

Dwanaście ogniw współzależnego powstawania

Czcigodny Khenchen Thrangu, Rinpocze Geshe Lharampa

Z angielskiego przełożył: **Łukasz Szpunar**

Skład wykonano w programie L^AT_EX 2_ε
Tekst jest dostępny pod adresem mahajana.net

Spis treści

Rozdział 1 — Przyczyna i skutek	2
Rozdział 2 — Dwanaście ogniw	5
1. Niewiedza	5
2. Działania wolicjonalne	8
3. Świadomość	9
4. Nazwa i forma	11
5. Bramy percepcji	12
6. Kontakt	12
7. Uczucie	13
8. Pożądanie	13
9. Lgnięcie	14
10. Stawanie się	14
11. Narodziny	14
12. Starość i śmierć	15
Proces współzależnego powstawania	15
Rozdział 3 — Dwa główne rodzaje przyczyn	17
Warunki towarzyszące	17
Pogląd	18
Pięć aspektów przyczynowości	18
Osiem przykładów	19
Rozdział 4 — Znaczenie współzależności dla nauk buddyjskich	21
Współzależność w sutrach	22
Współzależność w naukach mahamudry	23
Dwanaście ogniw wraz z analogiami	24
Rozdział 5 — Dwanaście ogniw zastosowanych w naszym działaniu	25
Trzy grupy dwunastu ogniw	26
Aspekt względny i ostateczny	26
Słowniczek	28
Słowniczek terminów tybetańskich	32
Krótką biografia Thrangu Rinpocze	33

Rozdział 1 — Przyczyna i skutek

Nauki *mahamudry*¹ w głównej mierze mówią o odkryciu esencji umysłu, jaką jest pustka (skt. *shunyata*²) lub tego, „jakimi rzeczy naprawdę są” (tyb. *nge lug*) na ostatecznym poziomie. Nauki dotyczące współzależnego powstawania (tyb. *tendrel*) dopełniają nauki mahamudry, gdyż mówią o tym, „w jaki sposób rzeczy się przejawiają” (tyb. *khri lug*). Mimo, że na ostatecznym poziomie³ rzeczy są pustką, ich natura jest pierwotnie czysta, na poziomie relatywnym zjawiska przejawiają się, ponieważ zależą od siebie; jedno pochodzi z drugiego. Nauki dotyczące dwunastu ogniw mówią o współzależności i tego, w jaki sposób zjawiska powstają w zależności od siebie.

Nauki o tym, co nazywamy „współzależnym powstawaniem” mówią o świecie takim, jakiego doświadczamy. Nawet jeśli dzięki naukom mahamudry rozumiemy, że wszystko ostatecznie posiada czystą naturę, nasze codzienne doświadczenie wewnętrznego ja oraz świat zewnętrznych zjawisk doświadczamy jako względnego wszechświata, jako procesu zależnego powstawania. Dwanaście ogniw badają sposób, w jaki zjawiska pojawiają się w tym świecie.

Skąd pochodzi świat względnych przejawów, jakich doświadczamy — czy to zewnętrzny świat czterech elementów (ziemi, wody, ognia oraz powietrza) czy wewnętrzny świat naszego ciała, mowy i umysłu? Różne religie i filozofie proponują odpowiedzi, aby wyjaśnić przejawianie się względnego świata. Na przykład niektóre filozofie, które istniały w Indiach w czasach Buddy, postulowały, że nie ma przyczyny powstawania zjawisk. Jeśli tak rzeczywiście by było, wszystko mogłoby się wówczas wydarzyć w przypadkowy sposób, bez potrzeby żadnej przyczyny; czasami zjawiska mogłyby mieć miejsce, czasami nie. Dosłownie wszystko byłoby możliwe w każdym momencie. Obecnie wiemy, że to nieprawda. Jeśli obserwujemy zjawiska i sposób, w jaki się przejawiają, dokładnie widzimy, że mogą one powstawać, kiedy obecne są przyczyny, które połączone są w taki sposób, że możliwe jest pojawianie się zjawisk. Nie istnieją nieskończone możliwości powstawania zjawisk. Osiągnięcie rezultatu bez przyczyny jest czymś niemożliwym.

Inne filozoficzne szkoły uważają, że niektóre boskie moce, Boga lub innych bóstw, mogły stanowić przyczynę stworzenia rzeczy, jakich doświadczamy. Uważają one na przykład,

¹ Medytacja mahamudry jest podstawową medytacją linii Kagyu w buddyzmie tybetańskim. Polega na bezpośrednim spoglądaniu w umysł.

² Lepiej używać określenia pustka aniżeli próżnia (która zakłada pojęcie nicości), ponieważ dotyczy pustki wrodzonej egzystencji umysłu, który ma właściwość *salwy* (światlistość) lub inteligencji, czy też wiedzenia.

³ Buddyści wierzą, że ten świat nie jest trwały ani solidny tak jak się pojawia. To czego doświadczamy to konwencjonalny poziom rzeczywistości (tyb. *kunzop*), a nie ostateczna rzeczywistość (tyb. *dondam*). Nowoczesny przykład, który pomaga wyjaśnić tę różnicę mówi, że jeśli spojrzymy na drewniany stół, widzimy trwały przedmiot koloru brązowego. To jest prawda konwencjonalna, i każdy się z nami zgodzi, że stół wygląda solidnie. Niemniej, fizyk mógłby nam powiedzieć, że stół składa się z atomów, które bardzo szybko się poruszają i tak naprawdę stół stanowi 99,99% pustej przestrzeni a brązowy kolor to nic innego jak określona długość fal promieniowania, która w naszych oczach jest „brązowa”. Wówczas jesteśmy bliżej ostatecznego poziomu rzeczywistości.

że bóg mógł stworzyć nie tylko świat zewnętrzny, lecz również może być odpowiedzialnym za nasze wewnętrzne szczęście, cierpienie i naszą relację ze światem. Oczywiście, kiedy wierzymy, że istnieje Bóg lub stwórca, konieczne jest, aby modlić się do niego i składać mu ofiary, aby tym samym okazać mu szacunek. Ludzie, którzy wierzą w ten sposób, czują, że źródłem ich szczęścia jest okazywanie szacunku i składanie czci Bogu i że jeśli nie będą tego czynili, spotka ich cierpienie i kara. To kolejny sposób wyjaśnienia przyczyny i skutku w naszym względnym świecie.

Prawda jest taka, że poglądy, jakie utrzymujemy w umysłach są prawdziwymi przyczynami dla przejawiania się zjawisk, których doświadczamy. Aby stawić czoło tym błędnym poglądom, które były obecne już w czasach Buddy, nauczał on o współzależności — o tym jak zjawiska się przejawiają. Co więcej, podzielił ten proces na dwanaście etapów. Wyjaśniał, że zjawiska, których doświadczamy nie są skutkiem bezprzyczynowości ani nie pochodzą od boga czy bóstw. Buddyści wierzą, że każde zjawisko przejawia się ze względu na własną specyficzną przyczynę. Na przykład, jeśli czujemy się szczęśliwi, istnieje jakiś określony powód naszego szczęścia. Kiedy cierpimy, istnieje jakiś określony powód lub powody tego cierpienia. Każdy stan posiada swą własną nadrzędną, główną przyczynę.

Nie tylko mamy do czynienia z tą główną przyczyną, dzięki której pojawia się rezultat, ale istnieje również wiele drugorzędnych warunków i okoliczności, które, jeśli mają miejsce, zmieniają jakość przejawiania się zjawisk. Pokrótce, wszystko posiada swoje przyczyny i warunki, a te przyczyny i warunki wchodzą ze sobą w interakcje i tym samym tworzą nasze doświadczenie. To czego doświadczamy jako świata zewnętrznego, jak również wewnętrznego umysłu, jest wynikiem współzależnej gry przyczyn i warunków. W swej dobroci Buddha przekazał nam nadzwyczajne i wyjątkowe nauki o współzależności, aby wyjaśnić jak zjawiska powstają. Współzależność wyjaśnia przyczynowość pod względem materialnego świata. Przykładowo, kwiat musi posiadać swą główną przyczynę, którą jest nasienie. Z nasienia powstaje kiełek, a z niego wyrasta kwiat. Aby wyrósł kwiat, musi on posiadać swą główną przyczynę lub nasienie, ale muszą także istnieć drugorzędne warunki w postaci gleby, ciepła, światła słonecznego itd. Kolejnym przykładem jest nasz własny umysł, który tworzy pięć nagromadzeń (skt. *skandhas*), które także powstają w wyniku przyczyn i warunków oraz ich wzajemnej zależności. Umysł przechodzi przez złożony zestaw dwunastu etapów, którymi jest dwanaście ogniw współzależnego powstawania. W wyniku tego procesu, czasami pojawia się niewiedza, a ona stanowi przyczynę cierpienia w naszym życiu.

Nauki Buddy wyjaśniają zewnętrzną i wewnętrzną współzależność. Przyjrzelśmy się zewnętrznej formie na przykładzie kwiatu. Wewnętrzna forma bardziej dotyczy naszego wnętrza. Z tych dwojga, najważniejsze jest zrozumieć wewnętrzną współzależność. Rozumiejąc, w jaki sposób współzależność pracuje wewnątrz naszego umysłu, widzimy jedno po drugim, jak jedna rzecz wytwarza kolejną, przechodząc przez dwanaście ogniw przyczynowości. Jest jasne dla nas, że kiedy istnieje „ta” określona rzecz, wówczas „tamta” będzie miała miejsce, lub, inaczej mówiąc, „ta” przyczyna jest podstawą, z której powstaje „tamten” rezultat. W ten sposób rozumiemy, w jaki sposób stopniowo ma miejsce wewnętrzna współzależność, w jaki sposób interakcja złożonych elementów tworzy nasze wewnętrzne

doświadczenie. Kiedy to studiujemy, czynimy to w procesie tworzenia i działania, czego wynikiem jest samsara. Studiujemy również porządek, w jakim możemy rozłożyć ten proces. Dekonstrukcja procesu samsary ukazuje drogę do wyzwolenia i oświecenia. To stanowi powód, dlaczego nauki o wewnętrznej współzależności są tak istotne.

Rozdział 2 — Dwanaście ogniw

1. Niewiedza

Przedstawiając dwanaście ogniw współzależności, pierwszym ogniwem, które stanowi podstawę dla wszystkich pozostałych, jest niewiedza. Niewiedza tworzy wszystkie upadki i wzloty, szczęście i cierpienie, które są nieodłączną częścią samsarycznego doświadczenia. Taka właśnie jest samsara: czasami jesteśmy szczęśliwi a czasami cierpimy. Wszystkie ze złożonych iluzji i przejawień, które stanowią o tym samsarycznym świecie, zakorzenione są w niewiedzy. Tutaj niewiedza oznacza „nie znać” prawdziwej natury egzystencji. Kiedy nie rozumiemy lub nie rozpoznajemy prawdziwej natury rzeczywistości, w wyniku „nie wiedzenia” powstają wszystkie przejawienia samsary. Niewiedza jest zatem główną przyczyną naszego szczęścia i cierpienia. Dlatego przedstawiona jest jako pierwsza z dwunastu ogniw.

Pierwsze, podstawowe ogniwo niewiedzy oznacza, że nie znając prawdziwej natury zjawisk, projektujemy rzeczy, które nie istnieją; tkwimy w złudzeniu i pomieszaniu. Mimo że nie ma jaźni ja, pozostajemy w iluzji posiadania takowej. Mimo, że nic nie jest trwałe, błędnie zakładamy, że wszystko jest trwałe. Wierzimy również, że niektóre rzeczy, takie, jak materialne własności, przyniosą nam szczęście, kiedy tak naprawdę jest to niemożliwe. Nasza niewiedza daje początek pomieszaniu. A w wyniku pomieszania zostaje stworzony nasz samsaryczny świat; przyczyną wszystkich sposobów reagowania na rzeczy, jakie posiadamy stanowi niewiedza.

Poniekąd to dobra wiadomość, ponieważ oznacza, że łatwo jest się pozbyć samsary i cierpienia z nią związanego. Gdyby samsara i cierpienie były rzeczywiste i solidne, a nie tylko i wyłącznie stanowiły wynik pomieszania naszego umysłu, niezwykle trudno byłoby się ich pozbyć. Ale ponieważ podstawową przyczyną cierpienia i samsary jest pomieszanie, i niewiedza naszego umysłu to, jeśli wyeliminujemy to złudzenie i niewiedzę, zlikwidujemy tym samym korzeń samsary i cierpienia. Pracując nad pomieszaniem naszego umysłu, możemy zostać wyzwoleni. Jesteśmy w niezwykle sprzyjającej sytuacji. Posiadamy możliwość wyzwolenia i oświecenia uderzając w sam korzeń samsary złożonego cierpienia, jakie jest z nią związane.

