

- **Tło historyczne i uzasadnienie teoretyczne**
- **Gter-my Padmasambhavy i ich okrywcy**
- **Inne gter-my.**
- **Problem autorstwa gter-my.**
- **Doktryny tekstów zaliczanych do gter-my.**
  - Mahāyoga
  - Anuyoga
  - rDzogs-chen
  - A-khrid
  - Vajrakīla.

**GTER-MA** ([terma] skarb duchowy, ukryte nauki) — termin odnoszący się do nauk (głównie tantrycznych), ksiąg oraz związanych z nimi obiektów sakralnych, ukrytych w pewnej epoce, aby zostały odkryte w przyszłości i wykorzystane (głoszone, praktykowane) dla dobra wszelkich istot; pojęcie używane w tyb. szkołach filozoficzno-religijnych: buddyjskiej rñing-ma [ningma], w szkole g-yung-drung [jungdzung] religii bon [bön] oraz w nowożytnej niedenominacyjnej szkole ris-med [rime].

**Tło historyczne i uzasadnienie teoretyczne.** Praktyka ukrywania tekstów jako skarbów duchowych (sansk. nidhi), które będą odkryte w odpowiednim czasie, ma długą historię w Indiach (a także w Chinach). Wg powszechnej tradycji w ten właśnie sposób Nāgārjuna (ok. 150 po Chr.) otrzymał teksty *Prajñāpāramita-sūtr*, ukryte przez Buddę pod opieką nāgów (bóstw wodnych o ciele węża). Podobnie teksty *Mahāyoga-tantr*, zawierające nauki o sādhanie (drodze tantrycznej), miały zostać odkryte przez ośmiu wielkich adeptów (mahāsiddhów), w tym Nāgārjunę II, na cmentarzyskach k. Bodh Gāyi. Wg tradycji chiń., w ten właśnie sposób miał zostać przekazany tekst *Sūtry w 42 rozdziałach* (*Sishi'er zhang jing*) cesarzowi Hanowi Mingdi (58–75 po Chr.), który pod wpływem snu wysłał żołnierzy na jej poszukiwanie.

Pojęcie g., „ukrytych nauk”, odnosi się w Tybecie zwł. do nauk Padmasambhavy (poł. VIII w.), uznawanego tam za drugiego Buddę. Przybył on do Tybetu ok. 774 i pozostał do ok. 803, rozpowszechniając nauki buddyizmu tantrycznego. Przewidując (prorokując) prześladowania buddyizmu w Tybecie w 842, postanowił przekazać pewne nauki w sposób ukryty. Dodatkowe uzasadnienie stanowił fakt, że niektóre nauki przekazywane bezpośrednio, w długiej linii przekazu ustnego (ring-brgyud bka'-ma [ringgiü kama]), mają skutki rozciągające się na wiele pokoleń i dostosowane są do każdej epoki. Inne natomiast, mające skutki bezpośrednie i dostosowane do konkretnego czasu, powinny być przekazywane w krótkiej linii nauk ujawnionych (ñe-brgyud gter-ma [niegiü terma]). Uważano, że Padmasambhava miał tak wielki wgląd w rzeczywistość, iż był w stanie ujawnić nauki i praktyki, których ludzie żyjący w jego czasach nie byli w stanie zrozumieć lub znieść, albo które wypaczyliby wskutek nieprzygotowania. Dlatego konieczne stało się zachowanie ich dla przyszłych pokoleń w formie tajemnej.

Przekaz nauki za pośrednictwem g. uważano za bardzo cenny. Gdy nauka jest przekazywana w formie linii ustnej, z biegiem czasu słabnie. Komentowanie

osłabia sens nauki (poprzez poddawanie obróbce intelektualnej, np. streszczanie czy objaśnianie), choć zarazem przez pewien czas wzmacnia ją poprzez praktykę. Praktyka — choć potwierdza naukę, z biegiem czasu powoli ją wyczerpuje. Im dłuższa linia przekazu, tym mniej przekonująca nauka, tym większa potrzeba pojawiania się nowych impulsów w postaci nowych nauk. W przypadku przekazu nauki poprzez g., linia przekazu między Padmasambhavą (twórcą czy przekazywaczem danej nauki) a jej odkrywcą zostaje skrócona — nie było pośredników, którzy mogliby poddawać naukę interpretacji, a przez to (nieświadomie) osłabiać jej działanie czy nawet zniekształcać. Działanie (energia) odkrytej nauki jest najsilniejsze w pokoleniach współczesnych odkrywcy i bezpośrednio po nim następujących. Dlatego nowe g. regularnie wzmacniają nauki i praktyki linii przekazu ustnego dzięki swej świeżej energii.

