

Artur Przybysławski

EKSPRESJA OŚWIECENIA, CZYLI KILKA UWAG O TYBETAŃSKIM GATUNKU LITERACKIM *RNAM THAR*

Kiedy w pełni oświecony Budda siedzi na diamentowym tronie pod drzewem bodhi, wydarza się to, co sutry określają słowem *lalita* (tyb. *rol pa*): igranie. Jest ono spontaniczną i radosną manifestacją doskonałości oświecenia. Jest jego nieuniknioną ekspresją, bo oświecenie w buddyzmie mahajany ze swej natury jest oświeceniem dla pożytku wszystkich istot, nie może się przeto nie manifestować. Dlatego porównuje się je do słońca, które świeci zawsze, bez względu na to, czy przesłaniają je chmury, czy też nie.

Przyczyną tejsze ekspresji jest całkowite wyzwolenie (*vimokṣa*), które Tybetańscy oddają terminem *rnam thar*, a dokładniej *rnam par thar pa*. Jest ono nazwą celu praktyki w buddyzmie mahajany, który od częściowego (z punktu widzenia wielkiej drogi) wyzwolenia (*thar pa*) będącego udziałem therawadinów odróżnia właśnie przedrostek *rnam par*, podkreślający jego pełnię i całkowitość¹. Termin ten – co wydaje się znamienne – funkcjonuje również jako nazwa specyficznego gatunku literackiego, którego początkiem są słowa samego Buddy.

Jeden z dwunastu działów doskonałej mowy (*gsung rab*), na jakie tradycyjnie – obok trzech koszy – dzieli się nauki Buddy, nosi nazwę zbioru opowieści o rozpoznaniu czy urzeczywistnieniu (skr. *avadāna*, tyb. *rtogs par brjod pa*), w których

¹ Niemniej jednak Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje twierdzi, że w przypadku tej nazwy wyzwolenie można jeszcze pojmować jako całkowite wyzwolenie z odrodeń w niższych sferach dzięki oddaniu lub jako całkowite wyzwolenie z oceanu samsary poprzez pełne i czyste wyrzeczenie się jej. Natomiast wykroczenie poza opozycję samsary i nirwany dotyczy najzdolniejszych praktykujących. Por. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje, *Autobiography. A Gem of Many Colours*, tłum. Richard Barron, New York 2003, s. 3.

Budda opowiada o swojej drodze do oświecenia, do całkowitego rozpoznania natury umysłu. Literatura tybetańska jednak znacznie chętniej posługuje się w tym wypadku właśnie terminem *rnam thar*, daleko bardziej rozpowszechnionym i używanym jako odpowiednik sanskryckiego *avadāna* na określenie duchowej biografii buddyjskich mistrzów. Fakt, iż nazwę „opowieść o urzeczywistnieniu” zastąpiono słowem „całkowite urzeczywistnienie”, jest znamieny: przesuwając akcent z samej opowieści o czymś na to, o czym się opowiada. Zamiast opowieści (*brjod pa*) o urzeczywistnieniu (*rtogs pa*) mamy zatem samo urzeczywistnienie, które można traktować jako synonim wyzwolenia (*thar pa*). Nie w tym rzecz, że się opowiada, lecz w tym, o czym się opowiada. Ten fakt sprawia, iż *rnam thar* jako gatunek literacki nie może być ograniczony do czystej literatury jako opowieści. Musi być rozpatrywany w szerszym kontekście swej funkcji, jaką pełni w praktyce buddyjskiej zakładającej konkretny światopogląd.

Oto bowiem sama relacja (*brjod pa*) staje się sprawą drugorzędną wobec tego, co relacjonuje (*rtogs pa* lub *rnam thar*). Nie w tym rzecz zatem, żeby opowiadać o oświeceniu i o nim słuchać lub czytać, lecz by je osiągnąć, by zdobyć całkowite wyzwolenie. *rnam thar* nie jest więc zwykłą biografią lub dziejopisarstwem w rodzaju greckich opowieści. Greckie relacje o czynach Aleksandra Wielkiego są po prostu historią, utrwaleniem faktów, które mają być ocalone od zapomnienia. Zasadniczo jednak nie mają one stanowić zachęty dla każdego czytelnika do podboju Indii lub do walki z Persami. Opowieść o dwunastu czynach Buddy i o życiu wielkich mistrzów ma zaś pokazywać drogę, która stoi otworem przed każdym, kto będzie chciał się nią udać. Nieprzypadkowo zatem biografia Milarepy ma podtytuł „Ukazanie ścieżki wyzwolenia i wszechwiedzy” (*thar pa dang thams cad mkhyen pa'i lam ston*).

Rozważanie *rnam thar* jedynie w kategoriach prawdy historycznej jest więc przedsięwzięciem chybionym już w punkcie wyjścia, albowiem pierwszą i najważniejszą intencją tego rodzaju dzieł nie jest reporterska wierność faktom. Hagiografia nie wyczerpuje się w historiografii. Motywacją, jaka stoi za tymi opowieściami, jest motywacja bodhisattwy chcącego wszystkie istoty doprowadzić do całkowitego wyzwolenia. Taki właśnie jest kontekst, w jakim Budda rozpoczyna opowieść o swym życiu w *Lalitavistara Sūtra*, albowiem jest ona odpowiedzią na następującą prośbę:

Niechże Bhagawan łaskawie udzieli należycie wielu nauk [zwanych] *lalitavistara*, które są lekiem dla wielu istot, radością dla wielu istot, spełnieniem miłości do świata; które są pożytkiem, lekiem i radością dla zastępów istot, bogów i ludzi, bodhisattwów-mahasattwów czasów obecnych i przyszłych.

bcom ldan 'das rgya cher rol pa'i chos kyi grangs legs par bstan du gsol/ de ni skye bi mang po la sman pa dang/ skye bo mang po la bde ba dang/ 'jig rten la thugs brtse ba mdzad pa dang/ skye bo phal po che dang/ lha dang mi rnams dang/ da ltar dang/ ma 'ongs pa'i byang chub sems dpa' sems dapa chen po rnams kyi don dang/ sman pa dang/ bde bar 'gyur ro zhes gsol ba dang/

'phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo 14

Ten charakterystyczny fragment mówi również o randze tych nauk, które nie tylko udzielane są na prośbę bogów i bodhisattwów, ale i skierowane są również do bodhisattwów-mahasattwów, czyli uczniów Buddy znajdujących się na trzech najwyższych stopniach bodhisattwy, a więc do uczniów dysponujących już bardzo wysokim urzeczywistnieniem i zrozumieniem nauk buddyjskich. Toteż mają one bardzo szczególny charakter: z jednej strony dostępne są dla ludzi, którzy są zwykłymi istotami samsarycznymi, z drugiej zaś stanowią również niezwykle zaawansowane nauki dla wybranych.

