



Zarys ścieżki buddyzmu tybetańskiego

XIV Dalajlama Tenzin Gjatso

Wprowadzenie

Pytany o Dharbę, którą praktykowano w Tybecie, niezmiennie podkreślam jej integralność, zawiera bowiem nauki trzech pojazdów: mniejszego, większego i tantrycznego, w tym ścieżki takie jak wielka pieczęć, mahamudra. Ogólny zarys tej złożonej struktury powinien zainteresować choćby tych, którzy otrzymali już rozmaite abhiszeki i pouczenia.

Żyjemy bardzo intensywnie. Bez względu na to, jak się prowadzimy, czas na nas nie czeka. Wszystko się zmienia. Przemija też nasze życie i nie będziemy mogli go powtórzyć, jeśli się nie ułoży. Życie ucieka. Bezustannie. Stąd kluczowe znaczenie naszego nastawienia. Musimy badać je na co dzień, żeby nie zgubić kierunku. Jeżeli jesteśmy uważni i skupieni, możemy kontrolować swoją postawę i zachowanie. Poprawiać się i zmieniać. Choć sam nie mogę się tym pochwalić, szczerze tego pragnę. I z doświadczenia wiem, jak pomocne jest ciągle sprawdzanie własnej motywacji, od rana do nocy.

Wszystko o czym będę tu mówił, jest w zasadzie instrumentem służącym do poprawiania siebie. Funkcje mózgu można badać w laboratorium, ale również kształtować, zmieniać na lepsze. I to właśnie powinno przyświecać każdemu adeptowi buddyzmu.

Wyznawcy innych religii, których pociągają techniki buddyjskie, takie jak medytacje służące rozwijaniu miłości i współczucia, także mogą skorzystać, włączając je do swojej praktyki duchowej.

Pisma buddyjskie przedstawiają rozmaite systemy wierzeń i tradycje, które noszą miano pojazdów: istot boskich, ludzkich, hinajany, mahajany oraz tantry. Metody i techniki dwóch pierwszych pozwalają rozwinąć się w tym życiu albo osiągnąć dobre odrodzenie w świecie ludzi lub bogów. Kładą nacisk na właściwe postępowanie. Robiąc rzeczy dobre i unikając szkodliwych, możemy prowadzić prawe życie i za dbać o pożądaną odrodzenie w przyszłości.

Budda mówił również o pojeździe Brahmy. Te techniki i medytacje służą z kolei odwróceniu uwagi od przedmiotów zewnętrznych i skierowaniu jej do wewnątrz poprzez rozwijanie punktowej koncentracji. Pozwalają one na osiągnięcie najwyższej formy życia w cyklu bytu.

Systemy te przynoszą ogromny pożytek wielu istotom, z perspektywy buddyjskiej zasługują więc na szacunek. Nie dysponują jednak żadną metodą, mogącą przynieść wyzwolenie – wolność od cierpienia i cyklu bytu – czyli pokonać niewiedzę, za sprawą której błędzimy w kole istnienia. System, zawierający niezbędne po temu techniki, nosi miano pojazdu słuchacza bądź urzeczywistniającego samotnie.

Brak niezależnego „ja” omawia się tu wyłącznie w kategoriach osoby, nie zjawisk, co czyni dopiero pojazd nazywany wielkim. Głębia zrozumienia zrodzona z jego poglądu pozwala nie tylko pozbyć się niewiedzy i zrodzonych z niej szkodliwych emocji, ale również pozostawionych przez nie śladów.

Pojazd najwyższy, tantryczny, zawiera nie tylko techniki pogłębiania urzeczywistnienia pustości, ale także pracy z kluczowymi punktami w ciele. Wykorzystanie elementów fizycznych pozwala na przyspieszenie procesu urzeczywistnienia, eliminując niewiedzę i jej ślady. To główna cecha tantry.

Rozwiniemy ten zarys z perspektywy ewolucyjnej, historycznej. Według kaszmirskiego pandity imieniem Siakjaśri, który nauczał w Tybecie, oraz tradycyjnych podań therawady Budda Gautama żył w Indiach dwa i pół tysiąca lat temu. Zdaniem części tybetańskich uczonych – o pięćset lub trzysta lat wcześniej. Każda strona ma swoje argumenty, żaden nie wydaje się jednak rozstrzygający.

Osobiście ubolewam, że nikt, nawet buddyści, nie ma pewności, kiedy żył nasz nauczyciel. W Indiach i Tybecie są relikwie, które mają pochodzić od samego Buddy. Moim zdaniem warto poddać je badaniom naukowym, jeśli pozwoli to ustalić dokładne daty.

Wiemy, że historyczny Budda przyszedł na świat jako zwykły człowiek taki jak my. Odebrał książęce wychowanie, ożenił się, spłodził syna, a potem – zobaczywszy ludzkie cierpienie, starość, chorobę i śmierć – całkowicie porzucił doczesne sprawy. Praktykował skrajną ascezę i poświęcił się medytacji, osiągając wreszcie pełne Przebudzenie.

Moim zdaniem dał nam w ten sposób doskonały przykład, pokazując, jak podążać ścieżką duchowego rozwoju. Oczyszczenie własnego umysłu w żadnym razie nie jest łatwe; wymaga czasu i wielkiego wysiłku. Wybierając te nauki, wiecie od początku, że będziecie potrzebować determinacji i silnej woli, niezbędnych do kontynuowania praktyki w obliczu niezliczonych, nieuchronnych przeszkód. To bardzo ważne, gdyż czasem zdaje się nam, że choć Budda musiał się poświęcać i ciężko pracować, my zdołamy osiągnąć Przebudzenie bez żadnych trudności. Jestem przekonany, że w historii Buddy kryje się przesłanie.

Wedle legendy, osiągnąwszy Przebudzenie, przez czterdzieści dziewięć dni Budda nie udzielał żadnych nauk. Pierwsze przekazał pięciu współtowarzyszom, którzy odwrócili się od niego z pogardą, gdy zrezygnował z umartwień, a teraz, mimowolnie, padli mu do stóp.

Pierwszy obrót Koła Dharmy

Nauki te, nazywane pierwszym obrotem Koła Dharmy, obejmowały cztery szlachetne prawdy. Jak wiadomo, dotyczą one cierpienia, jego źródeł, ustania oraz prowadzącej do tego ścieżki.

Wedle sutry, która znalazła się w zbiorze tybetańskim, Budda wykladał cztery prawdy w kontekście trzech czynników: natury, funkcji i skutku. Są one niezwykle głębokie i można w nich pomieścić całą doktrynę buddyjską. Pragniemy szczęścia, które jest skutkiem czegoś, i chcemy unikać cierpienia, także mającego swoje przyczyny.

Podkreślając wagę czterech szlachetnych prawd, często powtarzam, że tak buddyjski pogląd zależnego powstawania, jak buddyjska zasada postępowania bez czynienia krzywdy kładą nacisk na niestosowanie przemocy, ponieważ nękające nas cierpienie ma swoją przyczynę: nieświadomy i niedyscyplinowany umysł. Jeżeli nie chcemy doświadczać bólu, musimy powstrzymać się od szkodliwych działań, z których się on bierze. Cierpienie łączy z przyczyną relacją zależnego powstawania. Skutek bierze się z czegoś, a jeśli się wam nie podoba, należy pozbyć się go u źródła.

W czterech szlachetnych prawdach znajdujemy zatem dwie pary przyczyn i warunków. Cierpienie to skutek i ma źródło w przyczynie. Podobnie ustanie jest spokojem, a prowadząca doń ścieżka – owego spokoju przyczyną.

Szczęście, którego pragniemy, można osiągnąć, dyscyplinując i przeobrażając umysł, oczyszczając go. Warunkiem oczyszczenia jest pozbycie się niewiedzy, będącej korzeniem wszystkich szkodliwych uczuć. W ten sposób osiągamy stan ustania, czyli prawdziwego spokoju i szczęścia. Owo ustanie wymaga zrozumienia natury zjawisk, przeniknięcia natury rzeczywistości, do czego trzeba mądrości. Kiedy dołączymy do niej zdolność punktowego skupienia, będziemy mogli poświęcić całą energię i uwagę

jednej rzeczy bądź cnotcie. Do rozwijania koncentracji i mądrości potrzebny jest zatem stabilny fundament moralności, a więc praktyka etyki.

Etyka

Trzem rodzajom ćwiczeń – w moralności, koncentracji i mądrości – odpowiadają trzy rodzaje buddyjskich pism, poświęconych dyscyplinie, dyskursom i wiedzy. Choć ślubowania nieco się różnią, mężczyźni i kobiety potrzebują owych ćwiczeń w takim samym stopniu.

Fundamentem praktyki moralności jest powstrzymanie się od dziesięciu szkodliwych działań, z których trzy wiążą się z ciałem, cztery z mową i trzy z umysłem.

Trzy negatywne uczynki ciała to: raz, odebranie życia czującej istotcie, od insekta po człowieka; po drugie, kradzież, czyli zabranie czegoś bez zgody właściciela, bez względu na wartość, osobiście lub cudzymi rękoma; po trzecie, rozwiązłość seksualna.

Cztery niegodziwości werbalne to: po czwarte, kłamstwo, oszukiwanie słowem lub gestem; po piąte, sianie niezgody, czyli wywoływanie tudzież podsycanie konfliktów; po szóste, obrażanie i ranienie ostrym słowem; po siódme, czcze gadulstwo, motywowane pragnieniem itp.

Trzy negatywności umysłu to: po ósme, zawiść, pragnienie cudzego; po dziewiąte, złe intencje, życzenie innym źle, choćby w błahej sprawie; po dziesiąte, błędne poglądy, na przykład przeczenie rzeczom istniejącym, takim jak odrodzenie, przyczyna i skutek czy Trzy Klejnoty.

Etykę, którą praktykują osoby wyświęcone, nazywa się dyscypliną indywidualnego wyzwolenia (prati-moksha). W Indiach propagowały ją cztery główne szkoły. Z czasem wyrosło z nich osiemnaście gałęzi, każda z własną wersją dyskursu, w którym Budda wyłożył zasady monastycyzmu. W tybetańskich klasztorach obowiązuje tradycja mulasarwastawadin z 253 wskazaniem dla bhikszu, mnichów z pełnymi ślubowaniami (w tradycji therawady jest ich natomiast 227).

Praktyka moralności – zapewniając oręż uwagi i czujności – strzeże przed popełnianiem szkodliwych czynów, co czyni ją fundamentem buddyjskiej ścieżki. Etap drugi to medytacja i ćwiczenie koncentracji.

Koncentracja

W kontekście buddyjskim mówimy o dwóch rodzajach medytacji: pochłonięcia i analitycznej, czyli praktykach wyciszonego spoczywania (albo punktowego skupienia) oraz badania. W obu przypadkach kluczowe znaczenie ma mocny fundament uważności i czujności, które biorą się z praktyki moralności i są ważne także w codziennym życiu.

Rozróżniamy rozmaite stany medytacyjne, na przykład z formą lub bez niej. Pierwsze klasyfikuje się na podstawie rodzaju, drugie – natury przedmiotu pochłonięcia.

Praktyka moralności jest dla nas fundamentem, a koncentracja czynnikiem uzupełniającym, narzędziem, pozwalającym na korzystanie z umysłu. Rozwijając potem mądrość, medytuje się nad brakiem niezależnej tożsamości, pustością zjawisk, co stanowi prawdziwe antidotum na szkodliwe emocje.

Trzydzieści siedem aspektów Przebudzenia

Na buddyjską ścieżkę z pierwszego obrotu Koła Dharmy składa się trzydzieści siedem aspektów Przebudzenia, które otwierają cztery rodzaje uważności – w odniesieniu do ciała, uczuć, umysłu i zjawisk. Tu uważność odnosi się do medytacji nad cierpieniem jako naturą cyklu bytu, rodzącej determinację osiągnięcia wyzwolenia.

