopodobieństwo, że taki umysł będzie gotowy i właściwie odpowie na ustne instrukcje nauczyciela, zwiększa się.

W swojej *Skarbnicy wiedzy* Działong Kongtrul stwierdza, że rangtong jest poglądem służącym osiągnięciu pewności dzięki słuchaniu, studiowaniu i rozmyślaniu. Szentong zaś poglądem służącym praktyce medytacyjnej.

POSTĘPOWANIE W MEDYTACJI

Kiedy dochodzi się do medytacji natury umysłu podobnej czystemu światłu, stadium praktyki polegające na badaniu dobiega końca. Wszystko, co teraz należy zrobić, to pozwolić spocząć umysłowi, w jego własnej naturze, tak jak jest, nie tworząc niczego i nie wysilając się. Jak twierdzi Działong Kongtrul w *Skarbnicy wiedzy*, w rozdziale o siamacie i wipasianie: „Kiedy powstają myśli, nie ma potrzeby ich zatrzymywać, w tym stanie one wyzwalają się same. Są jak fale na oceanie – same z siebie uspokajają się. Żaden wysiłek nie jest potrzebny, aby je uciszyć”.

Medytacja może być praktykowana, jak przedtem, w sesjach rozpoczynanych przyjęciem schronienia i wzbudzeniem bodhicitty, a kończonych ofiarowaniem zasługi wszystkim istotom.

Medytacja ta może być także kontynuowana między sesjami. Od czasu do czasu można przerwać to, co się robi, i pozwolić umysłowi spocząć w podobnej czystemu światłu naturze, a potem próbować utrzymać tę świadomość we wszystkim, co się robi.

Mówiąc ogólnie, kiedy rozpoczyna się medytować na podobną czystemu światłu naturę umysłu na sposób szentong, umysł medytującego jest daleki od bycia wolnym od konceptualnego wysiłku. Czasami będzie nam towarzyszyć wysiłek, by widzieć pustkę tego, co powstaje, czasami – by ujrzeć podobną czystemu światłu naturę, czasami, by widzieć obydwie jako nieoddzielne, a czasami pojawi się wysiłek by uchwycić niekonceptualny stan, by zrozumieć go intelektualnie albo by go jakoś utrzymać. Tak więc wczesne stadia medytacji nie będą się bardzo różniły od wczesnych stadiów czittamatry. Nie ma to znaczenia, gdyż zmierzamy we właściwym kierunku. Poznanie różnych sposobów medytowania pomaga medytującemu rozpoznać poziom urzeczywistnienia, do którego się zbliża. Poznanie subtelnych błędów tego poziomu urzeczywistnienia pomaga je przewyciężyć.

ZAKOŃCZENIE

Na praktykę dharma składa się pogląd, medytacja i działanie. W „Stopniach medytacji pustki” przedstawiamy najpierw pogląd – w prostej i krótkiej formie. To bardzo ważne, ponieważ jeżeli pogląd jest błędny, taka też będzie medytacja.

Po ustaleniu właściwego poglądu, przychodzi czas na właściwą medytację. Medytacja (*sgom* po tybetańsku) oznacza ćwiczenie przez przyzwyczajanie się. Wymaga dyscypliny i wytrwałości; ćwiczymy aż do pojawienia się urzeczywistnienia.

I wreszcie z medytacji rodzi się zgodne z nią postępowanie. Medytacja powoduje zmianę naszego umysłu oraz nastawienia, a to oznacza zmianę w postępowaniu.

Do „Stopni medytacji pustki” należy podejść krytycznie, przeanalizować je pod kątem poszukiwania prawdziwej natury rzeczywistości. Budda powiedział, że nie powinniśmy akceptować jego słów jedynie z szacunku dla niego czy z jakiegoś innego powodu. Powinniśmy zbadać je dla samych siebie, zobaczyć, czy są prawdziwe, czy nie. Tylko jeśli odkryjemy, że są prawdziwe i owocują czymś dobrym, możemy je zaakceptować.

Powinniśmy badać nauki tak, jak ktoś kupujący złoto. Sprawdza on złoto na różne sposoby, aż ma stuprocentową pewność, że złoto jest czyste i prawdziwe. Jedynie wtedy je kupi. W ten sam sposób powinniśmy badać nauki dopóty, dopóki nie uzyskamy pewności, że są prawdziwe i pozbawione błędów. Tylko wtedy możemy je przyjąć.

DODATEK

Bogactwo nauk buddy jest usystematyzowane na wiele sposobów. Mówi się o trzech pojazdach (*jana*) oraz wielu szkołach związanych z trzema obrotami kołem dharmy (*dharmaczakra*).