Uczniowie proszący Buddę o zrelacjonowanie jego życia nie traktują tej opowieści jako biografii wyliczającej fakty, lecz uznają ją za „lek”, którego stosowanie ma doprowadzić do nieuwarunkowanego szczęścia, a więc traktują je tak, jak każde inne, całkowicie niebiograficzne nauki wielkiej drogi, co słyhać wyraźnie w ich prośbie, która wyjęta z kontekstu *Lalitavistary Suty*, może otwierać każdą inną sutrę mahajany:

Przez wzgląd na całe zgromadzenie bodhisattwów niechże Mędrzec należycie wypowie, doskonale objaśni najwyższą mahajanę, która dokonuje poskromienia wrogów i demonów.

byang chub sems dpa'i tshogs kun gzung bzhed pas/ phas kyi rgo! dang bdud nams 'dul mdzad pa/ theg pa chen po mchog 'di rab gsung zhing/ thub pa de slad legs par bshad du gsol/

'phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo 15

A zatem sama w sobie biografia Buddy stanowi po prostu nauki wielkiej drogi i jest kolejnym z narzędzi w arsenale buddyjskich metod służących osiągnięciu oświecenia i pożytkowi wszystkich istot. Potwierdzeniem tej interpretacji niech będzie definicja *nam thar*, jaką podaje słynny *bod rgya tshig mdzod chen mo*: „tekst będący historią czynów szlachetnej istoty lub *siastra* opowiadająca o urzeczywistnieniu” (skyes bu dam pa'i mdzad spyod lo rgyus kyi gzhung ngam/ rtogs pa brjod pa'i bstan bcos/)². Fakt, że nazywa się go tu *siastrą*, stawia go w jednym rzędzie z tekstami jak najbardziej filozoficznymi, które, zgodnie z ich nazwą, miały na umysł czytelnika i praktykującego oddziaływać w sposób szczególny. Termin *śāstra* jest złożeniem dwóch czasowników: *śāsti*, co oznacza „pokonywać”, „zwyciężać”, oraz *trayate* oznaczającego „ochronę”. I faktycznie Budda w powyższym cytacie mówi o pokonywaniu wszelkich demonów i oponentów w odpowiedzi na prośbę o wsparcie, a więc i ochronę wyrażaną przez jego słuchaczy. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje precyzuje jeszcze znaczenie tego rodzaju tekstów, które „dlatego nazywa się *siastrą*, że posiadają dwie właściwości: naprawiają błąd ułudy świadomości uwarunkowanej oraz chronią istotę wolnej od splamień świadomości pierwotnej” (nam shes 'khrul pa'i skyon 'chos shing ye shes dri bral gyi rang bzhin

² *bod rgya tshig mdzod chen mo*, mi rigs dpe skrun khang, Pekin 2006, t. 1: 1566.

tu skyob pa'i yon tan gnyis ldan gyi phyir na bstan bcos zhes bya ba ste/)³. Siostra umożliwia zatem przejście od świadomości uwarunkowanej, czyli samsarycznego doświadczenia, do świadomości pierwotnej, czyli oświecenia. W ten właśnie sposób przynosi najwyższy pożytek istotom, które chcą jej słuchać. I tak właśnie przedstawia opowieść o swym życiu sam Budda:

Dlatego też posłuchajcie, o mnisi, tej rozległej sutry, tego wielkiego i szczególnego traktatu, którego dla pożytku całego świata nauczali tathagatowie przeszłości.

de phyir dge slong dag gis rgyas pa'i mdo/ 'jig rten kun la phan pa'i don gyi phyir/ de bzhin gshegs pa kun gyis sngon pa bzhad pa/ gleng gzhi chen po khyed kun 'dir nyon cig/

'phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo 15

Na dodatek, jak widać, w bezkresnej historii wszechświata biografia oświeconej istoty nie miała innego celu i charakteru. A zatem buddyjska biografia ze względu na swoją motywację i cel nie jest w ogóle osobista – wbrew temu, co w Europie kojarzy się z tą nazwą – lecz jest całkowicie altruistyczna, bo nie chodzi w niej o historię jednej osoby, lecz o pożytek wszystkich innych istot; jak inaczej zresztą mogłaby wyglądać biografia lub autobiografia kogoś, kto zwykł mawiać, że nie on sam, lecz jego nauki są tym, co naprawdę istotne.

Zanim jednak dokona się ta najważniejsza buddyjska transformacja od świadomości uwarunkowanej do pierwotnej, *rnam thar* jako siostra wywołuje skutek, który jest warunkiem dokonania owej przemiany. Jest nim wedle Dżamgona Kongtrula Lodro Thaje rozbudzenie trojkiego zaufania, które otwiera drogę do oświecenia⁴.

³ Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje, *rnam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos kyi tshig don go gsal du 'grel pa rang byung dgongs pa'i rgyan ces bya ba bzhugs so/ [w:] dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdu deb dang po bzhugs so. A Collection of Works on Shentong School of Madhyamika Philosophy*, Gangtok 1990, book 1, s 64.