Następne są cztery rodzaje całkowitego porzucenia, bowiem rozwinąwszy autentyczne pragnienie wolności dzięki poprzedniej praktyce, stroni się od przyczyn cierpienia i pielęgnuje nasiona przyszłego szczęścia.

Ponieważ pokonanie wszelkich negatywnych działań i szkodliwych emocji oraz pomnożenie pozytywnego potencjału umysłu (nazywanego technicznie klasą czystych zjawisk) wymaga wielkiej koncentracji, następne na liście są cztery filary cudownych mocy, po nich zaś pięć przymiotów, pięć mocy, osiem elementów szlachetnej ścieżki oraz siedem czynników Przebudzenia.

Tybetańska tradycja buddyjska zawiera wszystkie elementy doktryny oraz struktury ścieżki, wyłożone w pierwszym obrocie Koła Dharmy.

Drugi obrót Koła Dharmy

Obracając Kołem Dharmy po raz drugi, Budda nauczał doskonałości mądrości (czyli sutr pradžniaparamity) na Górze Sępów w Radźgirze.

Nauki te należy traktować jako rozwinięcie poprzednich. Budda nie tylko wyłożył tu prawdę o cierpieniu, ale nieporównanie zwiększył jej zasięg, dodając do bólu jednostki udręki wszystkich istot. Wskazał też o wiele głębsze źródła cierpienia, dołączając do szkodliwych uczuć pozostawiane przez nie subtelne ślady.

Głębi nabrały także wyjaśnienia prawdy ustania. O ile w pierwszym obrocie po prostu je wskazano, w sutrach doskonałości mądrości szczegółowo omawia się jego naturę i cechy. Budda opisuje tu ścieżkę, która może położyć kres cierpieniu, i tłumaczy ten stan.

Prawda ścieżki również zyskuje nową głębię, łącząc urzeczywistnienie pustości, prawdziwej natury wszystkich zjawisk, ze współczuciem i umysłem Przebudzenia, altruistycznym pragnieniem osiągnięcia go dla dobra każdej czującej istoty.

Nauki drugiego obrotu Koła Dharmy nie są głębsze dlatego, że dodano tam coś, czego nie było w pierwszym. Systemy niebuddyjskie poruszają wiele kwestii, o których nie wspomina buddyzm, co w żadnym razie nie czyni go płytszym. Drugi obrót tłumaczy i rozwija pewne aspekty czterech szlachetnych prawd, których nie objaśniono wcześniej, nie burzy jednak struktury ścieżki z nauk pierwszych. Jest tylko, jak powiedziano, od nich głębszy.

Pewne nauki drugiego obrotu Koła Dharmy kłócą się jednak z ogólną strukturą ścieżki z obrotu pierwszego, stąd podział – w duchu tak zwanych czterech podpór – sutr wielkiego pojazdu na te, które należy traktować dosłownie, oraz na wymagające interpretacji.

Zgodnie z zasadą czterech podpór polegać należy na naukach, a nie na nauczycielu, na znaczeniu, a nie na słowach, na sutrach definitywnych, a nie na wymagających wykładni, oraz na mądrości głębokiego zrozumienia, a nie na wiedzy zwykłej świadomości.

Takiej postawy uczy sam Budda, mówiąc: „Powodowani szacunkiem, nie bierzcie mych słów na wiarę, tylko starannie sprawdzajcie ich słuszność”.

W sutrach doskonałości mądrości Budda bardzo szczegółowo wyłożył ustanie, zwłaszcza w odniesieniu do pustki. Wielki pojazd czyta je na dwóch poziomach – znaczenia dosłownego, opisującego pustość, oraz ukrytego, tyczącego utajonych poziomów ścieżki.

Trzeci obrót Koła Dharmy

Trzeci obrót Koła Dharmy zawiera wiele sutr, z których najważniejsza tyczy esencji Tathagaty – źródła pochwał Nagardżuny oraz „Niezrównanej ciągłości” Majtrei. Budda omawia tu szerzej kwestie, jakie poruszał w drugim obrocie, ale nie z obiektywnej perspektywy pustości, gdyż tę wyłożył już w całej rozciągłości i głębi. Pewne techniki pogłębiania mądrości, która widzi pustość, wyklada teraz – co w tych naukach najbardziej niezwykle – z perspektywy subiektywnego umysłu.

Głębia wizji pustości z drugiego obrotu, poświęconego brakowi samoistnego bytu, była poza zasięgiem wielu adeptów. Niektórym zdawało się, że opisane w ten sposób zjawiska nie istnieją w ogóle. Z myślą o tych uczniach Budda opatrzył więc później pustość jako przedmiot różnymi interpretacjami.

„Sutra objaśniająca myśl Buddy”, na przykład, omawia różne rodzaje pustości, dzieląc zjawiska, zgodnie z ich naturą, na trzy klasy: przypisane, zależne i całkowicie ustalone. Wedle tych nauk – które dały

początek dwóm indyjskim szkołom myślenia wielkiego pojazdu, nazywanym „droga środka” (madhjamika) i „tylko umysł” (cittamatra) – rozmaite rzeczy są puste, pozbawione wrodzonego bytu, na różne sposoby.

Następnie mamy pojazd tantryczny, który moim zdaniem związany jest z trzecim obrotem. Słowo „tantra” oznacza „ciągłość”; wedle „Tantry ozdoby wadźra esencji” – ciągłość świadomości, umysłu. To właśnie w oparciu o niego popełniamy negatywne czyny, przez które krążymy w błędnym kole życia i śmierci. Na duchowej ścieżce owa ciągłość umożliwi natomiast doskonalenie się, doświadczanie różnych poziomów urzeczywistnienia czy wreszcie osiągnięcie ostatecznego stanu wszechwiedzy. Innymi słowy, ciągłość świadomości ma charakter nieprzerwany, bezustanny – i to jest znaczenie terminu tantra.

Uważam, że w drugim i trzecim obrocie Koła Dharmy znajduje się most między sutrami i tantrami, ponieważ część sutr drugiego można rozumieć na wielu poziomach. Sutra doskonałości mądrości wprost mówi o pustce, ale kryje też w sobie poziomy ścieżki, które osiąga się, pustość urzeczywistniając. Trzeci obrót poświęcony był pogłębianiu mądrości, rozumiejącej pustość – i tu właśnie widzę łącznik między tymi tradycjami.

Różne wyjaśnienia braku ja

Z filozoficznego punktu widzenia szkoły buddyjskie wyróżnia uznanie czterech pieczęci, zgodnie z którymi: wszystkie złożone zjawiska są z natury nietrwałe, skalane zjawiska mają naturę cierpienia, wszystkie zjawiska są puste i pozbawione tożsamości, tylko nirwana jest spokojem. Każdy uznający je system jest buddyjską szkołą myślenia. W wielkim pojeździe brak tożsamości omawia się na głębszym poziomie.

Zobaczymy, czym różnią się pod tym względem dwa pierwsze obroty Koła Dharmy. Weźmy nasz stosunek do rzeczy. Kiedy dotykam swego różańca, mam poczucie, że jest mój i należy do mnie. Przyjrząwszy się własnemu przywiązaniu do przedmiotów, odkryjecie, że ma ono różne poziomy. W tym poczuciu istnienia samodzielnej osoby – niezależnego od waszego ciała i umysłu bytu, który uważa się za właściciela.

Kiedy dzięki medytacji przekonujecie się, że takiego tworu po prostu nie ma, jesteście w stanie zmniejszyć siłę swego przywiązania. Ale i wciąż odczuwać je na bardziej subtelnym poziomie. Może nie być ono subiektywnie osobowe, tyżąc – za sprawą pięknego koloru czy kształtu – obiektywnego istnienia określonego przedmiotu. W drugim obrocie Budda nauczał więc, że własnego ja nie ma nie tylko osoba, ale i wszystkie zjawiska. Kiedy to sobie uprzytomnicie, pozbędziecie się wszelkich form przywiązania i złudzeń.

Jak powiada Ciandrakirti w komentarzu do „Rozprawy o drodze środka” Nagardżuny, objaśnienia szkół niższych, które mówią tylko o braku ja w kontekście osobowym, nie są pełne. Mimo takiego zrozumienia wciąż bowiem będzie się odczuwać subtelne przywiązanie i lgnięcie do przedmiotów zewnętrznych, na przykład majątku.

Wszystkie tradycje buddyjskie zgadzają się w kwestii braku niezależnego ja, przedstawiają to jednak na różne sposoby. Nauki szkół wyższych są głębsze. Choćby dlatego, że nawet rozumiejąc, jak postulują szkoły niższe, iż człowiek nie jest samowystarczalnym, materialnym bytem, można przypisywać jaźni realne, niezależne istnienie. Wyklucza to dopiero urzeczywistnienie subtelniejsze.

Nauki szkół wyższych są zatem skuteczniejszym antidotum na wiarę w realny byt osób i zjawisk, nie odbierają im jednak istnienia konwencjonalnego. Jest ono faktem, z którym urzeczywistnienie pustości się nie kłóci.

Różne objaśnienia braku niezależnego ja należy traktować jako tło buddyjskiej wizji zależnego powstawania, która dotyczy zjawisk szkodliwych, będących przyczynami cierpienia. Składa się na to dwanaście ogniw, obejmujących czynniki z jednego odrodzenia w kole bytu. Zależne powstawanie jest więc fundamentem buddyjskiego poglądu.

Musicie rozumieć brak ja w kategoriach zależnego powstawania. W przeciwnym razie możecie pobić. Ludzie różnią się zdolnościami. Słyszając, że wszystkie zjawiska pozbawione są wrodzonego bytu, niektórym zdarza się uznać, że nie istnieją w ogóle. To bardzo szkodliwe i niebezpieczne nieporozumienie, może bowiem pchnąć w skrajność nihilizmu. Z myślą o takich słuchaczach Budda przedstawiał wyjaśnienia pobieżne. Adeptów zdolniejszych nauczał na poziomie bardziej subtelnym. Bez względu jednak na to, jak głębokie jest urzeczywistnienie pustości, nie godzi ono w przeświadczenie o konwencjonalnym istnieniu zjawisk.

Zrozumienie pustości musi więc uzupełniać waszą znajomość zależnego powstawania i utwierdzać w przekonaniu o nieomyślności prawa przyczyny i skutku.

Jeśli spojrzycie na nauki szkół wyższych z perspektywy poglądu niższych, nie znajdziecie żadnych sprzeczności ani niespójności. Analiza odwrotna ujawnia za to wiele nielogiczności.

Cztery pieczęcie

Cztery pieczęcie mają ogromne znaczenie dla adeptów buddyźmu. Według pierwszej wszystkie złożone zjawiska są nietrwałe. Kwestię nietrwałości najpełniej omawia szkoła sautantrika (wyznawców sutr), tłumacząca, że co pojawiło się z przyczyny, naturalnie musi się rozpaść. Nie potrzeba do tego żadnych dodatkowych powodów: proces destrukcji zaczyna się w chwili powstania. Każda rzecz, która od czegoś zależy, podlega zmianom – to subtelne znaczenie nietrwałości. Podobnie chwilowość zjawisk widzi fizyka.

Druga pieczęć stwierdza, że wszystkie skalane zjawiska mają naturę cierpienia. „Skalane” odnosi się do źródła w postaci szkodliwych czynów i emocji. Jak już powiedzieliśmy, rzeczy powstałe są zależne od przyczyn, które w tym wypadku stanowią niewiedza oraz przeszkadzające uczucia. Splamione działanie i niewiedza to składowe zjawiska negatywnego, a ich wpływ z natury oznacza cierpienie, rozumiane tu nie tylko jako ból, ale także brak zadowolenia.

Analizując pieczęcie nietrwałości i cierpienia właściwego splamionym zjawiskom, rozwiniemy autentyczne poczucie wyrzeczenia, determinację do uwolnienia się od bólu. Rodzi to pytanie, czy taka wolność w ogóle jest możliwa? Odpowiedź znajdziemy w trzeciej pieczęci, zgodnie z którą wszystkie zjawiska są puste i pozbawione tożsamości.