Jest jeden bardzo znany przykład w tekstach buddyjskich, który ilustruje, w jaki sposób niewiedza stanowi o podstawie naszego cierpienia i ukazuje, jak możemy zlikwidować ten błędny pogląd, aby nieszczęście samsary odeszło. Historia mówi o sznurze, którego błędnie uznano za węża. Kiedy udajemy się do ciemnego pokoju i widzimy zwinięty sznur, możemy w wyniku niewiedzy uwierzyć, że to wąż. Myśląc, że ten sznur jest wężem, wypełnia nas strach i inne bolesne przeszkadzające emocje. Jeśli to byłby naprawdę wąż, byłibyśmy w poważnych tarapatach i musielibyśmy nieźle się namęczyć, aby wydostać się z tej sytuacji. Ale w tym przypadku mamy do czynienia jedynie z pomieszaniem: to nie żaden wąż, a jedynie sznur. Badając co tak naprawdę tam się znajduje, uświadamiamy sobie, że to wcale nie wąż, nasza panika i niepokój znikają. Podobnie, gdyby samsara, która jest całkiem przerażająca ze względu na cały ból i cierpienie była tak rzeczywista, jak się

wydaje, aby uwolnić się od niej trzeba by nieźle się napracować. Ale ponieważ korzeniem samsary jest nasza niewiedza i pomieszanie, kiedy te wyeliminujemy, wszelkie problemy związane z samsarą znikną. To nie jest tak, że samsara jest rzeczywista, a my musimy ją zlikwidować, ale u podstaw naszego postrzegania samsary tkwi błąd; błąd, który należy wyeliminować. Kiedy tego dokonamy, zostaniemy wyzwoleni z samsary.

Aby stawić czoła pomieszaniu i niewiedzy, które są korzeniem cierpienia, Buddha nauczał na trzech poziomach, które noszą nazwę *trzech pojazdów*⁴. Nauki pierwszego pojazdu, *hinajana*, najłatwiej zrozumieć. W hinajanie Buddha wyjaśniał, że cierpienie samsary jest wynikiem naszej błędnej wiary w to, że istnieje trwała, rzeczywista jaźń. Pokazał, że w rzeczywistości na istnienie żadna trwała jaźń, i że w wyniku naszego wytworzenia pojęcia jaźni pochodzi całe nasze cierpienie i trudności. Odkrywając, że nie istnieje żadna wieczna jaźń, uświadamiamy sobie, że nie ma nikogo, kto cierpi, nikogo, kogo trapią trudności — to w rzeczy samej jest wyzwoleniem. Sposobem, aby zdobyć pewność, że nie istnieje żadna trwała jaźń jest próba znalezienia tej jaźni, skrupulatnie analizując części składowe czyjegós istnienia, szczególnie *pięć nagromadzeń* [skandha], *dwanaście podstaw* [ayatana] oraz *osiemnaście elementów* [dhatu]. Próbuujemy znaleźć pojedynczą jaźń, rzecz, do której odnosimy się „ja” i zamiast tego znajdujemy jedynie zbiór nagromadzeń lub elementów. Następnie przyglądamy się umysłowi przez pryzmat upływu czasu i okazuje się, że „ja”, które było w przeszłości nie jest „ja”, które jest w teraźniejszości, ani nie jest „ja”, które będzie w przyszłości. Dzięki takiej analizie rozumiemy, że nie istnieje żadna wieczna jaźń. Rozmyślając głęboko nad tym znaczeniem, pokonujemy pomieszanie i ułudę spowodowaną projekcją wiecznej jaźni. Na tym właśnie polega wyeliminowanie podstawowego źródła cierpienia według nauk pierwszego pojazdu zwanego hinajaną.

Tych o większej inteligencji i z szerszą wizją oraz mądrością, Buddha nauczał kombinacji zręcznych środków i mądrości w drugim pojeździe, *mahajanie*. Aby wyeliminować niewiedzę, Buddha zademonstrował, że nie tylko indywidualna jaźń jest „pusta” lub pozbawiona trwałości, ale że wszystkie zewnętrzne zjawiska, takie jak góry i drzewa, jak również wewnętrzne myśli i uczucia są także puste. Poprzez zręczną i dogłębną analizę zwyczajnych zjawisk, w szczególności, jak zostało to przedstawione w Madhjamice lub „naukach drogi środka” dochodzimy do zrozumienia, że nie istnieje żadne zjawisko, które posiadałoby prawdziwą egzystencję, ponieważ wszystkie zwyczajne rzeczy są jedynie zbiorem mniejszych komponentów i nie istnieją same z siebie. Zjawiska są wyłącznie mieszaniną mniejszych rzeczy. Dochodząc do najbardziej subtelnych przedmiotów, aż do atomu lub najmniejszej cząsteczki materii, rozpoznajemy, że w zjawiskowym świecie nie istnieją żadne trwałe jednostki.

W ten sam sposób, stosujemy podobną logikę w odniesieniu do własnego umysłu. Analizujemy umysł w kategoriach czasu, dochodząc do najdrobniejszych ułamków momentów umysłu. Dzięki takiej analizie uświadamiamy sobie, że umysł, jak i myśli i uczucia również nie posiadają wiecznej natury, jak mogłoby się wydawać. Poprzez wszystkie te zręczne metody, rozumiemy pustkę w szerszym sensie: fakt, że wszystkie zjawiska są pozbawione

⁴Trzy pojazdy to: hinajana, mahajana i wadźrajana

wrodzonej egzystencji⁵. Dzięki tym logicznym analizom rozwijamy pogląd pustki; następnie rozmyślamy i medytujemy nad tą prawdą. To pokonuje wszystkie iluzje. Wartość tego podejścia polega na tym, że nie tylko przynosi wyzwolenie nam samym, ale również wielu, wielu innym istotom. Mimo że hinajana jest cudowną metodą i przynosi pożytek wielu istotom, mówi się w tekstach, że czas, jaki zabrałoby, aby przejść przez proces hinajany i mahajany mógłby wynieść trzy kalpy, czyli miliony lat.

Trzecim pojazdem jest *wadžrajana*, która stwarza sposobność osiągnięcia Stanu Buddy bardzo szybko. Wadžrajana rozpoznaje, że podczas gdy niezwykle ważne jest, aby analizować zewnętrzne zjawiska, ten proces zabiera mnóstwo czasu, podejście wadžrajany polega na badaniu umysłu, który jest bardzo blisko i jest o wiele łatwiejszy do zanalizowania. Na zwykłym poziomie świadomości widzimy własny umysł jako pojedynczą rzecz, jako coś co istnieje i doświadcza myśli, uczuć oraz percepcji. To niezwykle silne doświadczenie i jesteśmy pewni, że umysł istnieje jako trwała jednostka. Ale dokonawszy bliższej analizy umysłu, aby odkryć jego naturę, lub esencję, okazuje się, że ten umysł jest pozbawiony jakiegokolwiek jednostkowości. Nie znajdziemy żadnego koloru ani kształtu, ani też miejsca, gdzie umysł przebywa. Tak naprawdę ta rzecz, którą nazywamy „umysłem” jest niczym i nigdzie nie można jej znaleźć. Esencją umysłu jest pustka. Kiedy będziemy pewni, że umysł jest pusty, podejście wadžrajany polega na tym, aby przyjrzeć się pustce zewnętrznych zjawisk — których pustą naturę będzie można wtedy łatwiej ustalić, ponieważ zewnętrzne zjawiska są jedynie przejawami w umyśle, który już ustaliliśmy wcześniej, że jest pusty.

Nauki Buddy są głównie przedstawiane w kategoriach *sutr* i *tantr*. Znajdujemy informacje na temat dwunastu ogniów współzależnego powstawania w wielu sutrach; niemniej, nauki o współzależności w równej mierze dotyczą tantr.

Jak zdążyliśmy już to przedstawić, istnieje dwanaście ogniów współzależności, które zaczynają się od pierwszego, niewiedzy. Niewiedza to nierozumienie prawdziwej natury rzeczywistości, jaką jest pustka. To właśnie ona sprawia, że błądzimy w samsarze. Nie znając prawdy o tym, że kolejne ogniwa powstają — to jest powód tego, że nasz umysł staje się samsaryczny. Niewiedza raz jeszcze oznacza nie znanie prawdziwej natury rzeczywistości. Wiemy jedynie, jaką rzeczywistość wydaje się być, a nie jaką naprawdę jest. Pośród nauk wadžrajany znajdują się nauki mahamudry. Celem nauk mahamudry jest uzyskanie prawdziwego poglądu na temat natury rzeczywistości. W praktyce mahamudry uczymy się rozwijać najpierw *samathę* a następnie *vipassanę*. Poprzez *vipassanę* ostatecznie dochodzimy do rozpoznania prawdziwej natury rzeczywistości. W ten sposób uderzamy w sam korzeń dwunastu ogniów, jakim jest niewiedza. Zamiast nie wiedzenia posiadamy

⁵Chodzi tutaj o to, że kiedy analizujemy myśli i uczucia podczas medytacji, nie wydają się one skądś pochodzić, nigdzie przebywać ani nigdzie odchodzić. Co więcej, nasz umysł nie jest czymś solidnym co można opisać w jakiś sposób. Jest to raczej strumień myśli i uczuć. Tak więc ostatecznie nie jest solidny ani trwały jak skała, która zajmuje przestrzeń, posiada początek, istnieje i przestaje w końcu istnieć. Jest on „pusty w swej naturze”. Niemniej, nasz umysł nie jest pusty niczym „pusta przestrzeń” ponieważ posiada świadomość i inteligencję, którą nazywamy światłością (tyb. *salwa*). Zatem umysł nie jest zupełnie pusty, dlatego mówimy, że jest pozbawiony wrodzonej natury.

wyrazistą wiedzę o naturze rzeczywistości. Możemy zatem dostrzec, że nie istnieje żaden konflikt pomiędzy ścieżką sutry a ścieżką tantry i że nauki o dwunastu ogniwach są niezwykle pomocne w naszej praktyce wadźrajany.

Z powodu pierwszego ogniwa kończymy w samsarze, gdzie cały samsaryczny proces ma miejsce. Niewiedza jest główną przyczyną i korzeniem, który towarzyszy samsarycznemu umysłowi. Niektóre teksty mówią o „podstawowej niewiedzy” i „towarzyszącej niewiedzy”, która oznacza, że niewiedza idzie w parze z naszymi myślami i doświadczeniem. Zatem mamy do czynienia z podstawową niewiedzą nie znania prawdziwej natury rzeczy oraz towarzyszącą niewiedzą.

O podstawowej niewiedzy lub „nie znaniu prawdziwej natury” mówi się w sutrach jako „o nie rozpoznaniu dharmaty”, gdzie *dharmata* jest samą esencją zjawisk. W mahamudrze o podstawowej niewiedzy mówi się nieco inaczej, jako „o nie rozpoznaniu esencji umysłu”. Obydwa podejścia dotyczą korzenia jakim jest niewiedza, podczas gdy towarzysząca niewiedza idzie w parze z naszymi myślami i uczuciami. Kiedy mamy do czynienia ze zwyczajnym poziomem myślenia, takim jak na przykład pożądanie rzeczy, które wydają się być niezwykle atrakcyjne dla naszego umysłu, zamiast rozpoznania co się wydarza i rozpoznania prawdy o wrodzonej pustej naturze tych rzeczy myślimy, że rzeczy, jakich pragniemy są niezwykle ważne i warte zdobycia. Tkwimy zarazem w niewiedzy dotyczącej prawdziwej natury (podstawowa niewiedza) i złudnej naturze, jaka się przejawia (niewiedza towarzysząca). Tak samo jest ze złością. To, co wydaje się być nieprzyjemne, odrzucamy pełni awersji; nie rozpoznając pustej natury przejawień, mamy również do czynienia z towarzyszącą niewiedzą. Czasami nie ma ani siły atrakcji, ani odrzucenia, ale jedynie umysłowe ośpienie. W tym przypadku również, nie rozpoznaniu prawdziwej natury towarzyszy złudzenie. Oto trzy główne trucizny umysłu: pożądanie, awersja i umysłowe ośpienie, wszystkim im towarzyszy niewiedza.

Ponieważ niewiedza towarzyszy myślom i uczuciom, działamy i wykonujemy czynności, tworząc tym samym następne ogniwo w łańcuchu współzależnego powstawania, którym jest tworzenie karmy.