⁴ Idem, *Autobiography...*, op. cit., s. 3. Gampopa opisuje je następująco: „Zaufanie przekonania. Powstaje w oparciu o tematykę, jaką jest działanie i skutek, oraz prawdę o cierpieniu i prawdę o [jego] źródle. I jest to przekonanie, że szczęście w sferze pożądania wywołane jest skutkami pozytywnych działań; jest to przekonanie, że cierpienie w sferze pożądania wywołane jest skutkami negatywnych działań. Jest to przekonanie, że szczęście w dwóch wyższych sferach wywołane jest skutkami niewzruszonych działań. Jest to przekonanie, że nabycie pięciu splamionych skandh zwanych prawdą o cierpieniu wywołane jest zaangażowaniem w działania i zasłony umysłu nazywane prawdą o źródle [cierpienia].

Zaufanie pragnienia: zobaczywszy, jak szczególnie jest samo to nieprzewyższone oświecenie, z szacunkiem praktykuje się ścieżkę w celu jego osiągnięcia.

Czyste zaufanie powstaje, gdy opieramy się na obiekcie, jakim są trzy klejnoty. Jest to czysty umysł zaangażowany w szacunek i oddanie do klejnotu, jakim jest budda dokonujący ukazania ścieżki, klejnotu dharmy, która staje się ścieżką, oraz klejnotu sangi, która staje się towarzyszem w osiągnięciu [celu] ścieżki”.

Owo zaufanie wynikające ze zrozumienia, a więc nie wiara (jak czasami błędnie tłumaczy się tybetańskie *dad pa*), stanowi załączek buddyjskiego rozwoju, który przedstawia się następująco:

- nasiono będące oddaniem i zaufaniem do wielkiej drogi powstałymi z prawdziwego zrozumienia,
 - matka będąca wiedzą pojmującą niesubstancjalność (*bdag med*),
 - łono będące medytacją i samadhi,
 - oraz opiekunka będąca wielkim współczuciem,
- z których to pojawia się syn zwycięzcy, który wkracza na ścieżkę i stopniowo pnie się po jej stopniach, zdobywając panowanie nad wiedzą ariów.

yang dag pa'i kun tu rtog pa las skyes pa'i/ theg chen la mos shing dad pa'i sa bon/ bdag med rtogs pa'i shes rab kyi ma/ bsam gtan ting nge 'dzin gyi mngal snying rje chen po bskyed srid pa'i ma ma lta bu rnams dang ldan pa las/ lam zhugs rgyal ba'i sras por 'gyur cing/ rim gyis sa lam gong nas gong du 'phags pa'i shes rab kyi dbang po 'dzin pa ni/ yang dag pa'i kun rtog las skyes pa'i 'phags pa'i shes rab kyi dbang po ste/

XV Karmapa Kakhjab Dordże⁵

Lektura *nam thar* pełni więc rolę inicjującą – rolę fundamentalną, ponieważ bez życzenia osiągnięcia oświecenia i zaufania do metod doń prowadzących w ogóle nie może się wydarzyć. Lektura *nam thar* jest więc zasiewaniem nasion oświecenia w umyśle ucznia, jak ujmują to Tybetańczycy.

Według Dżamgona Kongtrula Lodro Thaje zamierzony efekt lektury *nam thar* pojawia się wtedy, gdy czytelnik poprzez swój szczególnie związek z bohaterem danej opowieści ulega jego wpływowi i czerpie z niego inspirację⁶. Jako specyficz-

„yid ches pa'i dad pa/ de la yid ches pa'i dad pa ni/ yul las dang 'bras bu dang sdug bsngal gyi bden pa dang kun 'byung pa la brten nas skye ba yin te/ de yang dge ba'i las kyi 'bras bus 'dod khams kyi bde ba 'byung bar yid ches/ mi dge ba'i las kyi 'bras bus 'dod khams kyi sdug bsngal 'byung bar yid ches/ mi gyo ba'i las kyi 'bras bus khams gong ma gnyis kyi bde ba 'byung bar yid ches/ kun 'byung gi bden pa zhes bya ba/ las dang nyon mongs pa spyad pas/ sdug bsngal gyi bden pa zhes bya ba zag bcas kyi phung po lnga thob par yid ches pa'o// 'dod pa'i dad pa/ 'dod pa'i dad pa ni/ bla na med pa'i byang chub de nyid khyad par can du mthong nas/ de thob pa'i ched du gus pa dang ldan pas lam la slob pa'o// dang ba'i dad pa/ dang ba'i dad pa ni/ yul dkon mchog gsum la brten nas skye na yin te/ lam ston par byed pa sangs rgyas dkon mchog dang / lam du gyur pa chos dkon mchog dang / lam sgrub pa'i grogs su gyur pa dge 'dun dkon mchog la mos shing gus la sems dang ba'o//”. Gampopa, *chos rje sgam po pa bsod nams rin chen gyis mdzad pa'i dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin che'i rgyan zhes bya ba bzhugs so*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath-Varanasi 1999, s. 20.

⁵ XV Karmapa Kakhjab Dordże, *nam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos kyi mchan 'grel rje btsun 'jam pa'i dbyangs kyi zhal lung nor bu ke ta ka dri ma med pa'i 'od ces bya ba bzhugs so*, reprint z *rgyal dbang mkha' khyab rdo rje'i bka' 'bum bzhugs so*, Konchog Lhadrepa, Delhi 1993, s. 434 (10b).

⁶ Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje 2003: 4: „If you contemplate even a small portion of the biographies of holy ones and are able to explain it in a way to make it understandable to others, so

ny gatunek literacki *nam thar* zakłada zatem swojego idealnego czytelnika, którym jest osoba posiadająca stworzony we wcześniejszych żywotach związek z mistrzami buddyjskimi, o których traktuje *nam thar*. Dzięki lekturze związek ten ma szansę dojrzeć i zaowocować rozwojem. Nawet w przypadku braku takiego związku karmicznego lektura *nam thar* ma szansę stać się pierwszym jego nasionem, które w umyśle czytelnika czekać będzie na dostatecznie dobrą sytuację sprzyjającą jego dojrzewaniu. A zatem *nam thar* jako hagiografia ma zawsze jeden jedyny cel: *nam thar* jako całkowite wyzwolenie. W tym sensie jest jednym z wielu środków pozwalających je osiągnąć, wobec czego nie dziwi fakt, iż tego rodzaju literaturę zaliczono w kandziurze do kosza sutr zawierającego właśnie nauki o metodach prowadzących do oświecenia⁷.