**Gter-my Padmasambhavy i ich okrywcy.** Pierwszą część z nauk ukrytych Padmasambhava miał przekazać duchowo, bezpośrednio do świadomości swych dwudziestu pięciu uczniów, w tej jej części, która ma związek z umysłem oświeconym (tyb. rig-pa, sanskr. vidyācitta, bodhicitta), powszechną czystą świadomością, pozostającą poza wpływem okoliczności i nieulegającą wpływom czasu. W ten sposób nauka ta miała pozostać niezmienną do czasu odkrycia jej w świadomości przez danego ucznia, a właściwie przez jedno z jego przyszłych odrodzeń. Przyczyną instrumentalną, bezpośrednio ujawniającą g. w umyśle, mogły być ptaki, drzewa, góry, światła czy przestrzeń nieba. Ten rodzaj wiedzy — ujawnianej zawsze na jawie — był precyzyjnie odróżniany od wiedzy otrzymywanej z czystych wizji (dag-s nang [dak nang]), podczas stanów medytacyjnych czy snu. Choć nie odrzucano prawdziwości tych ostatnich wizji, nie można ich jednak było nazwać „skarbami duchowymi”, gdyż nie miały w sobie mocy przekazu pochodzącej od Padmasambhavy (lub jego uczniów). Przekaz g. w ten sposób zwie się przekazem mandatu duchowego dzięki mocy natchnienia (smon-lam dbang-bskur gtad-rgya [mönlam langkur tegia]), a same g. tego typu zw. są skarbami umysłu (świadomości) (dgongs-gter [gongter]). Niektóre g. miały w podobny sposób zostać ukryte w pozostałych żywiołach (świadomość jest niekiedy uznawana za jeden z żywiołów): w ogniu, wietrze, wodzie, przestrzeni, i nazywane są odpowiednio skarbami ognia itp.

Inną część tych nauk, jako teksty, do których dołączono niekiedy obiekty sakralne mające wspierać praktykę, Padmasambhava wraz ze swą uczennicą i małżonką, królową Ye-śes mTso-rgyal [jesie cogiel], ukrył podobno w grotach i schowkach skalnych, a także w wydrążonych posągach, pod opieką dākiń, których zadaniem było przekazanie tych ukrytych skarbów w odpowiednie ręce, w odpowiednim momencie. Dlatego ten rodzaj przekazu nauki zwie się przekazem powierzonym dākiniom (mkha'-'gro gtad-rgya [kha(n)dzo tegia]). Dākinie (sansk. dākinī, tyb. mkha'-'gro-ma [kha(n)dzoma]), to istoty nadludzkie rodzaju żeńskiego — duchowe lub ucieleśnione — posiadające wysoki stopień rozwoju duchowego i pełniące niekiedy rolę zaprzysiężonych stróżów (np. dharmy). Teksty zostały ukryte w 108 miejscach, mających właściwości geomantyczne i energetyczne, oraz w nieokreślonej liczbie innych miejsc (krótkie inskrypcje, pojedyncze zwoje lub przedmioty kultu). Część z nich została spisana przez Ye-śes mTso-rgyal i ukryta już po opuszczeniu Tybetu przez Padmasambhavę. Także

inni jego uczniowie mieli praktykować takie ukrywanie g. spisanych przez siebie lub przez mistrza. G. tego typu nazywane są skarbami ziemi (sa-gter [sater]).

Ukrywając naukę w umyśle, żywiołach lub w schowku skalnym, Padmasambhava wypowiedział „prorocze upoważnienie” (bka'-babs lung-bstan [kabap lungten]), przewidując narodziny jednego ze swych uczniów jako odkrywcy skarbu (gter-ston [tertön]) i zarazem tchnąc swą moc tak, aby ta przepowiednia mogła w przyszłości rzeczywiście dać skutek. Samo ujawnienie proroctwa (np. przez odkrycie żółtych pergaminów ze spisami ukrytych skarbów albo inskrypcji w tajemnym (nieodczytanym) języku dākiń), stające się podstawą dalszych poszukiwań, czy ujawnienie odkrywcy w jakiejś osobie, jest uznawane za trzeci typ przekazu.