2. Działania wolicjonalne

Trzy podstawowe trucizny umysłu — pożądanie, gniew i niewiedza — zakorzenione są w niewiedzy i są przyczyną naszego działania. Siła tych namiętności lub przeszkadzających emocji (skt. *klesha*) jest czasami niezwykle intensywna, obezwładniająca wręcz nasze myśli, a czasami bardzo słaba, wywierając jedynie nieznaczny wpływ na nasz umysł. Moc tych emocji determinuje nasze działania, których rezultatem jest karma. Na przykład, czasami czujemy niezwykle silne poczucie miłości i współczucia wobec innych i rozwijamy pozytywną karmę. Wypełnieni tymi uczuciami wykonujemy różne działania, które są pełne miłości i współczucia, rezultatem których jest coś pozytywnego i cnotliwego. Czasami przeszkadzające emocje stają się niezwykle silne, a my wówczas dopuszczamy się negatywnych działań, takich jak kłamstwo, kradzież i krzywdzenie innych. W zależności od tego, czy wykonujemy pozytywne, czy też negatywne działania, w przyszłości będziemy

doświadczać przyjemności lub cierpienia. Negatywne działania podwajają jeszcze bardziej cierpienie w samsarze.

Karma dosłownie znaczy „działanie”. Wyróżnić można trzy rodzaje karma — pozytywną, negatywną i neutralną. Pozytywna karma to działania, które prowadzą do przyjemnych rezultatów, negatywna karma to działania, które prowadzą do nieprzyjemnych rezultatów a neutralna karma nie jest ani pozytywna, ani negatywna. Medytacja, praktyka jednopunktowionej koncentracji jest działaniem, które tworzy neutralną karmę. Niemniej, medytacja może wytwarzać pozytywne rezultaty tak więc, jeśli jesteśmy zaawansowani w medytacji, tworzymy skutki w postaci odrodzenia się nie tylko w *świecie ludzi*, ale w *sferze foremnej bogów* lub nawet *sferze bezforemnej*. A więc są trzy rodzaje karma — pozytywna, negatywna i neutralna.

Ponieważ umysł tkwi w stanie niewiedzy, wypełniają go przeszkadzające emocje namiętności lub pożądania, złości, lub agresja oraz głupota, a z ich powodu popełniamy negatywne czyny. Te działania mają przyszłe konsekwencje i tworzą to, co jest nazywane „łączeniem okoliczności” lub „tworzeniem karma”. Rezultatem naszych działań jest drugie ogniwo współzależnego powstawania. Na przykład, jeśli skrzywdzimy inną istotę, zabijając ją, w przyszłości ulegnie zniszczeniu nasza własna siła życiowa; możemy zostać zabici lub zachorować. Doświadczamy czegoś jako rezultatu naszych działań.

Drugi aspekt karma nazywany jest „przyczyną rozwijania tendencji”, w której działanie posiada skutek warunkujący tak, że działanie staje się łatwiejsze do wykonania następnym razem. Na przykład, jeśli kogoś zabijemy, nie tylko otrzymamy negatywną karmę z takiego działania, ale również nasilimy nawyk szkodzenia życiu i za następnym razem łatwiej będzie nam zabić. Jakikolwiek działanie wykonujemy — czy jest ono pozytywne, czy negatywne — rozwijamy nawyk i przyzwyczajamy się do niego, przez co w przyszłości jeszcze łatwiej będzie nam je wykonywać. Te rodzaje działań wyposażone są w przyczynę, która stworzy dwa rodzaje skutków: przyszłe doświadczenie oraz uwarunkowanie lub nawyk. To jest drugie karmiczne ogniwo, które tworzone jest poprzez nasze działania.

3. Świadomość

Trzecim ogniwem jest świadomość, co oznacza, że (a) z powodu pierwszego ogniwa niewiedzy, (b) wykonujemy działanie, które jest drugim ogniwem, a (c) to działanie zasiewa nasienie w naszym umyśle lub, inaczej mówiąc, odciska warunek w naszej świadomości. Za jakiś czas w wyniku uwarunkowania, dzięki nasieniu, które zostało posadzone, szczególne doświadczenie pojawi się w przyszłości i nawykowa tendencja będzie miała swój skutek w przyszłości, w wyniku tego co zrobiliśmy wcześniej. Zatem istnieje zarówno potencjał dla doświadczenia i potencjał dla działania w poszczególny sposób. Te nasiona lub ślady są zasiewane w strumieniu naszej świadomości. Nasza uwarunkowana świadomość jest zatem trzecim ogniwem w łańcuchu współzależnego powstawania, gdzie „uwarunkowana” odnosi się do odcisniętych ogniwi.

Wiemy, że niektóre istoty odradzają się w sprzyjających okolicznościach i posiadają dobre umysły, podczas gdy inne odradzają się w niesprzyjających okolicznościach i wykazują się niezwykle złymi umysłami. Niektórzy ludzie są mili, inni tacy nie są, niektórzy są dobrzy, jeszcze inni źli; niektórzy doświadczają mnóstwo cierpienia, inni wydają się odczuwać go mniej. To wszystko jest wynikiem tego, w jaki sposób uwarunkowana została świadomość poprzez nasze działania w przeszłości. Sposób, w jaki świadomość została uwarunkowana będzie determinowała jakość czyjegoś doświadczenia życia. To ogólnie dzieje się w świadomości.

Dokładniej mówiąc, są dwa rodzaje uwarunkowanej świadomości. Jedna nosi nazwę „względnej (konwencjonalnej) świadomości” a druga nosi nazwę „ostatecznej (absolutnej) świadomości”. Względna świadomość ma do czynienia z tym, co ma miejsce w czasie, kiedy wykonujemy działania. Kiedy działamy, odciskamy rezultat w naszym strumieniu świadomości. Taka impregnacja lub uwarunkowanie, czy też zasianie nasienia, zostaje z nami do czasu aż zmanifestuje się skutek. Drzemie w naszym strumieniu świadomości aż warunki dojrzeją i zmanifestuje się skutek. Zostawia ślad.

Jakiś czas później ten ślad zmanifestuje się i wytworzy rezultat. W tym momencie dochodzimy do świadomości ostatecznej. Polegając na jakimkolwiek działaniu, jakie wykonaliśmy, osiągamy tego skutek — przyjemny lub nieprzyjemny, dobry lub zły.

Jednym z głównych kontekstów, w którym dwanaście ogniw współzależności jest przedstawione dotyczy odradzania się i tego, w jaki sposób ogniwa wpływają na nas z jednego życia na następne, tego jak działania, jakie wykonujemy w tym życiu wytworzą skutki w przyszłych żywotach. To co się nam przydarza w tym życiu jest skutkiem tego co zrobiliśmy w przeszłym życiu. Te aspekty świadomości, które tworzą karmę, dosłownie nazywane „karmą gromadzącą” są karmą decydującą i po jakimś czasie pojawia się rezultat. Odbywa się to na wielu poziomach. Oznacza to, że kiedy działamy, z dnia na dzień, nieustannie tworzymy ślady i warunkujemy nasz strumień świadomości. To, jak działamy tego roku wpłynie na to, jak będziemy działać w przyszłym roku. To, jak działaliśmy w tym życiu wpływa na to, jak będziemy działać w życiu przyszłym. W kategoriach tworzenia odrodzenia, dwie razem tworzą to, co nazywamy „świadomością ustanawiającą odrodzenie”.

Działania naszego ciała, mowy i umysłu tworzą ślady. Ale wszystkie ślady są w umyśle, w strumieniu świadomości. Czy działamy fizycznie, za pomocą słów lub mentalnie, warunkujemy umysł. Umysł nigdy się nie zatrzymuje. Jest niczym strumień rzeki. Ale działania ciała i mowy są przerywane i nie trwają wiecznie. Fizyczna karma, w jaką się angażujemy, tworzy szczególny zestaw śladów w naszej toczącej się świadomości, a te ślady w końcu stają się ciałem, w jakie wyposażeni jesteśmy w przyszłym życiu. Każde działanie mowy, jakie wykonujemy stwarza ślady i warunkuje nasz strumień świadomości. To w końcu determinuje jakość naszej mowy w przyszłym życiu. Tak więc możemy zobaczyć, że ta trwająca świadomość, która jest bezustannie warunkowana, staje się teraz przyczyną czwartego ogniwa.

4. Nazwa i forma

Tytuł „nazwa i forma” jest innym określeniem pięciu nagromadzeń mentalnych (skt. *skandhas*). Nazwa odnosi się do czterech ostatnich nagromadzeń: wrażeń, myśli, woli oraz świadomości. Forma odnosi się do pierwszego nagromadzenia. Co to oznacza? Oznacza to, że po śmierci, „kiedy ponownie się odrodzimy, na początku nie posiadamy jeszcze kompletnego ciała wraz ze wszystkimi uczuciami i mentalnymi aktywnościami, które w dużej mierze zależą od tego, w jaki sposób zostanie utworzone nasze ciało. Forma jest dosłownie embrionem, potencjałem dla nagromadzeń. Cały genetyczny potencjał dla formy, która ma zostać stworzona, jest uwarunkowanym potencjałem dla różnorodnych wrażeń, myśli, woli i świadomości, która się pojawi, kiedy ciało zostanie utworzone. Są one obecne jedynie teoretycznie i z tego powodu są tytułowane jako „nazwa”. Nie możemy posiadać zmysłu wzroku kiedy nie mamy oczu, itd.

W czasach Buddy, Buddha Siakjamuni poprosił, aby na świątyniach umieszczono malowidła przedstawiające sześć światów egzystencji. W Tybecie przybrały one formę Koła Życia. W środku każdego z nich figuruje kogut, wąż oraz świnia, przedstawiające trzy podstawowe emocje: pożądanie, gniew i niewiedzę. Następnie koło jest podzielone na sześć części, co symbolizuje sześć *światów samsary*. W końcu, po zewnętrznej stronie znajduje się koło przedstawiające dwanaście ogniw, które prowadzą do samsary.

Pierwsze ogniwo, niewiedza, zobrazowana jest wizerunkiem ślepeca. Ślepiec nie widzi i w konsekwencji nie wie którądy iść. W wyniku niewiedzy nie jesteśmy świadomi prawdziwej natury rzeczywistości i dlatego błądzimy w samsarze, nie wiedząc którądy iść.

Drugie ogniwo, jakim jest działanie wolicjonalne, symbolizowane jest za pomocą garnkarza lepiącego garnek. Na początku jest to surowa bryła gliny, która obraca się na kole. Garnkarz kształtuje ją rękoma i stopniowo staje się ona formą. Podobnie, kiedy tworzymy karmę — czasami dobrą, czasami złą — stopniowo tworzymy wzór naszej przyszłości. Poprzez nasze działania, kształtujemy to, jak nasze ciało, mowa i umysł będą wyglądały w przyszłości.

Trzecie ogniwo, świadomość, jest niezwykle złożona w swym uwarunkowaniu i w sposobie, w jaki działa. Widzieliśmy, że świadomość decydująca i wynikowa mogą być bardzo skomplikowane. Świadomość może być albo dobra, albo zła i zawiera całą moc rezultatu, jaki ostatecznie się pojawi. Ponieważ jest tak zróżnicowana, tak skomplikowana, została przedstawiona w formie małpy. Małpy są bezustannie zajęte. Huśtają się na drzewach i bawią się, angażując się w różne rzeczy. Dlatego właśnie świadomość przedstawiona jest jako małpa.

Czwarte ogniwo, nazwa i forma, dotyczy przyszłego odrodzenia. Jest przenoszone z jednego życia do następnego i tym samym przedstawione jest jako łódź, która przenosi nas przez wodę z jednego brzegu na drugi.

W naszym omawianiu dwunastu ogniw doszliśmy do czwartego ogniwa, które odnosi się do pięciu nagromadzeń, kiedy tylko zaczynają się formować w łonie matki. Dlatego też jest to „nazwa i forma”, ponieważ wiele z nagromadzeń istnieje ciągle jedynie teoretycznie. Ich potencjał istnieje, ale nie są one jeszcze aktywne. Ogniwa przedstawione są w kategoriach

tego, jak to, co wydarza się w jednym życiu i wpływa na to, jak będzie wyglądało życie przyszłe. W tym kontekście poprzednie tworzą pięć nagromadzeń nazwy i formy w życiu przyszłym.

Na początku w łonie nie ma prawie formy; inne nagromadzenia nie są zbyt aktywne. Krok po kroku rozwija się podstawa dla nagromadzeń i prowadzi do piątego ogniwa.

5. Bramy percepcji

Piątym ogniwem jest sześć *bram percepcji* (skt. *ayatana*), które są następujące: zmysł widzenia, zmysł słyszenia, zmysł powonienia, zmysł dotyku, zmysł fizycznych odczuć oraz umysł. Kiedy rozwinię się organ oka, będzie podstawą dla świadomości wzroku; kiedy rozwinię się ucho, będzie podstawą dla świadomości słuchu, i tak dalej. *Ayatany* umożliwiają świadomości pojawiać się i rozwijać wewnątrz określonego pola. Na przykład, kiedy działa nasz zmysł wzroku, umożliwia on świadomości widzenia nawiązać kontakt z rzeczami, które widzi, badać je i rozwijać się w nich. Tybetański termin dla tych bram zmysłów dosłownie oznacza „pojawiać się i rozwijać”. Zmysł oczu, uszu, nosa, języka oraz ciała (dotyku) rozwijają się wraz z mózgiem w łonie. Ponieważ organy te ostatecznie pozwolą, aby weszło nasze postrzeganie świata, nazywane są „drzwiami percepcji” lub „bramami percepcji”. Niemniej, samo postrzeganie nie pojawia się przy tym piątym etapie i musi czekać na szóste ogniwo, jakim jest kontakt. Piąte ogniwo przedstawione jest w Kole Życia jako budynek z wieloma oknami.