Owe pierwsza biografia opowiadająca o życiu Buddy, będąc sutrą, z konieczności pisana była jako autobiografia. Również część tybetańskich biografii pisana jest podobnie, jak na przykład historia Milarepy, w której główny bohater, w odpowiedzi na prośbę uczniów, snuje opowieść o swoim życiu włożoną w jego usta przez faktycznego autora tekstu, jakim był Tsang Nyon Heruka, lub też są one faktycznymi autobiografiami spisanyymi przez bliskich uczniów danego mistrza⁸. Oczywiście często stosowano również zwykłą trzecioosobową relację, zwłaszcza jeśli *nam thar* stanowił niewielki kilkustronicowy utwór lub jeden z wielu rozdziałów w obszernej historii którejś ze szkół buddyzmu tybetańskiego⁹.

W jednym wypadku owa trzecioosobowa relacja wydaje się szczególnie uzasadniona, a jest to ten wyjątkowy wypadek, w którym *nam thar* w ogóle nie dotyczy ludzkiej istoty, a tym samym nie może być uznany za biografię. Za przykład niech posłuży tekst *Całkowite wyzwolenie wielkiego Dzierżyciela Diamentu, czyli manifestacja nieograniczonej, tajemnej świadomości pierwotnej (dpal rdo rje 'chang chen po'i nam par thar pa ye shes gsang ba bsam gyis mi khyab par snang ba zhes bya ba bzhus so)*¹⁰. Jego bohaterem – jeśli w ogóle można tak powiedzieć – jest tytu-

that they have at that point even a slight feeling of faith and respect, then you have very definitely achieved a great purpose through planting this positive seed. People who have this meaningful connection are influenced by the compassionate attitude and aspirations of those who are the subjects of these biographies”.

⁷ „Nauki Buddy klasyfikuje się w dwunastu działach (*aṅga*). Ułożone są również w zbiór *Tri-pitaka*: winaja, która określa zasady postępowania sangi; sutry, które odślaniają samo serce urzeczywistnienia Buddy; oraz abhidharma, zbierająca i systematyzująca nauki służące za podstawę praktyki i wglądu. W tym układzie Lalitavistara znajduje dla siebie miejsce pośród sutr tradycji mahajany. Zawiera ją *aṅga* będąca rozległymi naukami (*vaipūḷya*). Jak inne sutry *vaipūḷya*, jej nauki są bogate i zróżnicowane, stanowią źródło wglądu i urzeczywistnienia dla wszystkich, którzy je słyszą i kontemplują”. Thartang Tulku, *Introduction*, [w:] *The Voice of the Buddha*, t. 1, Berkeley 1983, XVII.

⁸ Omówienie problematyki tybetańskiej autobiografii por. J. Gyatso, *Apparitions of The Self. The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*, Delhi 2001, s. 101–123.

⁹ Przykładem jest poniżej cytowane dzieło VIII Situpy.

¹⁰ Tekst ten otwiera wielkie dzieło VIII Situpy, zawierające biografie mistrzów szkoły Karma Kagyu *sgrub brgyud karma kam tshang brgyud pa rin po che'i nam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel phreng ba kha skong bcas bzhus so*.

łowy Dzierżyciel Diamentu, który nie posiada żadnej ludzkiej historii, tak jak nie posiada jej pięciu adhibuddów, za których jedność jest on uznawany. Jak każdy archetyp oświecenia i natury umysłu, który pełni funkcję formy medytacyjnej, a więc jako swoiste upostaciowanie treści filozofii buddyjskiej, służące za skrót i metodę do osiągnięcia oświecenia, nigdy nie był człowiekiem. Był natomiast zawsze stanem w pełni oświeconego umysłu, którego nie dotyczy upływ czasu. Nigdy zatem nie osiągnął pełnego wyzwolenia (*rnam thar*), lecz jest odwiecznie totalnością oświecenia. A zatem jego *rnam thar* nie jest biografią ani historią, choć tak w pierwszej chwili nawykowo odczytuje się tytuł tegoż tekstu. Podobnie więc jak nie ma historii idei prawdy u Platona, tak nie może być historii ani tym bardziej biografii Dzierżyciela Diamentu, skoro na podobieństwo Platońskiej idei jest całkowicie pozaczasowy i całkowicie ogólny, czy może lepiej rzec: ponadosobisty w swej totalności oświecenia przekraczającego wszelką indywidualność czy osobowość.

Czym zatem jest jego *rnam thar*? Sam tytuł dostarcza pierwszej i najważniejszej odpowiedzi. Jest manifestacją, rozbłyskiem, blaskiem, przejawieniem, jak można tłumaczyć użyte w nim słowo *snang ba*; jest manifestacją świadomości pierwotnej, a więc samego oświecenia. *rnam thar* jako dzieło literackie jest zatem manifestacją oświecenia, albowiem w naturze biografii mistrza leży to, że manifestuje jego oświecenie, a w przypadku omawianego tu *rnam thar* Dzierżyciela Diamentu sytuacja jest jeszcze bardziej bezpośrednia. Otóż oświecenie opisywane jest tu bezpośrednio w jego totalnej manifestacji niezapośredniczonej w postaci oświeconego mistrza, poprzez którego czy na którego przykładzie zwykle mogło się ono ujawniać. Samo oświecenie również jest manifestacją – spontaniczną samo-manifestacją – przypominającą słońce, w którego naturze leży to, że świeci. A zatem *rnam thar* jako dzieło literackie i *rnam thar* jako oświecenie mają jedną, jakże istotną cechę wspólną – manifestację, ujawnienie; całkowite wyzwolenie manifestuje się samo z siebie, spontanicznie poprzez świadomość pierwotną; oświecenie jest również manifestowane poprzez *nam thar* jako dzieło literackie, dzięki któremu uwarunkowana świadomość nieoświeconej istoty może zdobyć o nim jakieś pojęcie. A zatem dwuznaczność terminu *rnam thar* nie tylko nie jest przypadkowa, lecz wręcz stanowi konieczność, jeśli umieścić jego analizę w kontekście buddyjskiej ścieżki, a nie w samej teorii literatury.