Padmasambhava mówił o dwóch wybitnych odkrywcah, pięciu królach odkrywcah, dwudziestu wielkich odkrywcah, stu głównych odkrywcah oraz tysiącach odkrywcah pomocniczych. Proces pojawiania się odkrywcah i odnajdywania ukrytych nauk miał wielkie znaczenie w historii i rozwoju doktryn szkoły rñing-ma-pów, jakkolwiek poczynając od XIX w. większość odkrywcah należała do szkoły ris-med. Po fali prześladowań buddyzmu w IX i próbach odrodzenia w X w. tradycji ustnej, w XI pojawiły się pierwsze odkrycia g. Padmasambhavy. Pierwsi odkrywcy to Sangs-rgyas bLa-ma [sanggie lama] (1000–1080) i Khra-pa Ngon-śes [czhapa ngönsie] (1012–1090). Później bywały okresy, kiedy pojedynczy odkrywcy ujawniali teksty (znalezione w umyśle lub w grotach) i takie, w których pojawiało się obok siebie wielu odkrywcah. Pierwsze nasilenie odkryć przypadło na w. XIV, drugie na w. XVII, trzecie na koniec w. XIX, a czwarte na drugą poł. XX w. Choć odkryto już wiele g. Padmasambhavy, wg tradycji są jeszcze takie, które będą odkryte w przyszłości. Większość odkrywcah tekstów to świeccy yogini, gdyż w celu odkrycia ich niezbędna była pomoc towarzyszek duchowych (zw. także dākiniami). Wśród odkrywcah tekstów było również kilku mnichów, a także kilka mniszek (najsłynniejsza — 'Jo-mo sMan-mo [dzio-mo menmo], 1248–1283). Najwięksi odkrywcy tekstów („królowie odkrywcah”) to: Myang-rel Ńi-ma 'od-zer [niangrel nima özer] (1136–1204), Guru Chos-kyi dBang-phyug [čhökji łangciuk], zw. Chos-dbang [čhō-łang] (1212–1270), rDo-rje gLing-pa [dordzie lingpa] (1340–1396), O-rgyan Padma gLing-pa [ogien pema lingpa] z Bhutanu (XV w.) — wszyscy ze szkoły rñing-ma — oraz 'Jam-dbyangs mKhyen-brtse dBang-po [dziamjang khience łangpo] (1820–1892), jeden z założycieli szkoły ris-med. W XX w. najsłynniejszym odkrywcah był Las-rab gLing-pa [lerap lingpa] (zw. też gTer-ston bSod-rgyal [tertön sөгjel], 1856–1926), współpracownik XIII Dalai Lamy, odkrywca unikatowego tekstu z cyklu vajrakīla-tantry, pt. *Yang-sñing spu-gri* [jangning pudzi] (*Nóż prawdy*).

**Inne gter-my.** Zjawisko ukrywania tekstów znane jest też w religii bon. Wg tradycji, Drenpa Namkha [dzenpa namkha], Liśu Takring [lisiu tazing] i in. ukrywali teksty przed prześladowaniami ze strony buddystów za czasów króla Khri-srong lDe'u-btsan [czhisong dełcen] (742–797) i jego następców. Pierwszym odkrywcah g. bonu był gSen-chen kLu-dga [sienčhen luga] (996–1035). Najważniejszy w tej szkole rMe'u dGongs-mdzod Ri-khro Chen-po [meł gongdzö riczho čhenpo] (1038–1096) to odkrywca tekstów obejmujących naukę o a-khri [acchi]. W następnych wiekach pojawiali się kolejni. Niektórzy z nich byli jednocześnie odkrywcah w szkole rñing-ma (np. Bon-śig g-Yung-drung

gLing-pa [bönsik jungdzung lingpa], znany w tej szkole jako rDo-rje gLing-pa [dordzie lingpa], 1346–1405).

‘Jam-mgon Kong-sprul bLo-gros mTha-yas [dziamgön kongczül lodzö tha-je] (1811–1899), założyciel szkoły ris-med, zebrał większość najważniejszych g. odkrytych do jego czasu, w osiemdziesięciu t. zbioru *Rin-chen gter-mdzod* [rin-chen terdzö] (*Skarbnica klejnotów wiedzy*). Zawiera on g. buddyjskie, uporządkowane wg typu nauczania (mahāyoga, anuyoga i rdzogs-chen), niektóre g. bon (związane z nauką a-khrid), a także biografie Padmasambhavy, opis historii odkryć i związane z nimi przepowiednie (także jeszcze niespełnione) oraz własne kometarze.