6. Kontakt

Słowo „kontakt” jest tu bardzo precyzyjnie określone. Oznacza kontakt zmysłów — pięciu zmysłów ze zmysłem myślenia — z jego przedmiotem poprzez ogniwo świadomości. Trzy rzeczy mają miejsce w tym samym czasie: istnieje przedmiot, zmysł oraz łącząca je świadomość. Na przykład, istnieje przedmiot, który widzimy, zmysł wzroku oraz świadomość widzenia. Kiedy te trzy obecne są w tym samym czasie, wówczas działa świadomość widzenia.

Kiedy bramy percepcji rozwiną się, oczy płodu w łonie matki są w stanie postrzegać rzeczy, więc zachodzi kontakt wizualny; uszy są w stanie słyszeć, więc zachodzi kontakt słuchowy; nos jest w stanie czuć, więc zachodzi kontakt węchowy; język może smakować smaki, więc zachodzi kontakt smaku; i w końcu ciało czuje odczucia (gorąca, zimna, itd.), więc zachodzi kontakt fizyczny. Umysł reaguje na te rzeczy różnymi odczuciami i myślami, więc zachodzi mentalny kontakt oparty na odczuciach fizycznych. Są dwie rzeczy, jakie trzeba pamiętać, kiedy mowa o kontakcie: pierwsza z nich to taka, że trzy czynniki zmysłów, przedmiot oraz świadomość schodzą się razem. Druga to taka, że kiedy zewnętrzny obiekt zmysłowy, organ zmysłu i świadomość związana z tym organem zjedną się razem, tworzy się nasze doświadczenie zewnętrznego świata, które daje początek siódmemu ogniwu, jakim jest uczucie.

7. Uczucie

W łańcuchu dwunastu ogniw współzależnego powstawania jedno ogniwo daje początek kolejnemu. Można także powiedzieć, że każde ogniwo stanowi przyczynę następnego. Kiedy powstaną bramy percepcji, może nastąpić kontakt zmysłowy. A kiedy zachodzi kontakt, pojawiają się uczucia. One mogą być przyjemne, nieprzyjemne albo obojętne. Na przykład, kiedy oko widzi coś pięknego, stwarza to przyjemne uczucie. Kiedy zmysł wzroku dostrzega coś brzydkiego, pojawia się nieprzyjemne uczucie. Oczy mogą również widzieć rzeczy, które nie są szczególnie brzydkie lub piękne i wtedy generowane jest neutralne lub obojętne uczucie. Podstawowa jakość dobrego, złego lub obojętne uczucia jest siódmym ogniwem. Uczucia, takie jak te związane ze współczuciem mogą prowadzić do dobrej karmy; uczucia, takie jak nienawiść mogą prowadzić do negatywnej karmy.

Dwanaście ogniw można pogrupować na różne sposoby. Przyglądając się z szerszej perspektywy tym ogniwom, pierwsze dwa ogniwa — niewiedzy i wolicjonalnego działania — są przyczynami dla następnych pięciu ogniw — świadomości, nazwy i formy, bram percepcji, kontaktu i uczucia. To oznacza, że poprzez główny korzeń niewiedzy, tworzyliśmy karmę, co dało początek trzeciemu, czwartemu, piątemu, szóstemu i siódmemu ogniwu w tym życiu. Inaczej mówiąc, nasza terażniejsza świadomość oraz następujące po niej ogniwa są uwarunkowane wcześniejszą niewiedzą i wolicjonalnym działaniem. Sposób, w jaki świadomość jest naznaczana wpływa na czwarte ogniwo nazwy i formy; nazwa i forma z kolei daje początek bramom percepcji. W wyniku bram percepcji zachodzi kontakt, kiedy schodzą się zewnętrzne postrzeganie, organ zmysłu i świadomość, co daje siódme ogniwo związane z uczuciem. Każde ogniwo prowadzi do następnego, ale z szerszej perspektywy pierwsze dwa ogniwa odnoszą się do przeszłych żywotów; a następnie dają początek następnym pięciu ogniwom, które dotyczą tego życia. Kiedy przyjdzie ich kolej, te pięć ogniw stworzy podstawę dla tego, jak będziemy działać w tym życiu, które stworzy przyszłe żywoty. A więc zachodzi ciągła gra przyczynowości, na różnych poziomach.

A więc siódmym ogniwem jest uczucie. Kiedy mamy do czynienia z przyjemnym uczuciem w wyniku kontaktu ze światem obiektywnym, pojawia się poczucie potrzeby. Kiedy mamy przyjemne odczucia, pragniemy podtrzymać lub kontynuować je. To prowadzi o ósme ogniwo, którym jest pożądanie.

8. Pożądanie

Lepszym tłumaczeniem ósme ogniwa jest „zaangażowanie” aniżeli „pożądanie”, ponieważ dotyczy zaangażowania w obiektywny świat, którego doświadczamy. To pożądanie może być częścią szczególnej sytuacji, takiej jak bycie zakochanym i pożądanie ukochanej osoby, lub uczucie, że inni muszą nas podziwiać i szanować, lub desperacko trzymać się materialnych własności, takich jak dom, samochód lub jakaś forma rozrywki. Kiedy mamy do czynienia z przyjemnym uczuciem, pragniemy utrzymać to uczucie przyjemności. Nasz umysł zostanie uwikłany w lgnięcie do tego obiektywnego doświadczenia. Poza lgnięciem i chwytaniem miłych doświadczeń, również odrzucamy nieprzyjemne uczucia

i chcemy trzymać się z dala od nieprzyjemnych doświadczeń. Zaangażowanie może być lgnięciem lub odrzucaniem; w obydwu przypadkach istnieje pewien rodzaj zaangażowania w świat obiektywny, którego doświadczamy, przez to jak sprawiają, że się czujemy. W sumie wyróżnić można trzy rodzaje zaangażowania: lgnięcie, odrzucenie i obojętność.

Skutkiem przyjemnego uczucia czyjeś zaangażowanie w takie uczucie urasta do punktu, kiedy decydujemy, że na pewno musimy zdobyć tę rzecz, co sprawia, że przyjemnie się czujemy. Z drugiej strony możemy zdecydować, aby trzymać się z dala od rzeczy, które wzmagają w nas nieprzyjemne uczucia. To jest dziewiąte ogniwo.

9. Lgnięcie

Ogniwo zaangażowania się w coś, pragnąc tego lub unikając, prowadzi do dziewiątego ogniwa — lgnięcia, gdzie dokonujemy określonych planów w celu zdobycia obiektu naszych westchnień. Może to być także decyzja wyeliminowania lub uniknięcia czegoś co uznaliśmy za nieprzyjemne. W tym punkcie proces odbywa się ciągle na poziomie mentalnym. W dziesiątym ogniwie teorię zastosujemy w praktyce.

10. Stawanie się

Dziesiąte ogniwo nosi nazwę stawania się, ponieważ w tym punkcie urzeczywistniamy wszystko o czym myślimy. Wówczas wykonujemy określone fizyczne, słowne lub mentalne czynności. Aby karma kiedyś dojrzała musimy wykonywać jakieś konkretne fizyczne działania, tak więc ogniwo to nazywamy stawaniem się. Ósme ogniwo związane z pożądaniem dotyczy pragnienia lub unikania czegoś i prowadzi do dziewiątego ogniwa, jakim jest lgnięcie, kiedy obmyślamy konkretne plany w celu zdobycia obiektu naszych pragnień lub wyeliminowania czy uniknięcia czegoś, co uznaliśmy za nieprzyjemne. W dziesiątym ogniwie decyzję tę stosujemy w praktyce. Pozytywne działania przynoszą pozytywne rezultaty, negatywne działania przynoszą negatywne rezultaty. Ponieważ owoc naszych działań jest zdeterminowany samym działaniem, nazywa się stawaniem się i angażuje fizyczną, umysłową i werbalną karmę. Te działania nie stają się niczym, kiedy dobiegną końca. Sposób, w jaki działamy naszym ciałem, mową i umysłem zasiewa nasiona, które zaowocują w przyszłości.

Dziesiąty etap stawania się dotyczy działania; jest to tworzenie karmy. Tym samym dochodzimy do jedenastego ogniwa w całej sekwencji wydarzeń.

11. Narodziny

Ponieważ działania, jakie podjęliśmy w ogniwie dziesiątym stworzą skutki w kolejnym życiu, jedenaste ogniwo to narodziny. Karma, którą stworzyliśmy spowoduje ponowne odrodzenie w samsarze. Z powodu tej karmy zaczniemy pewien rodzaj życia, które zacznie się w łonie wraz z ogniwem określanym mianem nazwy i formy. Narodziny się, rozwinięciem się nasze ciało, a życie zmanifestuje się nam wraz z jego doświadczeniami zgodnie

z karmą, jaką nagromadziliśmy. Niektóre doświadczenia będą pozytywne i przyjemne, inne będą trudne i bolesne. Wszystkie doświadczenia pojawiają się, ponieważ odrodziliśmy się w specyficznym stanie. Tak więc narodziny w poszczególnym życiu jest podstawą, na której pojawiają się przeróżne doświadczenia. Z powodu narodzin, będziemy podczas życia doświadczali różnego rodzaju cierpienia, których dotyczy dwunaste ogniwo.

12. Starość i śmierć

Mimo że starość i śmierć są dwiema głównymi formami cierpienia, które dotyczą każdego bez wyjątku, ta nazwa dwunastego ogniwa — starość i śmierć — mówi o wszystkich rodzajach cierpienia, trudnościach i bólu, jakie mają miejsce w życiu; wszystkie rzeczy, które są nieprzyjemne, uciążliwe itd. Wszystkie one są obecne, ponieważ urodziliśmy się, są więc nieuchronne; stanowią część procesu, jakim jest życie.

Kiedy się narodzimy, zaczynamy się starzeć; każdy kto się urodził musi umrzeć, takie są nieuchronne konsekwencje narodzin. Ostatnie ogniwo starości i śmierci zawiera całe cierpienie egzystencji, które nazywamy samsarą.

Proces współzależnego powstawania

Analizując dwanaście ogniw współzależnego powstawania zobaczyliśmy, że samsara rozwija się zaczynając od korzenia niewiedzy poprzez dwanaście etapów. Z powodu niewiedzy działamy wolicjonalnie. To z kolei warunkuje nasz strumień świadomości. Na skutek tego warunkowania odradzamy się w określony sposób. Kiedy się narodzimy, posiadamy zmysły, za pomocą, których nawiązujemy kontakt ze światem. W rezultacie, mamy uczucia. Ponieważ posiadamy uczucia i zachodzi interakcja nagromadzeń, angażujemy się w określone rzeczy, itd. Poprzez dwanaście ogniw widzimy jak samsara rozwija się od pierwszego etapu niewiedzy i brnie do przodu. Każda faza stanowi podstawę dla kolejnej. Niewiedza nie tylko tworzy fundament dwunastu ogniw, ale także, kiedy się zaczyna, prawie zawsze prowadzi do następnego ogniwa, itd. — krok po kroku.

Widzimy, że aby pozbyć się dwunastego ogniwa związanego ze starością i śmiercią, wszelkich problemów naszego życia, musimy wyeliminować jedenaste ogniwo związane z odrodzeniem się w samsarze. Aby uniknąć odrodzenia w tym świecie, musimy wyeliminować dziesiąte ogniwo stawania się, tworzenia karmy, które determinują ponowne odrodzenie. Aby zlikwidować stawanie się, konieczne jest wyeliminowanie lgnięcia, itd. Eliminując każdy poprzedni etap, późniejszy etap nie może mieć miejsca. Tym sposobem cofamy się aż do pierwszego etapu, który jest z nich wszystkich najważniejszy, czyli niewiedzy. W gruncie rzeczy, jeśli wykorzenimy niewiedzę, nie powstanie żadne z kolejnych ogniw. Mówi o tym cytat z praktyki Konchog Chido⁶, „W ten sposób Najwyższy nauczał, co likwiduje przyczynę samsary”.

⁶Konczog Chidu jest praktyką Padmasambhawy na poziomie wadžrajany, którą praktykuje się w trakcie większości odosobnień Thrangu Rinpoche.