Oświecenie manifestuje się w całkowitym wyzwoleniu (*rnam thar*) i w jego opisanu (*rnam thar*) – słowa w służbie najwyższego doświadczenia:

Ujmę to w słowa *blask/manifestacja nieogarnionej, tajemnej świadomości pierwotnej*, usilnie zachęcając do osiągnięcia stanu sugatów. Jaka zatem jest, po pierwsze, treść wyrażana słowami o nieogarnionym igraniu owego niezrównanego nauczyciela, którym jest naturalny bhagawan? W słowach ujmuje się ją jako najwyższą radość diamentowego umysłu – samowyłaniający się bhagawan. Gdy radujesz się najwyższą tajemnicą, spoczywasz wiecznie w esencji wszystkiego. Poprzez wszystko, co widzisz, czego dotykasz, co słyszysz i co myślisz, uwolnisz się od wszelkich negatywności. Nie pozostawia to wtedy żadnych wątpliwości. Tak jest powiedziane, albowiem współpowstaje [w nas] nieprzewyższony bhagawan, potężniejszy nawet od naszego nieprzewyższonego nauczyciela.

rnam par thar pa ye shes gsang ba bsam gyis mi khyab par snang ba'i rgyud las nges par brjod cing bde bar gshegs par bskul ba ste/ dang po'o/ de lta bas na brjod bya par rang bzhin gyi bcom ldan 'das ston pa bla na med pa 'di nyid kyi rol pa bsam gyis mi khyab par rjod par byed pa'i ngag nyid kyis gang gsungs pa ni/ rdo rje sems dpa' bde ba'i mchog/'di ni rang byung bcom ldan 'das/ sgra yi tshul du ngas byung ba/ /gsang ba mchog gi dgyes pa na/ /thams cad bdag nyid rtag tu bzhugs/ mthong ba dang reg pa dang / /thos pa dang ni dran pa yis/ /sdig pa kun las grol 'gyur ba/ /de ltar 'di la the tshom med/ /ces gsungs pas 'i skol gyi ston pa bla na med pa las kyang ches bla na med pa bcom ldan 'das lhan cig skyes pa/

VIII Situ Czokji Dzungne¹¹

Ów naturalny Bhagawan, o którym się tu mówi, to Dzierżyciel Diamentu będący kwintesencją oświecenia. Opisujące go słowa mają wyrażać stan przez niego symbolizowany – nazywany najwyższą radością diamentowego umysłu. Jest to stan, który, przeżywany, sam staje się rodzajem wewnętrznego, a wręcz tajemnego nauczyciela – jak ujmują to Tybetańczycy – a więc stanem, dzięki któremu jasne staje się, jakimi rzeczy są. Obecny w każdym najdrobniejszym doświadczeniu, nawet tak banalnym jak dotyk czy słyszenie dźwięku, stan ów odsłania doskonałą, inherentną jakość każdego z tych doświadczeń, jakość wcześniej niedostrzeżaną przez nieoświecony umysł. Nieprzypadkowo zatem tytuł biografii Marpy Tłumacza brzmi *mthong ba don yod pa*, czyli „istnienie głębokiego znaczenia, jakim jest widzenie” – widzenie, jakimi są rzeczy dzięki świadomości pierwotnej.

Jest to stan, w którym bardzo zaawansowany uczeń staje się już sam dla siebie nauczycielem – „potężniejszy nawet od naszego nieprzewyższonego nauczyciela” – a więc uzyskawszy doświadczenie świadomości pierwotnej, nie potrzebuje już zewnętrznego nauczyciela, choćby i najwyżej urzeczywistnionego, gdyż sam stoi na progu doświadczenia stanu Buddy, które to doświadczenie jest jego własnym, w pełni wolnym osiągnięciem:

Toteż owa świadomość pierwotna [pojawiąca się] natychmiast z chwilą [stania się] samym tathagatą, całkowitym, doskonałym buddą, nie ma nauczyciela. Dzięki samowytłonionej świadomości pierwotnej [manifestuje się] całkowicie doskonały budda w swej istocie niewyraźnany, jak powiedział szlachetny Asanga.

des na de bzhin gshegs pa nyid mngon par rdzogs par sangs rgyas pa'i skad cig ma'i ye shes de ni slob dpon med par/ rang byung gi ye shes kyis brjod du med pa'i rang bzhin du mngon par rdzogs par sangs rgyas zhes thogs med zhabs kyis gsungs la/

VIII Karmapa Mikjo Dordze¹²

¹¹ VIII Situ Czokji Dzungne, *sgrub brgyud karma kam tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyis phreng ba kha skong bcas bzhugs so*, t. 1, Kalimpong 2011, s. 3.

¹² VIII Karmapa, *Pochodnia madhjamiki szentong*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 2012, s. 61.