Najbardziej znanym na Zachodzie tekstem typu g. jest *Bar-do Thos-grol* [bardo thodzöl] (*Wyzwolenie poprzez słuchanie w stanie bar-do*, bardziej znane pod nazwą *Tybetańska księga umarłych*), zawierający nauki o stanie pomiędzy śmiercią a ponownymi narodzinami (bar-do). Stanowił on frg. większego tekstu *Zab-chos Żi-khro dgongs-pa rang-grol* [zapchö ziczho gongpa rangdzöl] (*Samowyzwolenie dzięki głębokiej dharmie umysłu mądrości bóstw łagodnych i groźnych*), odnalezione w 1341 przez Karma gLing-pę [karma lingpa] (1326–1386).

**Problem autorstwa gter-my.** Padmasambhavę uważa się za autora niektórych ukrytych w ten sposób nauk. Wiele z nich to teksty nauk tantrycznych sprowadzone prawdopodobnie przezeń z Indii (z krainy O-rgyan, sanskr. Oḍḍiyana, prawdopodobnie w pñ. Bengalu lub w pñ.-zachodnim Kaszmirze) i przełożone na język tyb. Dość rzadko udaje się odkryć ind. oryginały (czy raczej pierwotne wzory), ponieważ g. zawierają nauki także w Indiach uznawane za tajemne, najczęściej więc przekazywane ustnie. Nic dziwnego, że często nie przetrwały upadku buddyzmu w jego ojczyźnie. O ile przyjąć, że Padmasambhava faktycznie je ukrył i zostały po wiekach odkryte, można go uznać za co najmniej kodyfikatora wielu z nich. Z punktu widzenia historycznofilozoficznego, problem stanowi natomiast zakwalifikowanie „skarbów umysłu”, bo choć teksty te często opatrywane są nazwiskiem odkrywcy, np. „skarb (g.) Chos-dbanga”, on sam nie uważa się za ich autora.

Już w XII w. powstał problem odróżnienia odkrywców prawdziwych od pozornych. Dlatego wprowadzono kryteria zabezpieczające przed pojawianiem się fałszywych g., które pochodziłyby tylko z wyobraźni piszącego. Odkrywca powinien być uznany za inkarnację jednego z dwudziestu pięciu uczniów Padmasambhavy. Przewidując odkrycie, przed ujawnieniem duchowego skarbu powinien odbyć specjalną praktykę przygotowawczą pod okiem doświadczonego mistrza; sam też ma zweryfikować autentyczność „skarbu umysłu”, próbując go zapisać kilkakrotnie. Słowa zapisywane mają być identyczne za każdym razem. Przed rozpowszechnieniem nauki powinien ją sam w tajemnicy sprawdzić, czy przynosi ona pożądaną rezultat. Uważa się, że fałszywe g. nie przynoszą korzyści, ale jeżeli nie powodują krzywdy, mają małą szkodliwość.

Jeśli g. zostanie ujawniona przez nieprzygotowanego do tego odkrywcę (przed czasem przewidzianym na jej otwarcie), zdarza się, że nie może on jej otworzyć albo odczytać. Wtedy powinien ją odłożyć na miejsce. Do g. ponownie odkrywanych (zw. ‘yang-gter — skarbami ponownymi) zaliczana jest g. *mKha’-gro sangs-’du* [kha(n)dzo sangdu] (*Zbiór czystej wiedzy dākiń*), znaleziona przez ‘Jo-mo sMan-mo w 1260 i ponownie odkryta przez Khyentse dBang-po pod

koniec XIX w. Zdarzało się, że odkrywcy znajdowali g. zapisane w tajemnym języku *ḍākiñ* (zw. językiem półcieni, sanskr. *sāndhyabhāṣā*), albo z innego powodu nie byli w stanie objaśnić sensu odkrytej nauki. Padma Las-grel Tsel [pema leźel cel], żyjąca na początku XIII w. odkrywczyni tekstu *mKha'-'gro sñing-thig* [kha(n)džo ningthik] (*Sfera serca ḍākiñ*), nie była w stanie go zrozumieć i dopiero w półtora wieku później objaśnił go w licznych komentarzach i rozpowszechnił jego naukę Klong-chen Rab-'byams [longčhen rabdziam], zw. Klong-chen-pa [longčhenpa] (1308–1363). Większość jego tekstów uznawana jest za „skarby umysłu”.

