

**KAGJU** (bka'-brgyud [kagjü] – tradycja ustna; sgrub-brgyud [dzup gjü] – linia praktyki) – nurt w buddyzmie tyb. powstały w XI w. w trakcie drugiego etapu nawracania kraju na buddyzm.

HISTORIA. W obrębie k. wyróżnia się 13 szkół. Wspólny początek ma 12 z nich. Za ich założycieli uważa się kolejno: ind. mahāsiddhę Tilopę (988–1069), Nārope (1016–1100), przełożonego Nalandy, największego buddyjskiego ośrodka edukacji w Indiach, a później trzech Tybetańczyków: tłum. Mar-pe (1012–1097), poetę Mi-la-ras-pe [milarepa] (1040–1123) oraz lekarza sGam-po-pe [gampopa] (1079–1153). Jego czterej uczniowie założyli szkoły: istniejącą do XIV w. tshal [cel] oraz rozwijającą się do dziś: ba-rom, kar-ma (najpopularniejsza obecnie, jej przywódcy od 1184 noszą tytuł “karma-pa”, obecny to XVII karma-pa) i phag-mo gru-pa [phagmo dzupa]. Ostatnia rozgałęziła się na 8 podszkół (linii), z których 5 pierwszych zasymilowało się z nurtem rñing-ma (stara szkoła) i nie istnieją jako odrębne szkoły. Do dziś rozwija się w Bhutanie i Ladakhu 'brug-pa [dzukpa], zaś 'bri-gung [dzigung] popularna w Tybecie i Ladakhu, wyspecjalizowana w yodze zw. przeniesieniem świadomości w chwili śmierci (pho-ba [phoła]), wykazuje duże związki z rñing-ma oraz stag-lung [taklung] pokrewną z kadampie (bka'-gdams-pa), znaną z restrykcyjnej dyscypliny klasztornej. Występuje obecnie głównie w Sikkhimie w Indiach.

Trzynasta szkoła należąca do nurtu k., śangs-pa [siangpa], ma od początku innych założycieli: dwie ind. yoginie Nigumę i Sukhasiddhī oraz ich tyb. ucznia, uczonego i siddhę Khyung-po rNal-'byora [khjungpo neldzior] (978–1128). Później utrzymywała ścisłe związki ze szkołą jo-(mo-)nang [dzio(mo)nang].

WAŻNIEJSI AUTORZY I DZIEŁA. Z nurtu k. wyłoniło się wielu wybitnych myślicieli tyb., z których tylko nieliczni znani są na Zachodzie:

rJe-btsun Mi-la-ras-pa [dziecun milarepa] – autor spisane go pośmiertnie zbioru *mGur-'bum* (*Sto tysięcy pieśni*), w którym dokonał opisu natury zjawisk i umysłu wg poglądu madhyamaki (tłum. ang. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, I–II, NY 1962, Bs 1999; tłum. pol. I. Kania pt. *Kilka ze “Sto tysięcy pieśni” Milarepy*, Przegląd Orientalistyczny 97 (1976) z. 1, 25–33; *Milarepa – himalajski jogin i poeta*, Wierchy 52 (1985), 53–72).

sGam-po-pa – współautor biografii Mi-la-ras-py, autor dzieła pt. *Dvags-*

*po thar-rgyan (Ozdoba wyzwolenia)*, zawierającego syntezę poglądów szkół k. i kadampy, dotyczących bodhisattvayāny (wehikułu boddhisattvów) (tłum. ang. *Jewel Ornament of Liberation*, Lo 1959, It 1998).