Celem *nam thar* i każdego innego tekstu mahajany jest więc ostatecznie dotarcie do świadomości pierwotnej, poprzez którą wyraża się pełne oświecenie. Pod tym względem więc *nam thar* nie różni się od klasycznego tekstu filozoficznego. Omawiany zaś *nam thar* Dzierżyciela Diamentu – jako że nie jest tekstem biograficznym – jest właśnie głęboko symbolicznym tekstem filozoficznym *par excellence*. Jego tematem jest ponadosobiste pełne oświecenie przedstawione jako kosmiczne mandale pełne obficie zdobionych pałaców wypełnionych mnóstwem form medytacyjnych otoczonych niezliczonymi orszakami. Wszystkie te opisy służą próbie przybliżenia owej świadomości pierwotnej:

W naturalnej, z istoty swej całkowitej czystości wielki spontanicznie samowytłoniony dwór jest całkowicie czystym pałacem, który obficie zdobią nieogarnione właściwości tajemnej świadomości pierwotnej.

rang byung shan grub kyi gzhai med khang chen po ye shes gsang ba bsam gyis mi khyab pa'i yon tan gyis nye bar brgyan pa'i pho brang nam nam par dag pa'o/

VIII Situ Czokji Dzungne¹³

I mimo że tekst ów mnoży opisy kosmicznych mandali mieszczących się w niezliczonych ilościach w porach skóry olbrzymich bezczasowych buddów, to ostatecznie przyznaje, że nie wyraża to nawet cząstki doskonałości oświecenia:

Cóż za ocean świadomości pierwotnej oceanu zwycięzców! Ocean emanacji buddów emanujący ocean ich pól mocy! Nawet jeśli ocean synów zwycięzców oceanem melodyjnych słów przez ocean kalp tak by to wyrażał, nie wyraziłoby to choćby cząstki kropli z oceanu ani też niczego by to nie ukazało. Skłaniam się przed każdą doskonałą istotą!

/kye ho rgyal ba rgya mtsho'i ye shes rgya mtsho yi/ /sprul pa rgya mtsho zhing kham rgya mtshor bkye/ /stras bcas rgya mtsho'i gsung dbyangs rgyas mtsho yis/ /bskal pa rgya mtshor brjod kyang rgya mtsho'i rdul/ /cha yang brjod min gzigs pa'ang cang min shes/ /dam pa gyang yin de la phyag 'tshal lo/

VIII Situ Czokji Dzungne¹⁴

Skoro wszelka opowieść o oświeceniu jest tylko ułomnym przybliżeniem, które – jakkolwiek wspaniałe i obszerne – nie zdaje sprawy nawet z cząstki oświecenia, autor tego tekstu skłania się przed tymi, dla których to nieopisywalne doświadczenie jest całkowitą oczywistością ich doświadczenia. Ich życie i aktywność jest bowiem najbardziej konkretnym, najbardziej namacalnym przejawem oświecenia, którego bezpośredni opis najchętniej korzystał z frazy *bsam kyis mi khyab pa*, czyli

¹³ VIII Situ Czokji Dzungne, op. cit., 3.

¹⁴ Ibidem, 4n.

„nieogarniony – nieprzenikniony dla myśli”. Myśl znacznie łatwiej może przeniknąć historię życia wielkiego buddyjskiego mistrza, którą czyta się jednak nie z uwagi na jego indywidualny rys, lecz właśnie z powodu tego, co ponadosobiste, bo takie właśnie jest oświecenie, którego świadectwem ma być tego rodzaju biografia. Nie chodzi więc o przedstawianie sławy, pozycji politycznej czy społecznej danej jednostki (co zwykle czyni historiografia), lecz o poświadczenie właściwości oświeconego umysłu danego mistrza i ukazanie jego działania dla pożytku innych¹⁵. Jest więc *rnam thar* ukazaniem oświecenia *in actu*, ukazaniem nie tyle indywidualum, co ponadosobistych właściwości, które mają być rozwinięte. To zaś jest samą esencją buddyjskiej praktyki. Stać się samemu nauczycielem i dla siebie, i dla innych.

Biografia jest ukazaniem oświecenia na przykładzie, po to, by z niego skorzystać we własnej praktyce. W jaki sposób najłatwiej zobaczyć, co oznacza widzenie natury zjawisk i natury umysłu, jeśli nie na przykładzie kogoś, kto je widzi? Ukazanie widzącego w jego doświadczeniu widzenia jest szansą na widzenie samemu. *rnam thar* jest więc ukazaniem – ukazaniem ścieżki całkowitego wyzwolenia i wszechwiedzy zgodnie z przytaczanym już podtytułem biografii Milarepy. Owo ukazanie – *ston* jest również słowem określającym nauki Buddy, zaś nauczyciel po tybetańsku to dosłownie ten, który ukazuje (*ston pa*). Toteż *rnam thar* zastępuje niejako nauczyciela pod jego nieobecność, albowiem to, co robi *rnam thar*, i to, co robi nauczyciel, jest tym samym – to nauczanie w sensie ukazania (*ston*), jakimi są rzeczy i jaka jest natura umysłu. A zatem *rnam thar* jest po prostu oddziaływaniem nauczyciela na ucznia, o czym *explicite* mówi Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje, twierdząc, iż czytający ulega wpływowi współczującej postawy i życzeń bodhisattwów będących bohaterami danej opowieści¹⁶.

A zatem *rnam thar* jest formą oddziaływania nauczyciela na ucznia, a to właśnie jest esencją buddyzmu tybetańskiego. Kiedy owe życzenia nauczyciela zaczynają działać na ucznia i poprzez ucznia, wydarza się to, bez czego buddyzm tybetański nie wyobraża sobie praktyki, a mianowicie *byin rlabs*, co dość niefortunnie przekładane jest jako błogosławieństwo. Tybetańczycy bowiem rozumieją to słowo jako „siłę lub moc, która pozwala utrzymać się w tym, co jest sensem ścieżki i nauk ariów” (*phags pa'i ram chos kyi don gang yin pa la gnas pa'i nus pa'm mthu*)¹⁷. Jest to siła, która porywa i niesie ze sobą jak fala (*rlabs*). A porywająca jest charyzma (*byin*) nauczyciela, rozumiana jako „siła lub moc pozwalająca zmienić umysł i dzia-

¹⁵ Por. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje, *Autobiography*, op. cit., 4: „The spiritual qualities of such individuals form the actual subject matter that is capable of inspiring that kind of faith. As qualities go, things such as family power and position, political influence, charisma, wealth, or fame have nothing to do with the teachings of the Sage. These are worldly pursuits, which one is encouraged to discard. Instead, the most excellent qualities of the followers of the Victorious One are the discrimination of erudite persons, the experiences and realizations of accomplished masters, and activities that promote the teachings and benefit beings. In these degenerate times, however, these qualities appear to be quite rare”.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *bod rgya tshig mdzod chen mo*, op. cit., 1885.