**Doktryny tekstów zaliczanych do gter-my.** Najważniejsze teksty odkryte jako g. (w szkole *rñinga-ma*) przekazują nauki tantryczne odnoszące się do trzech klas wyższej (wewnętrznej) tantry: *mahāyogi*, *anuyogi* i *rdzog-chen* [dzokčhen] (sansk. *atiyoga*). Dwie pierwsze dotyczą przekształcania świadomości nieczystej (niewiedzy) w czystą świadomość (świadomość oświecenia, *bodhicitta*) nie przez stopniowy postęp na drodze doskonalenia się (przyczynowo-skutkowa droga *sūtr*), lecz przez dynamiczne, atemporalne przekształcanie negatywnych emocji (pożądanie, awersja, ośpienie, gniew) w stany doskonałego poznania, zw. realizacjami (sansk. *abhisamaya*). Praktyka ta, w której wychodzi się od rezultatu równoczesnego z zastosowanym środkiem, w przeciwieństwie do praktyki w następstwie czasowym, wychodzącej od przyczyny i oczekującej jej skutku, zw. jest praktyką w ciągłości (sansk. *tantra*, tyb. *rgyud* [giü]). *Tantra* zapewnia przejście z ciągłości praktyki, czyli drogi rozwoju duchowego (*lam-gyi rgyud* [lamgji giü]), do ciągłości rezultatu ('bras-bu'i gyud [dżebuj giü]), jakim jest przebudzenie, oświecenia (*bodhi*), poprzez atemporalną ciągłość podstawy (*gźi'i rgyud* [zij giü]), czyli powszechnej świadomości przebudzenia (sansk. *bodhicitta*, tyb. *byang-chub-kyi sems* [dziangčhubkji sem]) w wielu jej aspektach, która w pełni manifestuje się i w praktyce, i w skutku. Na każdym szczeblu tantry wyróżnia się te 3 elementy (podstawę, praktykę i rezultat), lecz są one różnie interpretowane.

G. *bon* (szkoły *g-yung-drung*) zawierają głównie nauki praktyki *a-khrid*, pokrewnej naukom *rdzogs-chen*. Ważną klasę tekstów zaliczanych do g. stanowią teksty tantry *vajrakīla*.

*Mahāyoga*. W *mahāyodze* podstawą jest świadomość pierwotnej czystości i jedności wszystkich elementów; 5 *skandh* (agregatów, czyli grup elementów tworzących osobę) jest tożsamy z pięcioma buddhami męskimi — zwycięzcami (sansk. *jina*), 5 żywiołów tożsamy z pięcioma buddhami żeńskimi — wyzwolicielkami (*tārā*). Ujawnienie czystej natury nieczystych elementów powoduje osiągnięcie czterech poziomów *vidyādhary* (posiadacza doskonałej wiedzy) i osiągnięcie przebudzenia w tym żywocie albo w następującym po nim *bar-do* (stanie między żywotami). Transformacji w mądrość ulegają emocje gniewu i zazdrości. Służy temu praktyka wizualizacji *maṇḍali* wybranego buddhy w jedności z żeńskim partnerem (*yi-dam*), połączona z dwuetapową praktyką *yogi* z cechami i *yogi* bez cech, przy czym pierwsza z nich zawiera jeszcze dwie fazy: fazę rozwoju i fazę osiągnięcia. W fazie rozwoju spotykamy się z praktyką trzech *samādhi* (skupień): *samādhi* takości (następuje rozpuszczenie wszystkich fenomenów umysłu w czterech żywiołach i przestrzeni, a samego umysłu i przestrzeni — w pustce), *samādhi* wszechprzenikliwego światła

(w centrum doznania pojawia się fala świetlistego wszechogarniającego współczucia) i samādhi przyczyny (pustka i współczucie łączą się, ujawniając sylabę-zalążek (sansk. *bijamantra*) wybranego buddhy). Dalsza praktyka obejmuje medytację z użyciem tej sylaby (i pochodnej od niej mantry), aż w świadomości pojawi się jasna, stała i czysta postać bóstwa w swej maṇḍali, wraz z diamentową energią jednego z pięciu typów mądrości, związanego z wybranym buddhą. Faza osiągnięcia polega na stopniowym „rozpuszczaniu” maṇḍali w bóstwie, bóstwa w jego sercu, serca w mantrze, mantry w sylabie zalążkowej, tej sylaby w nieskończonej przestrzeni, aż medytujący pozostanie bez więzów w czystej (pustej) naturze świadomości (ma to zapobiec pokusie eternalistycznej: utożsamienia samego siebie z bóstwem). Gdy wyłoni się ze skupienia, następuje yoga bez cech: yogin w tym stanie ofiarowuje wszelkie swe zasługi dla dobra wszelkich istot (ma to zapobiec nihilistycznej pokusie uznania wszystkiego za ułudę) i następuje pełna harmonizacja wysiłku (drogi) oraz skutku.

