



**PRZEGLĄD PIĘCIU TEKSTÓW MAITREI  
PROMIENIE SŁOŃCA OTWIERAJĄCE KWIAT LOTOSU MAHAJANY**

**Autor Karl Brunnhölzl**

# Przegląd pięciu tekstów Maitrei

Promienie słońca otwierające kwiat lotosu mahajany



Autor Karl Brunnhölzl

Przełożył na język polski: Zbigniew Becker

Współpraca: Tomasz Szczygielski

Korekta: Anna Gocek

Skład: Edyta Kryszkiewicz

Druk Instytut Marpy Polska

© 2014 Karl Brunnhölzl. All rights reserved.

Projekt okładki / skład Hanna Severin

Więcej informacji pod adresem:

[www.ktgrinpoche.de](http://www.ktgrinpoche.de), [www.marpa.pl](http://www.marpa.pl)

[www.marpa-lobdra-berlin.org](http://www.marpa-lobdra-berlin.org)

# Spis treści

MAITREJA I ASAṄGA	5
TEKSTY ŹRÓDŁOWE	7
Pięć tekstów Maitrei	7
Indyjskie komentarze do nich	9
Główne komentarze kagju i ningmy	10
PRZEKAZ TEKSTÓW MAITREI W INDIACH I TYBECIE	12
GŁÓWNE SKŁADNIKI NAUK JOGACZARY	18
Świat jest zaledwie własną grą umysłu	18
Gra umysłu ma wiele twarzy	20
Umysł działa na trzech poziomach	23
Pięć dharm	32
Fundamentalnie inne postrzeżenie umysłu przez niego samego	33
Trzy oświecone ciała i czworo oczu mądrości umysłu	35
Serce Buddy	39
TREŚĆ PIĘCIU TEKSTÓW MAITREI	40
1. Abhisamajālamkāra	40
2. Mahājānasūtrālamkāra	50
3. Madhjāntawibhāga	54
4. Dharmadharmatāwibhāga	59
5. Ratnagotravibhāga (Mahājānottaratantra)	67

W podsumowaniu	70
Tabela: FUNDAMENTALNA PRZEMIANA OŚMIU ŚWIADOMOŚCI W CZTERY MĄDROŚCI I TRZY (CZTERY) KAJE	71
WYBRANA BIBLIOGRAFIA	72

## Maitreja i Asaṅga

Będąc bodhisattwą na poziomie dziesiątego bhumi, Maitreja był jednym z ośmiu głównych bodhisattwów w czasach Buddy Siakiamuniego i pojawia się on w licznych sutrach jako rozmówca Buddy. Jego imię – Miłujący, wskazuje na wyjątkową moc jego miłości i współczucia. Twierdzi się, że gdy tylko pojawiał się u wrót jakiejś wioski czy miasta, to pod wpływem jego potężnego umysłu pełnego miłości wszyscy mieszkańcy natychmiast uwalniali się od wszelkich utrapień swoich umysłów. Utrzymuje się, że obecnie Maitreja przebywa jako namiestnik Buddy Siakiamuniego w niebiańskiej krainie Tusita, skąd zstąpi ostatecznie, aby przejawić się jako następny Buddha na Ziemi.

Tradycja podaje, że Asaṅga (IV w.) usunął się ze swojego klasztoru na samotne odosobnienie, aby medytować nad powszechnym współczuciem oraz składać prośby do Maitrei – głównie z powodu niezadowolenia ze stanu buddyizmu mahajany oraz dwóch głównych nurtów rozumienia dharmy w swoich czasach. Asaṅga uważał rozprawy na temat abhidharmy z buddyizmu nikai za nadmiernie realistyczne i dwoiste, zaś teksty madhjamaki autorstwa Nagardżuny i Arjadewy za brzmiące zbyt nihilistycznie i dla wielu ludzi zbyt przerażające. Poszukiwał jakiejś prawdziwej drogi pośredniej pomiędzy tymi dwiema skrajnościami, w postaci jakiegoś nowego i całkowitego, uogólniającego podejścia. Asaṅga kierował prośby do Maitrei i medytował nad Maitreją przez dwanaście lat, po czym nie widząc

żadnego skutku, zrezygnował i opuścił swoją jaskinię. Po drodze zobaczył jakiegoś starego psa toczzonego przez robaki, co wyzwoliło w nim obezwładniające poczucie miłości i współczucia dla tego zwierzęcia. Pomyślał, że jedynym sposobem usunięcia tych robaków z ciała psa bez zabijania ich będzie zlizanie ich językiem i przeniesienie na kawałek własnego ciała. Zatem odciął sobie kawałek uda i położył na ziemi. Kiedy zamknął oczy i pochylił się, żeby zlizać robaki, okazało się, że jego język dotknął ziemi. Otworzył oczy, a tuż przed nim stał Maitreja w pełnej chwale. Asańga powiedział: „Składałem do ciebie prośby i medytowałem nad tobą przez dwanaście lat, ale ty nigdy się nie pokazałeś!” Maitreja odpowiedział: „Byłem tam przez cały ten czas, ale ty po prostu nie byłeś jeszcze gotowy, żeby mnie zobaczyć, ponieważ byłeś zbyt pochłonięty samym sobą i brakowało ci współczucia. Jeśli mi nie wierzysz, to zarzuć mnie sobie na ramiona i idź do najbliższej wioski”. Kiedy Asańga dotarł tam, większość ludzi nie dostrzegła niczego na jego ramionach, kilka osób ujrzało jakiegoś psa, zaś jedna stara kobieta dostrzegła jedynie stopy Maitrei.

Asańga poprosił wtedy Maitreję o nauki, tak więc ten zabrał go do Tuśity, żeby przekazać mu to, co teraz nazywa się „pięcioma tekstami Maitrei”. Po powrocie na Ziemię Asańga spisał te nauki i rozpowszechnił je po całych Indiach. W oparciu o te pięć tekstów ułożył również pewną liczbę własnych prac, które zgodnie z tradycją obejmują następujące dzieła: *Mahajanasangraha* („Kompedium mahajany”),

*Abhidharmasamuczcza* („Kompedium abhidharmy”), obszerne *Yogaczarabhumi* („Etapy praktyki jogi”) oraz 4 *Ratnagotravibhagawja* („Objaśnienie Analizy klejnotowego usposobienia”). Asaṅga przekonał również swego młodszego przyrodniego brata Wasubandhu do przejścia na mahajanę i tych dwóch uważa się za założycieli tradycji jogaczary. Wasubandhu opatrzył komentarzem trzy spośród wspomnianych pięciu dzieł Maitrei (patrz *Teksty źródłowe* poniżej) oraz *Mahajanasangrahę* Asaṅgi. Napisał również pewną liczbę niezależnych prac dotyczących jogaczary (*Wiṃśatikākārikā*, *Triṃśikākārikā*, *Triswabhāwanirdeśa*, *Karmasiddhiprakaraṇa*, *Pañcaskandhaprakaraṇa* oraz *Wjākhjājukti*).

## Teksty źródłowe

### Pięć tekstów Maitrei

Według tradycji tybetańskiej pięcioma tekstami ułożonymi przez Maitreję i przekazanymi przez Asaṅgę są:

- *Abhisamajālaṃkāra* – „Ozdoba jasnego urzeczywistnienia”
- *Mahājānasūtrālaṃkāra* – „Ozdoba sutr mahajany”
- *Madhājāntawibhāga* – „Odróżnianie środka od skrajności”
- *Dharmadharmatāwibhāga* – „Odróżnianie zjawisk od natury zjawisk”



- Ratnagotravibhāga (Mahājānottaratantra) –  
 “Analiza klejnotowego usposobienia”  
 („Ostateczne kontinuum mahajany”)

Określenie „pięć dharm Maitrei” nie pochodzi z Indii, lecz przed wiekiem XI przynajmniej kilka tekstów indyjskich uznawało wszystkie te pięć tekstów za dzieła Maitrei. Wyjąwszy Dharmadharmatāvibhāgę (której istnieje tylko fragment) – wszystkie pozostałe cztery teksty zachowały się w całości w wersji sanskryckiej. W okresie wczesnych przekładów w Tybecie, przetłóżono jedynie dwa spośród nich – Mahājānasūtrālaṃkāre przetłóżył Gaṭa Baldse (tyb. Ka ba dpal brtsegs), zaś Madhjāntavibhāgę Jesie Dé (tib. Ye shes sde; oba w VIII w). Pozostałe trzy teksty przetłóżono w XI w – Abhisamajālaṃkāre przetłóżył Ngog Lotsāta (tib. Rngog lo tsā ba), Dharmadharmatāvibhāgę przetłóżyli Szama Sendźje Gajltsen (tyb. Zha ma seng ge rgyal mtshan) oraz Nagtso Lotsāta (tyb. Nag tsho lo tsā ba; przejrzone przez Su Gaṭé Dordže (tyb. Gzu dga' ba'i rdo rje)), zaś Uttaratantrę przetłóżyli Ngog Lotsāta i inni.

Obecnie wszystkie pięć tekstów przetłóżono na angielski, łącznie z pewną liczbą indyjskich i tybetańskich komentarzy (patrz bibliografia).

## Komentarze indyjskie

### Główne komentarze do *Abhisamajālamkāry*:

- *Abhisamajālamkāralokā* („Światło na Ozdobę jasnego urzeczywistnienia”) oraz *Abhisamajālamkāranāmapradhniāpāramitopadeśaśāstrawivṛti* („Komentarz do Ozdoby jasnego urzeczywistnienia”) autorstwa Haribhadry

### Komentarze do *Mahājānasūtrālamkāry*:

- *Mahāyānasūtrālamkārabhāṣya* autorstwa Wasubandhu („Objaśnienie Ozdoby *śutr mahajany*”)
- *Sūtrālamkārawṛttibhāṣya* („Obszerny komentarz do Ozdoby *śutr mahajany*”) autorstwa Sthiramati
- *Mahājānasūtrālamkāraṭīkā* („Pomocniczy komentarz do Ozdoby *śutr mahajany*”) autorstwa Aśwabhāwy

### Komentarze do *Madhjāntawibhāgi*:

- *Madhjāntawibhāgabhāṣya* („Objaśnienie Odróżniania środka od skrajności”) autorstwa Wasubandhu
- *Madhjāntawibhāgaṭīkā* („Pomocniczy komentarz do Odróżniania środka od skrajności”) autorstwa Sthiramati

### Komentarz do Dharmadharmatāwibhāgi:

- *Dharmadharmatāwibhāgawṛtti* („Komentarz do Odróżniania zjawisk od natury zjawisk”) autorstwa Wasubandhu

### Komentarze do Ratnagotravibhāgi

#### (Mahājānottaratantra):

- *Uttaratantrawṛtti* („Komentarz do Ostatecznego kontinuum mahajany”) autorstwa Ratnawadźry
- *Mahājānottaratantraśāstropadeśa* („Sedno pouczeń do Ostatecznego kontinuum mahajany”) autorstwa Sadzdzany
- *Mahājānottaratantraṭippaṇī* („Dopiski do Ostatecznego kontinuum mahajany”) autorstwa Wairoczana-rakṣity

## Główne komentarze szkół kagju i ningma

### Abhisamajālamkāra:

- „Szlachetny spoczywający swobodnie” – Ósmy Karmapa Mikjō Dordze
- „Zwięzłe wyjaśnienie Ozdoby jasnego urzeczywistnienia” – Piąty Szamarpa Gönczo Jenla
- „Ogólne zagadnienia Ozdoby jasnego urzeczywistnienia” i „Słowa komentarza do Ozdoby jasnego urzeczywistnienia” – Patrul Orgjen Dżigme Czökji Łangpo

### Mahājānasūtrālamkāra:

- „Objaśnienie zamierzonego znaczenia Ozdoby sutry mahajany. Uczta nektaru mahajany” – Mipham Rinpocze

### Madhājāntawibhāga:

- „Komentarz do Rozróżniania środka od skrajności. Girlanda światła” – Mipham Rinpocze

### Dharmadharmatāwibhāga:

- „Ozdoba wyjaśniająca Odróżnianie zjawisk od natury zjawisk” – Trzeci Karmapa
- „Komentarz do Odróżniania zjawisk od natury skrajności zjawisk. Światło mądrości” – Mipham Rinpocze

### Ratnagotravibhāga (Mahājānottaratantra):

- „Komentujące objaśnienie do Ostatecznego kontinuum mahajany. Lustro wyjaśniające prawdziwą rzeczywistość” – Gö Lotsāła
- „Komentarz do Ostatecznego kontinuum mahajany. Lwi ryk nieodwracalności” – Dzjamgön Kongtrul
- „Opatrzony dopiskami komentarz do Ostatecznego kontinuum mahajany. Słowa z ust Adżity” – Mipham Rinpocze

## Przekaz tekstów Maitrei w Indiach i Tybecie

Zdaniem Dżamgöna Kongtrula Lodrö Tajé, intencję sutr trzeciej dharmaczakry wyjaśniły cztery dzieła Maitrei – poza *Abhisamajālamkāra* – a także zbiór pochwyt Nagardżuny. W Indiach te teksty objaśniali i szeroko rozpowszechniali Asaṅga, Wasubandhu, Candragomī (VI/VII w), ich następcy, Ratnākaraśānti oraz inni. Podczas gdy ogólny system filozoficzny tekstów Maitrei – treść *Abhisamajālamkāry*, *Mahājānasūtra-lamkāry* i *Madhājāntawibhāgi* – objaśniło szczegółowo wiele znakomitych tradycji nauczania (takich jak związane z *Dignāgą* i *Sthiramati*), to nieznany szeroko system filozoficzny tych tekstów zachowywano w taki sposób, że jedynie najwyżsi rangą uczniowie przekazywali go ustnie, zaś *Dharmadharmatāvibhāga* i *Uttaratantra* zostały ukryte – jako teksty-skarby.

Tych dwóch tekstów nie znano w Indiach aż do XI w, kiedy to Maitripa, jak się twierdzi, odkrył je wewnątrz jakiejś starej stupy i w wizji otrzymał do nich pouczenia od Maitrei. Maitripa ujrzał, że w szczególności intencja *Uttaratantry* zgadzała się z naukami *Mahamudry* podawanymi przez jego guru Śavaripę. Od Maitripy teksty Maitrei trafiły do pandity Ānandakīrtiego, kszmirskiego pandity Sadżdżany (XI w) oraz pandity Dźñānaśī i innych.