Doświadczenie cierpienia bierze się z przyczyn i warunków: splamionych działań oraz niewiedzy, która do nich popycha. Owa niewiedza to nieporozumienie. Widzi zjawiska na opak, nie ma oparcia w faktach, prowadzi na manowce i klóci się z rzeczywistością. Jeśli zdołamy się jej pozbyć, możemy położyć kres cierpieniu. Gdy dzięki poznaniu natury rzeczywistości osiągniemy owo ustanie, wyzwolenie, przekonamy się, że zgodnie z czwartą pieczęcią jest ono prawdziwym spokojem.

Zważywszy na różne wyjaśnienia szkół filozofii buddyjskiej, w tym wielkiego pojazdu, trzeba odróżniać sutry, które wymagają interpretacji, od ostatecznych. Gdybyśmy mieli opierać się tu wyłącznie na tekstach, musielibyśmy odnosić daną sutrę do innych, co trwałoby w nieskończoność i dalej budziło wątpliwości, zatem decydujemy w oparciu o logikę. W przypadku szkół filozoficznych wielkiego pojazdu rozum jest więc ważniejszy od ksiąg.

Jak zdecydować, czy coś podlega interpretacji? Do kategorii tej należą różne rodzaje pism. Niektóre sutry mówią na przykład o zabijaniu ojca i matki. Skoro nie można tego traktować dosłownie, potrzebna jest interpretacja. Za jej sprawą „rodzice” okazują się szkodliwymi czynami i przywiązaniem, których skutkiem jest kolejne odrodzenie.

Podobnie w tantrach, na przykład Guhjasamadży, wzywa się do zabicia Tathagaty, Buddy, co ma być gwarantem osiągnięcia najwyższego Przebudzenia.

Nie ulega wątpliwości, że takie teksty wymagają interpretacji. W przypadku innych sutr bywa to przecieź mniej oczywiste. Sutra, która tłumaczy dwanaście ogniw zależnego powstawania, mówi, że z przyczyny rodzi się owoc, przywołując niewiedzę i szkodliwe działania. Uznano, że wymaga to wykładni, gdyż nie uwzględnia perspektywy ostatecznej. Jedna rzecz może bowiem wydać inną tylko na poziomie konwencji. Z ostatecznego punktu widzenia jej natura jest pusta. Sutry te uznano więc za podlegające interpretacji, ponieważ istnieje głębszy poziom, którego nie uwzględniają.

W sutrach ostatecznych, takich jak „Sutra serca”, Budda mówi o ostatecznej naturze zjawisk: pustka jest formą, forma jest pustką, nie ma pustki poza formą. Opisując ostateczny tryb istnienia zjawisk, pustota, nie podlegają interpretacji (choć trzeba pamiętać, że różne szkoły buddyjskie podchodzą do tej kwestii na swój sposób).

Krótko mówiąc, pisma szkoły „konsekwencjalistycznej” (madhjamika prasangika), zwłaszcza Nagardżuny i jego ucznia Ćandrakirtiego, są ostateczne, najpełniej wykładając buddyjską doktrynę pustoty i wytrzymując próbę logiki.

Wśród sutr ostatecznych są także nauki trzeciego obrotu Koła Dharmy, zwłaszcza „Sutra esencji Tathagaty”, fundament wielu ważnych traktatów drogi środka. Część tybetańskich uczonych (na przykład dzionangpowie) zalicza do tej kategorii również „Sutrę objaśniającą myśl Buddy”. Propagując pogląd „pustoty innego”, mówią o różnych rodzajach pustoty rozmaitych zjawisk (relatywnych w sobie i ostatecznych względem relatywnych).

Można rozumieć to tak, że skoro zjawiska konwencjonalne nie stanowią swojej ostatecznej natury, są puste, wyzute z siebie. Owi uczeni interpretują to jednak inaczej, uznając, że zjawiska, puste w ten sposób, nie istnieją.

Historia uczy, że wielu mistrzów z tej grupy osiągnęło urzeczywistnienie tantrycznych procesów budowania i spełniania, co świadczy o głębi ich zrozumienia tej szczególnej wizji pustoty. Niemniej uznanie, że zjawiska puste w ten sposób nie istnieją, byłoby równoznaczne ze stwierdzeniem, że nie istnieje zupełnie nic.

Utrzymując, że konwencjonalne zjawiska nie istnieją, przyjmuje się, że ich ostateczna natura jest zjawiskiem istniejącym realnie, samoistnym. W tym ujęciu pustota owej ostatecznej prawdy odnosi się do niebycia rzeczą konwencjonalną.

Dharmaśri, syn Jumo Mingjura Dordże, jednego z rzeczników tej wizji pustoty, uważał za nihilistyczny pogląd Nagardżuny.

Wedle tego systemu, skoro zjawiska konwencjonalne są puste same z siebie, jedyną istniejącą rzeczą jest prawda ostateczna – realna i samoistna.

Nie ulega wątpliwości, że klóci się to z wizją pustoty, wyłożoną w sutrach doskonałości mądrości, w których Budda mówił jasno, że pod względem pustej natury zjawiska konwencjonalne i ostateczne niczym się nie różnią. Tłumacząc przy pomocy wielu synonimów prawdy ostatecznej, że od formy po wszechwiedzę wszystko jest równie puste.

Utrzymując, że zjawiska są puste i mają pustą naturę, konsekwencjaliści drogi środka, rzecznicy najwyższej doktryny filozofii buddyjskiej, nie twierdzą przecież, że nie istnieją one w ogóle – tylko nie samoistnie, w sobie i z siebie. Faktem jest, że mają cechy istnienia, powstając na przykład z przyczyn i warunków. Pozbawione niezależnej natury, są zatem zależne. Owa zależność od innych czynników świadczy o braku niezależnej natury zjawisk. W tym ujęciu pustota oznacza zależność powstawania, a więc nie przeczy konwencjonalnej rzeczywistości rzeczy.

Dla konsekwencjalistów zależność zjawisk wskazuje ich pustą naturę. Pozbawione niezależności, nie mają one samoistnego bytu. Analiza zależnego powstawania jest doskonałym narzędziem, które nie tylko rozwiewa mit samoistności, ale i chroni przed popadnięciem w skrajność nihilizmu.

Sam Nagardżuna pisze, że pustota trzeba rozumieć w kontekście zależnego powstawania. „Skoro nie ma rzeczy, która nie powstała w zależności – powiada w „Fundamentalnym traktacie” – nie ma też nic niepustego”. Tak samo widzieli to późniejsi komentatorzy, choćby oszczędny w słowach, ale bardzo precyzyjny Buddhapalita czy Ćandrakirti. Czytając ich objaśnienia, zaczyna się naprawdę szanować Nagardżunę.

Tak w ogromnym zarysie wygląda system buddyjskiej sutry.

Wprowadzenie w tantrę

Przedstawimy tu perspektywę historyczną, wedle której Budda nauczał tantr w określonym czasie i miejscu, choć moim zdaniem pouczenia te mogły być równie dobrze owocem indywidualnego urzeczywistnienia, dającego głęboki wgląd w potencjał ciała fizycznego oraz możliwość odbierania nauk w wizjach. W kontekście tantry nie należy więc przywiązywać zbytnej wagi do kalendarza.

W tantrze Kalaczakry sam Budda mówi, że obracając Koło Dharmy na Górze Sępów, udzielił też różnych nauk tantrycznych w miejscu o nazwie Dhanjakataka. Tybetańscy uczeni nie są zgodni. Część uważa, że Budda wyłożył tantrę w czasie pełni rok po osiągnięciu pełnego Przebudzenia, zdaniem innych – miesiąc przed swą parinirwaną. Drugi wariant wydaje się bliższy opisowi z tantry Kalaczakry. Wydaje się, że Budda nauczał kilku tantr z klas niższych w swojej fizycznej postaci – bhikszu, mnicha z pełnymi święceniami – najczęściej przybierał jednak wtedy formę głównego bóstwa przekazywanej tantry.

Praktyka tantry wymaga stabilnej podstawy ścieżki sutry, na którą składa się zrozumienie wizji pustości wyłożonej w drugim obrocie, obudzenie wyrastającego z miłości i współczucia altruistycznego pragnienia osiągnięcia Przebudzenia dla dobra wszystkich żyjących istot oraz ćwiczenie sześciu doskonałości. Po tantrę, czynnik dodatkowy, można więc sięgnąć dopiero po zbudowaniu mocnego fundamentu ścieżek powszechnych.

Najgłębsze nauki zawiera tantra najwyższej jogi, która wyklada Naturę Buddy (czy też esencję Stanu Buddy), czyli niesplamioną świadomość z „Najwyższej ciągłości”. Tylko ta tantra pozwala na uchwycenie najsubtelniejszego znaczenia tej kwestii.

Bez względu na to, jak interpretujemy owe nauki, nie ulega wątpliwości, że ostateczna intencja Stanu Buddy jest fundamentalnym, przyrodzonym umysłem jasnego światła. Wprzęgnięcie go w ścieżkę stanowi niesłychanie skuteczne narzędzie.

Punktowe skupienie najczęściej praktykuje się na grubym, pospolitym poziomie mentalnym, na którym pilnowanie koncentracji wymaga wielkiej uważności i czujności. Nie byłyby one potrzebne, gdybyśmy dysponowali metodą, pozwalającą na uwolnienie się od rozproszenia tego rodzaju. Tantra najwyższej jogi tłumaczy techniki, umożliwiające rozpuszczenie grubych poziomów umysłu i sprowadzenie go tam, gdzie nic nie rozprasza.

Wedle tej tradycji przyrodzony umysł czystego światła – poziom najsubtelniejszy – wprowadza się na ścieżkę, rozpuszczając czy też wycofując grube poziomy umysłu i napędzające je energie. Służą temu trzy główne metody: joga wiatrów, doświadczenie czterech rodzajów szczęśliwości oraz medytacja braku pojęć.

Warto pamiętać, że do celu prowadzi każda z tych technik. Samodzielnie i w połączeniu z innymi. Prawa myśl, którą dziś obudziliśmy, może stać się przyczyną osiągnięcia kiedyś wszechwiedzy – co nie znaczy, że do tego wystarczy.

Indyjski mistrz Buddhadźniana tłumaczy w „Świętych słowach Mandziusriego”, że za sprawą budowy naszych ciał oraz ich elementów, w określonych okolicznościach – snu, ziewania, omdlenia i szczytowania – wszyscy doświadczamy subtelnego poziomu jasnego światła. To świadectwo potencjału, który w sobie nosimy i możemy rozwijać. Stanem, który stanowi po temu najlepszą sposobność, jest stosunek seksualny.

Choć posługuję się potocznymi określeniami, nie chodzi o stosunek zwykły, tylko o stopień elementów w szczycie głowy podczas zespolenia z partnerem płci przeciwnej oraz o odwrócenie tego procesu mocą medytacji.

Warunkiem wstępnym podjęcia takiej praktyki jest zdolność uchronienia się przed błędem ejakulacji. Szkodzi to praktyce, co ze szczególną mocą podkreśla tantra Kalaczakry. Ponieważ dotyczy to nawet snu, tantry opisują różne techniki pracy z tym problemem.

Kłóci się to z wykładnią winaji, która określa zasady dyscypliny buddyjskich mnichów i czyni wyjątek dla wytrysku we śnie, ponieważ jest on poza waszą kontrolą. Inaczej tantra. Doświadczenie topienia umysłu Przebudzenia zostaje wywołane pospolitym pożądaniem, adept musi więc umieć je obudzić.

Rzecz w tym, że za sprawą siły pożądania możecie topić w swoim ciele elementy. Doświadczając wtedy stanu bez pojęć, powinniście móc skierować uwagę na medytację pustości. Jeżeli zdołacie przekuć to w urzeczywistnienie pustki, dokonacie sztuki przekształcenia szkodliwej emocji, pragnienia, w mądrość rozumiejącą pustotę.