Rang-'byung rDo-rje [rangdziung dordzie] (1284–1339) – III karma-pa, autor wielu komentarzy do nauki rdzogs-chen [dzokchen] (wielkiej doskonałości), twórca nauki sñing-thig (teorii głoszącej, że natura buddhy jest dostępna w mistycznym poznaniu za pomocą świetlistych punktów energii, tyb. thig-le, lokowanych w subtelnym ciele); połączył podejście nauk i praktyk mahāmudry (wielkiej pieczęci) szkoły k. z rdzogs-chenem starej tradycji; stworzył też alternatywny system astrologii zw. tshur-rtsi (astrologia z Tsurphu). Jego główne dzieła: *Zab-mo nang-don (Głębokie wewnętrzne znaczenie)* – przedstawienie podstaw teoretycznych tantry; *rNam-śes ye-śes 'byed-pa (Odróżnienie świadomości empirycznej od mądrości)*; wyd. franc. Shamar Rinpoché pt. *Les deux visages de l'esprit*, Montignac 1987; oprac. pol. M. Kalmus pt. *Świadomość zwyczajna, świadomość przebudzona*, Ka 1995); *bDe-b'zin bśegs-pa'i sñing-po bstan-pa (Śāstra [ukazująca] naturę buddhy)*.

Chos-grags rGya-mtsho [chödrak gjamco] (1454–1506) – VII karma-pa, napisał *'Jig-rten gsum-gyi sgron-me (Pochodnia trzech światów)* – komentarz do *Abhisamayālamkāry* Maitreyanathy (Asaṅgi); *Rigs-g'zung rgya-mtsho (Ocean rozumowania)* – podręcznik logiki.

Mi-bskyod rDo-rje [mikjö dordzie] (1507–1554) – VIII karma-pa, jest autorem dzieł: *dBu-ma g'zan-stong sgron-me (Pochodnia "pustki innego" doktryny środka)*; *dBu-ma la 'jug-pa'i rnam-bśad dpal-ldan dus-gsum mkhyen-pa'i źal-lung (Pouczenia pierwszego karma-py wyjaśniające [traktat Candrakīrtiego] Madhyamakāvātāre)*.

Pad-ma dKar-po [pema karmo] (1527–1592) – IV 'brug-chen (przywódca szkoły 'brug-pa), jest autorem dwóch ważnych traktatów: *sÑing-po don-gyi man-ngag sems-kyi me-long (Zwierciadło umysłu, najistotniejsze wskazówki)* i *Phyag-rgya chen-po rnal-'byor b'zi'i bśad-pa nges-don lta-ba'i mig (Oko widzące ostateczny sens: wyjaśnienie czterech yog mahāmudry)*.

dBang-phyug rDo-rje [langchuk dordzie] (1555–1603) – IX karma-pa, napisał wiele krótkich komentarzy do sūtr i tantr oraz 3 traktaty prezentujące doktrynę mahāmudry: *Nges-don rgya-mtsho (Ocean ostatecznego znaczenia)*; *Phyag-chen ma-rig mun-sel (Mahāmudrā usuwająca mrok niewiedzy)*; tłum.

ang. *The Mahāmudrā Eliminating the Darkness of Ignorance*, Dharamsala 1978, 1989<sup>3</sup>; tłum. pol. A. Skura pt. *Mahamudra eliminująca ciemności niewiedzy*, Kr 1993); *Chos-sku ngo-sprod* (*Ukazanie dharmakāyi*).

Tārānatha (1575–1634) – myśliciel, doksograf i historyk, autor *gZan-stong sñing-po* (*Istota pustki innego*); *gZan-stong dbu-ma'i rgyan-gyi lung-sbyor* (*Zbiór instrukcji [pt.] Pustka innego ozdobą doktryny środka*); *sKyes-bu gsum-gyi lam-rim* [kjebu sumgji lamrim] (*Stopniowa ścieżka dla trzech [typów] indywiduów*) – typologizacja adeptów i jogicznego treningu; *gSer-gyi 'phreng-ba* (*Złoty różaniec*) – pochodzenie i egzegeza tantry Tāry; *rGya-gar chos-'byung* (*Historia indyjskiego buddyzmu*; wyd. ang. D. Chattopadhyaya pt. *Taranatha's History of Buddhism in India*, Simla 1970); *bKa'-babs bdun-ldan* (*[Biografie dzierzawców] siedmiu tradycji ustnych*).