Jednym z głównych punktów jest uświadomienie sobie, że to ciało i życie, jakie posiadamy są skutkiem naszych działań z poprzednich żywotów; obecne życie nie jest czymś, co samo z siebie się wydarza. Stanowi część toczącego się procesu. Nasze życie jest takie, jakie jest, z powodu rzeczy, jakich dokonaliśmy w przeszłości. W ten sam sposób, to, co robimy obecnie warunkuje i tworzy życie przyszłe. Jest to ciągły proces. Kiedy spojrzymy na to w kategoriach dwunastu ogniw, zobaczymy, że ogniwa od trzeciego do siódmego są rezultatami tego, co robimy w obecnym życiu a ogniwa pierwsze i drugie należą do przeszłości. Oznacza to, że na skutek niewiedzy ogółem i przeszłej karmy, w obecnym życiu posiadamy uwarunkowaną świadomość, która wyposażyła nas w pięć nagromadzeń. Te natomiast dały nam zdolność doświadczania przedmiotowego świata poprzez bramy percepcji oraz posiadania poszczególnych uczuć. Ogniwa te stanowią rezultat w tym życiu w wyniku przyczyny, jaką stworzyliśmy w poprzednim życiu. Osiągnąwszy ten określony skutek, to co robimy jest zdeterminowane przez ogniwa, ósme, dziewiąte i dziesiąte. Oznacza to, że z powodu uczuć, jakie wyrażamy w stosunku do różnych rzeczy, pojawia się zaangażowanie, przyjęcie i stawanie się. Inaczej mówiąc, angażujemy się w nasze doświadczenie, wchodzimy bardzo głęboko i w końcu działamy na skutek tego zaangażowania w lgnięcie i odrzucanie. Zatem ogniwa ósme, dziewiąte i dziesiąte dotyczą obecnego życia w kategoriach naszych obecnych działań i decydują o naszym przyszłym życiu. To przyszłe życie związane jest z ogniwami jedenastym i dwunastym, z odrodzeniem, cierpieniem starości i śmierci. W ten sposób widzimy ugrupowania wewnątrz dwunastu ogniw i ich związek z przeszłością, teraźniejszością, i przyszłością.

Proces zależnego powstawania jest nieustanny; stanowi nieprzerwane kontinuum wzajemnych relacji wielu elementów. Ponieważ jest to proces ciągły, jesteśmy jacy jesteśmy skutkiem przeszłości. Ponieważ obecnie jesteśmy jacy jesteśmy, kształtujemy przyszłość. Jako że jest to ciągły proces, porównuje się go do koła, słynnej analogii dla samsary: koło, które ciągle się obraca.

Ten całkowity proces nazywamy „współzależnym powstawaniem”, co oznacza, że rzeczy powstają jedna z drugiej i zależą od siebie. Proces ten po tybetańsku nosi nazwę *chin drel wa*. *Ten* znaczy „jedna rzecz stanowi podstawę drugiej”, a *drel-wa* oznacza: „rzeczy są powiązane”. Zachodzi proces przyczynowości. Kiedy coś się wydarza, jest to wynik określonych okoliczności i warunków. Jeśli pojawia się skutek, musiała zajść przyczyna, a kiedy miała miejsce przyczyna, powstanie skutek. Przyczyny nie stają się niczym — jeśli są przyczyny, muszą pojawić się skutki; jeśli jest skutek, musi być następstwem określonej przyczyny.

Wyjaśniając dwanaście ogniw, zobaczyliśmy, że środkowy zestaw ogniw dotyczy tego, co ma miejsce w obecnym życiu, w wyniku warunków pochodzących z poprzednich żywotów. Te środkowe ogniwa są fundamentem, na którym tworzymy naturę przyszłych żywotów.

Rozdział 3 — Dwa główne rodzaje przyczyn

Kiedy przyjrzymy się bliżej, znajdziemy dwa główne rodzaje przyczyn. Pierwsza z nich nosi nazwę „podstawowej przyczyny” lub „koniecznej przyczyny”. Jest to główna przyczyna, która musi być obecna, aby coś się wydarzyło. Na przykład, jeśli mamy określony rodzaj kwiatu, może on jedynie urosnąć z określonego ziarna, z niczego innego. Tak więc jest to konieczna przyczyna, bez której nie może pojawić się zamierzony rezultat. To właśnie do tej pory studiowaliśmy: które ogniwo jest główną przyczyną dla następnego.

Poza podstawowymi przyczynami mamy też do czynienia z tzw. „towarzyszącymi warunkami”. Są to wszystkie pozostałe czynniki, które są w stanie zmodyfikować jakość i naturę rezultatu. Spójrzmy raz jeszcze na przykład z kwiatem. Wiemy, że określone ziarno jest konieczną przyczyną, aby zmanifestował się określony kwiat. Lecz jakość gleby, wilgotność, światło oraz temperatura również będą miały wpływ na powstawanie i jakość kwiatu. Nie są to podstawowe przyczyny, ale w znacznej mierze wpływają na wzrost, charakter oraz wielkość kwiatu.

Pierwszym ogniwem była niewiedza. Niewiedza nie istnieje sama z siebie. W tym samym czasie towarzyszą jej nasze zmysły i jakość umysłu. W zależności od tego, jakie wydarzenia mają miejsce w umyśle, niewiedza może być większa lub mniejsza. Tak więc niewiedza zależy również od towarzyszących jej mentalnej świadomości i okoliczności. Drugim ogniwem jest działanie wolicjonalne, karmiczne działanie, które ma miejsce. Wyróżnić można wiele innych przypadkowych drugorzędnych czynników, które określą to działanie i będą miały wpływ na rezultat. Są to warunki towarzyszące.

Warunki towarzyszące

Warunki towarzyszące są głównymi czynnikami, które będą miały wpływ na podstawową przyczynę. Mówi się często o sześciu warunkach towarzyszących: pięciu elementach: ziemi, wody, ognia, wiatru i przestrzeni oraz świadomości.

Podczas, gdy te elementy mogą wydawać się proste, reprezentują także równe funkcje. Na przykład, spójrzmy na nasze ciało. Element ziemi nie jest jedynie substancją ciała, ale także jego materialnością. Element wody w tym kontekście nie odnosi się tylko do wody, ale do wszystkich płynów w ciele. Element ognia dotyczy ciepłoty ciała, jak również do spalania lub przekształcania pożywienia w energię. Element wiatru lub powietrza umożliwia wykonywanie różnych ruchów ciałem, takich jak ruchy ręki, ale także zaangażowany jest w przepływ subtelnych energii wzdłuż meridianów. Element przestrzeni dotyczy wszystkich otworów w ciele oraz świetlistości umysłu, która jest jego świadomością i inteligencją.

Tak więc element ziemi utrzymuje ciało jako działającą całość. Element wody dotyczy wszelkich wzajemnych relacji, procesów wiążących, jakie mają miejsce wewnątrz ciała. Element ognia szczególnie związany jest z trawieniem, siłą przekształcania pożywienia w energię wewnątrz ciała, która umożliwia nam wykonywanie różnych zadań. Element

wiatru związany jest z oddychaniem, a element przestrzeni zapewnia nam poczucie wymiaru. Świadomość oczywiście jest naszą uważnością, myśleniem.

Pogląd

Dlaczego doświadczamy różnego rodzaju szczęścia i cierpienia — niektórzy wierzą, że istnieje potężna istota, jakiś bóg, który tworzy to wszystko i ma wpływ na to, kto będzie szczęśliwy, a kto będzie cierpiał. Buddyjski pogląd jest inny; buddyjski pogląd mówi, że jeśli zostaną stworzone przyczyny cierpienia, będziemy cierpieć. Nie mówimy tu o jakiejś zewnętrznej istocie, która zdecydowała, że z jakichś powodów należy nam się cierpienie. Buddyjski pogląd mówi o tym, że kiedy przyczyny zejdą się razem, zmanifestuje się ich rezultat. Podobnie, kiedy doświadczamy szczęścia, jest to wynikiem tego, że zeszło się wiele różnych czynników, które dają początek szczęściu, a nie ponieważ jakaś istota na zewnątrz nas zdecydowała, że powinniśmy być szczęśliwi.

Wartość buddyjskiego poglądu polega na tym, że oznacza on, że nasze przeznaczenie spoczywa w naszych rękach. Jeśli chcemy być szczęśliwi w przyszłości, musimy zebrać przyczyny, aby uzyskać to szczęście, którego pragniemy. Jeśli nie chcemy cierpieć, musimy wyeliminować wszystko, co może być przyczyną cierpienia. W szerszej perspektywie, oznacza to również, że nasze oświecenie spoczywa w naszych rękach. Jeśli chcemy osiągnąć całkowite oświecenie, musimy zrobić wszystko, co poprowadzi nas do oświecenia. Kiedy to zrobimy, osiągniemy całkowite oświecenie.

Pięć aspektów przyczynowości

Jest pięć szczególnych punktów, jakich powinniśmy być świadomi, jeśli chodzi o proces rezultatów pochodzących z przyczyn. Te punkty należy właściwie zrozumieć, inaczej istnieje niebezpieczeństwo błędnego zrozumienia całego procesu przyczynowości. Aby wyjaśnić proces przyczynowości, możemy zbadać pięć różnych punktów.

1. **Nietrwałość.** Pierwszy punkt mówi o tym, że w procesie przyczyny i ewolucji nie ma trwałości, tak więc przyczyna nie trwa. Wyjaśnione jest to na przykładzie nasiona, z którego wyrasta kiełek. Nasienie jest podstawową przyczyną a rezultatem jest kiełek. Kiedy pojawia się kiełek, nie ma już nasionka. Nie jest tak, że nasienie jest trwałe i wytwarza kiełek. Kiedy rezultat się manifestuje, przyczyna zanika, tym samym ukazując nietrwałość przyczyn.
2. **Ciągłość.** Drugi punkt mówi o tym, że mimo że istnieje nietrwałość, zostaje zachowana ciągłość procesu. Zaniknięcie nasienia i wykiełkowanie to nieprzerwany proces ewolucji, tj. nasienie stopniowo zanika a kiełek stopniowo się pojawia. Nie jest tak, że nasienie po prostu przestaje istnieć, a dopiero później pojawia się kiełek. Zachodzi ciągłość pomiędzy przyczyną a jej skutkiem. Ta ciągłość nosi nazwę „łagodności

przejścia” i porównuje się ją do wagi; kiedy jedno ramię wiszącej wagi opada, drugie wznosi się. Łagodność ewolucji wytwarzania rezultatu przez przyczynę na tym właśnie polega: kiedy nadchodzi rezultat, przyczyna ustaje.

3. **Brak przejścia.** Trzeci punkt mówi o tym, że nie ma przejścia. Nie ma przejścia z wcześniejszego do późniejszego, od przyczyny do rezultatu. Charakter przyczyny i rezultatu jest nieco inny. W przykładzie nasienia i kielka widzimy, że nasionko jest drobnutkie, twarde, posiada określony kolor i kształt, a kielek jest innego kształtu, koloru, konsystencji, itd. Jest różnica pomiędzy tymi dwoma; nie są wcale takie same. Nasiono, które jest przyczynowym warunkiem pojawienia się rośliny nie jest podobne z natury do kielka, który jest efektem tego przyczynowego warunku. Tak więc przyczyna określonej wagi niekoniecznie stworzy tej samej wagi rezultat. Nie można mówić o przejściu tożsamości od przyczyny do skutku, ponieważ ich tożsamości różnią się.
4. **Duży skutek z małej przyczyny.** Czwarty punkt mówi o tym, że duży rezultat może pojawić się z małej przyczyny. Niektóre nasiona są niezwykle drobne a może z nich wyrosnąć potężne drzewo.
5. **Zgodność.** Piąty punkt mówi o tym, że zachodzi tu nieomylny proces zgodności w ramach kontinuum od przyczyny do rezultatu. Nieomylny proces oznacza nieustający, którego można być pewnym; zgodność oznacza podobieństwo. Na przykład, ziarno owsa wytworzy owies. Zachodzi zgodność pomiędzy przyczyną i rezultatem. Nieomyślność znaczy, że ziarno owsa zawsze wytworzy kielek owsa; nigdy nie urosnie z niego kielek ryżu. Z ziarna ryżu może jedynie wyrosnąć ryż i nigdy nie może przez przypadek wyrosnąć z niego owies. Określona przyczyna wytwarza określony rezultat. Podobnie, pozytywne działania zawsze będą prowadzić do podobnego rezultatu: szczęścia. Negatywne działania zawsze będą prowadzić do podobnego rezultatu: nieszczęścia. Zachodzi więc nieomylny proces i określona zgodność pomiędzy przyczyną a naturą rezultatu.

Osiem przykładów

Aby lepiej zrozumieć ten bardziej subtelny proces współzależności, posłużymy się ośmioma przykładami. Współzależność oznacza, że w wyniku jednej rzeczy inna rzecz ma miejsce. Podobnie jak pięć szczególnych cech procesu współzależności, osiem przykładów podaje się po to, abyśmy we właściwy sposób zrozumieli, w jaki sposób przyczyna prowadzi do rezultatu.

