

## Wachlarz wartości w tekście Trzeciego Karmapy Rangdziung Dordże

---

Tematem artykułu są poglądy zawarte w ważnym tekście Trzeciego Karmapy Rangdziung Dordże: *Modlitwa mahamudry ostatecznego znaczenia* (*rje rang byung zhabs kyis mdzad pa'i nges don phyag rgya chen po'i smon lam bzhugs so*).

Przyjmując jako główną perspektywę aksjologiczną, artykuł wydobywa na plan pierwszy różnorodne wartości, jakie ten tekst porusza. I tak spotykamy tam zarówno wartości poetyckie jak i cały wachlarz nośnych filozoficznie i aksjologicznie stwierdzeń. Oto niektóre z nich:

- natura umysłu (pustka i jasność nierozdzielne) jako wartość metafizyczna,
  - logiczne i ontyczne wartości formuł środkowej drogi w filozofii mahamudry,
  - ukryta wartość natury buddy,
  - soteryczna wartość urzeczywistnienia natury umysłu, odwołująca się do ontycznej kategorii *samatā*,
  - doświadczenie i urzeczywistnienie w medytacji mahamudry jako wartość epistemiczna i soteryczna,
  - wartość rezultatów (nieskazitelných i ze skazą) praktyki mahamudry: doświadczenia wielkiej błogości, doświadczenia jasności oraz doświadczenia pustki.
- Ponadto zostaną wskazane i omówione występujące w analizowanym tekście wartości innego rodzaju, takie jak:
- psychoterapeutyczne właściwości praktyki mahamudry,
  - niewiedza jako wartość negatywna.

Tematem artykułu jest jeden z najbardziej znanych tekstów trzeciego Karmapy Rangdziung Dordże<sup>1</sup> *Modlitwa mahamudry ostatecznego znaczenia* (*nges don phyag rgya chen po'i smon lam*)<sup>2</sup>. To jeden z ważniejszych, zdaniem niektórych najważniejszych, i jeden z najczęściej komentowanych tekstów na temat mahamudry tradycji kagju buddyzmu tybetańskiego. *Modlitwa mahamudry*, mimo że jest zwięzła – składa się tylko z 25 strof – zawiera wszystkie istotne składowe najważniejszej duchowej

---

<sup>1</sup> Rangdziung Dordże (*rang 'byung rdo rje*), 1284–1339. Informacje biograficzne w: Karma Thinley, *History of the Sixteen Karmapas of Tibet*, Prajna Press Boulder, Colorado 1980, s. 55–58. Rangdziung Dordże był jednym z najbardziej uczonych mistrzów kagju (*bka'rgyud*) i wielkim joginem. Jest autorem wielu ważnych dla tej tradycji traktatów, między innymi *Głębokie wewnętrzne znaczenie* (*zab mo nang don*), *Siastra o rozróżnieniu świadomości i pierwotnych mądrości* (*rnam shes ye shes 'byed pa'i bstan bcos*), *Siastra ukazująca wrodzoną naturę buddy* (*de bzhin gshegs pa'i snying po bstan pa*).

<sup>2</sup> Odtąd: *Modlitwa mahamudry*. Tekst oryginału w: <[http://rywiki.tsadra.org/index.php/nges\\_don\\_phyag\\_rgya\\_chen\\_po'i\\_smon\\_lam](http://rywiki.tsadra.org/index.php/nges_don_phyag_rgya_chen_po'i_smon_lam)> (dostęp 20. 08. 2010).

praktyki kagju – mahamudry (*phyag rgya chen po*) i przedstawia wszystkie etapy duchowej drogi<sup>3</sup>.