Sadżdżana był starszym synem pandity Mahādżany i wnukiem *siddhy* i pandity Ratnawadżry – głównego spośród sześciu odźwiernych w *Wikramaśīla*, gdzie

przez wiele lat nauczał głównie owych pięciu tekstów Maitrei, prac dotyczących pramāṇy oraz buddyjskich tantr. Napisał również nadal istniejący komentarz do Uttaratantry. Napisana przez Sadźdzaną Mahājānottaratantraśāstropadeśa jest wierszowanym streszczeniem i komentarzem do Uttaratantry. Szacunek, jakim obdarzał Uttaratantrę, obrazuje to, że karty tekstu przekazywał Ngog Lotsāle po jednej, mówiąc przy tym, że gdyby zagubiono choćby jedną stronę tego rękopisu, równałoby się to śmierci Maitrei.

Pięć dzieł Maitrei przekazały z Indii do Tybetu co najmniej cztery ze znanych linii nauk – jedna poprzez Ngog Lotsāte, dwie poprzez Dsen Kałoczé (tyb. Btsan kha bo che) oraz jedna poprzez Marpę Dopę Czökji Łangczuga (tyb. Mar pa do pa chos kyī dbang phyug). Zarówno Ngog jak i Dsen udali się do Kaszmiru i w tym samym czasie studiowali dzieła Maitrei u Sadźdzāny. Z uwagi na swoje czysto naukowe podejście, linię Ngog'a często nazywa się wyjaśniającą tradycją dzieł dharmy Maitrei (tyb. byams chos bshad lugs), natomiast bardziej nastawione na doświadczenie podejście Dsen'a – medytacyjną tradycją dzieł dharmy Maitrei (tyb. byams chos sgom lugs). Tradycje Marpy Dopy i Parahitabhady łączą w sobie oba te podejścia.

Dsen Kawoczé udał się do Kaszmiru w wieku lat pięćdziesięciu pięciu (1076). Kiedy spotkał Sadźdzaną, powiedział: „Ponieważ jestem już stary, nie przestudiuję wielu nauk. Pragnąłbym jednak uczynić dharmy Maitrei swoją 'dhamą śmierci'. Zatem proszę cię, naucz mnie ich poprawnie”. Sadźdzāna nauczył go dzieł Maitrei

polegając na tłumaczu Su Gałé Dordże, który rzekomo napisał (obecnie zaginiony) komentarz do Uttaratantry w oparciu o własne zapiski z nauk Sadźdżany. Su Gałé Dordże poprawił również wcześniejszy przekład Dhar-madharma-tāwibhāgi. Inny tłumacz imieniem Padma Sengé również otrzymał od Sadźdżany wyjaśnienia podobne do udzielonych Dosenowi i ułożył (również zaginiony) rozległy komentarz do Mahājānasūtrālamkāry – zawierający jego notatki z objaśnień Sadźdżany.

Dsen Kawoczé i Su Gałé Dordże nauczali dzieci Maitrei wielu mistrzów w środkowym Tybecie. W szczególności Dsen udzielił ich niejakiemu Dżangrale (tyb. Lcang ra ba ), który z kolei przekazał je Tarmie Dsöndrū (tyb. Dar ma btson 'grus; 1117–1192), dzierżącemu linię przekazu nauk o Uciszeniu cierpienia, który z kolei ułożył wielotomowy komentarz do Mahājānasūtrālamkāry (obecnie zaginiony). Tę linię kontynuowało wielu mistrzów kadampy i dżonang. Według Dżamgöna Kongtrula, dotarła ona do szkół ningma i kagju, kiedy przekazano ją Gałto Tsetang Norbu (tyb. Kaḥ tog tshe dbang nor bu; 1698–1755) oraz Ósmemu Situpie, Czökji Dżungné (tyb. Chos kyi 'byung gnas; 1699/1700–1774). Dżamgön Kongtrul otrzymał również pouczenia bezpośrednio od Ngałanga Czöpel Gjatso (tyb. Ngag bdang chos 'phel rgya mtsho; ok. 1788–1865). Od Dżamgön Kongtrula wszystkie te nauki trafiły do jego licznych uczniów w szkołach ningma, kagju i sakja. Spośród tych trzech szkół pouczenia szentong w tej szczególnej linii przekazu podtrzymuje zasadniczo tradycja kagju.

Gö Lotsāta (tyb. 'Gos lo tsā ba) wspomina również o anonimowym tybetańskim komentarzu do Uttaratantry w tradycji Dsen'a, który uzupełniał jej objaśnienia związłymi pouczeniami do medytacji. Występuje również kilka krótkich (istniejących) tekstów ze szkoły kadampa zawierających związłe pouczenia w tradycji Dsen'a. Również wielki kaszmirski pandita Śākjaśrībhadra (1140-te–1225) udzielił w Tybecie związłych pouczeń do tych pięciu tekstów Maitrei, lecz one zaginęły.

Trzecia linia przekazu tekstów Maitrei trafiła od Dsen'a Kawocze do kogoś pochodzącego z południowego Ladö (tyb. La stod), Dopa Njen (tyb. Do pa snyan), a mianowicie do mistrza kadampy Mönlam Tsültrim (tyb. Smon lam tshul khrim), Séu Chökji Gjaltse (tyb. Se'u chos kyi rgyal mtshan), a potem kontynuowano ją w linii przekazu kadampy.

Czwarty przekaz dotarł do Tybetu poprzez Parahitabhadrę i Marpę Dopę Czökji Łangczuga. Parahitabhadra – uczeń kaszmirskiego Mahāpaṇḍity Somaśrī, studiował również Madhjamakę u Ratnawadźry oraz należał do jedenastowiecznej sceny kaszmirskich panditów, którzy byli związani z tekstami Maitrei i przekazywali je do Tybetu. Jego głównym indyjskim uczniem był Mahāsumati, zaś nauczał również Ngog Lotsāte, Su Gaté Dordze, Marpę Dopę i wielu innych. Wspólnie z nimi Parahitabhadra przełożył lub poprawił wiele sutr, tantr i rozpraw (ponad dwadzieścia z prac zawartych w Tendziur, pomiędzy nimi Mahājānasūtrālamkāra oraz Dharmadharmatāwibhāga). Współpracował również z Sadzdzaną, co ukazują



ich wspólne poprawki do przekładu tekstu Mahā-jānasūtrālamkāry.

Kiedy Marpa Dopa Czökji Łangczug udał się do Nepalu, spotkał tam Marpę Lotsatę Czökji Lodrö (tyb. Mar pa lo tsā ba chos kyi blo gros), który właśnie powrócił ze swej ostatniej podróży do Indii. Poprosiwszy o nauki Marpę Lotsatę, Marpa Dopa usłyszał, że powinien uzyskać pouczenia od innych głównych uczniów Nāropy, ponieważ sam Nāropa nie był już osiągalny. W późniejszym czasie, kiedy natknął się na wielki tłum ludzi w Tirhut, usłyszał, że przybył Nāropa, więc ofiarował mu nieco złota, jednakże ten jedynie rzucił złoto na ziemię, w milczeniu wpatrywał się w niego szeroko otwartymi oczami i w ten sposób go pobłogostawił. Po przybyciu do Magadhy, Marpa Dopa otrzymał upoważnienie i pouczenia do praktyki Czakrasaṃwaratantry od uczniów Nāropy, którymi byli Manakaśrī, Pradžñārakṣita, Bodhibhadra i Pramudawadžra. Wystuchawszy licznych nauk od wielu innych panditów, powrócił do Nepalu, gdzie dalszych pouczeń w zakresie systemu Nāropy udzielili mu Pamtingpa Abhajakīrti, jego młodszy brat Wāgīśwara i Kanakaśrī, jak również wiele nauczył go Wadžrapāṇi (ur. 1017) – jeden z czterech głównych uczniów Maitrīpy. Zasadniczo z pomocą pandity Sumatikīrtiego, Marpa przełożył liczne teksty związane z tantrami Czakrasaṃwary i Wadžrajoginī i rozpowszechnił je w Tybecie wśród wielu uczniów. Ułożył również szczegółowe komentarze i streszczenia zarówno zasadniczego tekstu Czakrasaṃwāratantry jak

i Joginīsañcārji – stając się w ten sposób słynny ze swego wkładu w przekaz nauk o Czakrasamwarze. Ta linia dotarła ostatecznie do Butöna. Również jeden z głównych uczniów Gampopy otrzymał system Czakrasamwary i ułożył obszerny komentarz oparty na pouczeniach Gampopy – zasadniczej tantrze oraz Joginīsañcārji.

Marpa Dopa współpracował też z synem Sadźdzany Mahādżaną przy przekładzie niektórych tekstów Ratnawadźry i Sadźdzany, jak również z Ngog Lotsāją. W ten sposób Marpa Dopa był zaznajomiony z tradycjami Sadźdzany i Ngog'a, zaś jego kontakty z Wadźrapāṇim stanowią połączenie pomiędzy liniami nauk mahamudry a tekstami Maitrei. W tym względzie również ma znaczenie bliski związek Marpy Dopy z innymi uczniami nauczycieli Marpy Lotsāły. Marpa Dopa przetłumaczył wszystkie pięć tekstów Maitrei, a następnie przekazał je siddhie Njingpugpa Czökji Tragpie (tyb. Nying phug pa chos kyi grags pa; 1094–1186) – który otrzymał je również w tradycji Dsen'a Kawocze od Dżangrały.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Więcej szczegółów dotyczących przekazu tekstów Maitrei w: Brunnhözl 2014 (81–91).

## Główne składniki nauk jogaczary

### Świat jest zaledwie własną grą umysłu

To, że umysł nieustannie zajmuje się zasadniczo mylnym, dwoistym i złudnym rzutowaniem czy konstruowaniem własnego świata, podkreślają określenia jogaczary – parikalpa ("koncepcja" albo „wyobrażenie”) i abhūtaparikalpa ("fałszywe wyobrażenie”). Oba te określenia obejmują osiem świadomości z ich czynnikami myślowymi i funkcjami, jak również ich przedmioty. W swej istocie ukazują one własną, pełną zamętu grę umysłu, który stale tworzy wszelkiego rodzaju pozory podmiotu i przedmiotu.

To, że wszystko jest wyobrażeniem tworzonym przez umysł, prowadzi do najśtywniejszego – lecz również najczęściej mylnie rozumianego pojęcia szkoły jogaczary, a mianowicie czittamatry (albo widźñaptimātry). Często uczy się, że to określenie oznacza nieistnienie zewnętrznych przedmiotów i wszystko jest „jedynie umysłem” – zaś „umysł” jest jedyną rzeczą istniejącą naprawdę czy ostatecznie. W rzeczywistości jednak sama szkoła jogaczary (nie będąca tożsamą z tym, co Tybetańczycy nazywają „Szkołą tylko umysłu”) nie mówi naprawdę czegoś takiego.

Chociaż czittamatra ("zaledwie umysł”) czy widźñaptimātra („zaledwie poznawanie”) rzeczywiście oznaczają zaprzeczanie istnienia zewnętrznych przedmiotów materialnych, to jednak pełen zakres i cel nauczania czittamatry jest o wiele szerszy – a mianowicie urzeczywistnienie braku jaźni osób i zjawisk. W tym

procesie również sam umysł nie jest wyjątkiem w zakresie braku własnej tożsamości, a więc jest on ostatecznie tak samo nierzeczywisty, jak wszystko inne. Czittamātra nie jest jakimś metafizycznym stwierdzeniem o jakiejś transcendentnej rzeczywistości składającej się z „jedynie umysłu”, lecz opisem naszych złudzeń – snów doświadczanych w tym śnie, z którego właśnie obudził się Buddha. Jeśli świat snów samsary jest „zaledwie umysłem”, to można osiągnąć wolność i ścieżkę buddyjską gdyż możemy zmienić swój umysł – stwarzając przeciwny sen w ramach snu naszego złudzenia. Zaś najważniejsze jest to, że możemy się z tego snu obudzić.

To, że w tekstach jogaczary stale odwołuje się do czittamatry jako do złudnego postrzegania czegoś nieistniejącego (teksty te ponadto obfitują w sny, złudzenia itp., jako jej przykłady) wcale nie wskazuje na to, że umysł istnieje w jakiś rzeczywisty czy ostateczny sposób. Dlatego też pojęcie „zaledwie umysłu” odnosi się jedynie do błędnych umysłów i czynników myślowych samsary (rzeczywistość cierpienia i jego przyczyn), zaś nie do rzeczywistości ścieżki czy ustania cierpienia. Wiele dzieł jogaczary bardzo jasno i wprost wielokrotnie stwierdza, że nie tylko przedmioty zewnętrzne, ale również „zaledwie umysł” nie istnieje i trzeba go się wyrzec, aby móc osiągnąć urzeczywistnienie ścieżki widzenia – a ostatecznie stan Buddy.

W tym kontekście czterema „praktykami jogicznymi” (sansk. prajoga) podawanymi w dziełach jogaczary są następujące cztery kroki urzeczywistnienia:

- (1) zewnętrzne przedmioty postrzega się jako będące niczym jak tylko umysłem
- (2) w ten sposób nie postrzega się zewnętrznych przedmiotów jako takich
- (3) ponieważ nie postrzega się zewnętrznych przedmiotów, to również nie postrzega się poznającego je umysłu
- (4) poprzez nie postrzeganie obu, postrzega się niedwoistość.

To oznacza, że etapami (1)–(3) – a zatem również pojęciem czittamatry – zajmujemy się stopniowo aż do końca ścieżki budowania. Etap (4) oznacza ścieżkę widzenia (pierwsze bhumi), na której bodhisattwowie muszą puścić również pojęcie czittamatry. Innymi słowy – podobnie jak bardzo wiele innych pojęć buddyjskich – czittamatra nie jest wyjątkiem będąc po prostu do-  
rażnym narzędziem pedagogicznym dla urzeczywistnienia określonego poziomu ścieżki. Natomiast ani nie jest ostatecznym urzeczywistnieniem, ani nie powinno się jej urzeczowiać w jakikolwiek sposób (czyniąc z niej w ten sposób przeszkodę dla owego urzeczywistnienia), lecz trzeba ją porzucić kiedy tylko spełniła już swoją zamierzoną funkcję.

## Gra umysłu ma wiele twarzy

Fałszywe wyobrażenia, jako najbardziej ogólne określenie dla zwodniczego trybu działania umysłu, dzieli się dalej na kilka sposobów pod względem ich

rozmaitych szczególnych funkcji. To, co się tutaj opisuje, to są dynamiczne procesy a nie jakiegoś rodzaju statyczne byty czy stany. Zatem kiedy jogaczarowie mówią o ośmiu świadomościach (albo o trzech naturach, pięciu mądrościach i trzech kājach), w żadnej mierze nie mają na myśli trzech, pięciu czy ośmiu odrębnych „umysłów” czy choćby nawet statycznych właściwości jakiegoś pojedynczego umysłu. Różne liczby świadomości odpowiadają raczej różnym funkcjom umysłu, z których wszystkie działają jako chwilowe, nietrwałe i zmienne procesy, z których żaden nie istnieje prawdziwie.