łanie innych” (gzhan gyi bsam pa dang snang ba sogs bsgyur thub pa'i nus pa'm mthu)¹⁸. Znacznie lepiej zatem na tłumaczenie *byin rlabs* nadaje się słowo „inspiracja”. *nam thar* inspiruje oświeceniem ucieleśnianym w zniewalający sposób przez nauczyciela i przenieść je może w umysł czytającego, jeśli oczywiście jest on gotowy na to, by je przyjąć i by pozwolić, aby życzenia pożytku wszystkich istot, wyrażane przez bodhisattwów, zaczęły kierować jego własnymi działaniami.

Charakterystyczne dla *nam thar* roszczenie do prawdziwości często wprawia w zakłopotanie zdrowy rozsądek zachodniego czytelnika. Z jednej strony literatura ta wydaje się je spełniać, odnotowując skrupulatnie miejsca wydarzeń, imiona mistrzów buddyjskich oraz inicjacji i praktyk, które przekazywali swym uczniom. Niewątpliwie jest więc w niej warstwa faktograficzna. Z drugiej jednak strony, ilość opowieści niezwykłych, magicznych czy nieprawdopodobnych w codziennym świecie każe traktować ją jako czystą fikcję, która przeczy nie tylko historycznej wierności faktom, ale i temu, o czym poucza nas nasze codzienne doświadczenie. Oto bowiem Tilopa i Padmasambhawa spotykają kobiety, które na ich oczach nożem do ćwiartowania zwłok rozcinają swe ciała od łona aż po podbródek, by ukazać im tęczyowych buddów zamieszkujących wnętrza ich ciała; na oczach Naropy obrzydliwa starucha zmienia się w przepiękną młodą kobietę etc. Jak można zgodzić się na prawdziwość tego rodzaju opowieści?

Otóż można, jeśli nie traktuje się ich jednopłaszczyznowo. Podobnie jak pierwszy rozdział *Ulisses*a może być banalną opowieścią o ostatnim śniadaniu przyjaciół, parodią mszy jako ostatniej wieczerzy lub krytycznym rozliczeniem z teologią, co zależy od tego, którą z warstw tekstu zdecydujemy się odczytywać, tak też i w buddyjskich biografiiach wyróżnia się tradycyjnie trzy warstwy, które na przykładzie biografii Drukpy Kunleja opisane są przez Choegyala Gyamtso Tulku następująco:

Biografie tybetańskich świętych pisane są trzema różnymi stylami. ‘Zewnętrzna biografia’ daje nam informację o faktach dotyczących życia świętego: o tym, gdzie się urodził, o jego młodości, jak dokonała się zmiana w jego umyśle, jak porzucił osiem samsarycznych spraw (pochwała i nagana, utrata i zysk, przyjemność i ból, sława i zła sława), jak uzyskał zrozumienie karmy, jak spotkał swego nauczyciela i jak przyjął schronienie w lamie; jak praktykował kodeks moralny, studiował, medytował i uzyskał zarówno względne, jak i absolutne współczucie, jak dzięki utrzymywaniu swych ślubowań i dzięki urzeczywistnieniu dwóch faz praktyki tantrycznej doprowadził do pełnego oświecenia swe ciało, mowę i umysł. Zewnętrzne opowieści ucieleśniają jego nauki dla zwykłych uczniów i początkujących i ukazują zdarzenia z jego życia w kategoriach zwykłego postrzegania.

‘Wewnętrzna biografia’ podkreśla życie wewnętrzne, opisując wszechświat w kategoriach doświadczenia medytacyjnego, stopni urzeczywistnienia, form medytacyjnych, dakiń, jidamów oraz buddów i ich czystych krain. Opisuje duchową ewolucję w kategoriach kanałów, subtelných energii i zasadniczych podstawowych kropli (*rtsa, rlung, thig-le*).

W niniejszym dziele opowieści pisane są głównie w stylu ‘tajemnej biografii’. Tu życie lamy w pełni ukazane jest w kategoriach jego doskonałej aktywności i nie ma tu różnicy między zewnętrznymi wydarzeniami a życiem wewnętrznym. Droga rozwoju dobiegła końca

¹⁸ Ibidem, 1884.

i wraz z całkowitym porzuceniem/wyrzeczeniem mistrz widziany jest w spełnieniu najwyższego celu. Bez jakichkolwiek preferencji, przeszkód i osobistej motywacji pracuje, nadając sens życiu innych ludzi. Nazywana jest 'tajemną', ponieważ tradycyjnie tego rodzaju literatura trzymana była w ukryciu przed ludźmi podążającymi za czystą dyscypliną hinajany lub ścieżką altruizmu mahajany. [...] Trzeba zrozumieć, że w tej tajemnej biografii Drukpa Kunlej bierze sobie partnerkę, jak Milarepa Tseringmę, by towarzyszyła mu w ostatecznym uzyskaniu współpowstałej błogości i mądrości oświecenia. Gdziekolwiek mistrz znajduje swą partnerkę, jego wielka błogość budzi naturalny wgląd dakini¹⁹.