Na ten klasyczny tekst, studiowany i komentowany w kagju do dzisiaj, spróbujemy spojrzeć z punktu widzenia języka aksjologii, przyjmując *ex hypothesis*, że przy takim sposobie odczytania tekstu możliwe będzie otrzymanie wyników uzasadniających sensowność tego podejścia. Przy tym założeniu w tematycznie jednorodnej kompozycji tekstu da się odnaleźć całą skalę różnorodnych wartości. Pojęcie wartości jest w tym artykule rozumiane w jego podstawowym, niemalże słownikowym znaczeniu, jako nazwa na to, co jest cenne; w węższym znaczeniu, co – z buddyjskiej perspektywy – jest warte poznania i przyswojenia, co jest godne osiągnięcia i co winno stanowić (ostateczny) cel dążeń człowieka. Ponieważ rozmiary artykułu nie pozwalają na zajęcie się całym tekstem i ukazanie jego pełnego bogactwa, analiza będzie dotyczyć tylko niektórych, wybranych strof<sup>4</sup>.

Z wartościami w *Modlitwie mahamudry* spotykamy się już w pierwszych strofach. Jest w nich mowa o tym, że osoba, która podejmuje praktykę mahamudry<sup>5</sup>, winna się odznaczać *duchowymi* i *moralnymi walorami*, takimi jak wiara, pilność czy inteligencja. Wiara (*dad pa*) dla praktykującego oznacza wiarę w moc Dharmy, pilność (*brtson 'grus*) zaś – wykonywanie z entuzjazmem pozytywnych działań. Podobnie wartościowe mają być: motywacja, postawa oraz aspiracje praktykującego nauki mahamudry. Szczególnie ważne jest wzbudzenie i rozwinięcie umysłu oświecenia (*byang chub kyi sems*, sanskr. *bodhicitta*). Również otrzymanie nauk oraz instrukcji do praktyki od duchowego nauczyciela danej linii przekazu<sup>6</sup> może zachodzić tylko w odpowiednich, sprzyjających warunkach<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> O historii mahamudry i etymologii tybetańskiej nazwy mahamudry: *phyag rgya chen po* [w:] Takpo Tashi Namgyal, *Mahamudra. The Quintessence of Mind and Meditation*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993, s. XXXVII–XXXVIII i 92–95, *resp.* Tam też czytelnik znajdzie kompleksowe ujęcie i omówienie mahamudry w tradycji kagju, s. 92–95.

<sup>4</sup> Omówienie i analiza poszczególnych tematów *Modlitwy mahamudry* odwołuje się do współczesnych komentarzy lamów kagju do tego tekstu:

– Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer of Third Karmapa Ranjung Rigpi Dorje. Commentary of Most Venerable Tenga Rinpoche*, przeł. A. Goldfield, Benchen Monastery, Kathmandu 1999; tekst otrzymany dzięki uprzejmej zgodzie lamy Tengi Rinpoche oraz uprzejmości lamy Rinczena.

– Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary on „An Aspirational Prayer for the Definitive Meaning of Mahamudra”*, przeł. A. Berzin [w:] *The Berzin Archives, Advanced Meditation – Mahamudra*, <[http://www.berzinarchives.com/web/x/nav/n.html\\_94726721.html](http://www.berzinarchives.com/web/x/nav/n.html_94726721.html)> (dostęp 20.08.2010)

– Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra of Ranjung Dorje. A Commentary by The Venerable Thrangu Rinpoche*, przeł. J. Rockwell, Namo Buddha Seminar, Boulder, Colorado 1999.

<sup>5</sup> Sposób praktykowania jogi mahamudry omawia Peter Barth, *A Meditation Guide for Mahamudra*, Mahamudra Meditation Center, California 1998.

<sup>6</sup> Chodzi tu o słowny przekaz (tyb. *rlung*, sanskr. *āgama*) od nauczyciela do ucznia, od jednej generacji praktykujących do kolejnej *tradycji rozumienia*. O relacji ucznia z nauczycielem mahamudry: Alexander Berzin, *An Introduction to Mahamudra and Its Practical Application to Life*; cz. 2, s. 5–6 [w:] *The Berzin Archives, Advanced Meditation – Mahamudra*, 54 strony, <[http://www.berzinarchives.com/web/x/nav/group.html\\_680632258.html](http://www.berzinarchives.com/web/x/nav/group.html_680632258.html)> (dostęp 20.08.2010).