Wybitny przedstawiciel k., 'Jam-mgon Kong-sprul Blo-gros mTha'-yas [dziamgön kongtrül lodzö thaje] (1811–1899) był współtwórcą niesekciarskiego ruchu ris-med [rime]; spisał i skodyfikował najważniejsze poglądy poszczególnych szkół, napisał ponad 100 tomów, m.in. *mDzod lnga* (*Pięć skarbów*), wśród nich: *Śes-bya kun-khyab* (*Encyklopedia wiedzy*; frg. w języku ang. pt. *The Treasury of Knowledge. Book One: Myriad Worlds*, It 2003; *The Treasury of Knowledge. Book Five: Buddhist Ethic*, It 2003). Ponadto napisał dzieło przedstawiające teoretyczne podstawy vajrayāny: *Lam-žugs-kyi gang-zag las-dang-po-pa la phan-pa'i bskyed-rdzogs-kyi gnad-bsdus* (*Istotne punkty fazy budowania będącej pomocną dla początkujących adeptów*; tłum. ang. *Creation and Completion. Essential Points of Tantric Meditation*, Bs 1996).

POGLĄDY. Tradycja k. łączy naukę sūtr i tantr. Podstawowe, związane z sūtrami tematy studiowane we wszystkich jej szkołach to: prajñāpāramita i związane z nią śūnyatā (doktryna pustki) oraz etapy jej rozumienia; filozofia mādhyamaki (doktryna środka) – nauki o relacyjności oraz o unikaniu afirmacji i negacji w kwestii istnienia; pramāṇy (prawomocne źródła poznania) – buddyjska epistemologia obejmująca teorię percepcji i logikę; abhidharma (najwyższa wiedza) – metafizyka, psychologia i kosmologia.

Indo-tyb. mahāyāna klasyfikuje nauki Buddy na tzw. 3 obroty kołem dharmy. Poszczególne tradycje kategoryzują jednak sūtry i śāstry rozmaicie.

Nurt k. do literatury trzeciego obrotu zalicza np. takie sūtry, jak *Samdhinirmocana* czy *Avataṃsaka* oraz traktaty Maitreyanathy i Asaṅgi, twierdząc, iż należy je odczytywać dosłownie, jako wyrażające ostateczne znaczenie (sansk. nīṭārtha; tyb. nges-don [ngedön]). Takie odczytywanie słów Buddy umożliwia przyjęcie filozoficznego stanowiska głoszącego “pustkę innego” (gżan-stong [zientong]). Inne tradycje tyb. uznają wymienione teksty za literaturę wymagającą komentarza (sansk. neyārtha; tyb. drang-don [dżangdön]) i stoją na stanowisku metafizycznym rang-stong [rangtong], “pustki własnej natury”. Kolejne różnice między k. i pozostałymi tradycjami dotyczą głównie interpretacji tantr oraz wynikają z odmiennego definiowania terminów. Terminologia stosowana w nurcie k. wywodzi się ze szkoły filozoficznej cittamātry, jednak kagjupowie używają jej także do prezentacji innych systemów filozoficznych. Istotna różnica dotycząca możliwości pojęciowej artykulacji natury bytu jest konsekwencją wyznawanej teorii percepcji. Kagjupowie twierdzą, że w niekonceptualnym doświadczeniu zmysłowym postrzegane są np. tylko kształty i kolory, a przedmiot konstruowany chwilę później przez świadomość konceptualną (manovijñāna). Ponieważ poznanie konceptualne uznają za nieprawomocne, dlatego – ich zdaniem – pustka, rozumiana jako natura bytu, brak samobytu, jest poza wszelkimi pojęciami i możliwością dyskursywnego opisu. Jest to zgodne z podejściem cittamātry, dla której słowa i pojęcia to tylko sztuczne mentalne abstrakcje nieodsyłające do rzeczywistego przedmiotu. Alternatywna buddyjska teoria percepcji (nurt dge-lugs) głosi, że wyodrębnienie przedmiotu następuje już na poziomie niekonceptualnej percepcji zmysłowej i dlatego przedmiot jest tym, do czego odnosi się pojęcie.