Cały zatem problem, jaki może mieć zachodni czytelnik z odbiorem *rnam thar*, wynika z nieświadomości tych trzech warstw, które nigdy nie są wyraźnie rozgraniczane, a wręcz są stapiane w jedno w przypadku poziomu tajemnego. Jest więc *rnam thar* nie tyle powierzchowną biografią człowieka odnotowującą fakty z życia mistrza, co raczej historią jego umysłu, dziejami jego mentalnego rozwoju uwieńczonym oświeceniem. Im dziwniejsze na pierwszy rzut oka wydają się opisywane zdarzenia, tym większą można mieć pewność, że narracja opuszcza poziom zewnętrzny i stara się odsłonić dwie pozostałe głębsze warstwy. A zatem Tilopa patrzący w rozcięte ciało kobiety, z którego miast tryskającej krwi wydobywa się strumień tęczowego światła, widzi przede wszystkim swój umysł, a cała scena jest zapisem jego medytacyjnego stanu. Ów stan jest zaś na tyle głębokim i mocnym doświadczeniem, że do jego wyzwolenia nie trzeba już żmudnych i długotrwałych praktyk ascetycznych, bo pojawia się spontanicznie w samym centrum codziennego życia. Tego rodzaju sytuacja ma na dodatek wskazywać na niezwykle zaawansowanie bohatera opowieści, który jako mistrz buddyjski musi ostatecznie całkowicie zintegrować swoje wewnętrzne medytacyjne doświadczenie z potoczną percepcją codziennego świata. Drogę do tego właśnie stanu ukazuje *rnam thar*.

A zatem *rnam thar* rozważać należy jako historię medytującego umysłu – co zresztą sugeruje sama nazwa tego gatunku, skoro całkowite wyzwolenie w buddyzmie dotyczy właśnie umysłu, który wydobywa się z samsary będącej jego nieoświeconym funkcjonowaniem. *rnam thar* jako historia wewnętrznego rozwoju może zatem z powodzeniem rościć sobie pretensje do prawdziwości. Oczywiście ów wewnętrzny rozwój może być ukazywany tylko symbolicznie i tak długo, jak buddyjska symbolika pozostaje dla czytelnika obcą egzotyką, tak długo skłonny będzie brać prawdę wewnętrznego rozwoju za całkowitą fikcję tybetańskiej wyobraźni literackiej. Tybetańska prawda, jaką oferuje *rnam thar*, z pewnością nie jest nudną prawdą codziennego, potocznego doświadczenia i nigdy nią być nie musiała, ponieważ to nie zewnętrzny świat decyduje o tym, co jest realne. Świat, również ten codzienny, jest tylko umysłem, jak mówi buddyjska filozofia, a więc im ciekawszy umysł, tym ciekawszy świat przezeń przeżywany. Fantastyczny i barwny świat opowieści o tybetańskich mistrzach jest ostatecznie świadectwem tego, co działo się w ich umysłach po drodze do oświecenia i po jego osiągnięciu.

¹⁹ Choegyal Gyamtso Tulku, *Foreword*, [w:] *The Divine Madman, The Sublime Life and Songs of Drukpa Kunley*, tłum. K. Dowman i S. Paljor, Varanasi-Kathmandu 2000, s. 21 i n.

EXPRESSION OF ENLIGHTENMENT.
REMARKS ON *RNAM THAR* AS TIBETAN LITERARY GENRE

The text discusses Tibetan literary genre called *rnam thar*. It starts with reflecting on the play of words in the Tibetan term that means literally complete liberation but at the same time functions as the name for the type of literature closely connected with hagiography. The text stresses three levels on which this kind of literature can be read and in this perspective discusses claims for truth characteristic for this kind of literary work. *rnam thar* is shown as a story of spiritual development being in fact the description of the evolution of the mind. That story is based on crucial assumptions of Mahayana philosophy, namely the motivation of bodhisattva and notion that the world is mind only.

BIBLIOGRAFIA

1. *bod rgya tshig mdzod chen mo*, mi rigs dpe skrun khang, t. 1, Pekin 2006.
2. Choegyal Gyamtso Tulku, *Foreword*, [w:] *The Divine Madman, The Sublime Life and Songs of Drugpa Kunley*, przeł. K. Downman i S. Paljor, Varanasi-Kathmandu 2000.
3. Gampopa, *chos rje sgam po pa bsod nams rin chen gyis mdzad pa'i dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin che'i rgyan zhes bya ba bzhugs so*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath-Varanasi 1999.
4. Gyatso J., *Apparitions of the Self. The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*, Delhi 2001.
5. Džamgon Kongtrul Lodro Thaje [ˈjam mgon kong sprul blo gros mtha ˈyas], *rnam par shes pa dang ye shes ˈbyed pa'i bstan bcos kyi tshig don go gsal du ˈgrel pa rang byung dgongs pa'i rgyan ces bya ba bzhugs so*, [w:] *dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po bzhugs so. A Collection of works on Shentong School of Madhyamika Philosophy*, Gangtok: Karma Shri Nalanda Institute 1990, book I, 1990.
6. Džamgon Kongtrul Lodro Thaje [ˈjam mgon kong sprul blo gros mtha ˈyas], *Autobiography. A Gem of many colours*, tłum. Richard Barron, New York: Snow Lion Publications: New York 2003.
7. *ˈphags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, [w:] The Stog Palace manuscript of Kangyur, Tibetan Buddhist Resource Center, nr W22083, dostęp: http://tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O01CT000701JW26885|W22083
8. Thartang Tulku, *Introduction*, [w:] *The Voice of the Buddha*, t. 1, Berkeley 1983.
9. VIII Karmapa, *Pochodnia madhjamiki szentong*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 2012.
10. VIII Situ Czokji Džungne [chos kyi ˈbyung gnas], *sgrub brgyud karma kam tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab ˈbyams nor bu zla ba chu shel gyis phreng ba kha skong bcas bzhugs so*, t. 1, Kalimpong 2011.
11. XV Karmapa Kakhjab Dordže [mkha' khyab rdo rje], *rnam par shes pa dang ye shes ˈbyed pa'i bstan bcos kyi mchan ˈgrel rje btsun ˈjam pa'i dbyangs kyi zhal lung nor bu ke ta ka dri ma med pa'i od ces bya ba bzhugs so*, reprint z rgyal dbang mkha' khyab rdo rje'i bka' ˈbum bzhugs so, Delhi 1993.