<sup>7</sup> Tak zaawansowane nauki jak mahamudra są udzielane w pomyślnych okolicznościach, które obejmują: (1) odpowiedni czas ich udzielenia, (2) odpowiednie miejsce, (3) właściwe nauki, (4) kwalifikowany nauczyciel oraz (5) odpowiednio przygotowani uczniowie.

Tekst *Modlitwy mahamudry* zaczyna inwokacją<sup>8</sup>. Jest to rodzaj modlitwy-życzenia (*smon lam*), wyrażającej stosowne aspiracje autora jak i, w rozszerzającej wykładni<sup>9</sup>, wszystkich praktykujących; kolejne strofy, od 2 do 4, formułują je bardziej szczegółowo. Wyrażone w nich aspiracje jogina mahamudry obejmują zarówno dążenie do osiągnięcia celów doczesnych (brak cierpienia, prawość i szczęście), jak i ostatecznego celu, jakim jest najwyższe urzeczywistnienie (*ji bzhin*)<sup>10</sup>. Ponadto niemal każdą z 25 strof tekstu kończy stosowna, związana z nią, aspiracja. Ciekawa argumentacja co do sensowności takiego modlitewnego zaangażowania dla osiągnięcia zamierzonego celu odwołuje się do prawa działania: uczynki, także te religijne, podpadają pod prawo przyczyny i skutku (tyb. *las*, sanskr. *karman*); skoro tak, „to, *jaki* rezultat zamierzamy uzyskać dzięki modlitwie-aspiracji, *zależy od* sposobu, w *jaki* ją wykonujemy”<sup>11</sup>. Dlatego modlitwy-życzenia aspiracji winny wypływać z głębi serca, z wielką szczerością, przy obecności „świadka modlitwy”, którym może być na przykład obiekt kultu.

Początek tekstu zawiera też godne uwagi *poetyckie* porównania. W strofie 2, która kontynuuje modlitwy-życzenia otwierające całość duchowych nauk inwokacji, czytamy:

Oby rzeki nagromadzonej zasługi, niezaburzone przez trzy kręgi<sup>12</sup>, które wypływają ze śnieżnych gór całkowicie czystych intencji i uczynków, wpłynęły do oceanu Czterech Ciał Buddów (sku bzhi) (strofa 2).

Mamy tu do czynienia z myśleniem obrazowym, symbolicznym. Dynamiczny obraz zgromadzonego na zboczach gór śniegu, przemienionego następnie w wodę, która spływa do oceanu, symbolizuje transformację spełnionych przez praktykującego („nagromadzonych”) bardzo wielu uczynków w przymioty umysłu, a tych w *stan urzeczywistnienia* (*rtogs pa*). Ze śnieżnymi górami zostały porównane „całkowicie

<sup>8</sup> Wszyscy Lamowie i bóstwa mandali Jidama, Buddowie i synowie Buddów, którzy przebywacie w dziesięciu kierunkach i trzech czasach  
Prosimy, spójrzcie na nas z miłością i obdarzcie nas błogosławieństwem,  
Aby nasze dążenia do najwyższego urzeczywistnienia spełniły się (strofa 1). Przekład *Modlitwy mahamudry* własny.

<sup>9</sup> Ze względu na taki właśnie sposób odczytania tekstu formy osobowe, występujące w 4., a niekiedy także w 3. wierszu każdej strofy zostały w polskim przekładzie wyrażone przez liczbę mnogą.

<sup>10</sup> Ze strof 1–3 w tekście głównym przytoczona jest tylko, omawiana w nim, strofa 2.; pozostałe dwie – mimo że nieanalizowane – podane są niżej, aby czytelnik nie stracił ciągłości wywodu:

W tym i we wszystkich naszych przyszłych życiach  
Tak długo, póki nie osiągniemy oświecenia  
Obyśmy nawet nie słyszeli słów „negatywne uczynki” i „cierpienie”  
I obyśmy cieszyli się wspaniałością oceanu prawości i szczęścia (strofa 3).

We wszystkich naszych życiach obyśmy uzyskali wolności i zasoby, i obyśmy mieli wiarę, pilność oraz mądrość.