Świadomość ālaji jest najbardziej podstawowym polem umysłu samsarycznego, podczas gdy pozostałe siedem świadomości (umysł dotknięty dolegliwościami, świadomość myślowa oraz pięć świadomości zmysłowych) działają w oparciu o tę podstawę sprzęgają się z odpowiadającymi sobie przedmiotami (które również nie są niczym innym, jak różnymi aspektami tego podstawowego pola). Świadomość ālaji jest niczym innym jak jedynie sumą prawych, nieprawych oraz neutralnych skłonności, które składają się na strumień umysłu czującej istoty. Nie jest więc ona podobna do pojemnika odrębnego od swej zawartości, lecz przypomina sobą raczej nieustanny przepływ wszystkich kropli wody, które oznacza się etykietką „rzeka”. Kiedy poprzez pozostałe siedem świadomości mają miejsce dwoiste oddziaływania pomiędzy podmiotami a przedmiotami, wtedy tworzone przez nie odcisnięte ślady wtapiają się z powrotem i „magazynują” w ālaji – tak

samo jak fale na powierzchni rzeki wyłaniają się z niej i stapiają z nią na powrót. To nie oznacza wcale, że ālaja aktywnie tworzy cokolwiek, lecz jest po prostu dynamiczną siecią wzajemnie na siebie oddziałujących rozmaitych przyczyn i warunków, znanych skądinąd jako współzależne powstawanie. W ten sposób określa się ją jako równoważną podstawowej niewiedzy i nagromadzonej w wyniku jej karmy, służącej za podstawę wszelkich samsarycznych przejawów i doświadczeń, przedstawiającej sobą jednocześnie sumę wszystkich tych czynników, które należy porzucić w celu osiągnięcia nirwany.

Umysł dotknięty dolegliwościami jest po prostu innym określeniem umysłu nie rozpoznającego własnej natury. W ujęciu technicznym, jest to świadomość skupiająca się jedynie do wewnątrz i przez to mylnie biorąca pusty aspekt świadomości ālaji za jaźń, zaś jej świetlisty aspekt za „inne”. Zazwyczaj uważamy, że nie dostrzegamy czy nie rozpoznajemy czegoś gdyż jesteśmy od tego zbyt oddaleni, natomiast umysł dotknięty dolegliwościami jest najbardziej podstawowym przypadkiem nie rozpoznawania czegoś z powodu bycia zbyt blisko. To właśnie jest punkt wyjściowy dla dwoistości podmiot- przedmiot, która następnie rozgałęzia się na przejawy wszystkich pozostałych sześciu świadomości i ich przedmiotów – które wszystkie są nieustannie filtrowane i dotykane przez tę podstawową troskę o jaźń. Ponieważ ten dotknięty dolegliwościami umysł – to czepianie się „ja” i „moje” – jest korzeniem wszelkich

pozostałych dolegliwości, to musi się go porzucić, aby móc osiągnąć wyzwolenie z samsary.

Chociaż określenia „umysłność” używa się w tekstach jogaczary zasadniczo w odniesieniu do umysłu dotkniętego dolegliwościami, posługujemy się nim również ogólnie dla oznaczenia myślowej zdolności zmysłowej (równoważnej warunkowi bezpośrednio poprzedzającemu) w znaczeniu dopiero co ustania którejkolwiek z pierwszych sześciu świadomości. Pokróćce, „umysłność” może oznaczać albo myślową zdolność zmysłową, umysł dotknięty dolegliwościami, albo siódmą świadomość - jako składającą się zarówno z tego umysłu dotkniętego dolegliwościami – jak i z bezpośrednio poprzedzającego warunku świadomości myślowej. Mówi się zatem, że jeden z aspektów umysłności – umysł dotknięty dolegliwościami – wspiera świadomość dotkniętą dolegliwościami, natomiast drugi aspekt umysłności (jego bycie myślową zdolnością zmysłową) uruchamia wszystkie rodzaje świadomości.

## Umysł działa na trzech poziomach

Trzy natury albo trzy charakterystyki są głównym szablonem jogaczary używanym do objaśniania trybów działania umysłu, kiedy jest zwodniczy bądź nie zwodniczy. Są nimi wyobrażona natura, współzależna natura oraz doskonała natura. Teksty jogaczary podają nam wielką liczbę czasem bardzo odmiennych ujęć tego, czym są te trzy natury i w jaki sposób są wzajemnie ze sobą połączone.



Jeśli jednak zachowamy w pamięci to, że wszystkie te modele opisują raczej procesy a nie trzy wyraźnie oddzielone od siebie i utrwalone rzeczy czy rzeczywistości, to ich opisy nie będą ze sobą sprzeczne, lecz po prostu będą podkreślały rozmaite aspekty tego samego dynamicznego zjawiska (podobnie do opisywania cech stale zmiennych i współoddziałujących ze sobą ruchów fal na oceanie – w przeciwieństwie do statycznych cech jakiejś książki).

Współzależna natura jest procesem bądź doświadczalną strukturą, w której świat przedstawia siebie jako pozorna (złudna) rzeczywistość dla tych istot, których umysłu mają dwoistą strukturę postrzegania (która jest z kolei wyobrażoną naturą). Doskonała natura jest leżącym u podłoża fundamentalnym procesem czy strukturą prawdziwej natury umysłu oraz jej własnym wyrazem, ponieważ nie jest wypaczona przez wspomnianą dwoistą strukturę postrzegania. Innymi słowy, współzależna natura jest podstawową "materią" czy warstwą, z której są zbudowane wszystkie nasze samświatne doznania i przejawy. Jest ona błędnym wyobrażeniem jawiącym się jako nierzeczywiste byty podmiotu i przedmiotu, ponieważ są one przejawami zależnymi od uśpionych skłonności czy niewiedzy. Współzależna natura jawi się jako świat zewnętrzny z wszystkimi jego różnymi istotami i przedmiotami, naszym ciałem, świadomościami zmysłowymi postrzegającymi te przedmioty oraz świadomością konceptualną myślącą o nich, czepianiem się jakiejś osobowej jaźni oraz rzeczywistych zjawisk, a także zdarzeń umysłowych (takich

jak uczucia), które towarzyszą wszystkim takim świadomościom (czasem twierdzi się, że świadomość ālaji jest równoważna tej współzależnej naturze). W ten oto sposób fałszywe wyobrażenie jest czymś tworzącym podstawowe rozdarcie nagiego doświadczenia na pozornie rzeczywistych postrzegających, którzy pojmują pozornie rzeczywiste przedmioty. Ta dwoistość podmiotu i przedmiotu – wyobrażona natura – nie istnieje nawet na tym poziomie pozornej rzeczywistości, niemniej umysł tworzący to rozdarcie istnieje i funkcjonuje na tym poziomie. Natomiast ta współzależna natura w żadnej mierze nie istnieje ostatecznie, ponieważ wielokrotnie opisuje się ją jako będącą podobną złudzeniu itd. Głosi się, iż trzeba ją porzucić, natomiast doskonała natura jest tym, co powinno się ujawnić.

Wyobrażona natura obejmuje cały zakres tego, co jest nakładane (świadomie bądź nieświadomie) przez fałszywe wyobrażenia na rozmaite przejawy współzależnej natury. To się zaczyna od tego najbardziej podstawowego, płynącego z trzewi poczucia dwoistości podmiot- przedmiot – tego właśnie, że, na przykład przedmioty zmysłów wydają się naturalnie jawić „gdzieś tam”, zaś postrzegający jest „tutaj”, ludzie myślą w naturalny sposób i instynktownie działają w kategoriach „ja” i „inni” oraz standardowych pojęć takich jak „moje ciało” lub „mój umysł”. Stopniowo coraz bardziej niesubtelne poziomy mylnych nakładek obejmują bardziej urzeczowione pojęcia jaźni i rzeczywistości istniejących zjawisk, aż do najbardziej sztywnych systemów przekonań o tym czym jesteśmy my i czym

jest świat. W ten sposób to, co jawi się jako nasze własne ciało i umysł tworzy podstawy do przypisywania jakiejś osobowej jaźni. Co zaś jawi się jako inne istoty, przedmioty zewnętrzne i świadomości odnoszące się do nich, dostarcza podstawy dla przypisywania rzeczywiście istniejących zjawisk. Wszystkie one istnieją jedynie konwencjonalnie, umownie, jako nominalne przedmioty dwoistych świadomości zwyczajnych czujących istot, lecz nie są ustanawiane jako rzeczywiście istniejące.

Doskonała natura jest pustką w tym znaczeniu, że to, co jawi się jako współzależne fałszywe wyobrażenie, nigdy nie jest pierwotnie ustanawiane jako wyobrażona natura. Jako ostateczny przedmiot i prawdziwa natura współzależnej natury, ta pustka jest sferą niekonceptualnej mądrości, będącej niczym innym jak bejaźniością zjawisk. Nazywa się ją „doskonałą”, ponieważ nigdy nie zmienia się w coś innego, jest najwyższą spośród wszystkich dharm oraz jest punktem skupienia pradźni podczas procesu oczyszczania umysłu z przypadkowych splamień. Tak samo jak przestrzeń nie ma żadnych cech wyróżniających, lecz można ją umownie przedstawiać dwojako – jako niezmienną doskonałą naturę (takość) oraz jako nieomylną doskonałą naturę (niedwoistą niekonceptualną mądrość urzeczywistniającą tę takość). Czasem również tę doskonałą naturę zrównuje się ze świetlistą naturą umysłu wolnego od przypadkowych splamień – albo naturą Buddy.

Ważne jest, by rozumieć, że ten szablon trzech natur jest nie tyle jakimś modelem ontologicznym (*poznania natury rzeczywistości – przyp. tłum.*), lecz zasadniczo

modelem soteriologicznym (*doprowadzenia do jej urzeczywistnienia – przyp. tłum.*). To się staje jeszcze wyraźniejsze, kiedy te trzy natury również określa się jako “brak natury” i „pustkę”. Oznacza to, iż wyobrażona, współzależna i doskonała natura przedstawiają sobą odpowiednio – brak natury pod względem cech charakterystycznych, brak natury pod względem powstawania oraz ostateczny brak natury. Zatem, według jogaczary, kluczowego pojęcia sutr pradźñāpāramity “brak natury” nie należy rozumieć dosłownie – w znaczeniu nie istnienia niczego w ogóle. Trzeba je raczej odczytywać poprawnie poprzez zrozumienie tego trojakiego braku natury, w celu wyrzeczenia się skrajności przypisywania i zaprzeczania, tj. zapobiegania czepiania się (1) istnienia wyobrażonej natury oraz (2) czepiania się nieistnienia tych zjawisk, których natura jest niewyrażalna.

To wskazuje na dwie główne błędne koncepcje, wyjaśniające dlaczego jogāczārowie dostrzegli potrzebę rozszyfrowywania przekazu sutr pradźñāpāramity w kategoriach owych trzech natur. Ponieważ same te sutry uczą, aby odrzucić to co dotknięte dolegliwościami, zaś przyjąć to co czyste, to pod kątem ścieżki nie jest logiczne po prostu przyjmować, że pustka oznacza, iż nic w ogóle nie istnieje na jakimkolwiek poziomie rzeczywistości, ponieważ wtedy nie byłoby czego przyjmować ani odrzucać. Dlatego też – biorąc pod uwagę pustkę wszystkich zjawisk na poziomie ostatecznym – istnienie skandh, uczynków karmicznych, osoby, przyjmowania, odrzucania itd., można – i trzeba –

przyjmować jedynie na poziomie pozornej rzeczywistości. Natomiast w ramach tego poziomu, trzeba dalej wyraźnie rozróżniać zaledwie wyobrażone etykiety (takie jak osoba) od zjawisk funkcjonalnych (takich jak skandhy i uczynki), przyjmowanych jako podstawy do takiego etykietowania i spełniających funkcję, nad którymi trzeba pracować na ścieżce – nawet jeśli i te, i tamte nie istnieją ostatecznie (tak samo jak ścieżka, która niemniej prowadzi do urzeczywistnienia tego co ostateczne).

Pokrótce, tak samo jak mylimy poruszające się barwy i kształty w jakimś filmie fabularnym z rzeczywistymi osobami i ich wszystkimi emocjami itd., wyobrażona natura odpowiada złudnemu pokazowi dwuistych pozorów, które przede wszystkim nie istnieją naprawdę, żeby już nie wspomnieć o tym, by miały jakiegokolwiek własne cechy charakterystyczne. Dlatego nazywa się to „brakiem natury pod względem cech charakterystycznych”. Podobnie jak same tylko ruchy tamtych kształtów i barw na ekranie, współzależna natura składa się ze współzależnie powstających pozorów, co oznacza, że jawią się one w sposób podobny do złudzenia, lecz nie mają żadnej własnej natury i nie powstają „rzeczywiście”. Dlatego też tę współzależną naturę nazywa się „brakiem natury pod względem powstawania”. Doskonała natura jest „ostatecznym brakiem natury”, który ma dwa aspekty. Po pierwsze, chociaż nie występuje żadna osobowa tożsamość, to ta doskonała natura jest czymś funkcjonującym jako ścieżka naprawiająca pojęcie jakiejś osobowej

tożsamości. Tak samo jak można posłużyć się złudnym statkiem do przepłynięcia złudnego oceanu, służy ona jako środek do przekroczenia oceanu samsary dla dotarcia na drugi brzeg nirwany. Pod względem współzależnego powstawania, ten aspekt naprawczy czyli aspekt ścieżki zawiera się rzeczywiście w tej współzależnej naturze, lecz skoro jest on przyczyną urzeczywistnienia tego co ostateczne, zawiera się tutaj w kategorii „ostatecznego braku natury”. Drugi aspekt doskonałej natury jest ten, którego mocą osiąga się oświecenie poprzez aktywne zaangażowanie się weń i jest on nieodróżnialny od bejaźniowości, braku tożsamości zjawisk. Podobnie jak przestrzeń jest wszechobecny i nie ustanawiany jako cokolwiek (tak samo jak barwy i kształty w filmie nie są niczym poza grą fotonów, których nie da się ostatecznie znaleźć). Ten aspekt jest „ostatecznym brakiem natury” samym w sobie.