Jeżeli umiecie zaprząć ten pozapojęciowy, błogi umysł w dzieło urzeczywistnienia pustości, zyskujecie potężną mądrość, która stanowi antidotum na przeszkadzające uczucia. Innymi słowy, mądrość biorąca się ze szkodliwych emocji, unieszkodliwia je i likwiduje – niczym insekt, który rodzi się w drewnie i je pożera.

Tak zatem należy rozumieć przyjęcie przez Buddę postaci głównego bóstwa medytacyjnego mandali i zespolenie z partnerką w czasie wykładania tantrycznej ścieżki. Podczas praktyki adepci po prostu to sobie wyobrażają.

Inny unikalny, głęboki aspekt tantry wiąże się z procesem osiągania podwójnego ciała Buddy: ciała formy i ciała prawdy. W systemie sutry dąży się do tego, rozwijając altruistyczną aspirację Przebudzenia. Ciało Buddy wymaga przecież przyczyn i warunków, które muszą odpowiadać skutkowi. Innymi słowy, być do niego podobne.

Sutry opisują przyczyny foremnego ciała Buddy w kategoriach jedyne w swoim rodzaju ciała mentalnego, jakie osiągają bardzo zaawansowani Bodhisattwowie, tworząc w ten sposób odpowiednią przyczynę. Wspominają o tym także pisma pojazdu mniejszego. Choć nie znajdziemy tam pełnej metody urzeczywistnienia wszechwiedzy, wyliczają praktyki, które służą osiągnięciu większych i mniejszych znamion Buddy.

Tantra najwyższej jogi przedstawia tymczasem jedyne w swoim rodzaju przyczyny oraz metody urzeczywistnienia tak ciała prawdy, jak foremnego ciała Buddy. Aby móc sięgnąć po metodę, która pełni rolę głównej przyczyny osiągnięcia ciała foremnego, adept tantry winien najpierw rozwinąć zdolności mentalne. Innymi słowy, ćwiczyć. Dzięki jodze bóstwa praktykujący staje się nim, wprzegając w medytację wyobraźnię.

Według tantr takich jak Wadżraprandżara i związanych z nimi indyjskich komentarzy osiągnięcie ciała prawdy Buddy wymaga medytacji oraz praktyki ścieżki o podobnych do niego cechach, czyli medytacji bezpośredniej percepcji pustości, w której wygaszone są wszystkie dualistyczne przejawienia oraz konstrukcje pojęciowe. Dotyczy to również ciała foremnego. Nie da się przecenić znaczenia i mocy praktyki ścieżki o cechach podobnych do rezultatu w postaci Stanu Buddy, zwłaszcza ciała foremnego. Tantry przedstawiają ścieżkę, którą cechują cztery doskonałe czystości, właściwe rezultatowi: doskonała czystość Przebudzenia, doskonała czystość ciała, doskonała czystość właściwości oraz doskonała czystość aktywności.

Według wszystkich systemów wielkiego pojazdu osiągnięcie rezultatu, zjednoczenia dwóch ciał, wymaga praktyki ścieżki łączącej mądrość i metodę. Niemniej zgodnie z systemem sutry jednia metody i mądrości nie jest pełna. Choć mądrość jest tu urzeczywistnieniem pustości, a metoda praktyką sześciu doskonałości, ich zjednoczenie odnosi się jedynie do praktyki mądrości rozumiejącej pustotę, uzupełnionej czynnikiem metody w postaci umysłu Przebudzenia, tudzież do praktyki umysłu Przebudzenia i aspektów metody, uzupełnianych i wspieranych czynnikiem mądrości, takim jak zrozumienie pustości. Innymi słowy, ta perspektywa wyklucza obecność obu czynników ścieżki – mądrości i metody – w jednostce świadomości.

Praktyka tego rodzaju to relatywna jedność metody i mądrości. Praktyka mądrości nie jest wypreparowana z czynników metody (i odwrotnie), nie ma jednak mowy o ich jedni. Tylko tantra może zapewnić ostateczną przyczynę (ścieżkę) urzeczywistnienia rezultatu, Stanu Buddy, owej doskonałej jedności ciała foremnego i ciała prawdy.

Jaka praktyka pozwala na nierozdzielne połączenie metody i mądrości? W tantrze jest to joga bóstwa, w której jego postać wizualizuje się w mgnieniu świadomości, zdając sobie jednocześnie sprawę z jego pustej natury. W ten sposób jedna chwila świadomości zawiera tak medytację bóstwa, jak zrozumienie pustości, będąc zatem czynnikiem i metody, i mądrości.

Rozwijając dumę czy też poczucie tożsamości bóstwa w trakcie jego jogi, staramy się również przekroczyć poczucie i percepcję zwyczajności. Moim zdaniem pomaga to w uwydatnieniu w sobie jego potencjału.

Rozwinięcie niewzruszonej dumy bóstwa wymaga stabilnej wizualizacji jego postaci. Za sprawą naturalnej skłonności i wynikającej z niej idei „siebie” mamy wrodzone poczucie „ja”, które opiera się na naszym ciele i umyśle. Jeśli więc będziemy kultywować silną identyfikację z bóstwem, skupiając się na jego formie, rozwiniemy boską dumę i poczucie tożsamości.

Do obudzenia w sobie wszechwiedzącego umysłu potrzebujemy jego konkretnej przyczyny, którą nie jest dowolna postać świadomości, tylko taka o trwałej ciągłości. Innymi słowy, umysł, jakiego pustość urzeczywistniamy w celu osiągnięcia wszechwiedzy, musi być szczególny – stały pod względem ciągłości. Splamione stany, takie jak szkodliwe emocje, są przypadkowe, a więc przelotne. Choć przeszkadzają, mijają, podczas gdy umysł, którego naturę urzeczywistniamy, zdobywając wszechwiedzę, winien być wieczny, nie ulotny.

Oznacza to, że musimy być w stanie urzeczywistnić pustą naturę umysłu oczyszczonego – takiego, którego nigdy nie splamił wpływ szkodliwych uczuć.

Aczkolwiek z perspektywy pustości jako takiej nie ma różnicy między pustką zjawisk zewnętrznych (powiedzmy, gałązki) a pustką bóstwa (na przykład wizualizowanego przez nas Wajrocza), z punktu widzenia określanych przez nią podmiotów wygląda to inaczej.

Znaczenie jogi bóstwa leży w szczególnym rodzaju mądrości, która urzeczywistnia jego pustość i pełni rolę głównej przyczyny wszechwiedzącego umysłu Stanu Buddy. Owa joga stanowi zatem jedność jasności (wizualizacji bóstwa) oraz głębi (urzeczywistnienia pustości).

Zgodnie z naukami sutr Budda nigdy nie pochwałał wzbudzania przeszkadzających uczuć dla osobistej korzyści bądź indywidualnego urzeczywistnienia ścieżki, niemniej aprobował decyzje Bodhisattwów, którzy robili to dla dobra innych.

Budda powiadał, że choć w mieście odchody są nieczystościami, na polu stanowią wartościowy nawóz. Na tej samej zasadzie Bodhisattwa może służyć innym przy pomocy ułudy.

Choć według sutr Budda nigdy nie pozwalał Bodhisattwom na budzenie w sobie złości i nienawiści, z własnego doświadczenia wiemy, że te niezwykle silne emocje pomagają nam dopiąć swego.

Z tantr dowiadujemy się, że Budda zrobił wyjątek, gdyż znajdujemy w nich techniki, pozwalające na wykorzystanie nienawiści i gniewu w dobrym celu. Trzeba jednak wiedzieć, że w takim przypadku główną pobudką musi być altruistyczne pragnienie osiągnięcia Przebudzenia dla pożytku innych. Intencja stanowi wtedy zadośćuczynienie. Tak też należy rozmieć gniewne aspekty niektórych bóstw.

Tyle o różnicach między systemem sutr i tantr czy też przewagach tego drugiego.

Cztery klasy tantry

Zgodnie z wyjaśniającą tantrą Wadżrapandżary system tantryczny dzieli się na cztery klasy. Jak już wspominaliśmy kulminację głębi znajdujemy wyłącznie w tantrze najwyższej jogi, niższe należy zatem traktować jak stopnie, prowadzące do tego pułapu. Choć wszystkie cztery mówią o wprowadzaniu na ścieżkę pragnienia, różnicują jego poziomy. W klasie pierwszej, tantrze działania, metodą jest patrzenie na partnerkę. Wyższe obejmują śmiech, ujęcie dłoni czy też uścisk oraz zespolenie.

Cztery klasy zawdzięczają nazwy swoim funkcjom oraz różnym trybom oczyszczania. W klasie najniższej mudry (rytualne gesty) uchodzą za ważniejsze od jogi wewnętrznej, stąd miano tantry działania.

Klasa druga, która rozkłada akcenty równo, nosi nazwę tantry przedstawienia. Trzecia, tantra jogi kładzie większy nacisk na wewnętrzną jogę niż zewnętrzne aktywności. Czwarta, tantra najwyższej jogi, koncentruje się na jodze i nie ma już nic nad sobą.

Nauki wielkiej doskonałości njingmapy mówią o dziewięciu pojazdach. Trzema pierwszymi są pojazdy słuchacza (śrawaka), urzeczywistniającego samotnie (pratjekabudda) oraz bodhisattwy, które składają się na system sutry. Następne trzy, nazywane zewnętrznymi (ponieważ kładą nacisk na praktykę aktywności, choć odnoszą się również do zewnętrznego i wewnętrznego postępowania adepta) – to tantry działania, przedstawienia i jogi. Ostatnią grupę stanowią trzy tantry wewnętrzne, które w nomenklaturze wielkiej doskonałości noszą nazwy mahajogi, annujogi i atijogi.

Trzy pojazdy wewnętrzne nazywa się metodami bądź narzędziami zdobywania kontroli, ponieważ pozwalają wydobyć najsubtelniejsze poziomy umysłu i energii. W ten sposób adept, przekraczając doczesne konwencje, osiąga stan, w którym nie ma rozróżniania na dobro i zło, czyste i nieczyste.

Abhiszeki

W trzech niższych tantrach struktura rytuału abhiszeki jest właściwie identyczna. W tantrze najwyższej jogi zmienia się to za sprawą wielkiej różnorodności „czynników prowadzących do dojrzałości”.

Poszczególne klasy tantry wymagają różnych abhiszek. W tantrze działania, na przykład, niezbędne są (dwie) abhiszeki wody i korony, w tantrze przedstawienia – pięć abhiszek mądrości, a w tantrze najwyższej jogi – (cztery) abhiszeki wazy, tajemna, mądrości-wiedzy oraz słowa.

Nazwy zmieniają się wraz z tradycjami. W starym przekazie njingmasy, na przykład, abhiszeka wadzra mistrza nosi miano „iluzji”, a ucznia – „pożytecznej”. Jest także wszechobejmująca abhiszeka wadzry, a w wielkiej doskonałości czwarta dzieli się jeszcze na cztery części.

Sanskryckie słowo abhiszeka ma wiele znaczeń w różnych kontekstach. Przyczynowo, jest czynnikiem powodującym dojrzenie, w kategoriach ścieżki stanowi właściwą drogę wyzwolenia, a w wymiarze rezultatu – oczyszczony owoc. Wielka doskonałość wymienia jeszcze jeden aspekt, abhiszekę podstawy. Odnosi się to do jasnego światła, gruntu, pozwalającego zaistnieć całej reszcie. Brak tego fundamentu po prostu wykluczałby możliwość udzielania innych abhiszek.

W przypadku zewnętrznego zjawiska takiego jak waza czy gałązka nie ma mowy o czynniku powodującym dojrzenie, ścieżce, rezultacie i tak dalej, które dotyczą wyłącznie istot o odpowiednich możliwościach.