Polegając na dobrych duchowych nauczycielach i otrzymawszy kluczowe instrukcje  
Obyśmy praktykowali je poprawnie i nie napotkali w tym przeszkód.  
Obyśmy zawsze radowali się prawdziwą Dharmą (strofa 4).

<sup>11</sup> Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer, op.cit.*, s. 2 (podkr. W.K.).

<sup>12</sup> *'khor gsum* – dosł. trzy kręgi; przywiązanie do podmiotu, przedmiotu i działania jako istniejących odrębnie.

czyste zamiary i uczynki”. Można, jak sędzę, przywołać tu obraz Himalajów; w pełnej bieli, zupełnie czystych i olśniewających ostrym światłem – górski krajobraz przez nic niezanieczyszczony. Takie właśnie mają być zamiary i uczynki praktykującego mahamudrę – niezanieczyszczone przez żadne błędne poglądy i zakłócające emocje. Zwrot mówiący o całkowicie czystych intencjach jest objaśniany w kontekście, ważnej w jodze mahamudry, idei *bodhisattwy* (tyb. *byang chub sems dpa' skr. bodhisattva*), jako „postawa całkowitego poniechania zamiaru, aby porzucić *nawet jedną istotę*”<sup>13</sup>. Tego rodzaju postawa, określana jako „posiadanie pojedynczej dharma (*chos*)”, zostaje, jako niezwykle cenna, zrównana z opanowaniem wszystkich dharm, tj. z osiągnięciem mistrzostwa w praktyce.

Wyściowe *imago* Himalajów ma w tekście swój ciąg dalszy: gdy takie nieskazitelne góry oświetli słońce, śnieg spłynie z nich w postaci krystalicznie czystej wody, tworząc wielkie rzeki, które w końcu wpłyną do oceanu. Podobnie z dużej liczby czystych zamiarów i uczynków<sup>14</sup> mają wypłynąć „rzeki cnoty”. Ponadto przy użyciu takiego obrazowego języka zostaje wprowadzona ważna doktrynalnie kwestia ciał buddy (*sku bzhi*), w obrazowym porównaniu symbolizowanych przez ocean.

## Umysł jako nierozdzielność pustki i świetlistości – wartość i wyzwanie

Podstawą oczyszczenia jest sam umysł – nierozdzielność pustki i świetlistości  
Tym, co oczyszcza, jest wielka wadźrajoga mahamudry  
Oczyszczane są, pochodzące z pomieszania, przejściowe splamienia.  
Obyśmy urzeczywistnili rezultat oczyszczenia – niesplamioną dharmakaję (strofa 7).

Pozbycie się wątpliwości odnośnie do podstawy daje pewność co do właściwego poglądu.  
Utrzymywanie tego poglądu bez rozproszenia to istota medytacji (strofa 8, wiersze 1–2).

Strofa 7. mówi o tym, co dla praktykującego mahamudrę ma największą wartość – o poglądzie (*lta ba*) na temat umysłu, który winien sobie w pełni zinternalizować. Według tego poglądu *umysł jest nierozdzielnością pustki i świetlistości*. Dla pełniejszego przedstawienia tej ważnej kwestii, wyłożonej w tekście Rangdziung Dordze tylko skrótowo, warto przytoczyć inny tekst o mahamudrze, współczesnego nauczyciela kagju Kalu Rinpocze:

Przed wszystkim, esencja umysłu jest pusta (*stong pa*). Nie ma formy, koloru itp. Ta pustka ma charakterystykę jasności (*gsal ba*). Ta zdolność, że wszystko pojawia się w umyśle, jest jasnością. Pustka i jasność istnieją razem (*stong pa dang gsal ba lhan gcig du red*). Pustka nie jest oddzielnie, także jasność nie jest oddzielnie. Pustka z jasnością są nieroz-

<sup>13</sup> Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 2 (podkr. W.K.).

<sup>14</sup> Zalicza się do nich między innymi sześć doskonałości (*pha rol tu phyin pa drug*), dziesięć konstruktywnych uczynków (*dge ba bcu*) oraz trzydzieści siedem „gałęzi oświecenia” (*byang chub kyi phyog sum cu rtsa bdun*).

dzielne. Nerozłączne pustka i jasność manifestują się jako niemająca przeszkód świadomość. Ta niemająca przeszkód świadomość może poznać wszystko<sup>15</sup>.