System madhjamaki skłania się wielce ku mówieniu jedynie o obiektywnej stronie tego „ostatecznego braku natury”, natomiast tradycja jogaczary podkreśla również stronę subiektywną. Innymi słowy, brak natury czy pustka nie ogranicza się do nagiej rzeczywistości niemożności znalezienia fotonów, lecz występuje również świadomość czy doświadczenie tego. Nie trzeba dodawać, że również dla jogaczarów prawdziwe urzeczywistnienie ostatecznego braku natury obejmuje także pustkę czy nieznanądywalność tego właśnie doświadczenia, lecz wszelkie urzeczywistnienie tego musi zejść w umyśle – nie jest to coś abstrakcyjnego jak równanie matematyczne, na które nikt nie patrzy. U swej

podstawy wszystkie zjawiska – łącznie z własnym umysłem – zawsze były, są i będą puste, lecz samo to nie czyni z nikogo Buddy, o ile nie przekształci się tego w jakieś niezaprzeczalne, wszechogarniające i osobiste doświadczenie nieograniczonej wolności i współczucia, stających się tak samo naturalną perspektywą kształtującą wszystkie własne działania, jak dla zwyczajnych istot naturalne jest doświadczenie siebie i świata jako rzeczywistych, dwoistych i cierpienia.

Na poziomie pozornej rzeczywistości – wyobrażona natura istnieje jedynie nominalnie, natomiast współzależna natura istnieje substancjonalnie w znaczeniu tego, co umownie spełnia funkcje. Doskonała natura nie istnieje w żaden z tych dwóch sposobów, lecz jest ostatecznym i niepodważalnym stanem umysłu doświadczającego swojej własnej prawdziwej natury. Z samej swej definicji ta osobiście doświadczana mądrość całkowicie nie ma żadnych punktów odniesienia – takich jak swoje istnienie czy nieistnienie. Z tych właśnie powodów, tę wyobrażoną naturę nazywa się również „pustką nieistniejącego”, współzależną naturę nazywa się „pustką istniejącego”, zaś doskonałą naturę „ostateczną albo naturalną pustką”.

Zatem – tak samo jak w przypadku pojęcia czittamatry – trzeba stopniowo angażować się w te trzy natury jako ścieżkę bodhisattwy, przekraczając każdą z nich przy pomocy następnej. Stąd jednym z głównych powodów mówienia o tych trzech naturach a w szczególności o współzależnej naturze jest omawianie procesu przechodzenia umysłu z błędnego stanu do

nieomyślnej wolności, co ma miejsce w ramach współzależnie powstającej struktury zależnej natury, poprzez zdanie sobie sprawy z nieistnienia wyobrażonej natury oraz ujawnienie albo zanurzenie się zamiast tego w doskonałej naturze. Z perspektywy ścieżki tę wyobrażoną naturę trzeba rozpoznać taką, jaką jest – jako w najwyższym stopniu nieistniejącą, współzależną naturę trzeba porzucić w tym znaczeniu, że umysł przestaje tworzyć pozory dwoistości, zaś doskonała natura jest czymś, co należy objawić czy urzeczywistnić, co jest po prostu prawdziwą naturą tamtych pierwszych dwóch natur, kiedy już współzależna natura przestaje rzucać naturę wyobrażoną. Jest to coś nazywanym „fundamentalną zmianą” (patrz niżej).

Pokrótkie, wszystkie te różne modele trzech natur można sprowadzić do dwóch modeli – (1) modelu punktu centralnego oraz (2) modelu stopniowego. „Punktem centralnym” w przypadku (1) jest współzależna natura, a wyobrażona i doskonała natura są jej dwoma „skrajnymi” biegunami tego, w jaki sposób to się błędnie jawi, a jakie jest rzeczywiście. Model (2) odnosi się do tych trzech natur jako trzech poziomów rzeczywistości, stopniowo przechodzących od dwoistego złudzenia do niedwoistej wolności od złudzenia, jak również do urzeczywistnień tych trzech poziomów tak, jak je zarysowano powyżej w czterech praktykach jogicznych.



## Pięć dharm

Inny typowy dla jogaczary sposób klasyfikowania wszystkich zjawisk znajdujemy w „pięciu dharmach”. Spośród nich, (1) „nazwy” są zaledwie określeniami, takimi jak „książka”. (2) „Cechy przyczynowe” (sansk. nimitta, mogą oznaczać zarówno „przyczynę” jak i „charakterystykę” i muszą być rozumiane tu w tym podwójnym znaczeniu) odnoszą się do podstaw tych określeń, tj. dwoiście jawiących się bytów, które – na poziomie pozornej rzeczywistości – spełniają funkcje i mają określone cechy charakterystyczne (takie jak jakaś rzeczywista książka, którą możemy czytać. (3) “Koncepcja” jest w tym kontekście zbiorczym określeniem dla ośmiu rodzajów świadomości łącznie z ich czynnikami umysłowymi. (4) “Doskonała mądrość” nosi taką nazwę, ponieważ jest niekonceptualną mądrością będącą podmiotem postrzegającym takosć. (5) “Takosć” – dharmadhātu albo beżjaźniowość – jest ostatecznym przedmiotem, na którym trzeba się skupiać na ścieżce, albo poprzez niekonceptualną mądrość. Spośród tych (1) odpowiada wyobrażonej naturze, (2)–(3) składają się na naturę zależną od innych, zaś (4)–(5) przedstawiają sobą doskonałą naturę. Oznacza to, że doskonała mądrość („nieomylna doskonała natura”) oraz takosć („niezmienna doskonała natura”) stanowią odpowiednio ostateczny podmiot i przedmiot. Nie trzeba dodawać, to objaśnienie doskonałej natury jako dwóch (dharm) jest narzędziem pedagogicznym dla opisywania tego, co jest ostatecznie urzeczywistniane

oraz co je urzeczywistnia – z dwoistej perspektywy zwykłych istot – lecz w żaden sposób nie podpowiada ono istnienia jakiegokolwiek odrębnego podmiotu i przedmiotu na poziomie umysłu Buddy urzeczywistniającego – czy raczej stanowiącego – ostateczną rzeczywistość.

## Fundamentalnie inne postrzeganie umysłu przez niego samego

Wyrażenie „fundamentalna zmiana” (sansk. āśrajapariwr̥tti) często oddaje się jako „przemiana”, lecz z punktu widzenia dharmadhātu, naturalnej czystości, Natury Buddy czy świetlistej natury umysłu, sednem pojęcia „fundamentalna zmiana” jest brak występowania jakiegokolwiek przekształcania czegokolwiek w cokolwiek innego. Ujawnienie się pierwotnie czystej natury umysłu jawi się jedynie jako jakaś zmiana z perspektywy zwiedzionego umysłu – umysłu wydającego się być zaciemnionym wcześniej i następnie zaciemnionym później. Lecz to nie odnosi się do jakiegokolwiek zmiany w naturze, tak samo jak nie nazywamy przemianą chmur w słońce tego, że słońce było najpierw przestłonięte przez te chmury, a potem się od nich uwolniło – nie nazywamy tego również przemianą samego słońca. To wyłącznie z perspektywy oglądających słońce jest to stan, który wydaje się ulegać zmianie (odpowiednio będąc stanem zachmurzenia i bez zachmurzenia). Zatem nie występuje tu żadna zmiana w naturze czy substancji, lecz jedynie ujawnienie tego,

jak rzeczy miały się zawsze – kiedy przejrzelśmy na wskroś utudę tego, co sobie rzutujemy. Jeśli zaś chodzi o tę ideę, że „fundamentalna zmiana” odnosi się do procesu odkrywania fundamentalnej natury umysłu – to nawet jeśli czasem opisuje się ją tak, jakby występowała tu jakaś przemiana czegoś nieczystego (takiego jak skandhy czy dolegliwości) w coś czystego (takiego jak czyste skandhy czy mądrości) – to jest to jedynie doraźny wygodny sposób nauczania.

Ta fundamentalna zmiana zawsze obejmuje aspekt negatywny (porzucenie czegoś) jaki i pozytywny (osiągnięcie, czystość) – zazwyczaj przy określaniu ich jako procesu i jego wyniku (przyczyny i skutku). Zachowując w pamięci to, że określenie „fundamentalna zmiana” w tekstach jogaczary czasem odnosi się do tego pierwszego, a czasem do tego drugiego aspektu, rozwiewa się pozorne sprzeczności w opisywaniu czy stosowaniu tego określenia. Innymi słowy, „fundament” lub „podstawa” może albo odnosić się do świadomości ālaji (bądź wszystkich ośmiu świadomości czyli przypadkowych splamień) jako to, co się zmienia z perspektywy ścieżki – albo może być rozumiana jako niekonceptualna mądrość, Natura Buddy lub dharmadhātu, jako ten właśnie stan w którym ma miejsce wszelka „zmiana”, lecz który sam pozostaje niezmienny. Mimo tego, pod względem ośmiu świadomości czy przypadkowych splamień nie ma żadnej rzeczywistej przemiany, skoro wszystkie one są mylące i podobne złudzeniu, a zatem w pierwszym rzędzie nieistniejące – zaś jedyną „zmianą” jest urzeczywistnienie dokładnie tego. Zatem

w dowolnym czasie na ścieżce nie ma miejsca nigdy jakakolwiek zmiana w substancji czy naturze (zarówno po stronie tego, co należy porzucić, jak i tego, co należy osiągnąć). Wszystko, co zachodzi, to jedynie zmiana poznawcza bądź zmiana we własnym oglądzie siebie samego i świata.

Te dwa aspekty przedstawiają sobą dwa powody, dla których – z perspektywy ścieżki – jakakolwiek zmiana jest w ogóle możliwa. Po pierwsze, to, co wydaje się „zmieniać” (przypadkowe splamienia) może wydawać się zmieniać dokładnie dlatego, że jest w pierwszym rzędzie ledwie nierzeczywistym i zwodniczym wytworem myślowym. Po drugie, te fikcyjne rzutowania umysłowe nakładamy na – i mają one miejsce wyłącznie tam – na nie zwodniczy grunt prawdziwej rzeczywistości, która jest ich prawdziwą naturą, którą trzeba tylko ujawnić. Ten naturalny stan jest niczym innym jak stanem Buddy albo dharmakāją, który nie jest jedynie jakimś obojętnym stanem nieobecności jakichś rzeczy a widzenia innych, lecz jest najbardziej fundamentalną wolnością i wglądem, jakiego można w ogóle doświadczyć, a który jest w naturalny sposób ogromnie radosny.

## Trzy oświecone ciała i cztery oczy mądrości umysłu

Naturę i funkcje stanu Buddy jako urzeczywistnienia ostatecznej rzeczywistości opisuje się zwykle najczęściej jako cztery mądrości przedstawiające sobą

proces poznawania w ramach wszechogarniającej dharmadhātu – skutkujący dwiema rūpakājami spełniającymi oświecone aktywności w obrębie dharmakāji. Ten opis ponownie uwypukla to, że stan Buddy nie jest żadnym nieaktywnym czy biernym stanem. Wszystko to przedstawia się przy pomocy należącego do jogaczary formatu fundamentalnej zmiany, w kategoriach ośmiu świadomości z jednej strony, zaś czterech mądrości lub trzech kāji z drugiej. Jak wyjaśniliśmy już wcześniej, nie oznacza to żadną miarą jakiejś cudownej przemiany czegoś rzeczywiście złego w coś znakomitego. Nie mniej, mówiąc umownie, naucza się, iż po oczyszczeniu (bądź urzeczywistnieniu przypadkowości splamień) świadomość ālaji przejawia się jako podobna do lustra mądrość, dotknięty dolegliwościami umysł jako mądrość równości, świadomość myślowa jako rozróżniająca mądrość, zaś pięć świadomości zmysłowych jako wszech-osiągająca mądrość. Najbardziej fundamentalnie, kiedy już pustka w tych świadomościach staje się czysta, to wtedy dharmadhātu jest całkowicie czysta. Innymi słowy, owa fundamentalna zmiana zachodzi w podstawowej przestrzeni dharmadhātu – będąc zawsze od niej nieoddzielna.

Zestaw czterech mądrości plus czysta dharmadhātu z jednej strony, a zestaw trzech kāji z drugiej, są absolutnie równoważne – oba opisują całkowity stan Buddy z wszystkimi jego cechami. Zatem czysta dharmadhātu jako sama natura stanu Buddy jest równoważna swābhāvikakāji. Kiedy porzuciliśmy splamienia pojmującego i pojmowanego w świadomości

ālaji i tym samym dharmadhātu stała się mądrością podobną do lustra, nazywamy to „dharmakāją”. Sambhogakāja odnosi się fundamentalnie zmienionego umysłu dotkniętego dolegliwościami, który stał się w ten sposób mądrością równości, jak również do zmienionej świadomości myślowej, która stała się różniącą mądrością. Nazywa się to „ciałem radości”, ponieważ dostarcza wielkiej radości dharmy bodhisattwom, którzy wkroczyli w bhumi. Nirmāṇakāja przedstawia sobą tę fundamentalną zmianę pięciu świadomości zmysłowych i wszech-osiągającą mądrość – ukazującą dwanaście czynków Buddy i doprowadzającą czujące istoty do duchowej dojrzałości.