Przygotowania do abhiszeki

Do przeprowadzenia ceremonii abhiszeki potrzeba mandali, nie zrównanej siedziby czy też niebiańskiego pałacu bóstwa. Są różne rodzaje mandal: stworzone skupieniem, namalowane, usypane z piasku czy też, jak w tantrze najwyższej jogi, pochodzące z ciała Guru bądź konwencjonalnego umysłu Przebudzenia. Najważniejsza jest piaskowa, ponieważ tylko jej przygotowanie pozwala na odprawienie wszystkich rytuałów, takich jak konsekracja miejsca i nici czy ceremonialny taniec, na który składają się rozmaite gesty i kroki.

Istnieje wiele rytualnych tańców. Jeden towarzyszy konsekracji miejsca, w którym powstaje mandala, inny wykonuje się na zakończenie, jako ofiarę dla jej bóstw. Jeszcze inny, czam, służy przede wszystkim odsuwaniu przeszkód.

Małe klasztory często specjalizowały się w rytualnych tańcach, choć zrozumienie ich symboliki i sensu mogło pozostawiać wiele do życzenia. Dla niejednego to spektakl, teatralne przedstawienie, co stanowi smutne świadectwo degeneracji tantry. Zdaniem indyjskich historyków jedną z przyczyn upadku buddyzmu w tym kraju było przesadne upublicznianie tantrycznych praktyk. Kiedy adeptowi brakuje niezbędnych podstaw, techniki i medytacje tantry mogą bardziej zaszkodzić niż pomóc. Dlatego też nazywa się je „tajemnymi”.

Należy pamiętać, że nauki tantry sławią monastyczne ślubowania indywidualnego wyzwolenia. Wedle Kalaczakry, królowej tantr najwyższej jogi, pierwsze miejsce wśród wszystkich wadzra mistrzów, którzy udzielają nauk i odprawiają rytuały, zajmują mnisi z pełnymi święczeniami, drugie – nowicjusze, a trzecie – świeccy. Co więcej, podczas abhiszeki przyjmuje się różne rodzaje zobowiązań. Ślubowania Bodhisattwy można przyjąć w obecności wizerunku Buddy, bez udziału Guru w ludzkiej postaci. Żywy człowiek jest natomiast niezbędny do przekazania ślubów indywidualnego wyzwolenia i tantrycznych.

Jeśli macie się rozwijać i rosnąć na tantrycznej ścieżce, aby obudzić potencjał ukryty w umyśle i osiągnąć rezultat, Stan Buddy, musicie otrzymać od swojego Guru inspirację i błogosławieństwa nieprzerwanej linii, która zaczyna się od Buddy Wadźradhary. Temu właśnie służy ceremonia abhiszeki – i stąd znaczenie Guru (którego cechy wylicza wiele pism) w praktyce tantry.

Osoba udzielająca abhiszeki powinna posiadać odpowiednie kwalifikacje, które należy sprawdzić przed wzięciem udziału w ceremonii. Powiedziano, że choćby miało to trwać dwanaście lat, nie należy się spieszyć.

Wykwalifikowany wadźra mistrz strzeże wrót ciała, mowy i umysłu przed negatywnymi czynami, jest szlachetny oraz biegły w etyce, koncentracji i mądrości. Powinien posiadać również po dziesięć wewnętrznych i zewnętrznych przymiotów. Według „Pięćdziesięciu strof o Guru” kandydata dyskwalifikuje brak współczucia, złośliwość, uleganie podszeptom pragnienia i gniewu, nieznajomość trzech dyscyplin czy przechwalanie się szczątkową wiedzą. Określone kwalifikacje winien posiadać przecież także uczeń. W popularnym dziś przyjmowaniu abhiszek bez uprzedniego sprawdzenia, kto ich udziela, tu dzież obgadywaniu potem lamów nie ma nic dobrego.

Guru musi nauczać zgodnie z ogólną strukturą ścieżki buddyjskiej, czyniąc z niej probierz miarodajności swych pouczeń. Innymi słowy, winien strzec się aroganckiego poczucia wszechmocy w wąskim kręgu uczniów. „Nawet jeśli dorównujesz urzeczywistnieniem bóstwom – mówi jedno z tybetańskich przysłów – zachowuj się jak wszyscy”.

Utrzymywanie ślubowań

Po przyjęciu abhiszeki spoczywa na was wielka odpowiedzialność za dotrzymanie zobowiązań i ślubowań. W tantrach działania i przedstawienia obowiązuje ślubowanie Bodhisattwy, tantryczne nie są konieczne. Do przestrzegania tych ostatnich obliguje ucznia każda tantra, która zawiera abhiszekę wadźra mistrza.

Skupiając się na praktykach trzech niższych tantr, należy utrzymywać wegetariańską dietę. O ile w Tybecie jedzenie mięsa było uzasadnione klimatem i brakiem warzyw, tam gdzie jest ich pod dostatkiem, o wiele lepiej go unikać (zwłaszcza gdy zaprasza się na posiłek wiele osób). „Miastowym nigdy nie zajrzy w oczy głód, bo zjedzą każdą zieloną rzecz”, miał oświadczyć pewien koczownik, którego zdumiały potrawy z warzyw w Lhasie.

Buddyzm (nawet zasady monastycznej dyscypliny) nie zakazuje spożywania mięsa (z wyjątkiem kilku jego rodzajów). Jedzą je mnisi ze Sri Lanki, Birmy i Tajlandii. Zabraniają tego, aczkolwiek nie kategorycznie, zbiory pism Bodhisattwów. W tekście zatytułowanym „Serce drogi środka” czytamy, że nie czyni to bezpośredniej krzywdy zwierzęciu, skoro w chwili bycia zjadanym jest ono martwe. Zakaz obowiązuje natomiast w sytuacji, w której zwierzę zostało zabite specjalnie dla was (albo można to podejrzewać).

Jedzenie mięsa jest surowo zakazane w trzech niższych klasach tantr, ale najwyższa joga zaleca spożywanie pięciu mięs i pięciu nektarów. Doskonały adept tej tantry powinien umieć przeobrazić je mocą medytacji w substancje czyste, a następnie wykorzystać do pomnożenia energii. Nie wolno przecież wykorzystywać praktyki do usprawiedliwiania jedzenia mięsa czy też wybrzydzać, sięgając po jedne i wzdragając się z obrzydzeniem przed innymi substancjami.

Kobiety i buddyzm

Uważam, że powinienem powiedzieć kilka słów o feminizmie oraz prawach kobiet w tradycji buddyjskiej.

Choć wedle pism mężczyźni i kobiety są równi w dostępie do monastycznych ślubów, w pełni wyświęceni mnisi uchodzą za wyższy obiekt czci i szacunku. Z tej perspektywy możemy więc mówić o swego rodzaju dyskryminacji.

W pismach pojazdu niższego oraz w sutrach pojazdu wielkiego czytamy, że Bodhisattwa na najwyższym poziomie ścieżki jest mężczyzną w żywocie, w którym osiąga Przebudzenie. Podobne stanowisko prezentują trzy niższe klasy tantr, ale nie najwyższa joga.

W tantrze najwyższej jogi już pierwszy krok procesu abhiszeki wymaga obecności całego zgromadzenia bóstw męskich i żeńskich. Innymi słowy, Buddom pięciu rodzin muszą towarzyszyć partnerki.

Tantra najwyższej jogi kładzie wielki nacisk na rolę kobiet. Ich lekceważenie jest naruszeniem jednego z rdzennych ślubowań (i nie ma wzmianki, by działało to również w drugą stronę). W praktyce medytacji główne bóstwa mandali często są żeńskie, jak Wadžrajogini czy Nairatmaja.

W procesie budowania przychodzi moment, kiedy adeptowi zaleca się praktykę w zespoleniu jako impuls do pogłębienia urzeczywistnienia ścieżki. Jeśli w takim związku jedna z osób jest bardziej zaawansowana, może obdarzyć wyzwoleniem, czy też rezultatem, obie strony.

Nauki tantry najwyższej jogi – na przykład, bardzo dobitnie, Guhjasamadży – mówią przeto, że można osiągnąć pełne przebudzenie w tym życiu w ciele kobiety.

W tantrze, zwłaszcza klasie najwyższej, adept poznaje i rozwija swój ukryty potencjał. Jest nim fundamentalny, przyrodzony umysł jasnego światła. Taki sam w każdym, płeć nie ma więc wpływu na możliwość sięgnięcia rezultatu.

Z perspektywy ostatecznej – tantry najwyższej jogi – buddyzm nie widzi więc żadnej różnicy między mężczyznami i kobietami.

Ścieżki praktyki tantrycznej – tantra działania

W najniższych klasach tantry ścieżka ma dwa poziomy, nazywane jogą ze znakami i bez nich.

Z innej perspektywy ścieżki tantry działania przedstawiane są w kategoriach metod urzeczywistnienia ciała Buddy, mowy Buddy i umysłu rezultatu, Stanu Buddy. Ścieżka pierwsza polega na wizualizowaniu bóstwa. Na drugą składają się dwa rodzaje recytacji mantry – werbalnej i mentalnej. Ścieżka urzeczywistnienia umysłu Buddy obejmuje tak zwaną „koncentrację przynoszącą wyzwolenie na końcu dźwięku”, która wymaga skupienia na ogniu i dźwięku.

Mistrzowie nie są zgodni co do metody wizualizowania siebie w postaci bóstwa w tantrze działania, niemniej można stwierdzić, że zwykli adepci robić tego nie muszą. Ich medytacja sprowadza się do wyobrażania sobie obecności bóstwa, w przypadku osób skupionych na tej praktyce wygląda to jednak inaczej.

Joga bóstwa

Pełna wizualizacja bóstwa takiego jak Awalokiteśwara – czyli joga bóstwa – składa się w tantrze działania z sześciu etapów: bóstwa pustości, bóstwa mantry, bóstwa litery, bóstwa formy, bóstwa mudry oraz bóstwa znaku.

Medytacja pierwsza to medytacja pustości własnego ja oraz bóstwa: wspólnej podstawy ich pustej natury.

Jak tłumaczy Arjadewa w „Czterystu wersach”, z perspektywy ostatecznej natury zjawiska niczym się nie różnią i są identyczne w braku samoistnego bytu. W całej swej mnogości mają zatem jeden smak. Mimo to na poziomie konwencji przejawiają się na wiele sposobów – w swojej jedności są więc i niesłychanie różnorodne.

Podczas medytacji bóstwa mantry wyobrażacie sobie, że ze stanu pustości powstaje brzmienie mantry, ostateczna natura was samych oraz bóstwa. Nie ma postaci liter, tylko donośnego dźwięku. Utrzymanie tej kontemplacji to krok drugi.

Medytacja bóstwa litery polega na wyobrażaniu sobie sylab owej mantry na znajdującej się w ciele białej tarczy księżyca. Podczas medytacji formy bóstwa litery zmieniają się w jego postać. Stawszy się bóstwem, adept wykonuje symboliczne gesty (w przypadku rodziny lotosu – na wysokości serca) w medytacji mudry.

Wreszcie medytację bóstwa znaku stanowi wizualizowanie sylab „om”, „ah” i „hum” na swoim czole, gardle i sercu oraz zaproszeniu bóstw mądrości.

Waga zrozumienia pustości

Zasadniczą cechą wszystkich tantrycznych praktyk buddyjskich jest medytowanie nad pustością przed wizualizowaniem siebie w postaci bóstwa – bez względu na to, czy tekst, z którego korzystacie, zawiera odpowiednią sanskrycką formułę, taką jak „Om sobała” itd. W ten sposób podkreśla się znaczenie tego, że formę bóstwa przybiera wasza własna mądrość, rozumiejąca pustość. Choć początkowo dzieje się to tylko w wyobraźni, przygotowuje do przejawienia się świadomości owej mądrości jako ciała bóstwa. Dlatego też trudno praktykować tantryczną jogę bez zrozumienia pustości, propagowanego przez szkoły drogi środka lub ścieżki jogi.

Obraz czy też postać bóstwa zbudowana przez mądrość, która rozumie pustość, reprezentuje aspekt praktyki metody. Potem adept co pewien czas odświeża świadomość pustej natury bóstwa, co w kontekście tantry działania nazywa się „wielką pieczęcią, przygotowującą zmysły do urzeczywistnienia ciała formy”.