Także komentarz do *Modlitwy mahamudry* podkreśla, że sposoby istnienia pustki i jasności, mimo odmiennych cech, *nie są różne*<sup>16</sup>.

Problemem może być jednak zaakceptowanie i przyswojenie tego poglądu. Dla praktykującego mahamudrę jest to ważne, gdyż żywienie wątpliwości oznacza przeszkodę na duchowej ścieżce. Istotnie, pierwszą rzeczą we właściwej praktyce mahamudry jest rozwinięcie bardzo stabilnego poglądu. Do tego niezbędne jest, by jogin uporał się ze wszystkimi niewłaściwymi poglądami i wątpliwościami odnośnie do tego, *czym umysł jest*. W początkowych stadiach praktyki wsparciem w tych staraniach są, rozwinięte w tradycji sutr, rozumowania dowodzące pustki<sup>17</sup>. Rozumowanie jednak, jako poznanie pośrednie, nie jest środkiem prowadzącym definitywnie do celu. W tantrze rozumowanie zostaje zastąpione przez *bezpośredni* wgląd: „Spogląda się raczej w prawdziwą naturę umysłu i zdaje się sobie sprawę «Och! Prawdziwa natura wszystkich zjawisk jest dokładnie jak to. Oczywiście!»”<sup>18</sup>.

Rozwinięcie właściwego poglądu oznacza w mahamudrze *oczyszczenie (sbyong)*<sup>19</sup>.

W jodze mahamudry zakresem oczyszczenia są objęte wszystkie zjawiska, jeśli są ujmowane dualistycznie, w kategoriach postrzegana rzecz – postrzegający podmiot. Pierwsza obejmuje wszystkie doświadczane zjawiska: formy, dźwięki, zapachy, smaki oraz wrażenia dotykowe, druga – sześć świadomości: wzroku, słuchu, nosa, języka, ciała oraz mentalną. Do tego, co jest oczyszczane, zalicza się także powstające w obrębie takiego dualizmu negatywne emocje: gniew, zazdrość, dumę itp. oraz karmiczne skutki motywowanych przez nie uczynków. Dualistyczny obraz ja-świat, łącznie ze wszystkim, co się z nim łączy, dla jogina stanowi materiał *do przetworzenia*, którego skutek można odczytać jako szczególną wartość praktyki mahamudry.

---

<sup>15</sup> Kalu Rinpoche, *The Pointing Out for the Three Kayas*, s. 43–44. Jest to nauka-instrukcja na temat mahamudry udzielona przez znanego nauczyciela kagju, Kalu Rinpoche w 1986 r. w: Sarah Harding, Jeremy Morrell, Thrangu (Rinpoche) *Tibetan Language Correspondence Course*, b.m.w., 1978. Tekst ten będzie uzupełnieniem wywodów *Modlitwy mahamudry* Rangdziung Dordże także w innych, ważnych punktach tam, gdzie są one lakoniczne. Równie ważny jest: Tai Situ Rinpoche *Third Karmapa's Mahamudra Prayer*, Snow Lion Publications Ithaca, New York 2002.

<sup>16</sup> „Nie jest tak, że jasność istnieje na własny sposób, a pustka istnieje jakoś inaczej, że jest pewien rodzaj istniejącej jasności oraz pewien rodzaj nieistniejącej pustki, oddzielne od siebie. Tak, co do natury umysłu, nigdy nie jest. Nigdy nie było tak, żeby jasność i pustka istniały oddzielnie”. Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 36.

<sup>17</sup> Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, *op.cit.*, cz. 3, s. 9. O roli mających soteriologiczne znaczenie rozumowań i regułach debaty logicznej w buddyzmie tybetańskim: Daniel Perdue, *Debate in Tibetan Buddhist Education*, Snow Lion Publications Ithaca, New York 1992, s. 3–13. O podstawowych formach retoryki logicznej, sylogizmie (tyb. *sbyor ba*, sanskr. *prayoga*) i rozumowaniu inferencyjnym (tyb. *thal 'gyur*, sanskr. *prasaṅga*) *ibidem*, s. 33–98. Na temat stosowanych w tradycji gelug (*dge lugs*) rozumowań mających dowodzić pustki: *Reasoning Into Reality* [w:] Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, London 1983, s. 125–196.