*Anuyoga*. W tekstach należących do cyklu anuyogi, uznawanej za tantrę wyższą od mahāyogi, praktyka skoncentrowana jest na sublimacji (transformacji) emocji pożądania i awersji, uważanych za bardziej podstawowe, czyli leżące bliżej Źródła Wszechrzeczy. Praktyki są podobne do praktyk mahāyogi. Podstawą jest tu świadomość pierwotnej pustki (sansk. *śūnya*). Wszystkie złudne fenomeny, jako spontaniczne przejawy pierwotnego, naturalnego stanu czystej świadomości, są maṇḍalami Samantabhadry, Pierwotnego Buddy. Maṇḍale to manifestacje czystej pustki, poza wszelkimi pojęciami, poza narodzinami i śmiercią, powstawaniem i zanikaniem. Pustką-matką jest Samantabhadrī, boska małżonka Pierwotnego Buddy. Zjawiska i ich pustka są ze sobą nierozdzielnie związane, w całkowitej równości obu aspektów, wykluczającej wszelkie połączenie czy rozłączenie. Pierwotna mądrość pustki daje wszechogarniającą błogość. Praktyka tutaj obejmuje dwie yogi: yogę uwolnienia i yogę użytecznych środków — pierwsza z nich obejmuje dwie medytacje. W medytacji z użyciem znaków (gestów i dźwięków), poprzez ujęcie sylaby zalążkowej, stanowiącej istotę wybranego buddhy, yogin natychmiast ujmuje go w pełni, bez potrzeby stopniowej wizualizacji maṇḍali, a w zasadzie ujmuje siebie samego w postaci tego bóstwa, cały zaś wszechświat (włącznie z własnymi gestami i mantrami) jako jego maṇḍalę i jej elementy. Wskutek tej wizji, w sercu yogina rodzi się energia jednej z pięciu mądrości, przypisanej danej postaci buddhy. Yogin emanuje światło na cały wszechświat, zachowując jednak świadomość, że zjawiska, dźwięki i myśli są tylko przejawami ciała, mowy i umysłu. W medytacji zgodnej z sensem, yogin trwa niewzruszony w tej wizji, nie tworząc żadnych pojęć ani wyobrażeń, osiąga niedyskursywną mądrość (sansk. *prajñā*, tyb. *rig-pa*) stanu naturalnego, wypełnia się błogością. Yoga środków obejmuje praktyki wizualizacji powiązane z użyciem mudr (symbolicznych gestów, uznawanych za „pieczęcie duchowe”), praktyki opanowania i skupienia energii życiowej. Ponadto yogę ruchów fizycznych i „tchnień karmicznych”, yogę snu (czystego i z marzeniami) i yogę „przekazywania świadomości”, wreszcie yogę „wewnętrznych drzwi”, wymagającą specjalnej inicjacji, powiązaną z karmamudrą — podejmowaniem działań fizycznych ze świadomością, że są one odbiciem (realizacją) kosmicznej aktywności bóstwa (buddhy). Szczególnym aspektem tej praktyki jest wizualizacja bóstwa żeńskiego ja-

ko swego partnera fizycznego, co rodzi poczucie błogości i towarzyszącą temu mądrość wszechjedności, tożsamą (i równoczesną) z połączeniem pustki oraz błogości.