Dobrze, jeśli adept posiada już zdolność punktowej koncentracji czy też wyciszzonego spoczywania. Jeżeli jednak rozwija się ją w ramach praktyki tantrycznej, należy wykonywać tę praktykę po wyobrażeniu sobie postaci bóstwa, ale przed recytacją mantry.

Wiele tantrycznych podręczników radzi powtarzać mantrę, gdy jest się zmęczonym medytacją. Ci, którzy nie medytują intensywnie, znużywszy się recytowaniem mantry, mogą tylko zakończyć sesję. Teksty rytuałów zawsze kładą nacisk na medytację, stawiając mantrę na drugim miejscu.

Medytacja odnosi się tu do ćwiczenia głębokich i rozległych ścieżek. Aspekt pierwszy to medytacja pustości, ale nie każdej, tylko pustości natury wizualizowanego bóstwa. Praktyka polega na skupieniu na jego pustej naturze.

Medytacja szerokiej ścieżki składa się z dwóch części: wypracowania bardzo wyraźnej i stabilnej wizualizacji bóstwa oraz rozwinięcia za jej sprawą dumy bóstwa. Uzyskawszy stabilny obraz siebie jako bóstwa, będziecie mogli obudzić niezwykle silne poczucie jego dumy, bycia bóstwem.

W jednym z podręczników medytacji indyjski mistrz Buddhadźniana pyta, jak joga bóstwa może być remedium na niewiedzę, oś cyklicznego bytu, skoro w tantrycznym procesie budowania nie ma medytacji pustości? I zaraz odpowiada, że przedmiotem medytacji nie jest tu sama postać bóstwa, tylko jej pusta natura. Medytujecie nad pustością bóstwa, utrzymując jego wyobrażony obraz. Joga ta składa się zatem z dwóch aspektów: prawdy konwencjonalnej i prawdy ostatecznej.

Tantry mówią również o trzech postawach: widzeniu wszystkich form jako bóstwa, słyszeniu wszystkich dźwięków jako mantry i traktowaniu wszystkich doświadczeń mentalnych jako mądrości bóstwa.

Pierwszą postawę należy rozumieć nie w kategoriach rozwijania przeświadczenia, tylko przewyciężania codziennego poczucia zwyczajności. Wyobrażanie sobie wszystkiego, co się pojawia, jako bóstwa nieodmiennie opiera się na pustości.

Inny przykład tego nastawienia znajdziemy w naukach ścieżki i owocu tradycji sakjapa, w których „tantra przyczynowa” jest podstawą, a zrozumienie jej znaczenia przynosi adeptowi czyste widzenie wszystkich zjawisk.

Z kolei Dodrub Dzigme Tenpa Nima, jeden z mistrzów szkoły wielkiej doskonałości, tłumaczy w „Aspektach esencji tajemnic”, że wszystko, co pojawia się w cyklicznym bycie oraz spokoju, jest w istocie manifestacją czy też grą wszechpodstawy, nazywanej w tej tradycji pierwotną świadomością. A więc to ona – w istocie najsubtelniejszy poziom czystego światła – stanowi źródło każdej rzeczy w bezmiarze rzeczywistości.

Przypomina to nauki drogi środka, wedle których wszystkie konwencjonalne zjawiska biorą się z pustości, będąc przejawem tej samej ostatecznej natury. Podobna intencja przyświeca wyjaśnieniom njingmapy i sakjapy, tłumaczącym, że wszystko w kole bytu i spokoju jest grą pierwotnej świadomości.

Ta pierwotna świadomość – subtelne jasne światło – jest permanentna w kategoriach ciągłości i najgłębszej natury, nietknięta szkodliwymi emocjami, fundamentalnie czysta. W tym ujęciu wszystkie zjawiska uznać można za czyste, gdyż w istocie są przejawami owej podstawy.

Nie zapomnijmy, że nauki te odzwierciedlają perspektywę tantry najwyższej jogi. Tak więc wyglądają ramy medytacji. Kiedy poczujecie się nią zmęczeni, możecie recytować mantrę.

Urzeczywistnianie mowy Buddy

Tantra działania opisuje dwa rodzaje recytacji: szeptem (to znaczy cicho, lecz słysząc swój głos) oraz mentalnie (nie dobywając głosu i wyobrażając sobie dźwięk mantry).

Urzeczywistnianie umysłu Buddy, rezultatu

Koncentracja spoczęcia w ogniu oznacza medytację, podczas której adept wizualizuje w sercu bóstwa różne mantry i sylaby nasienne oraz unoszące się z nich płomienie. Koncentracja spoczęcia w dźwięku polega na wyobrażaniu sobie dźwięku mantry – ale tak, jakby recytował ją ktoś inny, a nie my sami.

W ten sposób adept pogłębia punktową koncentrację i wyciszone spoczywanie. Nauki tantry działania mówią, że praktyka spoczęcia w ogniu zapewnia fizyczną i mentalną sprawność, zaś spoczęcie w dźwięku – wyciszenie umysłu.

Trzecia joga, tak zwana koncentracja wyzwalająca na końcu dźwięku, jest techniką, dzięki której osiąga się wyzwolenie.

Gdyby chciał je przypisać do trzech zbiorów pism dyscypliny, dyskursów i wiedzy, nauki tantryczne znalazłyby się w grupie drugiej. Sam Budda powiadał, że będzie nauczał tantry na modłę sutry. Oznacza to, że niezwykłość i głębia tantry bierze się z technik rozwijania stabilizacji medytacyjnej.

Wyciszone spoczywanie jest stanem pochłonięcia umysłu, w którym można skupić nierozproszoną uwagę na wybranym przedmiocie. Techniki, służące jego rozwijaniu, także mają charakter absorpcyjny, nie kontemplacyjny. Szczególny wgląd jest natomiast medytacją analityczną, wymagającą metod o takim samym charakterze.

Wyciszone spoczywanie to stan wzmożenia, w którym punktowemu skupieniu towarzyszy większa sprawność mentalna i fizyczna. Podobnie rzecz ma się ze szczególnym wglądem – tu w taki sam sposób spotęgowane są zdolności analityczne.

Skoro wyciszone spoczywanie ma charakter absorpcyjny, a wgląd – analityczny, mówiąc o medytacji, musimy być świadomi jej różnych rodzajów. Jedne są stanami umysłu skupionymi na przedmiocie, na przykład pustości, inne zaś stanami, w które umysł się wprowadza, takimi jak miłość. W jeszcze innych koncentruje się na rzeczach wyobrażanych, wizualizowanych.

Według sutr i trzech niższych tantr podczas sesji wyciszonego spoczywania jest się całkowicie pochłoniętym i skupionym bez reszty, co wyklucza jakiegokolwiek analizowanie. Innymi słowy, te dwa rodzaje medytacji są z reguły odrębne, niemniej tantra najwyższej jogi obejmuje technikę, która pozwala na penetrowanie kluczowych punktów w ciele i pogłębianie szczególnego wglądu przy pomocy medytacyjnego wchłonięcia. W praktyce sutry oraz trzech niższych tantr wyciszone spoczywanie i wgląd urzeczywistnia się kolejno, tymczasem w najwyższej jogi tantrze najzdolniejsi adepci robią to jednocześnie.

Trzecia joga, koncentracja przynosząca wyzwolenie na końcu dźwięku, to techniczne określenie tantrycznej medytacji pustości. Nazywa się ją również jogą bez znaków, zaś dwie poprzednie – jogą ze znakami.

Tantra przedstawienia

W tybetańskiej tradycji mandale tantry przedstawienia są rzadkie. Najpopularniejszym bóstwem tej klasy jest Wajroczana Abhisambodhi.

Również ta tantra prezentuje ścieżkę w kategoriach jogi ze znakami i jogi bez znaków (która oznacza tu medytację pustości).

Tantry działania i przedstawienia wymagają praktyki jogi bóstwa w odosobnieniu i podejmowania określonych aktywności, związanych głównie z rytuałami bóstw długiego życia. Innych aktywności, takich jak osiągnięcie najwyższego wyzwolenia, nie opisuje się szczegółowo.

Tantra jogi

Najważniejszą przełożoną na tybetański tantrą tej klasy jest „Kompendium reguł wszystkich Tathagatów”.

Śnieżkę tantry jogi opisuje się w kategoriach trzech czynników: podstawy oczyszczenia, oczyszczającej ścieżki i oczyszczonego rezultatu. Podstawą są ciało, mowa, umysł i aktywność adepta, a ścieżką – praktyka wielkiej pieczęci, pieczęci zjawisk, pieczęci zobowiązania i pieczęci działania czy też mądrości. Czterem podstawom odpowiadają rezultaty: ciało, mowa, umysł i aktywności Buddy (oraz cztery rozdziały „Kompendium”).

Tantra najwyższej jogi

Tantra najwyższej jogi jest dla Tybetańczyków niczym codzienna stawa. Wiem, że w Japonii wielu praktykuje „Kompendium reguł”, tantrę Wajroczańską Abhisambodhi i niższe tantry – najwyższa joga wydaje się natomiast specjalnością tradycji tybetańskiej.

Nauki tantry najwyższej jogi przeznaczone są dla ludzi należących do sfery pragnienia i mających ciała złożone z sześciu składowych (trzech otrzymanych od ojca i trzech od matki). Niezwykłość tych technik polega na tym, że odnoszą się nie tylko do zjawisk związanych z podstawą oczyszczenia w zwykłym wymiarze śmierci, stanu pośredniego oraz odrodzenia, ale i do aspektów urzeczywistnionego Stanu Buddy – trzech ciał Buddy.

Tantrę najwyższej jogi tłumaczy się na trzech poziomach: tantry przyczyny (podstawy), metody (ścieżki) oraz rezultatu. Wszystkie one pochodzą z fundamentalnego, przyrodzonego umysłu jasnego światła. Pojawszy to, zrozumiecie nauki sakjapy, w których tantra przyczynowa nosi miano podstawy wszystkiego (a więc powstającej z owego fundamentu mandali z bóstwami).

Według tej tradycji owa podstawa jest obecna w naszych zmysłach oraz w atrybutach pospolitych zjawisk. Wszystkie zjawiska ścieżki kryją się w tym podłożu w postaci właściwości, a wszelkie zjawiska rezultatu – w formie potencjału. Podobne opisy „równości podstawy i rezultatu” znajdujemy również w pismach ningmapy.

Skoro wszystkie zjawiska stanu rezultatu są w pełni obecne w fundamencie w postaci potencjału, nie dziwi stwierdzenie o nierozdzielności ciała i mądrości Buddy. Trzeba to przecież dobrze zrozumieć, by nie wpaść w enumeracyjne (samkhja) rojenia o jednoczesności pędu i nasienia.

Kiedy Majtreja mówi w „Niezrównanej ciągłości”, że „wszystkie splamienia umysłu są chwilowe, a przymioty obecne z natury”, nie twierdzi zatem, że urzeczywistnienie jest częścią umysłu, tylko potencjałem fundamentalnego, przyrodzonego jasnego światła. Stąd pouczenia, że „rozpoznanie swojej prawdziwej natury oznacza całkowite Przebudzenie”.

Podobne nauki znajdziemy w innych tantrach, na przykład Hewadźry, która powiada, że „wszystkie istoty są całkowicie Przebudzone, lecz nie widzą tego przez splamienia”. Tantra Kalaczakry różni się jedynie terminologią, zastępując przyrodzony umysł jasnego światła „wszechprzenikającą wadźrą przestrzenia”.

W „Lampie rozjaśniającej pięć faz”, komentarzu do procesu spełniania Guhjasamadży, Nagardżuna pisze, że spoczywając w iluzorycznej medytacji, adept postrzega tak samo każdą rzecz. Innymi słowy, przybierając niezwykle subtelne ciało, które formalnie nosi miano iluzorycznego i ma naturę mentalnej energii, praktykujący widzi we wszystkich zjawiskach przejawienia fundamentalnego umysłu jasnego światła.