Ważną cechą dystynktywną tradycji k. jest sposób prezentacji doktryny. Jak to ujmował przedstawiciel niedenominacyjnej szkoły ris-med, 'Jam-dbyangs mKhyen-brtse dBang-po [dziamjang khjence łangpo] (1820–1892), tradycja dge-lugs za perspektywę, z której wyjaśnia, czym jest umysł, przyjmuje tzw. podstawę, którą rozumie jako kondycję przeciętnej istoty. Tradycja sa-skya dokonuje opisu z punktu widzenia ścieżki, czyli adeptów doskonalących się w procesie rozpoznawania własnej natury. Tradycje k. natomiast oraz rñing-ma czynią to z perspektywy rezultatu, czyli poziomu

buddhy. Z punktu widzenia podstawy tzw. 2 poziomy prawdy (np. aspekt zjawiskowy, czyli przejawiony, i jego natura) są rozłączne, niedoświadczane równocześnie. W k. ujmującej temat z perspektywy rezultatu, podkreśla się ich jednoczesność. Zgodnie z tradycją k. przyjmuje się, iż poziom ostatecznej natury jest poza współzależnym powstawaniem, natomiast szkoły dge-lugs i sa-skya wpisują go w schemat relacyjności.

K. należy do nurtu nowych przekładów tantr, ale podobnie jak rñing-ma, głosi pogląd, że wszelkie zjawiska sañsāry i nirvāṇy mają tę samą naturę i stanowią grę czystego światła świadomości (sansk. prabhāsvara; tyb. 'od-gsal [ösel]). Dlatego komponenty świata i istot żywych, jak żywioły czy stany psychiczne można wykorzystywać do poznania natury rzeczywistości. W k. stosuje się w tym celu metody tantr matczyńskich, akcentujące aspekt mądrości (sansk. prajñā) w tzw. fazie budowania (utpattikrama), a w tzw. fazie spełniającej (saṃpannakrama) specyficzne techniki sześciu yog (ṣaṇṇādapādadharmā, tyb. chos-drug). Zasadzają się one na uznaniu ścisłej korelacji między ciałem fizycznym, oddechem i świadomością, co uwidacznia się zwł. w pierwszej yodze, w której procesy neurofizjologiczne wywoływane autosugestią i technikami oddechowymi mają doprowadzić do doznania ekstatycznej jedni błogości i pustki. Kolejnym założeniem leżącym u podstaw owych yog jest pogląd, że to, co postrzegane, to jedynie abstrakcje i subiektywne wrażenia wywołane nagromadzonym wcześniej karmanem. Yogiczne techniki stosowane na jawie, podczas marzeń sennych i głębokiego snu mają wykorzystać nawyk wiary w metafizyczną realność świata. Dalsze yogi winny doprowadzić adepta do zmiany stanu świadomości, psychologicznej przemiany doświadczenia śmierci i stanu następującego po niej.

Uzyskane dzięki ćwiczeniom yogi prerokwizyty w postaci kontrolowania procesów fizjologicznych oraz uzyskiwania i panowania nad subtelnymi stanami świadomości wykorzystywane są w praktyce mahāmudry (tyb. phyag-rgya chen-po – wielka pieczęć), uważanej w k. za kwintesencję buddyjskich nauk i praktyk. Tytułową pieczęcią jest tu jedność – zależnie od szkoły – błogości i pustki, świetlistości i pustki lub braku pojęć i pustki, uznawana za wszechobejmującą, ostateczną naturę rzeczywistości.

Zadaniem tantry jest uzyskanie specyficznego poziomu świadomości zw. czystym światłem (prabhāsvara) i wykorzystanie go do niekonceptualnego zrozumienia sposobu istnienia wszelkiego bytu. Możliwe są przy tym dwie perspektywy teoretyczne: a) akcentująca przedmiot poznania, pustkę, jak czyni to szkoła 'bri-gung k. (oraz tradycje dge-lugs i sa-skya), wpisując się tym samym w nurt rang-stong (pustka własnej natury); b) odpodmiotowa, polegająca na skupieniu na samym jasnym świetle poznania, co prowadzi do poglądu gżan-stong (pustka innego), czyli nauki o braku innych poziomów świadomości, głoszonej w szkołach kar-ma, 'brug-pa i śangs-pa.