W ten sposób cztery mądrości i trzy kāje są niczym innym, jak tylko podziałami pod względem funkcjonalnych aspektów stanu Buddy, który sam w sobie jest pojedynczą i niepodzielną czystością dharmadhātu. Zatem te cztery mądrości są procesami przedstawiającymi sobą główne funkcjonalne aktywności pojedynczej niekonceptualnej mądrości Buddy – współpracującymi ze sobą i uzupełniającymi się nawzajem. Mądrość podobna do lustra jest jak wszechogarniający ekran telewizora, który po prostu odbija to, co jest, dostarczając w ten sposób „surowych danych” do obróbki i wykorzystania. Rozróżniająca mądrość oznacza intencjonalne patrzenie na ten ekran i wyraźne dostrzeganie wszystkich odrębnych danych bez mylenia czy mieszania ich ze sobą. Mądrość równości odnosi się do bycia wrażliwym lecz pozbawionym jakiegokolwiek rodzaju osądu wobec danych oglądanych na tym

ekranie – jak również do nie czynienia żadnej różnicy pomiędzy widzącym a widzianym. Wszech-osiągająca mądrość przedstawia sobą wynikający z tego odruch altruistycznego działania na podstawie tego, co jest widziane. Innymi słowy, niekonceptualna mądrość Buddy odbija wszystkie czujące istoty i zjawiska w polu aktywności Buddy bez jakiegokolwiek stronniczości czy osobistej troski (mądrość podobna do lustra). Jednocześnie ta niekonceptualna mądrość postrzega i wyraźnie rozróżnia wszystkie te istoty i zjawiska w najdrobniejszych szczegółach – takie jak są – bez jakiegokolwiek osobistego rzutowania czy nakładania czegośkolwiek (rozróżniająca mądrość). Niekonceptualna mądrość jest również całkowicie niedwoista, co odnosi się nie tylko do struktury postrzegania (braku dwoistości podmiot-przedmiot), lecz również do struktury „afektywnej” (emocjonalnej). Ani nie przyjmuje samsary za coś złego, czego należy unikać, ani nirwany za coś dobrego – w czym należy przebywać. Brak jej jakiegokolwiek przywiązania i niechęci do kogokolwiek czy czegośkolwiek i zamiast tego postrzega Naturę Buddy wszystkich istot, która w swej esencji nie różni się od własnego stanu Buddy – będąc tym samym naturalnie miłującą i współczującą wobec wszystkich tych, którzy jej nie dostrzegają (mądrość równości). Z mocy wszystkich tych cech, niekonceptualna mądrość jest najwydajniejszym z możliwych trybów działania umysłu, co leży u podłoża wszystkiego, co z perspektywy doznających pożytku jawi się jako pomocna aktywność

Buddhy dziejąca się w sposób bezwysiłkowy, niezaplanowany i nieprzerwany (wszech-osiągająca mądrość).

## Serce Buddhy

W określeniu tathāgatagarbha (luźno oznaczającym „Naturę Buddhy”), tathāgatę można odczytywać jako „tak odchodzącego/przybywającego” lub „tego, co odszedł/przybył do takości”, przy czym to pierwsze uwypukla aspekt ścieżki, zaś to drugie aspekt owocu. Garbha dosłownie oznacza „zarodek”. „załóżek”, „łono”, „wnętrze lub środek czegoś”, „coś mające wnętrze”, „coś zawierające” bądź „wypełnione czymś”. Może również oznaczać „rdzeń”, „serce”, „sedno” oraz „esencję”. Zatem, tathāgatagarbha można rozumieć albo jako „zawierające tathāgatę (jako swój rdzeń, esencje lub serce)”, albo jako „rdzeń, esencję lub serce tathāgaty”. Tathāgatagarbhę często zrównuje się z takością, dharmadhātu, usposobieniem (gotra), naturalną świetlistością umysłu, jak również z pustką. Opisuje się ją jako całkowicie niesubstancjalną, aczkolwiek naturalną świetlistą naturą umysłu, którą jedynie przypadkowo zaciemniają złudne splamienia, lecz która jest całkowicie niezmienna w swej własnej naturze i obdarzona wszystkimi bezmiernymi zaletami Buddhy – takimi jak nieskończona mądrość, współczucie i altruistyczna moc. Ta Natura Buddhy istnieje w równym stopniu we wszystkich czujących istotach, lecz one jej nie rozpoznają. Dlatego doświadczają błędzenia po rozmaitych krainach samsary. Kiedy uwolniliśmy ją od



jej przypadkowych zaciemnień, jest wtedy niczym innym, jak tylko Stanem Buddy.<sup>2</sup>

## Treść Pięciu tekstów Maitrei

Dzieła Maitrei są kluczowe i głośne z tego powodu, że dostarczają w bardzo zwartej formie całościowego przeglądu wszystkich zasadniczych elementów motywacji mahajany, jej poglądu, postępowania i owocu. W ten sposób przypominają one skompresowane pliki zawierające w sobie wszystkie głębokie i rozległe zagadnienia całej mahajany. Będąc klasycznymi dziełami indyjskimi niekoniecznie są „lekturą do poduszki”, lecz – łącznie z komentarzami do nich (plikami rozpakowanymi) – rysują całkowity i szczegółowy obraz buddyizmu mahajany.

### 1. Abhisamajālamkāra

Pierwszy z tych pięciu tekstów w ich tradycyjnym porządku, *Ozdoba Jasnego Urzeczywistnienia*, jest skrótem Pradžñāpāramitāsūtry w dwudziestu pięciu tysiącach wersów, łączącym przekaz sutr pradźñāpāramity

---

<sup>2</sup> Więcej szczegółów dotyczących wszystkich tych zagadnień można znaleźć w *Luminous Heart* (Snow Lion Publications 2009, 12–78), *In Praise of Dharmadhātu* (Snow Lion Publications 2007, 57–109), jak również w Brunnhölzl 2010 (428–88), 2012 (52–157) and 2014 (53–79).

z pochodzącymi z jogaczary szablonami rozmaitych poziomów dokuczliwych i poznawczych zaciemnień, rozmaitych ścieżek jako środków naprawczych oraz zaletami stanu Buddy jako ich owocu. W ten sposób, tekst ten odnosi się zarówno do pustki (przedmiot albo bezpośrednio znaczenie) – tak jak naucza się w sutrach pradžñāpāramity – oraz do tego, co dzieje się w umysłach bodhisattwów oswajających się z tą pustką na ścieżkach i na bhumi (podmiot albo ukryte znaczenie). Będąc najbardziej złożonym spośród tych pięciu tekstów, łączy głębokość pustki z rozległością wszystkich ścieżek śrāwaków, pratjekabuddhów i bodhisattwów.

W swej istocie Abhisamajālamkāra (AA) jest olbrzymim spisem treści Pradžñāpāramitāsūtry w dwudziestu pięciu tysiącach wersów, dopasowującym każdą z jej części do właściwego jej miejsca w ramach stopniowych etapów ścieżki do stanu Buddy. Odzwierciedla się to w strukturze tekstu, który składa się z ośmiu rozdziałów czy zagadnień – „ośmiu czystych urzeczywistnień”, rozgałęziających się na siedemdziesiąt punktów, które dalej dzielą się na około 1.200 podpunktów. Tymi ośmioma zagadnieniami są:

- (1) wiedza o wszystkich aspektach (sarwākāradžñatā)
- (2) wiedza o ścieżce (mārgadžñatā)
- (3) wszechwiedza (sarwadžñatā)
- (4) pełne urzeczywistnienie wszystkich aspektów (sarwākārābhisambhoda)
- (5) wieńczące jasne urzeczywistnienie (mūrdhābhisamaja)

- (6) seryjne jasne urzeczywistnienie  
(ānupūrvikābhisamaja)
- (7) jasne urzeczywistnienie w jednej chwili  
(ekakṣaṇābhisamaja)
- (8) dharma kaja

Spośród tych ośmiu zagadnień, (1)–(3) przedstawiają sobą to co trzeba poznać i urzeczywistnić na ścieżce do stanu Buddy, (4)–(7) są czterema rodzajami ćwiczeń albo praktyk jogicznych jako środków do urzeczywistnienia (1)–(3), zaś (8) omawia owoce tych ćwiczeń.

## 1) Wiedza o wszystkich aspektach

Wiedza o wszystkich aspektach odnosi się do urzeczywistnienia przez Buddhę wszystkich aspektów, oznak i cech charakterystycznych wszystkich zjawisk będących niezrodzonymi. Oznacza to wszechwiedzę na temat wszystkich aspektów prawdziwej natury zjawisk oraz całej różnorodności jawiących się pozorów. Sama w sobie ta znajomość wszystkich aspektów obejmuje wszystkie pozostałe siedem zagadnień AA. Jednakże chociaż wiedza o wszystkich aspektach nie jest niczym innym jak owocem ścieżki bodhisattwy, to tekst przedstawia ją w ujęciu wstecz, a mianowicie poprzez dziesięć zestawów przyczyn na ścieżce bodhisattwy, które – jeśli się w nie zaangażujemy praktycznie – ostatecznie doprowadzają do osiągnięcia tej wiedzy, a wtedy również składają się na jej wrodzone składniki.

Owe dziesięć punktów wiedzy o wszystkich aspektach to:

- (1) wzbudzanie bodhicitty
- (2) dziesięćorakie pouczenia dla praktycznego stosowania bodhicitty
- (3) ścieżka przygotowania („gałęzie sprzyjające przeniknięciu”)
- (4) fundament praktyki („skłonność” do stanu Buddy)
- (5) punkt skupienia lub szeroki zakres praktyki mahajany
- (6) cel tej praktyki
- (7) praktyka podobna do zbroi
- (8) dziewięćoraka praktyka angażowania się
- (9) praktyka siedemnastu przyrządów
- (10) ośmioraka praktyka końcowego wybawienia

## 2) Wiedza o ścieżce

Wiedza o ścieżce oznacza, że kiedy bodhisattwowie przechodzą przez pięć ścieżek mahajany a w szczególności przez dziesięć bhumi, to zdają sobie sprawę z tego, iż wszystkie trzy rodzaje ścieżek – śrāwaków, pratyekabuddhów i bodhisattwów – są od samego początku niezrodzone i pozbawione jakiegokolwiek własnej natury. Ta wiedza odnosi się również do wszystkich aktywności spełnianych na ścieżce bodhisattwy oraz zasadniczo służy jako środek zaradczy na zaciemnienia poznawcze – skutkując ostatecznie wiedzą

o wszystkich aspektach. Jedenastoma punktami wiedzy o ścieżce są:

- (1) pięć przyczyn wiedzy o ścieżce
- (2) ścieżki śrāwaków
- (3) ścieżka pratjekabuddhów
- (4) mahajany ścieżka widzenia
- (5) funkcja ścieżki oswajania się mahajany
- (6) ścieżka oswajania się jako aspiracja
- (7) ścieżka oswajania się jako pochwała, pean i hymn
- (8) ścieżka oswajania się jako dedykacja
- (9) ścieżka oswajania się jako radość
- (10) ścieżka oswajania się pod względem osiągnięcia
- (11) czysta ścieżka oswajania się

### 3) Wiedza o bytach

Mówiąc prosto, wiedza o wszystkich bytach odnosi się do pełnego urzeczywistnienia arhatów śrāwaków i arhatów pratjekabuddhów, które służą jako środek naprawczy dla dokuczliwych zaciemnień, będąca wiedzą o tym, że wszystkie byty – skandhy, dhātu i ājatany – są puste pod względem jakiejś osobowej jaźni. Jednakże w AA ten pełen zakres wiedzy o bytach odnosi się do perspektywy bodhisattwów (i buddhów), co obejmuje ich pełną świadomość zarówno co do czynników nieprzyjaznych jak i środków zaradczych w kontekście znajomości ścieżki. To oznacza, że z perspektywy ścieżki bodhisattwy, powyższe urzeczywistnienia śrāwaków i pratjekabuddhów (ich wiedza o ścieżce) składa się na

omawiane tutaj nieprzyjazne czynniki, ponieważ te urzeczywistnienia nadal wiążą się z pojmowaniem jakichś cech charakterystycznych, natomiast środki zaradcze na nie (wiedza o ścieżce bodhisattwów) w swej istocie jest wolna od pojmowania jakichkolwiek cech charakterystycznych. Chociaż sposobów, w które śrāwakowie i pratjekabuddhowie osiągają swoje urzeczywistnienia, bodhisattwowie i buddhowie nie powinni kultywować jako czegoś, co prowadziłoby do ich własnych szczególnych urzeczywistnień na ścieżce mahajany (i w gruncie rzeczy muszą oni je porzucić), nie mniej jednak muszą znać te sposoby, po to by pomagać i nauczać osoby będące na ścieżkach śrāwaków i pratjekabuddhów. Dziewięcioma punktami wiedzy o bytach są:

- (1)–(2) nie przebywanie ani w samsarze ani w nirwanie
- (3) wiedza o bytach śrāwaków i pratjekabuddhów jako odległych od pradźñāpāramity
- (4) wiedza o bytach bodhisattwów jako bliskich pradźñāpāramicie
- (5) nieprzyjazne czynniki (wiedza o bytach śrāwaków i pratjekabuddhów)
- (6) środki zaradcze (wiedza o bytach bodhisattwów)
- (7) ćwiczenia w medytacyjnej równowadze bez odniesienia
- (8) ćwiczenie się w równości
- (9) ścieżka widzenia bodhisattwów

#### 4) Całkowite wyćwiczenie się we wszystkich aspektach

Całkowite wyćwiczenie się – inaczej pełne urzeczywistnienie wszystkich aspektów – odnosi się do rzeczywistego angażowania się w praktykowanie wszystkich punktów tych trzech odmian wiedzy (1)–(3). Jest to połączone oswojenie się z wszystkimi bytami, wszystkimi ścieżkami i wszystkimi aspektami, wraz z odpowiadającymi im odmianami wiedzy – jako pozbawionymi natury – w celu urzeczywistnienia tych trzech rodzajów wiedzy. Abhisamajālamkāra omawia sto siedemdziesiąt trzy aspekty wszystkich trzech odmian wiedzy pod kątem praktykowania, urzeczywistniania i mistrzowskiego opanowania ich w całości. Jedenastoma punktami całkowitego wyćwiczenia się we wszystkich aspektach są:

- (1) aspekty ćwiczenia się
- (2) natura ćwiczenia się
- (3) czternaście odrębnych cech
- (4) czterdzieści sześć skaz
- (5) definiujące charakterystyki ćwiczenia się
- (6) ścieżka nagromadzenia mahajany („czynniki sprzyjające wyzwoleniu”)
- (7) ścieżka przygotowania („czynniki sprzyjające przeniknięciu”)
- (8) osoby kultywujące ćwiczenie się
- (9) ćwiczenie się w urzeczywistnianiu samsary i nirwany jako równości

(10) ćwiczenie się w czystych krainach

(11) ćwiczenie się we wprawności w środkach

## 5) Wieńczące ćwiczenie

Wieńczące ćwiczenie albo wieńczące jasne urzeczywistnienie przedstawia sobą najwyższe formy oswojenia się z wszystkimi bytami, wszystkimi ścieżkami i wszystkimi aspektami – jako pozbawionymi natury, co ma miejsce odpowiednio na ścieżce przygotowania, widzenia i oswajania się. Innymi słowy, składa się to z rozmaitych poziomów „przełomowych doświadczeń” oraz ich oznak, które przejawiają się na kolejnych ścieżkach bodhisattwów jako skutki kultuwowania przez nich całkowitego wyćwiczenia się we wszystkich aspektach. Ośmioma punktami wieńczącego ćwiczenia są:

- (1) wieńczące ćwiczenie poziomu gorąca ścieżki przygotowania
- (2) wieńczące ćwiczenie poziomu szczytu
- (3) wieńczące ćwiczenie się w wytwornej gotowości
- (4) wieńczące ćwiczenie się w najwyższej dharmie
- (5) wieńczące ćwiczenie ścieżki widzenia
- (6) wieńczące ćwiczenie ścieżki oswajania się
- (7) wieńczące ćwiczenie końcowej nieprzerwanej ścieżki na ścieżce oswajania się
- (8) szesnaście błędnych pojęć dotyczących pozoru wzajemnej sprzeczności dwóch rzeczywistości



## 6) Seryjne ćwiczenie się

Jeśli chodzi o seryjne ćwiczenie się w ogólnym znaczeniu, jest to krótki przegląd następczej natury całej ścieżki, z naciskiem na stopniowe stabilizowanie chwilowych i wieńczących wglądów pod względem wszystkich rozmaitych aspektów owych trzech odmian wiedzy. Zaś bardziej szczegółowo odnosi się to zdolności do ćwiczenia się łącznie we wszystkich tych aspektach w bardzo szybko następujący po sobie sposób z uwagi na swoje wielkie oswojenie się z nimi. Trzynastoma punktami tego seryjnego ćwiczenia się są:

- (1)–(6) praktykowanie sześciu pāramit
- (7) wspomnianie Buddy
- (8) wspomnianie prawych, nieprawych i neutralnych dharm
- (9) wspomnianie sanghi nieodwracalnych bodhisattwów
- (10) wspomnianie etyki
- (11) wspomnianie dawania
- (12) wspomnianie szlachetnych jawiących się jako bóstwa
- (13) ćwiczenie się w urzeczywistniania natury nieistnienia bytu

## 7) Natychmiastowe ćwiczenie się

Natychmiastowe ćwiczenie się albo jasne urzeczywistnianie w jednej chwili odnosi się do jednocze-

snego urzeczywistniania przez bodhisattwę wszystkich aspektów rzecz odmian wiedzy, w podobnym do wadźry samādhi podczas ostatnich chwil dziesiątego bhumi, po którym bezpośrednio następuje osiągnięcie stanu Buddy. To ćwiczenie jest naturalnym, zwieńczeniem ćwiczenia (6), w szczególności z uwagi na to, że kultywowało się wszystkie pāramity w taki sposób, że następowały one po sobie. Pod względem swojej natury, nie da się podzielić tego natychmiastowego ćwiczenia się, lecz w aspekcie swojej generalnej charakterystyki, izolatów czy odrębnych zdolności, jest ono czworakie:

- (1) Natychmiastowe ćwiczenie się pod względem niedojrzewania
- (2) Natychmiastowe ćwiczenie się pod względem dojrzewania
- (3) Natychmiastowe ćwiczenie się pod względem braku charakterystyki
- (4) Natychmiastowe ćwiczenie się pod względem nieswoistości

## 8) Dharmakāja

Ostatnie zagadnienie omawia końcowy owoc tych czterech ćwiczeń – stan Buddy – jako trzy (lub cztery) kāje i ich oświecone aktywności. Pierwotna buddhakāja jest dharmakāją. Pod względem jej natury i czystości określa się ją jako swābhāwikakāję, pod względem radowania się dharmą mahajany jako

sāmbhogikakāją, zaś pod względem przejawiania się jej we wszelkich rodzajach czystych i nieczystych form w rozmaitych krainach jako nairmāṇikakāją. Czterema punktami niniejszego rozdziału są:

- (1) svābhāvikakāja
- (2) sāmbhogikakāja
- (3) nairmāṇikakāja
- (4) oświecona aktywność

W podsumowaniu, nauka o trzech odmianach wiedzy służy dla przecięcia wątpliwości na temat tego, co powinno się poznać i praktykować – zaś odpowiednia wyższa z tych odmian zawiera w sobie niższą. Naucza się ich w celu poznania tego, co powinno się uczynić żywym doświadczeniem – mianowicie że wszystkie byty (skandhy, dhātu i ājatany), ścieżki i aspekty są niezrodzone. Cztery ćwiczenia są środkami do uczynienia tych trzech odmian wiedzy żywym doświadczeniem, zaś dharmakāji nauczają się jako wyniku tych ćwiczeń.

## 2. Mahājānasūtrālamkāra

Mówiąc lapidarnie, *Ozdoba sutr mahajany*, zdecydowanie najdłuższe z dzieł Maitrei (864 zwrotek) jest zwięzłym streszczeniem wszystkich zagadnień tych sutr mahajany, których nie poruszają *Ozdoba jasnego urzeczywistnienia* i *Ostateczne kontinuum mahajany*.

Pokrótkie, tekst ten przedstawia rozległe i głębokie szczegóły motywacji bodhisattwy, poglądu, medytacji, postępowania i owocu.

Spośród dwudziestu jeden rozdziałów Mahājāna-sūtrālamkāry, *Rozdział 1* ustala autentyczność mahajany jako autentycznej nauki Buddy.

*Rozdział 2* omawia przyjęcie schronienia w Buddzie, Dharmie i Sandze.

*Rozdział 3* objaśnia naturę i podziały skłonności praktykujących (gotra) z punktu widzenia jogaczary (skłonności w znaczeniu „korzeni cnoty”).

*Rozdział 4* traktuje o charakterystyce, rodzajach oraz wspaniałości wzbudzania bodhicitty.

*Rozdział 5* omawia w ogólny sposób charakterystykę praktyki bodhisattwów.

*Rozdział 6* objaśnia charakterystykę prawdziwej rzeczywistości, jej naturę beżażniowości oraz to, jak bodhisattwowie wkraczają w bezpośrednie urzeczywistnienie prawdziwej rzeczywistości.

*Rozdział 7* mówi o rozmaitych rodzajach mocy bodhisattwów.

*Rozdział 8* przedstawia oznaki ukazujące dojrzałość bodhisattwów.

*Rozdział 9* omawia szczegółowo przebudzenie Buddy albo wszechwiedzy poprzez jej charakterystykę, pojęcie fundamentalnej zmiany, jej aktywność, głębię i doskonałość niesplamionej dharmadhātu, liczne formy mistrzowskiego jej opanowywania poprzez fundamentalną zmianę ośmiu świadomości, trzy buddhakāje, cztery mądrości bodhisattwów i ich przyczyny, tryb

osiągania stanu Buddy i oraz jedność oświeconej aktywności wszystkich Buddów.

*Rozdział 10* objaśnia rozmaite rodzaje ufności (albo wiary), jej zaciemnienia, jej korzyści oraz owoce.

*Rozdział 11* dotyczy analizowania Dharmy (sūtr, winaji i abhidharmy) na rozmaite sposoby, poprzez analizowanie punktu ogniskowego (samej Dharmy), myślowego sprzęgania się, prawdziwej rzeczywistości, podobnej złudzeniu natury rzeczywistości, przedmiotów poznawalnych, splamionych i oczyszczonych zjawisk, samego poznawania, charakterystyk, wyzwolenia, braku natury, pojedynczej jāny i żywienia dharmadhātu. *Rozdział ten* omawia również trzy natury i skutki fundamentalnej zmiany w świadomości ālaji i umyśle dotkniętym dolegliwościami.

*Rozdział 12* zajmuje się nauczaniem Dharmy pod względem motywacji, przydatności i nieprzydatności, doskonalenia nauczania, różnicowania rozmaitych intencji i elastycznych intencji nauk oraz ich pożytków.

*Rozdział 13* objaśnia praktykę bodhisattwów pod kątem jej wyróżników, rodzajów, zakresu świadomości, wyzwolenia od dolegliwości poprzez same te dolegliwości, wyrzekania się ram myślowych śrāwaków i pratyekabuddhów, przewycięzania lęku przed brakiem natury i naturalną czystością zjawisk, przewycięzania obawy przed popełnianiem przez bodhisattwów złych czynów z powodu pragnień oraz oczyszczania trzech sfer (sprawcy, przedmiotu i działania).

*Rozdział 14* o wskazówkach i poleceniach odnosi się do zwieńczenia ćwiczenia się bodhisattwów, to jest

poszukiwania wskazówek i poleceń, jak również do dzielenia się nimi z innymi, w celu doprowadzenia do zwieńczenia ścieżek widzenia i osvajania się oraz oczyszczenia ich.

*Rozdział 15* skrótowo omawia aktywność bodhisattwy pod kątem jej połączenia ze zręcznymi środkami.

*Rozdział 16* przedstawia sześć pāramit pod kątem ich liczby, charakterystyk, kolejności, wyjaśnienia pierwotnego znaczenia określić, zalet powtarzanego praktykowania, analizy, niesprzyjających czynników, cech, wzajemnego zdecydowania oraz czterech środków służących przyciąganiu uczniów.

*Rozdział 17* o czci, służeniu oraz niezmiernościach objaśnia czczenie Buddy, służenie swojemu duchowemu przyjacielowi oraz cztery niezmierności (bezgraniczna miłość, bezmierne współczucie, radość i bezstronność) pod kątem ich przedmiotów, podziałów, owoców oraz korzyści.

*Rozdział 18* szczegółowo przedstawia trzydzieści siedem czynników współbrząjących z przebudzeniem, w siedmiu zestawach: (1) cztery podstawy uważności, (2) cztery właściwe wysiłki, (3) cztery członki cudownych mocy, (4) pięć zdolności, (5) pięć mocy, (6) siedem gałęzi przebudzenia oraz (7) ośmioraka ścieżka szlachetnych.

*Rozdział 19* omawia liczne niezwykle cechy bodhisattwów, którymi posługują się oni w sposób bezstronny w celu przynoszenia pożytku i prowadzenia czujących istot poprzez sześć pāramit itd. Odróżnia on także

podrabiane i autentyczne cechy bodhisattwy oraz wyjaśnia, jak bodhisattwowie analizują zjawiska, całkowicie pojmują prawdziwą rzeczywistość, praktykują cztery niezmierności oraz otrzymują przepowiednię stanu Buddy. Dalej, mówi o owocu nauk, wspaniałości mahajany oraz czym charakteryzuje się prawdziwy bodhisattwa.

*Rozdziały 20–21* o byciu stałym w postępowaniu, przedstawia oznaki bycia bodhisattwą, rolę świeckiego patrona i żyjącego z jałmużny, najwyższą intencję bodhisattwów, w jaki sposób troszczą się o czujące istoty oraz w jaki sposób się odradzają. Rozdziały te omawiają również jedenaście bhumi, w czym bodhisattwowie ćwiczą się na nich, co na nich osiągają, ich oznaki, ich pożytek oraz podają wyjaśnienia pierwotnego znaczenia określeń. *Rozdział 21* składa się ze zwrotek pochwalnych dotyczących licznych cech Buddy, takich jak wszechwiedząca mądrość, współczucie, nadnaturalne rodzaje wiedzy, główne i pomniejsze znamiona, dziesięć mocy, cztery nieustraszoneści, osiemnaście wyjątkowych cech oraz doskonałość pāramit.

### 3. Madhjāntawibhāga

*Odróżnianie środka od skrajności* (109 zwrotek plus 3 dodatkowe z komentarza Wasubhandu) wyjaśnia podstawowe zasady oraz rozległe ścieżki wszystkich trzech jān, podkreślając pogląd jogaczary oraz wyróżniające cechy mahajany. W szczególności w rozdziałach pierwszym i piątym, tekst przedstawia głęboką

drogę środkową jogaczary, poprzez jasne i subtelne odróżnianie tego, co nie istnieje ostatecznie, od tego co istnieje na poziomach względnej i ostatecznej rzeczywistości, a także poprzez usuwanie wszelkich rodzajów dwoistych skrajności.

Spośród pięciu rozdziałów Madhjāntawibhāgi, *Rozdział 1* o charakterystykach, omawia cechy charakterystyczne splamionych zjawisk (składających się na wskroś z fałszywych wyobrażeń lub myślowego rzutowania) pod względem trzech natur oraz sposobu powstawania tych splamionych zjawisk. Tego co oczyszczone (pustki) naucza się poprzez jego charakterystykę (brak dwoistości, sama natura braku dwoistości, nie bycie ani istniejącym ani nieistniejącym oraz nie bycie ani jednakowym ani odmiennym), jego synonimy (takłość i dharmadhātu), jego podziały (splamione i nieskazitelne lub składające się z szesnastu pustek) oraz powodów jego bycia splamionym i oczyszczonym.

*Rozdział 2* o zaciemnieniach, naucza o wszystkich dokuczliwych i poznawczych zaciemnieniach, które składają się z (1) dziewięciu zaciemnień uniemożliwiających wyzwolenie (dokuczliwych zaciemnień), (2) trzydziestu zaciemnień hamujących dziesięć zalet oraz (3) zaciemnień osłabiających trzy środki naprawcze. Te ostatnie zaciemnienia składają się z (a) zaciemnień trzydziestu siedmiu czynników współbrzmiających z przebudzeniem, (b) zaciemnień dziesięciu pāramit oraz (c) zaciemnień dziesięciu bhumi.

*Rozdział 3* o prawdziwej rzeczywistości, szczegółowo przedstawia trzy natury pod względem ich



charakterystyk oraz związku z czterema rzeczywistościami szlachetnych (cierpienie, jego przyczyny, ustanie oraz ścieżka), pospolitej pozornej rzeczywistości, subtelnej ostatecznej rzeczywistości, powszechnej umowy, czystości, pięciu dharm jako streszczenia trzech natur, siedmiu rodzajów takości jako ich dalszego podziału oraz dziesięciu zagadnień biegotości. Tymi dziesięcioma zagadnieniami biegotości są: (1) skandhy, (2) dhātu, (3) ājatany, (4) współzależne powstawanie, (5) co ma miejsce, a co nie, (6) zdolności, (7) czas, (8) rzeczywistości, (9) jāny oraz (10) uwarunkowane i nieuwarunkowane zjawiska. Te dziesięć służy jako stosowne środki zaradcze na dziesięć poglądów na temat jaźni, a mianowicie przekonanie że jaźń jest: (1) pojedyncza, (2) przyczyną, (3) doświadczającym, (4) twórcą lub sprawcą, (5) kontrolująca, (6) suwerenem, (7) trwała, (8) podstawą splamionych i oczyszczonych zjawisk, (9) tym, co angażuje się w jogę (medytację dla wyzwolenia) oraz (10) tym, co jest niewolone i wyzwalane.