Nawet jeśli zdołamy zrozumieć, że każda żyjąca istota jest manifestacją fundamentalnego, przyrodzonego umysłu jasnego światła, jak logicznie uzasadnić rozciągnięcie tego na całe otoczenie? Moim zdaniem, nie chodzi tu o to, że wszystkie zjawiska mają naturę umysłu, choć szkoła tylko umysł traktuje w ten sposób całą zewnętrzną rzeczywistość. Różnica jest subtelna. W całym otoczeniu, we wszystkich zewnętrznych zjawiskach powinniśmy widzieć twory, manifestacje czy też przejawienia owego przyrodzonego umysłu jasnego światła, a nie jego naturę.

Kiedy doświadcza się bezpośrednio przyrodzonego umysłu jasnego światła, najsubtelniejszego poziomu umysłu, wszystkie grubsze energie i procesy mentalne zostają rozpuszczone, wycofane. I zostaje wyłącznie czysta pustota.

Tantra naucza metod, pozwalających wyzyskać fundamentalny, przyrodzony umysł jasnego światła, który ukazuje się naturalnie na przykład w chwili śmierci. Według tradycji sutry ostatnia chwila umierającej świadomości jest neutralna i bardzo subtelna, tantra natomiast próbuje ten stan wykorzystać i uczynić pożytecznym.

Indyjski mistrz Wasubhandu twierdzi, że pozytywne stany umysłu są silniejsze od negatywnych. Po pierwsze, jako bardziej racjonalne i trzeźwe, mają solidną podstawę. Po drugie, tylko one mogą towarzyszyć przejawieniu się fundamentalnego umysłu jasnego światła – na przykład w chwili śmierci, a nawet po niej. Dla stanów szkodliwych nie ma wtedy miejsca.

Pogląd wielkiej pieczęci, mahamudry szkoły kagju oraz wielkiej doskonałości, dzogcienu prowadzą się do jednego: zrozumienia fundamentalnego, przyrodzonego umysłu jasnego światła. Skoro tradycyjnemu wielkiej doskonałości wieńczy dziewięć pojazdów, gdyż do jej praktyki trzeba podstawowej świadomości, podczas gdy wcześniej korzysta się z umysłu, można przecież spytać, jak taka perspektywa miałaby się pokrywać ze zrozumieniem umysłu jasnego światła z tantry najwyższej jogi?

Odpowiedzi udziela cytowany już mistrz Tenpa Nima: różnica tkwi w metodzie. W tantrze najwyższej jogi proces docierania do fundamentalnego, przyrodzonego umysłu ma charakter stopniowy, od budowania i kolejnych faz spełniania po urzeczywistnienie jasnego światła. W praktyce wielkiej doskonałości zamiast kolejnych etapów mamy bezpośrednie, natychmiastowe uchwycenie umysłu jasnego światła przy pomocy podstawowej świadomości.

Studiując tantrę najwyższej jogi, należy pamiętać, że w tantrycznych traktatach słowa bywają interpretowane na różne sposoby (jak dosłowne i ukryte znaczenia z sutr doskonałości mądrości). Jeden termin może mieć wiele przesłań i podtekstów.

Powiedziano, że każdemu słowu tantry można przypisać cztery rodzaje treści: dosłowne; zgodne z systemem sutr oraz trzema niższymi tantrami; ukryte (w trzech wymiarach – metody wprowadzenia pragnienia na ścieżkę, przejawienia i prawdy konwencjonalnej); oraz ostateczne. Inny sposób interpretacji nosi miano sześciu granic znaczenia wywiedzionego i ostatecznego, umyślnego i niezamierzonego, dosłownego i niedosłownego.

Tantrę wyjaśnia się adeptom na dwa sposoby: publicznie lub w ramach relacji nauczyciel-uczeń. Dowodząc, że jest to praktyka buddyjska, która ostatecznie doprowadzi do osiągnięcia Stanu Buddy, tantryczne traktaty zawsze odsyłają do ścieżki sutr. Zawilosci i subtelne różnice biorą się z odmiennych możliwości mentalnych i konstrukcji adeptów, toteż tantry poprzedza opis odpowiednich uczniów, których dzieli się na cztery grupy, najlepszych porównując do klejnotu.

Adept otrzymuje odpowiednie nauki, aby móc zrozumieć dwie prawdy, które tu odnoszą się do tantry najwyższej jogi, a nie względnego i ostatecznego z systemu sutr. Z perspektywy owej tantry obie prawdy sutry są konwencjonalne. Interpretację tę wyklada objaśniająca tantra zatytułowana „Kompendium wadźr mądrości”.

Niemal wszystkie tantry zaczynają się od słów „e lam”, które zawierają całe znaczenie (tak dosłowne, jak ostateczne) tantry. Tantry są traktatami, a więc zbiorami słów, składającymi się z samogłosek i spółgłosek, które można zamknąć w tych dwóch razem z trzema wszechobejmującymi aspektami podstawy, ścieżki i rezultatu.

„E lam” zawiera całą treść tantry jak słynna strofa z „Promiennej lampy”, jednego z dwóch komentarzy Candrakirtiego, które swego czasu cieszyły się takim uznaniem, że ich blask porównywano do słońca i księżyca.

Po pierwsze, proces budowania ciała bóstwa,
Po drugie, medytacja natury umysłu,
Po trzecie, ustabilizowanie prawdy konwencjonalnej,
Po czwarte, oczyszczenie prawdy konwencjonalnej,
Po piąte, połączenie dwóch prawd w jedność.

Tak wygląda esencja treści tantry najwyższej jogi. Ćandrakirti dzieli całą tantryczną ścieżkę na pięć etapów: proces budowania oraz cztery fazy procesu spełniania.

Różnym etapom ścieżki odpowiadają abhiszeki, dzięki którym osiąga się dojrzałość. Do praktykowania procesu budowania upoważnia abhiszeka wazy. Przepustką do praktyki ciała iluzorycznego – trzech wstępnych nieobecności ciała, mowy i umysłu, stanowiących trzy pierwsze fazy procesu spełniania – jest abhiszeka druga bądź tajemna. Abhiszeka wiedzy-mądrości pozwala praktykować medytację jasnego światła, a czwarta – medytować w zjednoczeniu.

Szczęśliwość i pustość

Termin „zjednoczenie” może oznaczać dwie rzeczy: jedność pustości i szczęśliwości lub prawdy konwencjonalnej i ostatecznej. Kiedy idzie o dwie prawdy, jedną jest jedność szczęśliwości i pustości, drugą – ciało iluzoryczne. Połączywszy się nierozdzielnie, stanowią jednię dwóch prawd. Z drugiej strony, mądrości, która rozumie pustość, towarzyszy szczęśliwość i tak też się ją rozwija; błogość bywa zaś wykorzystywana do urzeczywistnienia pustości.

Bywa, że najpierw w umyśle pojawia się poczucie szczęśliwości, a następnie urzeczywistnienie pustości, jednak w przypadku adeptów tantry najwyższej jogi najczęściej jest odwrotnie.

Nawet jeśli urzeczywistnienie pustości jest tak pełne, jak w konsekwencjalistycznej tradycji drogi środka, odzwierciedlając pogląd szkoły jogi albo autonomistów, pewne tantryczne techniki medytacyjne (na przykład wewnętrzne ciepło lub joga wiatru) pozwalają na doświadczenie szczęśliwości i wreszcie stanu, w którym można wycofać czy też rozpuścić grube poziomy umysłu bądź energie.

Doświadczenia tego rodzaju mogą prowadzić do pogłębienia zrozumienia pustości i dostrzeżenia, że wszystkie zjawiska są tylko przypisanymi przez umysł projekcjami, pozbawionymi samoistnego bytu. W takim przypadku błogość poprzedza urzeczywistnienie pustości.

Adepci, którzy posiadają zdolności predestynujące do praktyki tantry najwyższej jogi, powinni przyjmować abhiszekę, posiadając już zrozumienie pustości. Wtedy, rzecz jasna, mądrość poprzedza doświadczenie szczęśliwości.

W czasie sesji medytacyjnej adepci o największych zdolnościach praktykują wewnętrzne ciepło, jogę bóstwa albo penetrują kluczowe punkty w ciele przy pomocy jogi wiatru. Moc obudzonego pragnienia pozwala im stopić umysł Przebudzenia (czy też elementy) i doświadczyć – bez względu na płęć – wielkiej szczęśliwości, z którą łączy się pamięć urzeczywistnienia pustości.

Nauki mówią o doświadczeniach błogości, związanych z emisją elementu nasienia, ruchem owego elementu w kanałach oraz stanem nieporuszonej szczęśliwości. W praktyce tantrycznej do urzeczywistnienia pustości wykorzystuje się tylko dwa ostatnie.

Z uwagi na wielką rolę błogości w urzeczywistnianiu pustki wiele bóstw tantry najwyższej jogi przedstawianych jest w zespoleniu. Jak już wspomniano, doświadczenie to nie ma wiele wspólnego ze zwykłym uprawianiem seksu.

Śmierć, stan pośredni i odrodzenie

Skoro praktyki jogi najwyższej tantry przeznaczone są dla adeptów, których ciała składają się z sześciu elementów, etapy ścieżki przypominają zwykłe doświadczenia śmierci, stanu pośredniego i odrodzenia. Budowa istot ludzkich sprawia, że naturalnie przechodzą one przez te trzy stany. Śmierć następuje, gdy grube poziomy umysłu i energii rozpuszczają się w najsztubtelniejsze. Właśnie w tym momencie doświadczamy jasnego światła. Później przyjmujemy ciało subtelne, zwane przejściowym, a następnie bardziej pospolite, widoczne dla innych, co oznacza kolejne odrodzenie.

Dzięki traktatom Nagardżuny i Arjadewy dysponujemy niezwykłymi metodami, które pozwalają na zrobienie dobrego użytku z tych nieuchronnych doświadczeń. Zamiast bezradnie się miotać możemy więc przejść kontrolę i wykorzystać sytuację do osiągnięcia Stanu Buddy.

Procedury służące osiągnięciu trzech ciał Buddy – prawdy, radości i emanacji – mają cechy, które odpowiadają stanom śmierci, pośredniemu i odrodzeniu. Istnieje zatem możliwość urzeczywistnienia ich w takich okolicznościach.

Ścieżkę jogi najwyższej tantry objaśnia się kategoriach medytacji trzech ciał Buddy, zatem aspekty te powinien zawierać każdy proces budowania. Teksty nyingmapy opisują to inaczej, odwołując się nie do trzech ciał, a do trzech medytacyjnych stabilizacji: takości, powstających zjawisk i przyczynowości. Odpowiadają one praktykom procesu budowania tantr jogi i najwyższej jogi, obejmując przygotowanie, zwycięską mandalę oraz aktywności.

Medytacja trzech ciał odnosi się do wprowadzania na ścieżkę śmierci, stanu pośredniego i odrodzenia. W przypadku ciała prawdy, na przykład, jest to przeobrażanie śmierci poprzez wyobrażanie sobie umierania – wycofania i rozpuszczania wszystkich energii i procesów mentalnych.

Proces śmierci składa się z ośmiu etapów i zaczyna od rozpuszczenia elementów ciała: ziemi, wody, ognia i wiatru. Kolejne cztery stany nazywa się fachowo doświadczeniami białego przejawienia, czerwonego wzmoczenia, czarnej namiastki osiągnięcia oraz jasnego światła śmierci. W czasie procesu budowania rozpuszczanie jest wyłącznie sprawą wyobraźni; doświadczenia głębsze pojawiają się w trakcie procesu spełniania, z czasem umożliwiając adeptowi faktyczne doświadczenie mechanizmu śmierci. Proces umierania jest dziś także przedmiotem zainteresowania naukowców. Etapy rozpuszczania widać o wiele wyraźniej w przypadku osób, które odchodzą powoli, na przykład na skutek przewlekłej choroby. Pozwala to również na uzyskanie lepszych rezultatów. Adept tantry, który osiągnął stabilne urzeczywistnienie, rozpozna śmierć i będzie umiał ją wykorzystać, zachowując przytomność i kontrolę. Przyjmuje się, że zwykły człowiek może pozostawać w jasnym świetle śmierci do trzech dni, a medytujący – tydzień i dłużej. Zewnętrznym znakiem jest brak oznak rozkładu.