Obecnie w k. dominuje pogląd mādhyamaki gżan-stong w interpretacji 'Jam-mgona Kong-sprula Blo-gros mTha'-yas. Łączy on ogólne poglądy mādhyamaki z koncepcją trzech natur cittamātry. Pustka własnej natury dotyczy w nim tylko dwóch pierwszych wymienianych natur: nałożonej (sansk. parikalpita), czyli pojęć i sądów wartościujących, oraz zależnej (sansk. paratantra) – postrzegania składającego się z aktów świadomościowych konstytuujących umysł. Poziom ostateczny, natura buddhy, jest uznawany za wieczny i niezmienny, pozbawiony (w tym sensie pusty) wszystkiego innego niż on sam.

Niektórzy badacze, na podstawie traktatu *bDe-bZin bśegs-pa'i sñing-po bstan-pa (Śāstra [ukazująca] naturę buddhy)*, za twórcę poglądu “pustki innego” uważają Rang-'byung rDo-rje (1284–1339). Zwolennikiem tego poglądu w ramach nurtu k. był Chos-grags rGya-mtsho (1454–1506), a później Tārānatha (1575–1634; związany ze szkołą śangs-pa k. oraz tradycją sa-skya), który obok cenionych dzieł historiograficznych napisał wiele traktatów uzasadniających pogląd o “pustce innego”. Propagatorami doktryny byli również: bDud-'dul rDo-rje (1733–1797; XIII karma-pa), Mi-pham Chos-sgrub rGya-mtsho (1742–1792) i Si-tu Pan-chen.

Doktryna “pustki innego” była atakowana jako pokrewna z poglądem chiń. heretyka z końca VIII w. – Hva-śanga Mahāyāny (chiń. Heshang Moheyan). Ponadto głoszenie poglądu gżan-stong wywoływało ataki ze strony dge-lugs-pów wyznających pogląd rang-stong (pustka własnej natury), w odniesieniu do wszystkich trzech natur szkoły cittamātry. Zarzuty te usiłował odeprzeć w XIX w. 'Jam-mgon Kong-sprul Blo-gros mTha'-yas, przedstawiając naturę buddhy jako pozaczasową, a nie – jak wcześniej – wieczną. Takie

rozumienie uniemożliwia – wg niego – stawianie zarzutów eternalizmu i reifikacji. Ponadto stwierdzał, że doświadczenie natury buddhy, jako niedualne, jest poza możliwością wyrażenia, gdyż nie można w nim wyodrębnić ani obserwatora, ani punktu odniesienia.

Od czasów sGam-po-py w k. oprócz ćwiczenia się w rozumieniu pustki ważny jest także aspekt współczucia i rozwijający go tzw. trening umysłu (blo-sbyong), wywodzący się z tradycji kadam. Ten aspekt teorii i praktyki k. jest wspólny pozostałym tradycjom buddyzmu tyb. W tradycjach nowych tantr, mahāmudrā i pobudzanie współczucia uważane są za dwie niezbędne, komplementarne zasady doprowadzające do poziomu buddhy.

A-kya Yong-'dzin, *A Compendium of Ways of Knowing* (tłum. zbiorowe), Dharamsala 1976, 1980<sup>2</sup>, 49–55; J. Edou, R. Vernadet, *Tibet, les chevaux du vent*, P 1988, 1993<sup>2</sup>, 150–153; Tsele Natsok Rangdröl, *Lamp of Mahamudra* (tłum. E. P. Kunsang), Kathmandu 1988, Bs 1989; J. Thaye, *A Garland of Gold. The Early K. Masters in India and Tibet*, Bristol 1990; J. Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, It 1995 (*Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Kr 1999, 393–423); F. Midal, *La pratique de l'éveil de Tilopa à Trungpa. L'école K. du bouddhisme tibétain*, P 1997; C. Stearns, *The Buddha from Dolpo. A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*, Albany 1999, 47–48; Arya Maitreya, *Buddha Nature. The Mahayana Uttaratantra Shastra* (tłum. R. Fuchs), It 2000; J. Powers, *A Concise Encyclopedia of Buddhism*, Ox 2000, 38; A. Berzin, *A Comparison of the Five Tibetan Traditions*, Snow Lion Newsletter 17 (2002) z. 1, 1, 10, 16–17.

Joanna Grela