rDzogs-chen. Najliczniejsza grupa tekstów g. związana jest z nauczaniem teorii i praktyki rdzogs-chen [dzokchen], uznawanej w szkołach rñing-ma i g-yung-drung za najwyższą praktykę tantryczną, zwieńczenie anuyogi zw. atiyogą, choć faktycznie jest praktyką różną od tantry. Istnieje kilka różnych typów nauki rdzogs-chen. rDzogs-chen, a właściwie rdzogs-pa chen-po [dzokpa chenpo] (sansk. mahāsandhi, tzn. wielka doskonałość) oznacza pierwotny stan wszechrzeczy, pierwotną czystość, gdzie wszystkie rzeczy spontanicznie przejawiają się w doskonały sposób, zgodnie ze swą wewnętrzną światłością. Stan ten, tożsamy z wrodzoną wszystkim istotom naturą buddhy (zw. też załączkiem Tathāgaty, tathāgatagarbha), nazywany jest doskonałością (rdzogs-chen) podstawy. Ponieważ jednak istoty żywe nie rozpoznają tego swego stanu pierwotnego z powodu omroczenia przez niewiedzę i uwarunkowania przez skutki czynów (karman), konieczne jest podjęcie wysiłku dojścia do swego pierwotnego stanu oświecenia (rig-pa) i do zintegrowania wszystkich swych postrzeżeń z tym stanem. To jest doskonałość drogi. rDzogs-chen rezultatu jest pełną aktualizacją pierwotnych jakości — stanu buddhy w trzech ciałach (sansk. trikāya). Praktyka rdzogs-chen polega na rozwijaniu wizji (lta-ba [tała]) — bezpośredniego doświadczenia swej rzeczywistości wewnętrznej przez duchowe spotkanie z mistrzem (w momencie, gdy ustanie wszelki dyskurs, zewnętrzny i wewnętrzny) — połączonej z rozpoznaniem (ngo-śes [ngosie]) natury tego doświadczenia, by móc się z nim połączyć i pójść dalej. To, co się ujawnia jako świadomość oświecenia (rig-pa), nie jest elementem empirycznego umysłu (sems [sem]), ale jego podstawą transcendującą wszelkie zjawiska i wszelkie iluzje. Nie jest on jednak także ani jakąś rzeczą w sobie, ani substancją realną („tworzywem”), z której składa się świadomość. Rig-pa jest niezłożona, pozbawiona wszelkich cech, pusta i świetlista — pustka oznacza jej czystość, a świetlistość — zdolność do poznania i spontanicznego przejawu. Te 2 aspekty są ze sobą nierozzerwalnie związane, jak substancja (esencja) i jej właściwa natura (esencjalność). Ów nierozzerwalny związek stanowi jej trzeci aspekt, funkcję (sposób działania) — nieograniczone współczucie wyrażające się w wielości fenomenów. W praktyce rozpraszania iluzji dzięki rdzogs-chen, pusta istota staje się dharmakāyą (ciałem dharmicznym buddhy), świetlista natura — sambhogakāyą (ciałem błogości), a funkcja współczucia — ciałem przejawu (nirmānakāya). Przebudzenie (bodhi) następuje w wyniku przełamania opozycji „ja” — „inny” („nie-ja”), będącej źródłem wszelkiej iluzji, możliwego dzięki współczuciu jednoczącemu wszelkie istoty. Gdy iluzja przeciwieństw ulegnie nadwyrężeniu, możliwy jest powrót do pierwotnej doskonałości podstawy.

A-khrid. Nauką pokrewną nauce rdzogs-chen, a występującą w tekstach g. religii bon, jest cykl nauk i praktyk zw. a-khrid [aczhi], czyli „przewodnik do A”. Po cyklu praktyk wstępnych (rozważanie nietrwałości rzeczy, kultywowanie współczucia do wszystkich istot cierpiących, rozwój umysłu oświecenia (bodhicitta), przyjęcie formuły schronienia, wyznanie grzechów, gromadzenie zasług i oddanie się mistrzowi (guruyoga) w uczuciach, umy-

śle i praktykach medytacji), następuje praktyka właściwa. Najpierw medytacja z atrybutem, czyli przykucie świadomości do białej litery A (stąd nazwa całej nauki) i związane z tym symboliczne wizualizacje, potem medytacja bez atrybutu, czyli medytacja równości wszystkich rzeczy. Kolejne praktyki to bezpośrednie przedstawianie sobie (wizualizacja) stanu pierwotnego, praktyki nocne (związane ze snem z marzeniami, snem głębokim i ciemnością), praktyki poczucia dynamizmu w doświadczeniach codziennych, praktyka podejścia integralnego (kultywowanie iluzji i myśli dyskursywnych przy jednoczesnej praktyce deziluzji i wolności od pojęć), uważność (nieustanne doznawanie istoty świadomości) i wreszcie doznawanie owocu (mądrość jedności ze swą pierwotną naturą — naturą wszechrzeczy). Pierwotny cykl nauki a-khrid, zawarty w g. *A-khrid*, odkrytej przez rMe'u dGongs-mdzod Ri-khro Chen-po [meł gongdzö riczho chenpo] (1038–1096), składał się z osiemdziesięciu etapów, ale w komentarzach z XIII w. został uproszczony do trzydziestu, a w końcu do piętnastu etapów. Terminologia jest paralelna do terminologii rñing-ma-pów, choć specyficzne elementy nauki wskazują, że mamy tu do czynienia prawdopodobnie z wcześniejszą (mniej wypracowaną) wersją tego nurtu.