Rozdział 4 omawia ścieżkę jako środek naprawczy na zaciemnienia z Rozdziału 2, pod względem jej (1) cech, (2) faz i (3) owoców. (1) Cechy ścieżki składają się z trzydziestu siedmiu czynników współbrzmiących z przebudzeniem: czterech podstaw uważności, czterech właściwych wysiłków i czterech członków cudownych mocy na ścieżce nagromadzenia, pięciu zdolności i pięciu mocy na ścieżce przygotowania oraz ośmiorakiej ścieżki szlachetnych na ścieżce osvajania się. tekst objaśnia również, w jaki sposób owe czynniki wspólne wszystkim trzem jānom są najwyższe u bodhi-

sattwów, pod względem ich przedmiotu skupienia, myślowego sprzęgania się z nimi oraz osiągnięcia ich. (2) Fazy ścieżki, poczynając od początkującego aż po dziesiątą bhumi opisuje się jako dziewięć i jako trzy (nieczyste, zarówno czyste jak i nieczyste i jako całkowicie czyste). (3) Owoce ścieżki wyjaśnia się w sposób ogólny poprzez klasyczne pięć skutków z abhidharmy oraz, w zawężeniu z perspektywy ścieżki, jako dziesięć etapów wynikowych.

Rozdział 5 o nieprześcignionej jānie (mahajanie) objaśnia jej niedościgły charakter poprzez jej (1) praktykę, (2) punkt ogniskowy oraz (3) prawdziwe osiągnięcie.

(1) Niedościgłą praktykę omawia się jako (a) naturę i funkcje dziesięciu pāramit pod względem ich autentyczności na dwanaście sposobów. (b) Poprzez myślowe sprzęgnięcie obejmujące trzy rodzaje pradźni, powstające ze studiowania, rozmyślenia i medytowania, bodhisattwowie ćwiczą się w dziesięciu aktywnościach Dharmy obejmujących: pisanie, czczenie, dawanie, słuchanie, czytanie, zapamiętywanie, wyjaśnianie, recytowanie, rozmyślenie i medytowanie. (c) praktykowanie czynników współbrzmiących z prawdziwą rzeczywistością obejmuje nierozproszone ciche trwanie oraz nieomylny najwyższy wgląd. Najwyższy wgląd analizuje sylaby, w jaki sposób bierze się z nich znaczenie, jak powstaje konceptualne sprzęgnięcie myślowe, jak nie zbaczać ani w istnienie, ani w nieistnienie, szczególne charakterystyki i ogólne charakterystyki, nieczystość i czystość, ich przypadkowość w odniesieniu do

naturalnie czystej dharmadhātu, jak również nieustraszonosc i brak arogancji w odniesieniu do ostatecznie nieistniejących zjawisk. Następuje po tym zamienne przedstawienie najwyższego wglądu przy pomocy dziesięciu słów wadźry zaczerpniętych z komentarza Wasubhandu. (d) Środkową drogę wolną od wszelkich dwoistych skrajności objaśnia poprzez usuwanie dwóch zestawów siedmiu par błędnych, dwoistych poglądów czy myśli (będące jednym lub różnym, istniejącym lub nieistniejącym itd.). (e)–(f) Punkty dotyczące różnicy lub braku różnicy odnoszą się do odpowiednich pāramit, które w przeważającej mierze praktykuje się na każdym z dziesięciu bhumi (tak jak szczodrość na pierwszym bhumi) oraz do ogólnej praktyki wszystkich pāramit w równym stopniu na wszystkich bhumi.

(2) Dwunastorakie niedościgłe skupienie składa się z czworakiego skupienia pod względem jego natury oraz z ośmiorakiego skupienia pod względem etapów ścieżki. pod względem jego natury, bodhisattwowie skupiają się na (a) całej rozległej różnorodności nauk Buddy, jak również na (b) ich głębokiej ostatecznej naturze (takości). (c) Przedmiot ich skupienia obejmuje dziesięć pāramit oraz (d) sposób skupiania się na nich, by je uczynić prawdziwie transcendentnymi, poprzez urzeczywistnienie braku trzech sfer (sprawcy, przedmiotu i działania). Pod względem ścieżki skupiają się na (e)–(g) studiowaniu, przemyśliwaniu i medytowaniu na ścieżkach nagromadzenia i przygotowania, (h) najwyższym urzeczywistnieniu będącym bezpośrednim ujrzaniem dharmadhātu na ścieżce widzenia, (i) pełnym

rozwinięciu tego urzeczywistnienia na drugim do siódmego bhumi, (j) braku charakterystyk na siódmym bhumi, (k) naturalnym spoczywaniu na ósmym bhumi oraz (l) trojakiej znakomitości – doskonałej mądrości, aktywności i czystości – odpowiednio na dziewiątym, dziesiątym i jedenastym bhumi.

(3) Dziesięciorakie niedościgłe prawdziwe osiągnięcie obejmuje (a) całkowitą obecność warunków dla przebudzenia skłonności mahajany, (b) nie porzucanie mahajany w żadnych okolicznościach, (c) nie bycie odciągającym przez ramy myślowe śrāwaków i pratyekabuddhów, (d) doskonalenie dziesięciu pāramit, (e) powstanie prawdziwie transcendentnych cech na pierwszym bhumi, (f) dojrzewanie czujących istot na bhumi od drugiego do siódmego, (g) kultywowanie krain Buddy na ósmym bhumi, (h) otrzymanie przepowiedni o swoim przyszłym osiągnięciu stanu Buddy, (i) całkowite porzucenie the dokuczliwych i poznawczych zaciemnień oraz (j) nieprzerwane przejawianie trzech kāji.

## 4. Dharmadharmatāwibhāga

*Odróżnianie zjawisk od ich natury* jest krótkim tekstem (300 liniiek) omawiającym różnicę pomiędzy samsarycznym zamętem a uwalniającą mocą niekonceptualnej mądrości – esencją serca wszystkich głębokich sūtr. Pozwala nam to odróżniać niewiedzę i jej przejawy od mądrości – jako motoru ścieżki do wyzwolenia.

Część wprowadzająca tekstu (linijki 1–35 w wersji wierszowanej) podaje najpierw wyróżniki i definiujące cechy zjawisk oraz natury zjawisk. Część druga (linijki 24–31) – powody zarówno ostatecznego nieistnienia zjawisk i ich pozornego jawienia się są takie, że oba te aspekty są niezbędne dla wytłumaczenia błędności i nieomyślności, jak również splamiania i oczyszczania. Trzecia część (linijki 32–35) – po przeanalizowaniu, zjawiska i ich natura ani nie są takie same, ani różne.

Szczegółowe objaśnienie zjawisk (linijki 36–87) zawiera sześć punktów, z których punkty (1)–(3) (linijki 36–45) powtarzają trzy punkty z wprowadzenia. Punkty (4) i (5) (linijki 46–79) składają się z dwójakiej „matrycy zjawisk” lub dwójakiego sposobu przejawiania się zjawisk – świata jako środowiska i żyjących w nim czujących istot. Co do czujących istot, określonych aspektów (takich jak zachowania, zalety i skazy) doświadcza się również powszechnie, natomiast inne (takie jak szczęśliwość, cierpienie, karma, zniewolenie i wyzwolenie) są ściśle jednostkowymi „prywatnymi” doznaniem. Ogólnie jednakże, zarówno świat jak i istoty w nim są niczym innym jak mnogością pojedynczych strumieni umysłu. To, że określone grupy istot (takich jak ludzie) doświadczają wydawać by się mogło wspólnego świata zewnętrznego, wynika jedynie z tego, że strumienie umysłu tych istot zawierają podobne ślady, pojawiające się w każdym z nich pojedynczo jako ich własne wyobrażenia świata, lecz wszystkie istoty błędnie biorą je za stanowiące rzeczywiste, wspólne środowisko istniejące na zewnątrz ich jednostkowych strumieni umysłu. Tekst

wyjaśnia również, że umysły innych nigdy nie mogą być bezpośrednim przedmiotem innego umysłu (jedynie odbiciem w tym umyśle) – czy to w zwyczajnych stanach, czy podczas medytacji. Zatem tekst (oraz ogólnie system jogaczary) utrzymuje, że cokolwiek jest postrzegane, jest niczym innym jak tylko przejawieniami w jednostkowych strumieniach umysłu – bez wpadania z tego powodu w skrajność solipsyzmu (*istnienia tylko jednostkowego podmiotu poznającego – przyp. tłum.*). Punkt (6) (linijki 80–87) omawia „nieistnienie pozorów pojmującego i pojmowanego”. To co jawi się jako przedmioty nie istnieje zewnętrznie odrębnie od umysłu postrzegającego, w którym się one przejawiają. W następstwie tego ci, co jawią się jako pojmujący takie przedmioty – również nie istnieją. Niemniej jednak, to właśnie z mocy niemających początku ukrytych skłonności, zwyczajnym istotom nieustająco jawi się ta pozorna dwoistość pojmującego i pojmowanego.

Szczegółowe wyjaśnienie natury zjawisk (88–300) składa się na większość tekstu (70 %) i ma sześć punktów. Punkt (1) (linijki 88–94) –definiujące cechy charakterystyczne – poruszyliśmy już we wstępie powyżej. (2) „Matryca natury zjawisk” (linijki 95–96), albo gdzie znajdujemy naturę zjawisk, obejmuje wszystkie zjawiska jak również nauki Buddy objaśniające tę naturę. (3) „Przeniknięcie” (linijki 97–100) odnosi się do ścieżki przygotowania, odnoszącej się do właściwego sprzęgania się z pismami mahajany poprzez konceptualne ich studiowanie, rozmyślanie nad nimi i medytację. (4) „Styczność” (linijki 101–4) przedstawia sobą ścieżkę widzenia,

na której urzeczywistnia się bezpośrednio w sposób nie-konceptualny naturę zjawisk po raz pierwszy. (5) „Wspominanie” (linijki 105–8) jest ścieżką osvajania się z tym, co ujrzało się na ścieżce widzenia, a zatem stopniowym usuwaniem wszystkich dokuczliwych i poznawczych zaciemnień.

(6) „Dotarcie do prawdziwej natury natury zjawisk” (linijki 109– 300) jest głównym tematem całego tekstu. Wyjaśnia się je jako „fundamentalną zmianę” w dzieśięciu punktach przedstawiających sobą najbardziej szczegółowe omówienie tego zagadnienia w literaturze buddyjskiej. (a) „Natura” tej fundamentalnej zmiany (linijki 121–25) odnosi się do bezpośredniego przejawienia się takości bez jakichkolwiek przypadkowych splamień. (b) Trojaka „substancja” albo „istota” tej fundamentalnej zmiany (linijki 126–33), czyli to, co zmienia się w takość, składa się z umysłu jawiącego jako świat zewnętrzny, umysłu jawiącego się jako czujące istoty oraz dharmadhātu opisywanej w sūtrach, które wszystkie zmieniają się w takość, co z kolei skutkuje odpowiednio przejawieniem czystych krain Buddy i urzeczywistnieniem zalet, zdolnością do nauczanie głębokiej i rozległej Dharmy oraz bezpośrednim postrzeganiem wszystkiego, co jest do poznania. (c) „Osoby” przechodzące tę fundamentalną zmianę (linijki 134–39) są dwojakiego rodzaju – podstawa będąca takością strumieni umysłu buddhów i bodhisattwów zmienia się całkowicie tak, że jest wolna od wszelkich zaciemnień, natomiast fundamentalne zmiany śrāwaków i pratjekabuddhów są jedynie częściowe. (d) „Wyróżniające cechy” tej

fundamentalnej zmiany (linijki 140–46) są osiągnięciem dharmakāji, sambhogakāji i nirmāṇakāji wraz z ich odpowiednimi cechami i aktywnościami. (e) „Wymogi” dla tej fundamentalnej zmiany (linijki 147–51) obejmują wcześniejsze modlitwy aspiracji, nauki mahajany jako punkt ogniskowy oraz ćwiczenie się na dziesięciu bhumi.

(f) Punkt szósty – niekonceptualna mądrość jako „podstawa” tej fundamentalnej zmiany (linijki 152–239) – jest głównym zagadnieniem w omówieniu owej fundamentalnej zmiany i można ją uważać za serce Dharma-dharmatāwibhāgi. Tę niekonceptualną mądrość objaśnia się w sześciu punktach, zaczynając od (1) jej „punktów ogniskowych” (linijki 159–64) – nauk mahajany aspirujących do nich, uzyskiwania pewności co do nich oraz dopełnienia nagromadzenia zasługi i mądrości. (2) „Wyrzeczenie się charakterystyk” (linijki 165–72) składa się z porzucenia czterech stopniowo coraz subtelniejszych na temat niesprzyjających czynników, środków naprawczych dla nich, takości oraz urzeczywistnienia (jak to objaśniono szczegółowo w Awikalpapraweśadhāraṇī). (3) Czworaka „właściwa praktyka jogiczna” dla dochodzenia do niekonceptualnej mądrości (linijki 173–78) obejmuje cztery dobrze znane prajogi mahajany: obserwowania wszystkich zjawisk jako nie będących niczym innym jak tylko umysłem, nie obserwowania ich jako przedmiotów zewnętrznych, nie obserwowania również pojmującego czy obserwowanego takie przedmioty oraz obserwowania niemożliwości zaobserwowania naprawdę dwoistości pojmującego



i pojmowanego. (4) „Definiujące cechy charakterystyczne” niekonceptualnej mądrości (linijki 179–97) są trojaki. Pierwsza charakterystyka (trwanie) oznacza, iż niekonceptualna mądrość tkwi niedwoistej i niewyraźnej naturze zjawisk. Druga charakterystyka (nieprzejawianie się) oznacza, że dla niekonceptualnej mądrości nie jawi się dwoistość, określenia, zdolności zmysłowe, przedmioty, poznawanie oraz świat zewnętrzny. Trzecia charakterystyka (jawienie się) oznacza, że podczas medytacyjnego zrównoważenia wszystkie zjawiska jawią się jako równe przestrzeni, natomiast podczas następującego po nim osiągnięcia jawią się jako podobne złudzeniu. (5) „Pożytkiem niekonceptualnej mądrości” (linijki 198–202) są: osiągnięcie dharmakāji, najwyższa błogość, mistrzowskie postrzeganie takości i różnorodnych poznawalnych przedmiotów oraz mistrzowskie opanowanie rozlicznych sposobów nauczania - odpowiednich dla rozmaitych istot.