Trzy pojazdy

Jako trzy pojazdy wymienia się hinajanę, mahajanę i wadźrajanę. Podział ten podkreślany jest w buddyzmie tybetańskim, który poprawnie nazywany jest buddyzmem trzech pojazdów. Buddyzm trzech pojazdów powstał w Indiach i jest nauczany we wszystkich szkołach buddyzmu tybetańskiego

Szkoły

W Indiach i pozostałych krajach, do których buddyzm dotarł, powstało wiele buddyjskich szkół. Z każdą taką szkołą związane są pewne sposoby formułowania nauk buddy. Przedstawiony niżej schemat pokazuje związki pomiędzy niektórymi głównymi szkołami filozoficznymi, które powstały w Indiach.

Dharmaczakry

Według literatury mahajany, każda sutra jest związana z którąś *dharmaczakrą*. W sutrach naucza się, że Budda trzykrotnie obrócił kołem dharmy. Za pierwszym razem nauczał, że *dharmy* istnieją, ale nie mają własnej natury. Za drugim razem nauczał, że *dharmy* nie istnieją, są puste. Za trzecim razem nauczał, że ostateczna rzeczywistość jest podobną czystemu światłu naturą umysłu.

Chociaż wadźrajana odpowiada pogładowi trzeciej *dharmaczakry*, opiera się na tantrach i nie pochodzi z tradycji sutr. Tak więc wadźrajana nie jest zawarta w trzech *dharmaczakrach*.

* * * * *

W „Stopniach medytacji pustki” poziom śrawaki – nieistnienia jaźni – reprezentuje pogląd hinajany z pierwszej *dharmaczakry*. Madhjamaka rangtong (swatantrika i prasangika) to pogląd mahajany, z drugiej *dharmaczakry*. Pogląd mahajany trzeciej *dharmaczakry* reprezentuje szentong; pogląd ten został rozwinięty w wadźrajanę.

Khenpo Tsultrim Giamtso Rinpocze często dzieli nauki buddy na cztery grupy:

1) Nauki mówiące o tym, w jaki sposób rzeczy wydają się istnieć, np. odradzanie się, karma, przyczyna i skutek, atomy i momenty świadomości; odpowiada to hinajanie.

2) Nauki mówiące o tym, w jaki sposób wszystkie rzeczy są w istocie umysłem. Innymi słowy – nie ma istotnej różnicy pomiędzy umysłem a materią. Jest to doktryna czittamatry.

3) Nauki mówiące o tym, jak rzeczy istnieją naprawdę, czyli o tym, że są pozbawione prawdziwego istnienia. Jest to doktryna sutr drugiej *dharmaczakry*.

4) Nauki mówiące o ostatecznej rzeczywistości prawdziwego sposobu istnienia rzeczy. Rzeczy manifestują się jako gra podobnej czystemu światłu natury umysłu. Doktryna ta znajduje się w sutrach trzeciej *dharmaczakry*, w *szentong* i w *wadźrajanie*.

Waibhaszika

*Będąc wyobrażeniem pomieszanego umysłu
jest zawsze fałszem,
jednak z punktu widzenia pomieszania
wydaje się być prawdą
i dlatego zwie się ją prawdą względną.*

*Niepodzielny atom tego, co jest postrzegane
oraz niepodzielna chwila świadomości
tworzą autentyczną rzeczywistość,
lecz nie stanowią punktu oparcia dla fiksacji na „ja”.*

*Skoro żaden z niepodzielnych aspektów
nie spełnia definicji jaźni,
ani nie usprawiedliwia fiksacji na „ja”,
nie tworzą one żadnego „ja” osoby.*

Sautrantika

*Nie będąc ani narzucone przez pojęcia,
nie będąc ani sprzeczne ze sobą,
ani ze sobą powiązane
oraz ponieważ nie da się ich wyrazić
konkretne cechy charakterystyczne
są ostateczną prawdą.*

*Ponieważ są narzucone przez pojęcia,
ponieważ nie są ze sobą ani sprzeczne, ani powiązane
oraz ponieważ da się je wyrazić za pomocą myśli
abstrakcyjne cechy charakterystyczne są prawdą względną.*

Wiersz Sakia Pandity:

*Gdyby nie było „przed” ani „po”,
związek przyczynowo-skutkowy nie mógłby istnieć.
Gdyby coś było „przed”, a coś inne „po”,
nic nie mogłoby działać.
Jeśli przyczyna i skutek są i nie są,
cokolwiek by powstawało, nie byłoby ze sobą powiązane.*

Szkoły buddyjskie