Wyobrażając sobie doświadczenie jasnego światła w ramach procesu budowania, adept powinien spozczać w medytacyjnym spokoju pustości.

Po doświadczeniu jasnego światła śmierci zmarły wkracza w stan pośredni w bardzo subtelnym ciele, adept zaś kończy medytację pustości i wizualizuje siebie w subtelnej postaci. To remedium stanu pośredniego i medytacja ciała radości.

Wychodząc ze stanu pośredniego, zmarły przywdziewa nową fizyczną powłokę i odradza się do kolejnego życia, a adept procesu budowania zmienia ciało radości na ciało emanacji.

Istnieje wiele technik wizualizowania siebie jako bóstwa w procesie budowania. W niektórych praktykach przechodzi się od formy przyczynowej do wynikowej, w innych pokonuje pięć kroków klarowania, i tak dalej. Wszystkie one są bardzo ważne, niemniej sprawą najistotniejszą jest wspomniana już medytacja głębokiego i rozległego czyli rozwijanie ostrości wizualizacji oraz dumy bóstwa.

Poważny adept powinien podchodzić do nich z najwyższą powagą, pomny swego stanu umysłu i poziomu zaawansowania, strzegąc się gnuśności i ekscytacji. Medytacja taka musi być regularna i sumienna. Największym wrogiem punktowego skupienia jest mentalne rozproszenie. Ma ono wiele postaci, niemniej najbardziej przeszkadza ekscytacja tym, co zdaje się pożądane. W takim przypadku zaleca się medytowanie z mniejszą intensywnością i rezygnację z koncentracji na przedmiotach zewnętrznych, żeby uspokoić umysł. Dobrym antidotum na nadmierne skupienie i napięcie jest także rozmyślanie o cierpieniach cyklicznego bytu.

Do rozwinięcia punktowego skupienia potrzebna jest jasność umysłu oraz przedmiotu, ponieważ bez niej nie osiągnie się koncentracji, nawet odwracając umysł od zewnętrznych zjawisk. Jasność ma dwa aspekty: widzenia oraz subiektywnego doświadczenia. Jej wrogiem jest otępienie, z którym walczy się przytomnością.

Praktykując medytację punkowego skupienia, sami musicie zdecydować, czy jesteście zbyt rozluźnieni albo spięci i dokonać niezbędnej korekty.

Dzięki wizualizowaniu siebie w postaci bóstwa oraz praktyce punktowej koncentracji na różnych miejscach, tantra najwyższej jogi pozwala na kontrolowanie ruchu elementów w ciele. Zdolność długotrwałego utrzymywania wyraźnej wizualizacji bóstwa budzi jego dumę, kładąc kres poczuciu powszedniości. Nie wolno jednak tracić przy tym świadomości pustki.

Należyta medytacja pozwala na uzyskanie tak wyraźnego obrazu mandali i jej bóstw, jakby można ich było dotknąć, co oznacza urzeczywistnienie pierwszej fazy budowania. Faza druga to wyraźne widzenie subtelnych bóstw, które w jednej chwili pojawiają się w różnych punktach ciała. Pogłębianiu tego procesu kontroli punktowego skupienia służą kolejne medytacje, na przykład emanowania bóstw i rozpuszczania ich na powrót w sercu tudzież wizualizowania symboli, subtelnych kropli i sylab w górnej oraz dolnej części kanału centralnego. Znużywszy się nimi, przechodzi się do powtarzania mantry, co w tantrze najwyższej jogi robi się na wiele sposobów: jako zobowiązanie, gromadzenie, gniewnie i tak dalej.

Po medytacji

Nic nigdy nie może wytrącić adepta tantry z praktyki jedni metody i mądrości, co oznacza, że po zakończeniu sesji medytacyjnej nie spoczywa się na laurach, tylko ćwiczy różne jogi, na przykład snu, jedzenia, mycia a nawet wypróżniania.

Wielcy mistrzowie mówią, że postępy z sesji medytacyjnej mają wspierać i uzupełniać praktykę po medytacji, a ona – formalne sesje. To właśnie między sesjami przekonacie się, ile warta jest wasza praktyka medytacji. Jeśli zauważycie, że mimo poświęconych jej lat nic się nie zmienia w waszym zachowaniu i sposobie myślenia na co dzień, nie łudźcie się, że to dobry znak.

Leki zażywa się po to, żeby wyzdrowieć, a nie napawać ich smakiem, kolorem czy kształtem. Jeśli po dłuższym czasie nie ma żadnej poprawy, kontynuowanie tego niczemu nie służy. Długie czy krótkie, wasze praktyki powinny przynosić rezultaty, zmieniając was na lepsze.

Proces spełniania

Joga bóstwa procesu budowania może być podstawą rozmaitych aktywności. Praktykowane sumiennie, medytacje takie przynoszą z czasem rezultaty, które odczuwa się również fizycznie, co oznacza urzeczywistnienie pierwszego procesu spełniania.

Istnieje wiele praktyk procesu spełniania, takich jak joga wewnętrznego ciepła, wiatrów (czyli strumieni energii), czterech radości i tak dalej. Joga wiatru obejmuje techniki oddychania wazy, które fachowo nazywa się wadźra powtarzaniem.

Na tym etapie adept świecki – ale nie osoba posiadająca święcenia monastyczne – może skorzystać z pomocy partnerki. Podjęcie tak zaawansowanych praktyk procesu spełniania wymaga świadomości konstrukcji własnego ciała, to znaczy kanałów, strumieni energii oraz znajdujących się w różnych miejscach kropli.

Mówiąc o kanałach, z reguły mamy na myśli (rozgałęziające się) trzy główne – centralny, prawy i lewy – oraz pięć kół czy też ośrodków energii. Według traktatów tantrycznych w ciele znajdują się w sumie siedemdziesiąt dwa tysiące kanałów (niektóre sutry mówią o osiemdziesięciu tysiącach).

W ciele płynie dziesięć rodzajów energii – pięć głównych i pięć pobocznych. Krople – to element biały i czerwony. Nauki Kalaczakry mówią o czterech typach kropeł: między brwiami (aktywnej na jawie), w gardle (ujawniającej się podczas śnienia), w sercu (związanej z głębokim snem) oraz w pępku (przejawiającej się w czasie umierania).

Kalaczakra (Koło Czasu) omawia te kwestie bardzo szczegółowo. Ciało praktykującego, jego kanały, energie i krople nosi miano Kalaczakry wewnętrznej i stanowi podstawę oczyszczenia. Prócz tego jest jeszcze Kalaczakra zewnętrzna i alternatywna.

Dzięki znajomości struktury własnego ciała, skupiając się na jego kluczowych punktach, adept może rozpuścić gruby aspekt wiatru i umysłu. Umożliwia to obudzenie i wprowadzenie na ścieżkę mądrości, która urzeczywistnia pustość, najsubtelniejszego jasnego światła, jasnego światła śmierci. Takie dokonanie porównuje się do klucza, który otwiera wiele skarbców.

Zdobywszy klucz, można osiągnąć pełne przebudzenie Stanu Buddy, idąc do niego ścieżką Guhjasamadzhy (czyli ciała iluzorycznego), Kalaczakry (oraz pustej formy) albo Majadzali bądź wielkiej doskonałości (i ciała tęczowego).

Nauczywszy się kontrolować umysł na jawie, adept zaczyna wykorzystywać do praktyki nawet sen. Techniki takie nazywa się mieszaniem (na jawie, we śnie i w chwili śmierci).

Wedle tantry najwyższej jogi najlepsi adepci są w stanie osiągnąć pełne Przebudzenie w jednym życiu. Dla tych, którzy dokonają tego dopiero w przyszłych żywotach lub stanie pośrednim, wykłada się techniki takie jak przeniesienie świadomości. Istnieje także podobna metoda, pozwalająca na przeniesienie świadomości do innego ciała.

Techniki te noszą miano sześciu jog Naropy, który zaczerpnął je z różnych tantr, i są specjalnością szkoły kagju. Praktykuje się je także w gelugpie, która zaadoptowała tradycję Marpy. Medytacji tych uczą również sakjapowie (w ramach ścieżki i owocu) oraz njingmapowie (jako kroplę serca).

Opisaliśmy tantrę najwyższej jogi z perspektywy tradycji nowej. Szkoła starego przekazu, njingmapa, mówi o pojeździe wielkiej doskonałości oraz o zbiorach umysłu, centrum i sedna pouczeń. Ich najsubtelniejsze aspekty są bardzo złożone i poświęcono im wiele traktatów. Najgłębszy jest zbiór trzeci; dwa pierwsze, w dużym uproszczeniu, stanowią fundament praktyki „przełomu”.

Wizja pustości wyłożona w dwóch pierwszych zbiorach różni się od nauk niższego pojazdu, trudno jednak wyjaśnić to precyzyjnie słowami. Praktyki zawarte w zbiorze trzecim służą dwóm celom: urzeczywistnieniu ciała prawdy oraz ciała radości. Prowadzące do tego ścieżki noszą miano „przełomu” i „przeskoku”.

Szkoła wielkiej doskonałości wykłada te elementy w kategoriach podstawy, ścieżki i rezultatu. Można je zrozumieć wyłącznie dzięki osobistemu doświadczeniu. Słowa, jak już wspomniałem, nie zdadzą się tu na wiele, niemniej wyobrażenie głębi i ezoteryczności praktyk wielkiej doskonałości daje na przykład lektura monumentalnej „Skarbnicy najwyższego pojazdu” i „Skarbnicy rzeczywistości” Longczenpy – niezbędnych do uchwycenia niuansów tej tradycji. Warto sięgnąć też po „Skarbnicę prawości” Dzigma Lingpy, który w drugim tomie omawia techniki wielkiej doskonałości.

Istnieją również bardzo zwięzłe, krótkie teksty napisane przez mistrzów, którzy doświadczyli wielkiej doskonałości i wydobyli esencję jej znaczeń, zawierając ją w kilku słowach. Moim zdaniem bardzo jednak trudno zrozumieć na ich podstawie wszystkie te praktyki.

Najkrótsza z sutr, w których Budda wyłożył doskonałość mądrości, składa się z jednej sylaby: „ah”. Powiedziano, że zawiera ona pełne znaczenie wszystkich innych sutr poświęconych temu zagadnieniu, niemniej dla nas jest albo za trudna, albo zbyt prosta, żeby je pojąć. Łatwo powiedzieć „ah”, nie znaczy to przecież, że dzięki temu cokolwiek zrozumieliśmy.

Studiując filozofię drogi środka w całej jej głębi oraz różne argumenty, które prowadzą do wniosku o braku samoistnego bytu, musimy rozumieć poglądy niższych szkół, gdyż bez nich obraz nie będzie pełny. Sama konkluzja jest niesłychanie prosta. Co zależy od przyczyn i warunków, nie może być samodzielne i samoistne.

Poprzestawszy na tym stwierdzeniu, nie zrozumiecie jednak, czemu ono służyło, i nie uchwycicie jego pełnego znaczenia. Podobnie, jeśli przeczytawszy krótki tekst mistrza wielkiej doskonałości, uznacie ją za trywialną, możecie być pewni, że jesteście w błędzie. Zakładanie, że najwyższy z dziewięciu pojazdów jest jednocześnie najbanalniejszy, ma w sobie coś bardzo ironicznego.

I na tym zakończę mój krótki opis tybetańskiej tradycji buddyjskich praktyk systemu sutry i tantry.

Wykłady wygłoszone w Londynie w 1988 roku, przekładane konsekwentnie na angielski przez Gesze Thuptena Dzinpę.

Tłumaczenie na język polski: Adam Koziół