Vajrakīla. Ważną grupę tekstów g., odkrytych w XV, XVIII, XIX i XX w., stanowią tantry poświęcone praktykom wokół bóstwa Vajrakīla, które personifikuje działalność wszystkich buddhów, nakierowaną na usunięcie przeszkód w realizacji drogi duchowego rozwoju adepta oraz wsparcie go w poprawnej realizacji drogi. Wg tradycji, Padmasambhava użył mocy praktyk vajrakīlatantry, by powściągnąć demony Nepalu, Bhutanu i Himalajów. Część nauk przekazał ustnie (m.in. w szkołach bka'rgyud [kagiü] i sa-skya [sakia]), a sporo tekstów ukrył. Podstawą vajrakīli jest spontaniczna, równoczesna manifestacja wszystkich pięciu mądrości (czterech odnoszących się do rzeczywistości zjawiskowej: mądrości zwierciadlanej — ādarśajñāna, mądrości równości lub jedności — samatājñāna, mądrości rozróżniającej — pratyavekṣanājñāna, mądrości osiągającej wszystko — krtyānuṣṭhānajñāna oraz mądrości poznającej rzeczywistość taką, jaka jest — dharmadhātujñāna) w odniesieniu do trzech ciał buddhy. Praktyka tej tantry polega na wizualizacji bóstwa, którego nóż o potrójnym ostrzu symbolizuje likwidację trzech podstawowych złych emocji — otepienia, żądz i nienawiści — i ich rozpuszczenie w dharmadhātu (sferze dharmy). Wizualizację symbolu noża stosuje się w odniesieniu do umysłu (by ujawnić jego oświeconą naturę, rig-pa), w stosunku do świadomości oświecenia (bodhicitta), by ujawnić jej naturę jednoczącą i w stosunku do wszechogarniającego współczucia, by utwierdzić się w ślubowaniu nie opuszczenia żadnej istoty w cierpieniu. Realizacją tej tantry jest osiągnięcie pełnego oświecenia pod postacią pierwotnej mądrości wszystkich buddhów.

**Bibliografia:** *Kindly Bent to Ease Us* (oprac. H. V. Guenther), I–III, Be 1975–1976; A. Bausani, *Języki sztuczne*, Zeszyty Studenckiego Koła Orientalistycznego w Lublinie 5 (1981), 11–12; T. Allione, *Women of Wisdom*, Lo 1984 (*Kobiety mądrości*, Kr 1998); Namkhai Norbu, *The Crystal and the Way of Light* (oprac. J. Shane), NY 1986; S. G. Karmay, *The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, Lei 1988; *Tybetańska księga umarłych* (oprac. I. Kania), Kr 1991, 2001<sup>4</sup>; S. Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, San Francisco 1992 (*Tybetańska księga życia i umierania*, Wwa 1995); Vajranatha



(J. M. Reynolds), *Yungdrung bon. Odwieczna tradycja* (tłum. J. Sieradzan), Kr [1993]; Yeshe Tsogyal, *The Lotus-born. The Life Story of Padmasambhava*, Bs 1993; Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, P 1994; R. Bru-sgom, *The Stages of A-Khrid Meditation. Dzogchen Practice of the Bon Tradition* (tłum. P. Kvaerne, Th. K. Rikey), Dharamsala 1996; Ph. Cornu, *Padmasambhava. La magie de l'éveil*, P 1997; T. Thondup Rinpocze, *Tajemne życie Padmasambhawy i jego uczniów* (tłum. J. Sieradzan), Kr 1997; J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wr 1997; T. Wangyal Rinpoche, *The Tibetan Yogas of Dream and Sleep*, It 1998 (*Tybetańska joga snu i śnienia*, Pz 1999, 2000<sup>2</sup>); J.-L. Achard, *L'essence perlée du secret*, Turnhout 1999.

Maciej St. Zięba