1. **Nauczyciel i uczeń.** Kiedy nauczyciel naucza ucznia, nie zachodzi przejście wiedzy. Nie polega to na tym, że wiedza wychodzi z nauczyciela i wędruje do ucznia. Jeśli nauczyciel nie naucza, uczeń nie zrozumie; uczeń zrozumie, ponieważ nauczyciel naucza. Ale „coś” nie przechodzi. Zachodzi tu współzależność: przyczyna jest

wyjaśnianiem nauczyciela, a w wyniku tego w umyśle ucznia pojawia się mądrość. Z wcześniejszej przyczyny przyszły rezultat ma miejsce w innej osobie.

2. **Świeca i płomień.** Kiedy zapalimy świecę od innej świecy, płomień pierwszej świecy nie przechodzi do drugiej. Kiedy zapalimy świecę od innej świecy, nie zachodzi bezpośrednie przejście płomienia z jednej świecy na drugą, lecz jest to współzależny proces. Bez pierwszej świecy nie moglibyśmy zapalić drugiej.
3. **Lustro i odbicie.** Kiedy widzimy własne odbicie w lustrze, nic nie wychodzi z nas i nie przechodzi do lustra. Niemniej, istnieje nieomylna i niezwykle precyzyjna współzależność pomiędzy nami i naszym odbiciem. Cokolwiek znajduje się przed lustrem wpływa na wizerunek, jaki w nim ujrzymy. Mamy to do czynienia z nieomylną zgodnością pomiędzy przedmiotem i jego odbiciem w lustrze, ale nie ma przejścia czegoś z jednego do drugiego.
4. **Pieczętka i barwnik.** Kiedy odciskamy pieczętkę za pomocą barwnika, odcisk na papierze jest z powodu barwnika i zależy od niego. Nie ma przejścia, ponieważ użyty barwnik odciska ślad na innym materiale w określony i specyficzny sposób (barwnik odciska się jako odbicie lustrzane).
5. **Krzemień i iskry.** Tu widzimy, że przyczyna i skutek mogą mieć różną naturę. Kiedy uderzamy o krzemień, wytwarza iskrę i ogień. Iskra ani ogień nie są w krzemieniu. Ale kiedy użyjemy krzemienia w specyficzny sposób współzależności, na pewno pojawi się iskra, a z niej uzyskamy ogień. Iskra zależy od krzemienia, ale natura krzemienia i ognia nie są takie same.
6. **Ziarno i źniwa.** Wiemy z poprzednich przykładów, że bez ziarna nie może wyrosnąć roślina. Ziarno daje początek kielkowi, który jest rezultatem. Ziarno nie przechodzi w kielęk, ale bez ziarna (przyczyny) na pewno nie uzyskamy rezultatu (rośliny). Nie ma przejścia, lecz w wyniku jednej rzeczy pojawia się kolejna.
7. **Owoc i smak.** Jeśli zerkniemy tylko na gorzki owoc, możemy odczuć gorzki smak w ustach. Nie oznacza to, że gorzki smak przeszedł na nas. Niemniej, ponieważ widzimy jakiś znany nam owoc, pamiętamy jego smak. Jeśli nie widzimy owocu, nie wytworzylibyśmy jego smaku w ustach. Nie ma przejścia smaku z owocu do naszych ust, ale zachodzi tu współzależność dostrzegania owocu i ślinienia się w wyniku współzależności.
8. **Dźwięk i echo.** Kiedy pojawi się dźwięk w jaskini, często towarzyszy mu echo. Dźwięk nie został przekształcony w echo, a raczej zachodzi tu współzależność pomiędzy dźwiękiem, ścianami jaskini i miejscem, w którym stoimy. Rozmyślając nad tymi ośmioma przykładami, zaczynamy rozumieć jak określona przyczyna może zapoczątkować określony rezultat. Rezultat nie jest czymś, co pochodzi od samej przyczyny; Nie ma przejścia, ani trwałości. Zachodzi tu wszystkie pięć punktów przyczynowości. Jest to niezwykle subtelny proces.

Rozdział 4 — Znaczenie współzależności dla nauk buddyjskich

Nauki o współzależnym powstawaniu studiowane są przez buddystów we wszystkich trzech pojazdach. Wyróżniamy trzy pojazdy (skt. *yana*): pojazd śrawaków, pratjekabuddhów i bodddhisattwów. Śrawakowie i pratjekabuddhowie poszukują własnego wyzwolenia z samsary; bodddhisattwowie poszukują wyzwolenia wszystkich istot.

Nauki o współzależnym powstawaniu są szczególnie studiowane przez pratjekabuddhów, dosłownie tłumacząc „samotnych urzeczywistniających”. Pratjekabuddhowie to praktykujący, którzy rozwijają niesamowity wgląd i mądrość, a z nich rozwija się potężna i naturalna odraza wobec samsary. Mimo, że poszukują oni i otrzymują nauki od wielkich mistrzów, wolą rozwijać i uzyskiwać mądrość na własną rękę. Robią to studiując proces współzależnego powstawania. Pratjekabuddhowie mogą koncentrować się na tych naukach niezwykle dokładnie w obecnym życiu; kiedy umierają i odradzają się ponownie, mogą napotkać coś, co przypomni im o wcześniejszym studiowaniu współzależnego powstawania. Na przykład, jeśli udadzą się na cmentarz, który może być dla nich niezwykle atrakcyjnym miejscem, zobaczą rozkładające się zwłoki. To przypomina im o współzależności i myślą, „Ach, śmierć jest skutkiem starości; starość jest skutkiem narodzin; narodziny są skutkiem procesu stawania się”, itd. Cmentarz odświeża im pamięć i zaczynają analizować wstecz dwanaście ogniw aż do pierwszego z nich, jakim jest niewiedza. Wtedy wiedzą, że aby się wyzwolić, przede wszystkim należy wyeliminować niewiedzę. Ich zrozumienie niewiedzy dotyczy iluzji podmiotu, jaźni. Pośród wszystkich buddystów szczególnie oni rozwijają dogłębne zrozumienie dwunastu ogniw współzależnego powstawania. Jednakże, zrozumienie procesu współzależnego powstawania jest niezwykle istotne dla wszystkich buddystów. Zrozumienie współzależnego powstawania pomaga nam zrozumieć jak rzeczy funkcjonują na *poziomie względnym* i na *poziomie ostatecznym*. Zrozumiawszy współzależność, zaczynamy rozumieć siłę działań, jakich dokonaliśmy w poprzednich żywotach. Kiedy analizujemy ogniwa, niektóre z nich ukazują, co stało się w przeszłości, inne pokazują co wpływa na teraźniejszość, a jeszcze inne dotyczą teraźniejszości i tego, jak ukształtuje się przyszłość.

To, co szczególnie doceniamy dzięki zrozumieniu współzależności to fakt, że przyczyny wytwarzają skutki; że pozytywne i negatywne działania, jakich dokonaliśmy w przeszłych żywotach są powodami szczęścia i cierpienia, jakiego doświadczamy obecnie. Zaczynamy także uświadamiać sobie, że to co robimy teraz kształtuje nasze przyszłe doświadczenie. Zdajemy sobie sprawę, że musimy wykonywać jedynie te działania, które tworzą szczęście i eliminować te, które przyczyniają się do cierpienia i trudności. Z powodu natury współzależności — tego, jak jedna rzecz tworzy kolejną — uświadamiamy sobie, że konieczne jest, aby porzucić przeszkadzające emocje gniewu, pożądania, itd., ponieważ leżą blisko korzenia całego cierpienia, które ma miejsce jako rezultat współzależności. Taka współzależność pojawia się na poziomie konwencjonalnej lub relatywnej prawdy.

Rozumienie, że wszystkie rzeczy, jakie manifestują się w naszym umyśle są naprawdę współzależne oznacza, że możemy zacząć rozumieć prawdę ostateczną. Poprzez studiowanie sposobu, w jaki rzeczy się pojawiają w wyniku gry współzależności, zaczynamy uświadamiać sobie, że nic nie jest tak solidne, rzeczywiste, jakim wydaje się być. Rzeczy zaczynają się manifestować takimi, jakimi naprawdę są, czyli puste. Tybetańskie słowo na „względną rzeczywistość” to *kunzop*, co dosłownie oznacza „zupełnie sztuczne”. Wszystko jest wytworem, a natura tych rzeczy zależy od części składowych, z których są one wytworzone. Żadne zjawisko nie może istnieć samoistnie. Wszystkie rzeczy zależą od innych rzeczy. Rozumiejąc współzależność, możemy także zrozumieć to, że wszystkie rzeczy są puste, pozbawione jakiejś trwałej rzeczywistości. Możemy zobaczyć, że pustka (skt. *sunyata*) nie oznacza nicości, jaką można znaleźć w pustej przestrzeni; oznacza ona, że rzeczy jedynie istnieją we współzależności na relatywnym poziomie. Nie posiadają żadnej ostatecznej egzystencji; pozbawione są takiej egzystencji.

Buddha przekazał najwyższe nauki na temat *Doskonałej Mądrości* (w sanskrycie *Pradžniaparamita*), ale większość z jego uczniów nie rozumiała tych nauk w tamtym czasie. Około pięciuset lat później te szczególne nauki zostały dokładnie zrozumiane przez wielkiego mistrza Nagardżunę. Zrozumiał Pradžniaparamitę niezwykle jasno, nie tylko z poziomu intelektualnego zrozumienia, ale również poprzez doświadczenie. Był w stanie dokładnie i wyczerpująco przedstawić te nauki za pomocą logicznych argumentów. W szczególności przedstawił on nauki Buddy dotyczące pustki przy pomocy „pięciu pól mądrości”, w jednej z których położył szczególny nacisk na współzależność. Pokazuje, że wszystkie zjawiska, jakich doświadczamy — każde zjawiska — istnieją wyłącznie poprzez zależność od innych rzeczy i żadne zjawisko nie posiada własnej samoistnej egzystencji. Poprzez ukazanie, że rzeczy istnieją zaledwie relatywnie, pokazał, jak pozbawione są one ostatecznej natury. To jeden z pięciu głównych sposobów, za pomocą których przedstawił on pustkę, polegając na zrozumieniu współzależnego powstawania. Zatem zrozumienie współzależnego powstawania pomaga nam zrozumieć nie tylko względną prawdę, ale również prawdę ostateczną.

Współzależność w sutrach

Owocem studiowania współzależności jest zrozumienie, że wszystkie rzeczy pojawiają się, ponieważ wszystkie rzeczy, jakich doświadczamy są jedynie względne i zależą od siebie. To co odkrywamy w naukach o współzależności to zrozumienie, że zjawiska zależą od siebie; jedna rzecz zależy do innych, aby istniała na poziomie względnym. Natrafiamy na to w naukach mahamudry, kiedy zaczynamy szukać esencjonalnej natury umysłu. Nie znajdujemy żadnej trwałej natury umysłu, zamiast tego znajdujemy pustkę pozbawioną jakiegokolwiek wrodzonej natury; ta pustka jest esencjonalną naturą umysłu. Nawet jeśli odkrywamy, że w tym samym czasie jesteśmy świadomi, że ciągle płynie nieprzerwany strumień mentalnych przejawień. Pustka, którą znajdziemy w naszym umyśle nie jest nicością, ponieważ nasz umysł bezustannie się zmienia. Przejawienie umysłu — tj. nasz

nieprzerwany strumień świadomości, myśli oraz uczuć — nie posiada żadnej rozpoznawalnej esencji. Na poziomie relatywnym zachodzi ciągła nieprzerwana wzajemna zależność współzależności, gdzie jedna rzecz tworzy kolejną — rzeczy zależą jedna od drugiej. W ten właśnie sposób w sutrach przedstawiona jest rzeczywistość. Z ostatecznego punktu widzenia jednak, nie ma jakiejś „jednej” esencji, którą można by znaleźć, a względnie wszystko istnieje na skutek gry współzależności.