(6) „Dogłębna wiedza niekonceptualnej mądrości” (linijki 203–39) jest czworaka. (a) „Wiedza o byciu przez nią środkiem naprawczym” (linijki 209–15) oznacza, że niekonceptualna mądrość zaradza pięciorkiemu czepianiu się nieistniejącego – czepianiu się zjawisk, osób, zmiany (powstawania i ustawiania zjawisk), wszelakich różnic pomiędzy zjawiskami a naturą zjawisk oraz zaprzeczania nawet przypisywanemu istnieniu zjawisk i osób. (b) „Dogłębna wiedza o definiującej charakterystyce” (linijki 216–20) niekonceptualnej mądrości odnosi się do usuwania błędnego mniemania o tym, czym jest niekonceptualna mądrość — całkowitej

nieobecności jakiegokolwiek myślowego sprzęgania się, przyziemnych stanów medytacyjnych, całkowitego braku koncepcji (tak jak podczas snu czy omdlenia), materii albo jedynie myślenia o nie konceptualności. (c) „Wiedza o jej wyróżniających cechach” (linijki 221–26) odnosi się do jej pięciu cech bycia niekonceptualną, nie ograniczoną w zakresie urzeczywistniania wszystkich szczególnych i ogólnych charakterystyk wszelkich poznawalnych przedmiotów, nie trwającą w samsarze czy nirwanie, nawet w nirwanie nie mającą żadnych pozostałości skandh oraz będącą niedościgną. (d) „Wiedza o jej funkcjach” (linijki 227–39) odnosi się do jej pięciu funkcji obejmujących oddzielanie się jej od koncepcji, obdarzanie nieprześcignioną błogością, uwalnianie spod dokuczliwych i poznawczych zaciemnień, sprzęganie się ze wszystkimi aspektami poznawalnych przedmiotów oraz, na koniec, oczyszczania krain Buddy, doprowadzania czujących istot do dojrzałości oraz obdarzania wszechwiedzą.

(g) Siódmy spośród dziesięciu punktów dotyczących fundamentalnej zmiany – „myślowe sprzęgnięcie” (linijki 240–68) – oznacza zdanie sobie sprawy z tego, iż z mocy niewiedzy o takości, złudne pojawianie się ze świadomości ālaji nieistniejących naprawdę fałszywych wyobrażeń i dwoistości uniemożliwia przejawianie się natury zjawisk, oraz że ta natura zjawisk przejawia się gdy tylko przestaną jawić się fałszywe wyobrażenia i dwoistość. Sposób dochodzenia do takiego urzeczywistnienia obejmuje czworaką praktykę logiczną – jak to wyjaśniono powyżej.

(h) „Ćwiczenia” dla osiągnięcia owej fundamentalnej zmiany (linijki 269–85) składają się z poziomu angażowania się poprzez aspirację (ścieżka przygotowania), bezpośredniego urzeczywistnienia na pierwszym bhumi (ścieżka widzenia), pozostałych sześciu nieczystych i trzech czystych bhumi (ścieżka oswajania się) oraz bezwysiłkowa i nieprzerwana oświecona aktywność Buddy (ścieżka już nie uczenia się).

(i)–(j) Ostatnie dwa punkty fundamentalnej zmiany – „niedostatki nieobecności fundamentalnej zmiany” (linijki 286–96) – są obydwie czworaki, gdzie pożytki stanowią odwrotności niedostatków. Jeśli chodzi o owe niedostatki, to gdyby nie było tej fundamentalnej zmiany, nie byłoby żadnego wsparcia dla nie działania splamień, żadnego wsparcia dla angażowania się w ścieżkę, żadnej podstawy dla określania osób wkraczających w nirwanę oraz żadnej podstawy dla określania różnic pomiędzy urzeczywistnieniami śrāwaków, pratyekabuddhów i Buddhów.

Dharmadharmatāwibhāga kończy się podaniem przykładów (linijki 297–300) zarówno przemijającej natury przypadkowych splamień (jak złudzeń, snów itd.) oraz nienaruszalności natury zjawisk – takości bądź naturalnej świetlistości umysłu – jako zawsze niezmiennej podstawy owej fundamentalnej zmiany, która ujawnia się jedynie kiedy usunięto te splamienia (jak w przypadku przestrzeni, złota i wody).

## 5. Ratnagotravibhāga (Mahājānottaratantra)

*Ostateczne kontinuum mahajany* (405 zwrotek) przedstawia sobą ogólny komentarz do wszystkich sutr o Naturze Buddy i stanowi pomost pomiędzy tradycją sūtr i tantr. Omawia prawdziwą naturę naszego umysłu jako rzeczywistą podstawę wszystkiego na buddyjskiej ścieżce.

Pierwszy rozdział Uttaratantry rozpoczyna się od krótkiego wprowadzenia do jej siedmiu głównych zagadnień, nazywanych „punktami wadźry” (I.1–3). Po tym następują opisy pierwszych trzech z owych punktów – klejnotów Buddy, Dharmy i sanghi (I.4–22) – oraz przegląd niewyobrażalności ostatnich czterech punktów wadźry (I.23–26).

Naturę Buddy albo tathāgatagarbhę (punkt wadźry 4) – jako centralny temat tego tekstu – omawia się zasadniczo przy pomocy trzech zagadnień: (a) trzech powodów posiadania Natury Buddy przez wszystkie istoty (I.27–28), (b) przedstawienia jej w dziesięciu punktach (natura tathāgatagarbhy, jej przyczyna, owoc, funkcja, dar, przejawienie, fazy, wszechobecność, niezmiennosc oraz niepodzielność cech; I.29– 95ab) oraz (c) dziewięć przykładów na to, że Natura Buddy jest przestonięta przypadkowymi splamieniami lecz nienaruszona (I.95cd–152). Zakończenie tej części dotyczącej Natury Buddy omawia to, że urzeczywistnia się ją poprzez wiarę lub ufność (I.153), jest pusta pod względem przypadkowych splamień lecz nie

pusta pod względem swoich niepodzielnych cech (I.154–55) oraz omawia cel jej nauczania – który również usuwa skrupuły związane z tym, że inne sūtry nauczają o tym, iż wszystkie zjawiska są pustką (I.156–67).

*Rozdział 2* o przebudzeniu Buddy (punkt wadźry 5) zaczyna się od wymienienia ośmiu punktów, przy pomocy omawia się to zagadnienie (II.1–2), po czym następuje ich szczegółowe objaśnienie: natura i przyczyna przebudzenia (II.3–7), owoc (II.8–17), funkcja (II.18–28), dar (II.29–37), przejawienie (II.38–61), trwałość (II.62–68) oraz niewyobrażalność (II.69–73).

*Rozdział 3* o cechach przebudzenia (punkt wadźry 6) pokrótce wprowadza trzydzieści dwie cechy wolności należące do dharmakāji i trzydzieści dwie cechy dojrzałości należące do rūpakāji (III.1–3). Po tym następuje zwrotka z przykładami na każdy z tych trzech zestawów cech wolności: dziesięć mocy, cztery nieustraszoneści oraz osiemnaście wyjątkowych cech Buddy (III.4), które następnie wyjaśnia się szczegółowo (odpowiednio III.5–7, 8–10, oraz 11–16). Następnie podaje się spis trzydziestu dwóch cech dojrzałości (III.17–26), które obejmują główne znamiona Buddy. *Rozdział* ten kończy się podsumowaniem wszystkich sześćdziesięciu czterech cech (III.27–39).

*Rozdział 4* o oświeconej aktywności (punkt wadźry 7) otwierają dwie zwrotki o głównych cechach tej aktywności, a mianowicie jej byciu bezwysiłkową i nieprzerwaną (IV.1–2). Aktywność Buddy wyjaśnia się bardziej szczegółowo przy pomocy sześciu punktów: wybawienie (dziesięć bhumi), jego przyczyny (dwa

nagromadzenia), skutek tego (przebudzenia), osiąga-  
jący je (bodhisattwowie), jego zaciemnienia (dolegli-  
wości i ukryte skłonności do ich) oraz warunek ich prze-  
zwyciężenia (współczucie Buddy) (IV.3-12). Następnie  
obrazuje się cechy oświeconej aktywności przy pomo-  
cy dziewięciu przykładów oraz ich podsumowania  
(IV.13–88). Na koniec wyjaśnia się, w jaki sposób owa  
oświecona aktywność jest częściowo podobna do  
każdego z tych przykładów, lecz mimo tego je przewyż-  
sza (IV.89–98).

*Rozdział 5* o pożytkach z nauk o sercu tathāgaty  
ukazuje najpierw, w jaki sposób zasługa z samego  
choćby usłyszenia o nich – by już nie wspominać o stu-  
diowaniu i praktykowaniu ich – przewyższa szczodrość,  
dyscyplinę i dhjānę (V.1–15). Po tym następują cztery  
zwrotki opisujące na jakiej podstawie wyjaśniono  
Uttaratantrę, co spowodowało jej ułożenie, w jaki spo-  
sób ją objaśniono i jakie są jej cechy charakterystyczne  
(V.16–19). Następnie występuje kilka zwrotek dotyczą-  
cych środków dla ochraniać siebie przed staniem się  
pozbawionym Dharmy, jak również przyczynach i skut-  
kach odchodzenia od Dharmy (V.20–24). Kolejna  
zwrotka jest zadedykowaniem zasługi osiągniętej przez  
autora dzięki tej nauce (V.25). Ostatnie trzy strofy pod-  
sumowują znaczenie poprzednich dziesięciu zwrotek  
(V.26–28).

## W podsumowaniu

Te pięć tekstów Maitrei opiera się głównie na pradźñāpāramicie (madhjamace) – klasycznych naukach szkoły jogaczara oraz naukach o Naturze Buddy. w ten sposób obejmują one trzy główne nurty indyjskiego buddyzmu mahajany. Rozmaici mistrzowie tybetańscy wyrażali wszelkiego rodzaju opinie na temat tekstów Maitrei, jako wyrażających poglądy określonych szkół buddyjskich, takich jak szkoła Tylko Umystu, jogaczara, madhjamaka czy szentong.<sup>3</sup> Jednakże Thrangu Rinpocze twierdzi, że, jeśli chodzi o własną praktykę, to potrzeba ustalić – nawet w ramach poglądu madhjamaki – że przejawienia są niczym innym jak tylko umyśłem, dojść do wniosku, że umysł jest pusty oraz urzeczywistnić w medytacji tę pustkę umystu. Według tak zwanej „Szkoły tylko-umysł” ten umysł istnieje ostatecznie – lecz w omówionych tekstach Maitrei nigdzie nie głosi się niczego takiego. Zatem, z tego punktu widzenia można powiedzieć, że wszystkie te pięć tekstów należy ogólnie do madhjamaki. W szczególności zaś *Odróżnianie zjawisk od ich natury* oraz *Ostateczne kontinuum* przedstawiają sobą pogląd szkoły szentong madhjamaki i są również uznawane za podstawy mahamudry.

---

<sup>3</sup> Przegląd tybetańskich poglądów na temat natury i zakresu tych tekstów podaje Brunnhölzl 2012 (21–46)

TABELA:  
 FUNDAMENTALNA ZMIANA OŚMIU ŚWIADOMOŚCI  
 W CZTERY MĄDROŚCI I TRZY (CZTERY) KĀJE

Świadomość	Mądrość	Kāja	Bhūmi zajścia zmiany
1 świadomość oka 2 świadomość ucha 3 świadomość nosa 4 świadomość języka 5 świadomość ciała	mądrość wszech- osiągająca	Nirmāṇakāja	1
6 świadomość myślowa	mądrość rozróżniająca	Samboghakāja	8
7 umysł dotknięty dolegliwościami	mądrość równości		
8 świadomość ālaji	mądrość podobna do lustra	Dharmakāja	10

D H A R M A D H Ā T U (śwābhāwikakāja)



## Wybrana bibliografia

### Abhisamajālamkāra

Brunnhölzl, Karl. 2010. *Gone Beyond*. Vol. 1. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.

———. 2011. *Gone Beyond*. Vol. 2. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.

———. 2012. *Groundless Paths*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.

### Mahāyānasūtrālamkāra

Asaṅga. 2004. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra)*. Translated by L. Jampal et al. *Treasury of the Buddhist Sciences*, editor-in-chief Robert A. F. Thurman. New York: American Institute of Buddhist Studies, Columbia University (zawiera komentarz Wasubandhu).

Dharmachakra Translation Committee. 2014. *Ornament of the Great Vehicle Sutras*. Boston and London: Snow Lion (zawiera komentarze Khenpo Szenga i Miphama).

### Madhājāntawibhāga

Brunnhölzl, Karl. *Die Unterscheidung zwischen der Mitte und Extremen*. 2002. Nitartha Institut, Hamburg (zawiera komentarz Miphama).

D'Amato, Mario. *Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes*. 2012. New York: Published by The American Institute of Buddhist Studies, Columbia University's Center for Buddhist Studies, and Tibet House US (zawiera komentarz Wasubandhu).

Dharmachakra Translation Committee. 2006. *Middle Beyond Extremes*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications (zawiera komentarze Khenpo Szenga i Miphama).

### Dharmadharmatāvibhāga

Brunnhözl, Karl. 2012. *Mining for Wisdom within Delusion*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications (zawiera komentarze Wasubandhu, Trzeciego Karmapy oraz Gö Lotsāty).

Dharmachakra Translation Committee. 2013. *Distinguishing Phenomena from their Intrinsic Nature*. Boston and London: Snow Lion (zawiera komentarze Khenpo Szenga i Miphama).

Mathes, Klaus-Dieter. 1996. *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)*. Swisttal-Odendorf, Germany: Indica et Tibetica Verlag (zawiera komentarze Wasubandhu i Miphama).

Scott, Jim. 2004. *Maitreya's Distinguishing Phenomena and Pure Being*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications (zawiera komentarz Miphama).

## Ratnagotravibhāga (Mahājānottaratantra)

Arya Maitreya, Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé, and Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche. 2000. Buddha Nature: The „Mahayana Uttaratantra Shastra” with Commentary. Translated by R. Fuchs. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications (zawiera komentarz Dzjamgöna Kongtrula Lodrö Tajé za wyjątkiem wstępu).

Brunnhözl, Karl. 2014. When the Clouds Part. The Uttaratantra and Its Meditative Tradition as a Bridge between Sūtra and Tantra. Boston and London: Snow Lion (zawiera komentarze Asaṅgi, Sadzdzany, Wairoczanakṣity, Marpy Dopy i Daszi Öser'a).

Hookham, Shenphen. 1991. The Buddha Within. Albany: State University of New York Press (zawiera wstęp komentarza Dzjamgöna Kongtrula Lodrö Tajé).

Mathes, Klaus-Dieter. 2008. A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the „Ratnagotravibhāga”. Somerville, Mass.: Wisdom Publications (zawiera wstęp oraz wybrane inne części komentarza Gö Lotsāty).