Aby ukazać, jak jedna rzecz zależy od drugiej, spójrzmy na dwie pałeczki kadzidła, z których jedna ma około 6 centymetrów a druga około 12 centymetrów długości. Sześciocentymetrowa pałeczka jest krótka, a dwunastocentymetrowa pałeczka jest długa. Ale kiedy zabierzemy sześciocentymetrową pałeczkę, a dwunastocentymetrową pałeczkę włożymy obok osiemnastocentymetrowej, widzimy, że teraz dwunastocentymetrowa pałeczka jest tą krótką, a osiemnastocentymetrowa jest długą. Widzimy, że „krótkość” i „długość” nie są wrodzonymi właściwościami pałeczki, lecz po prostu właściwościami, które zależą od współzależności jednego przedmiotu z drugim. Zgodzilibyśmy się, że sześciocentymetrowa pałeczka jest krótka a dwunastocentymetrowa pałeczka jest długa, ale ta dwunastocentymetrowa pałeczka jest krótka w porównaniu z osiemnastocentymetrową. Widzimy, że rzeczy zależą od siebie, jeśli chodzi o własne właściwości. Istnieje wiele przykładów takiego względnego wartościowania. Weźmy na przykład dobro i zło: niektóre rzeczy są dobre w porównaniu z innymi i vice versa. To samo dotyczy pięknego i brzydkiego, tutaj i tam, mnie i innych. We wszystkich przypadkach wartość przypisana czemuś jest jedynie relatywną wartością, która zależy od innej rzeczy, aby móc być określoną. Tak więc coś jest „piękne”, tylko ponieważ w jednym zestawie względnych wartości jest „bardziej” piękne niż inne rzeczy, ale w porównaniu z innymi rzeczami może okazać się brzydkie. Chodzi o to, że nic nie jest piękne, nic nie jest długie, nic nie jest złe samo w sobie; to jedynie jedna z tych właściwości we względnym sensie.

Na relatywnym poziomie rzeczy posiadają określoną wartość. Ale z ostatecznego punktu widzenia nie możemy powiedzieć, że jakaś „rzecz” jest raz na zawsze brzydka lub długa, raz na zawsze tam a nie tutaj. Badając takie logiczne argumenty, możemy je badać na zwykłym poziomie i zrozumieć względne wzajemne relacje oraz ostateczną pustkę zjawisk. Zatem, w naukach sutr, pustka jest przedstawiona za pomocą logicznego rozumowania.

Współzależność w naukach mahamudry

W praktyce mahamudry podejście jest nieco inne — poprzez medytację. W niej dochodzimy do zrozumienia, że na relatywnym poziomie, myśli naszego umysłu, zmysłowe doświadczenie oraz przejawienia przychodzą i odchodzą na skutek gry współzależności. Uczymy się spoglądać bezpośrednio w naturę tego, co ma miejsce w umyśle. Okazuje się, że nic nie posiada natury, którą moglibyśmy uchwycić, żadnej ostatecznej, trwałej esencji, co odkryliśmy poprzez nauki o współzależnym powstawaniu. Wszystkie rzeczy istnieją na poziomie relatywnym; ostatecznie nie istnieje nic.

Niezwykle ważne jest, aby zrozumieć te dwa aspekty prawdy — tego, co jest względnie prawdziwe i tego, co jest ostatecznie prawdziwe.

Dwanaście ogniwi wraz z analogiami

1. Niewiedza (skt. *avidya*) — Stary ślepiec
2. Działanie wolicjonalne (skt. *samskara*) — Garncarz wyrabiający garnek
3. Świadomość (skt. *vijnana*) — Małpa wyglądająca przez okno
4. Nazwa i forma (skt. *namarupa*) — Mężczyzna wiosłujący łodzią
5. Bramy percepcji (skt. *ayatana*) — Dobrze wyglądający dom
6. Kontakt (skt. *sparsha*) — Mężczyzna i kobieta w objęciu
7. Uczucie (skt. *vedana*) — Włócznia przeszywająca oko
8. Pożądanie (skt. *trishna*) — Pijany mężczyzna
9. Lgnięcie (skt. *upadana*) — Małpa zbierająca owoce
10. Stawanie się (skt. *bhava*) — Kobieta w ciąży
11. Narodziny (skt. *jati*) — Narodziny dziecka
12. Starość i śmierć (skt. *jaramarana*) — Zwłoki niesione do skremowania

Rozdział 5 — Dwanaście ogniw zastosowanych w naszym działaniu

Do tej pory studiowaliśmy dwanaście ogniw współzależności w kontekście rezultatu na dłuższą metę, w związku z przeszłymi żywotami, które mają wpływ na obecnie życie i to, jak to życie kształtuje przyszłość. Jest jeszcze inny sposób przedstawienia dwunastu ogniw — w kategoriach skutków dotyczących krótkiego czasu, stosując dwanaście ogniw do poszczególnych działań. Możemy to zrobić korzystając z przykładu, jaki podają święte teksty, a który mówi o zabijaniu.

1. **NIEWIEDZA.** Widzimy, że ktoś zabija osobę z powodu niewiedzy, nie będąc świadomym, jak złe jest takie działanie i wszystkich karmicznych skutków, które go przez to spotkają. Ogólnie mówiąc, niewiedza jest samą naturą działania i jego konsekwencji oraz ustala grunt dla tego, aby inne rzeczy mogły mieć miejsce.
2. **DZIAŁANIE WOLICJONALNE.** Jeśli ktoś zabije inną osobę, z powodu niewiedzy, sam akt zabicia jest drugim ogniwem, tworzeniem karmy. To działanie nie dzieje się samo przez się. Różne czynniki temu towarzyszą.
3. **ŚWIADOMOŚĆ.** Trzecim ogniwem jest strumień świadomości zabójcy w chwili dokonywania tego czynu, tj. jego motywacja, siła tego, jak czuje, jak planuje całe działanie oraz jaki ślad zostaje po dokonaniu tego czynu w jego świadomości.
4. **NAZWA I FORMA.** Tej świadomości oraz aktowi odebrania życia towarzyszy czwarte ogniwo, a więc pięć nagromadzeń: formy, wrażeń, myśli, woli oraz świadomości bierze udział w czynie.
5. **SZEŚĆ BRAM PERCEPCJI.** Sześć bram percepcji również odgrywa swoją rolę, ponieważ podczas dokonywania zabójstwa widzimy, słyszymy i zachodzi ogólna gra zmysłowych świadomości.
6. **KONTAKT.** W tym szczególnym przykładzie, kontakt ma miejsce, kiedy osoba zostaje uderzona bronią i czyn zostaje dokonany.
7. **UCZUCIE.** Siódmym ogniwem jest uczucie w umyśle zabójcy w czasie dokonywania zabójstwa; to czy odczuwa wielkie cierpienie, czy przyjemność w chwili zabijania.
8. **POŻĄDANIE LUB ZAANGAŻOWANIE.** To ogniwo jest szczególnym uczuciem satysfakcji lub awersji podczas wykonywania działania.
9. **LGNIĘCIE.** To ogniwo jest stałym procesem aktu zabijania. Zabójca nie rezygnuje w połowie drogi, ale kończy to, co zaczął.
10. **STAWANIE SIĘ.** Dziesiąte ogniwo pokrywa całe działanie, tj. kiedy akt zabijania jest dokonywany, zabójca stworzył karmę, która wytworzy skutek.

11. **NARODZINY.** Narodziny dotyczą tego określonego życia oraz konsekwencji, jakie spotkają zabójcę w przyszłości.
12. **STAROŚĆ I ŚMIERĆ.** Starość i śmierć dotyczą zarówno kresu tego życia, jak i zakończenia tego konkretnego działania.

Trzy grupy dwunastu ogniw

Dwanaście ogniw współzależności, jakie studiowaliśmy można podzielić na trzy grupy, pokazując tym samym, że mają trzy różne typy charakteru.

1. **SKALANIA.** Trzy ogniwa niewiedzy (ogniwo 1), pożądania (ogniwo 8) oraz lgnięcia (ogniwo 9) są częścią skalanego umysłu i są tym samym związane z przeszkadzającymi emocjami (skt. *klesha*). Trzy główne przeszkadzające emocje to pożądanie, gniew (ogniwa 8 i 9) oraz niewiedza (ogniwo 1).
2. **DZIAŁANIE.** Słowo karma dosłownie znaczy działanie, co jest związane z ogniwem 2 (działania wolicjonalne) oraz ogniwem 10 (stawanie się).
3. **CIERPIENIE.** Pozostałymi ogniwami są cierpienie, które jest związane z ogniwami 3 (świadomość), 4 (nazwa i forma), 5 (bramy percepcji), 11 (narodziny) oraz 12 (starość i śmierć).

Aspekt względny i ostateczny

W tradycji sutr dwanaście ogniw jest bardziej związanych z prawdą relatywną, aniżeli ostateczną, ponieważ poziom względny dotyczy tego, jak większość ludzi rzeczywiście doświadcza świata. Rozumiemy, że kwiat pochodzi z nasienia i taka jest prawda o względnym procesie przejawiania. Taka jest prawda na relatywnym poziomie. Ostateczna prawda w tym systemie przedstawiana jest jako lekarstwo na niewiedzę i cierpienie stworzone przez dwanaście ogniw. W naukach mahamudry, w większości stykamy się z ostateczną prawdą, którą rozwijamy bezpośrednio badając własny umysł.

Rozumienie, jakimi rzeczy są na poziomie względnym postrzegania jest niezwykle ważne; zachęca nas do rozwijania właściwego zachowania ciała i mowy. Jest to rozumienie tego, jakimi rzeczy są na relatywnym poziomie, co rozwija wielką miłość i współczucie dla innych; miłość wyrażającą się w pragnieniu, aby inni byli szczęśliwi i współczucie wyrażające się w pragnieniu, aby inni byli wolni od względnego cierpienia. Z takiego punktu widzenia, ostateczny poziom to zrozumienie, jakimi rzeczy są na poziomie relatywnym, co jest niezwykle istotne.

Sześć światów Samsary

Nazwa	Tak jak przedstawione na thangkach	Przeszkoda
WYŻSZE ŚWIATY		
Świat bogów	Pokazane są niebiańskie raje (skt. <i>deva</i>)	Duma
Świat zazdrosnych bogów	Zazdrośni bogowie zaangażowani (skt. <i>asura</i>) w konflikt z bogami	Zazdrość
ŚWIAT, W KTÓRYM NAJŁATWIEJ OSIĄGNAĆ OŚWIECENIE		
Świat ludzi	Istoty ludzkie praktykujące Dharmę w domach	Pięć przeszkadzających emocji
NIŻSZE ŚWIATY		
Świat zwierząt	Zwierzęta na ziemi	Niewiedza
Świat głodnych duchów	Duchy z ogromnymi brzuchami, (skt. <i>preta</i>) bardzo małymi ustami i cienkimi szyjami	Pożądanie
Świat piekieł	Istoty torturowane w gorących i zimnych światach piekielnych	Gniew

Słowniczek

Ajatany — patrz bramy percepcji.

Atman — sanskryckie określenie „jaźni”, która istnieje po śmierci.

Bodhisattwa (tyb. *chang chup sem pa*) — osoba, która złożyła ślubowania na ścieżce mahajany praktykowania współczucia i sześciu paramit w celu osiągnięcia Stanu Buddy i uwolnienia wszystkich istot z samsary. To te istoty kierowane motywacją osiągnięcia wyzwolenia z samsary, które są na jednym z dziesięciu poziomów bodhisattwy, czego uwieńczeniem jest Stan Buddy.

Bramy percepcji (skt. *ajatany*, tyb. *kye che*) — jest to sześć zmysłów, takich jak zmysł wzroku, słuchu, zapachu, smaku oraz ciała; sześć obiektów zmysłu, czyli wzroku, słuchu, zapachu, smaku oraz czucia oraz sześć zmysłowych świadomości, takich jak świadomość widzenia, słuchu, itd. Składają się nań osiemnaście części składowych percepcji.

Dhatu (skt., tyb. *kham*) — według buddyizmu jest pięć elementów tworzących wszystko w świecie: ziemia, woda, ogień, wiatr oraz przestrzeń (lub eter). Wewnętrzne elementy są takie same, ale posiadają własność związaną z nimi, a więc są to: ziemia (stałość), woda (płynność), ogień (gorąco), wiatr (ruch) oraz przestrzeń (puste przestrzenie w ciele).

Dharmata (tyb. *chö nyi*) — dharmata często jest tłumaczona jako „takość” lub „prawdziwa natura rzeczy” lub „rzeczy takie, jakimi są”. Jest to zjawisko, takim jakim naprawdę jest lub jakim jest widziane przez istotę całkowicie oświeconą, bez żadnych zaciemnień, więc można powiedzieć, że to „rzeczywistość”.

Gesze (tyb.) — uczony, który osiągnął doktorat w naukach buddyjskich. Zwykle zabiera to od piętnastu do dwudziestu lat.

Hinajana (tyb. *tek pa chung wa*) — dosłownie znaczy „pojedynczy pojazd”. Termin odnosi się do pierwszych nauk Buddy, które podkreślały dokładne badanie umysłu i jego pomieszania.

Jana (tyb. *thek pa*) — dosłownie „pojazd”, ale odnosi się tutaj do poziomu nauk. Są trzy główne jhany (patrz hinajana, mahajana, wadžrajana).

Kagyü (tyb.) — jedna z czterech głównych szkół buddyjskich w Tybecie. Założył ją Marpa a na jej czele stoi Jego Świątobliwość Karmapa. Pozostałymi trzema są szkoły Nyingma, Sakja oraz Gelukpa.

Karma (tyb. *lay*) — dosłownie oznacza „działanie”. Karma jest uniwersalnym prawem, które mówi, że kiedy wykonamy pozytywne działanie, nasze okoliczności się polepszą, a kiedy czyn będzie negatywny, spotkają nas negatywne tego skutki.

Karmapa — tytuł siedemnastu kolejnych inkarnacji Dusum Khyenpy, który stał na czele tybetańskiej szkoły Karma Kagyu.

Klesia (tyb. *nyön mong*) — emocjonalne zaciemnienia (w odróżnieniu od zaciemnień mentalnych), które są także tłumaczone jako „przeszkadzające emocje” lub „trucizny”. Trzy główne klesia to namiętność lub przywiązanie, agresja lub gniew; oraz niewiedza lub złudzenie. Pięć klesia to trzy powyższe wraz z dumą oraz zazdrością lub zawistnością.

Kunzop — tybetańskie słowo określające prawdę konwencjonalną.

Łańcuch nidana — sanskrycka nazwa na dwanaście faz współzależnego powstawania.

Mahajana (tyb. *tek pa chen po*) — dosłownie „wielki pojazd”. Są to nauki drugiego obrotu Kołem Dharmy, które podkreślają siunjatę, współczucie oraz uniwersalną naturę Buddy.

Madhyamaka (tyb. *u ma*) — jest to filozoficzna szkoła założona przez Nagardżunę w drugim wieku naszej ery. Główną regułą tej szkoły było udowodnienie, że wszystko jest puste, pozbawione własnej natury, przy pomocy logicznego rozumowania.

Mahamudra (tyb. *cha ja chen po*) — dosłownie „wielka pieczęć”, co oznacza, że wszystkie zjawiska przypieczętowane są pierwotnie doskonałą prawdziwą naturą. Ta forma medytacji korzeniami sięga Sarahy (żyjącego w dziesiątego wieku) i została przekazana przez Marpę w szkole Kagyu. Upraszczając, jest to medytacja bezpośredniego badania umysłu.

Mądrość konwencjonalna (tyb. *kunzop*) — są dwa rodzaje prawdy: relatywna lub konwencjonalna oraz ostateczna lub absolutna. Relatywna prawda jest postrzeganiem zwyczajnej (nieoświeconej) istoty, która widzi świat poprzez własne projekcje, oparte na fałszywej wierze w jaźń ja.

Medytacja wipassiany (tyb. *lha tong*) — sanskryckie określenie „medytacji wglądu”. Ta medytacja rozwija wgląd w naturę umysłu. Drugą główną medytacją jest medytacja siamaty.

Nagardżuna (tyb. *ludrup*) — indyjski uczyony, który żył w drugim wieku naszej ery i był założycielem filozoficznej szkoły Madhyamaki, kładącej nacisk na pustkę.

Pięć nagromadzeń (skt. *skandha*, tyb. *phung po nga*) — dosłownie „kupy”. To pięć podstawowych przekształceń, którym ulegają percepcje, kiedy postrzegany jest przedmiot. Pierwszą jest forma, która zawiera wszystkie dźwięki, zapachy, itd., wszystko co nie jest myślą. Drugim i trzecim są wrażenia (przyjemne i nieprzyjemne, itd.) oraz wola. Czwartym są myśli, które zawierają drugie i trzecie nagromadzenie. Piątym jest zwyczajna świadomość, taka jak zmysłowe i mentalne świadomości.

Poziom ostateczny (tyb. *dondam*) — ostateczna prawda, którą są w stanie postrzec wyłącznie oświecone istoty, mówiąca o tym, że wszystkie wewnętrzne zjawiska (myśli i uczucia) oraz zewnętrzne (zewnętrzny fizyczny świat) nie posiadają wrodzonej egzystencji.

Pratjekabuddha (tyb. *rang sang gye*) — dosłownie „samotnie urzeczywistniający”. Urzeczywistniony praktykujący na ścieżce hinajany, który osiągnął wiedzę na temat tego, czym jest rzeczywistość, ale nie zobowiązał się podążać ścieżką bodhisattwy w celu pomaganiu wszystkim innym istotom.

Pradžniaparamita (tyb. *sherab chi parol tu chin pa*) — buddyjskie teksty dotyczące ścieżki mahajany i pustki spisane w większość około drugiego wieku naszej ery.

Przeszkadzająca emocja (tyb. *nyön mong*, skt. *klesha*) — emocjonalne zaciemnienia (w odróżnieniu od mentalnych zaciemnień), które są tłumaczone jako „skalania” lub „trucizny”. Trzy główne klesia to namiętność lub przywiązanie, agresja lub złość; oraz niewiedza lub złudzenie. Pięć klesia to trzy powyższe wraz z dumą oraz zazdrością lub zawiścią.

Rinpocze — dosłownie „drogocenny” i używa się go jako [formy] okazania szacunku tybetańskiemu guru.

Samsara (tyb. *kor wa*) — uwarunkowana egzystencja zwyczajnego życia, w której cierpienie pojawia się, ponieważ ciągle istnieje przywiązanie, agresja i niewiedza. Przeciwiństwo nirwany.

Siamata lub medytacja uspokojenia umysłu (tyb. *shinay*) — to podstawowa siedząca medytacja, w której medytujący podąża za oddechem i obserwuje pracę umysłu siedząc w pozycji skrzyżnej.

Siunjata (tyb. *tong pa nyi*) — zwykle tłumaczona jako pustka. Buddha podczas drugiego obrotu Kołem Dharmy nauczał, że zewnętrzne i wewnętrzne zjawiska, albo pojęcie „jaźni ja” nie posiadają rzeczywistej egzystencji i tym samym są „puste”.

Skalania — to inne określenie klesia lub negatywnych emocji. Patrz klesia

Skandha (tyb. *pung pa*) — dosłownie „kupy”. To pięć podstawowych przekształceń percepcji kiedy postrzegany jest jakiś przedmiot: forma, wrażenie, myśl, wola oraz świadomość. Pierwszą jest forma, która zawiera wszystkie dźwięki, zapachy, itd., wszystko co według nas znajduje się na zewnątrz umysłu. Drugim i trzecim są odczucia (przyjemne i nieprzyjemne itd.) lub uczucie oraz wola. Czwartym są myśli, które zawierają drugie i trzecie nagromadzenie. Piątym jest zwyczajna świadomość taka, jak zmysłowe i mentalne świadomości.

Sutra (tyb. *do*) — to teksty hinajany i mahajany, które są słowami Buddy. Często porównuje się je z tantrami, które są naukami Buddy na poziomie wadźrajany, oraz siastry, czyli komentarze do słów Buddy.

Sutrajana — ścieżka do osiągnięcia oświecenia metodami opisanymi w sutrach, które obejmuje hinajanę i mahajanę.

Szkoła Therawady (tyb. *neten depa*) — szkoła, czasami [niesłusznie] nazywana hinajaną, która jest fundamentem buddyzmu i która kładzie nacisk na dokładne badanie umysłu i jego pomieszenia.

Sześć bram percepcji — patrz bramy percepcji.

Sześć światów samsary (tyb. *rikdruk*) — to różne rodzaje odrodzenia w samsarze. Są nimi: świat bogów, gdzie bogowie są niezwykle dumni, świat zazdrosnych bogów, gdzie zazdrośni bogowie próbują utrzymać to, co posiadają, świat ludzi, który jest najlepszym światem, w którym można osiągnąć oświecenie, świat zwierząt, który charakteryzuje głupota, świat głodnych duchów wypełniony pożądaniem oraz świat piekieł, charakteryzowany agresją.

Ścieżka tantry — to ścieżka wadźrajany.

Śrawaka (tyb. *nyen thö*) — dosłownie „ci, którzy słuchają” czyli uczniowie. Rodzaj urzeczywistnionych praktykujących na ścieżce hinajany (arhatów), którzy osiągnęli urzeczywistnienie nieistnienia własnej jaźni ja.

Tantra (tyb. *gyü*) — buddyzm tybetański można podzielić na tradycję sutr i tantr. Tradycja sutr obejmuje studia nad sutrami mahajany, a ścieżka tantryczna zawiera wykonywanie praktyk wadźrajany. Tantry są tekstami do praktyk wadźrajany.

Wadźrajana (tyb. *dorje tek pa*) — są trzy główne tradycje buddyzmu (hinajana, mahajana, wadźrajana). Wadźrajana oparta jest na tantrach i podkreśla aspekt świeżości zjawisk, jest głównie praktykowana w Tybecie.

Współzależne powstawanie (skt. *pratityasamutpada*, tyb. *ten drel*) — reguła, która mówi o tym, że nic nie istnieje samoistnie, lecz powstaje jedynie w zależności od różnych wcześniejszych przyczyn i warunków. Jest dwanaście następujących po sobie etapów, które zaczynają się od niewiedzy, a kończą starością i śmiercią.

Słowniczek terminów tybetańskich

cha ja chen po	phyag rgya chen po	mahamudra
chang chup sem pa	byang chub sems pa	bodhisattwa
chö nyi	chos nyid	dharmata
do	mdo	sutra
dondam	don dam pa'I bden pa	prawda absolutna
dorje tek pa	rdo rje theg pa	wadžrajana
gyü	rgyud	tantra
Kagyü	bka' brgyud	Kagyü
Kham	kham	Kham
kor wa	khör ba	sansara
kunsop	kun rdzob	prawda relatywna
kye che	skye mched	pole zmysłu
lay	las	karma
lha tong	lhag mthong	medytacja wglądu
ludru	klu sgrub	Nagardżuna
neten depa	gnas brtan pa' sde pa	praktykujący Therawady
nyön mong	nyon mongs	klesia
phung po	phung po a	nagromadzenia
rang sang gye	rang sangs rgyas	pratjekabuddha
sherab parol tu chin pa	shes rab pha rol tu phy	Pradźniaparamita
shinay	zhi gnas	medytacja uspokojenia umysłu
thek pa	theg pa	jana
tek pa chen po	heg pa chen po	mahajana
tek pa chung wa	theg pa chung ba	hinajana
ten drel	ten 'brel	sprzyjające okoliczności
tong pa nyi	strog pa nyid	siunjata
u ma	dbu ma	droga środka

Krótką biografia Thrangu Rinpocze

VII Gyalwa Karmapa założył klasztor Thrangu około pięciuset lat temu i wskazał Thrangu Rinpocze, jednego z najzdolniejszych uczniów jako opata. Wiele ostatnich inkarnacji Thrangu Rinpocze spędziło większość swego życia na odosobnieniu. Obecna inkarnacja, dziewiąta z kolei, została rozpoznana w wieku czterech lat w 1937 roku przez Gyalwa Karmapę oraz Palpung Situ Rinpocze.

Kiedy skończył siedem lat aż do lat szesnastu uczył się czytać i pisać, uczył się na pamięć tekstów i studiował praktyki puź. Następnie zaczął formalne studia nad buddyjską filozofia, psychologią, logiką, debatami oraz świętymi tekstami wraz z Lamą Khenpo Lodro Rabsel. W wieku dwudziestu trzech lat razem z Garwangiem Rinpocze i Chogyam Trungpą Rinpocze otrzymał ordynację Gelong od Gyalwa Karmapy.

Następnie Thrangu Rinpocze oddał się intensywnej praktyce i otrzymał dalsze instrukcje od swego lamy, Khenpo Gyangasha Wangpo. W wieku trzydziestu pięciu lat otrzymał od Dalajlamy tytuł Gesze Ramjam i został mianowany na stanowisko „Wicekanclerz Tronu Kagyu, dzierżawca Wadźry Trzech Dyscyplin” przez Jego Świątobliwość Karmapę. Jest pełnym dzierżawcą i nauczycielem wszystkich linii Kagyu i posiada specyficzny, bezpośredni przekaz filozoficznej tradycji Shentong. Będąc tak uzdolnionym, wybrano go, aby nauczał czterech wielkich regentów Kagyu i ustalił curriculum linii Kagyu po chińskiej inwazji na Tybet w 1959 roku. Ostatnio Thrangu Rinpocze poprosił, aby był nauczycielem Jego Świątobliwości siedemnastego Karmapy.

Thrangu Rinpocze dużo podróżował po Europie, Północnej i Południowej Ameryce oraz na Dalekim Wschodzie. Posiada ośrodek trzyletnich odosobnień Namo Buddha w Nepalu, jest opatem Gampo Abbey w Kanadzie a ostatnio też otworzył Vajra Vidya, klasztorne kolegium otwarte dla wszystkich czterech sekt Buddyzmu tybetańskiego w Sarnath w Indiach.

Każdego roku Thrangu Rinpocze podróżuje przez dziewięć miesięcy w roku i prowadzi trzy dziesięciodniowe odosobnienia w Ameryce Północnej oraz kilka w Europie. Więcej informacji o Thrangu Rinpocze i jego publikacjach można uzyskać kontaktując się z Namo Buddha Publications lub odwiedzić stronę internetową <http://www.rinpoche.com>.