<sup>18</sup> Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra*, *op.cit.*, s. 12. Na temat miejsca mahamudry w tantrze tybetańskiej: A. Reginald Ray, *Secret of the Vajra World. The Tantric Buddhism of Tibet Shambala*, Boston & London 2002.

<sup>19</sup> Czasownik *sbyong* znaczy też: praktykować, studiować, przechodzić trening. „Oczyszczenie” odnosi się więc przede wszystkim nie tyle do oczyszczenia uczynków, ile do „oczyszczenia” poglądu.

W omawianym poglądzie mahamudry uwagę, szczególnie początkującego jogina, musi przyciągnąć drugi człon cechy umysłu – świetlistość. Pojawiający się w wierszu (7,1) termin *jasne światło* (tyb. *od gsal*, sanskr. *prabhāsvara*) nie jest, jak zresztą większość pojęć buddyzmu tybetańskiego, jasno i zrozumiale objaśniony<sup>20</sup>. Z analizy kontekstów, w jakich pojawia się w tybetańskich komentarzach, można wnosić, że ma kilka odmiennych znaczeń lub odcieni znaczeniowych:

- 1) w terminologii mahamudry jasne światło jest jedną z wielu nazw nadanych umysłowi bądź naturze umysłu. Odnosi się do funkcji czy aktywności, jaką umysł może spełniać. Jest jednym z kilku kluczowych terminów, obok takich, jak: pustka (*stong pa nyid*), natura umysłu (*sems kyi ngo bo*) czy niepowstrzymana (pierwotna) świadomość (*rig pa*). Często w opisanu rzeczywistości w tekstach mahamudry wymienia się je łącznie;
- 2) ma znaczenie *epistemiczne*, określające możliwość uczynienia przedmiotem poznania dowolnego zjawiska<sup>21</sup>;
- 3) odnosi się do *dynamiki* umysłu. Jasne światło jest przedstawiane jako *zawsze aktywne*; dzięki niemu zjawiska pojawiają się bezustannie, tzn. pojawianie się zjawisk zachodzi niezależnie od woli;
- 4) ma znaczenie *psychologiczne*; to stan umysłu doświadczany między innymi w zaawansowanej medytacji;
- 5) używa się go w kontekście osiągnięcia oświecenia – jako opisujący stan *przejaśnienia*, rozjaśnienia w stosunku do stanu uprzedniego, którego cechą jest brak jasności, zaciemnienie<sup>22</sup>.

Ale nawet powyższe rozróżnienia nie pozwalają na wydobycie pełniejszego znaczenia tego trudnego do wyjaśnienia pojęcia<sup>23</sup>. Wydaje się ono oscylować między czystą epistemologią a egzystencjalną ontologią. Z jednej strony jasność (*od gsal*) jest rozumiana jako występująca w doświadczeniu aktywność bycia jasnym co do czegoś, *czynienie czegoś jasnym*, nawet jeśli nie jest ona związana ze świadomym aktem woli<sup>24</sup>. Można jednak argumentować, że termin ten wskazuje również na

<sup>20</sup> Oprócz *od gsal* w terminologii mahamudry występuje też *gsal ba* – świetlistość, jasność; słowo używane do przedstawienia poglądu trzeciego obrotu, głoszącego, że pustka nie jest całkowicie pusta, jest bowiem świetlista (tyb. *gsal ba*).

<sup>21</sup> „Zdolność, że wszystko pojawia się w umyśle, to jest jasność” (*gang yin na sems la shar thub pa ‘di gsal ba red*). Kalu Rinpoche, *The Pointing Out for the Three Kayas*, *op.cit.*, s. 43; „Świetlistość znaczy, że wszystko może się w niej pojawić”. Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra*, *op.cit.*, s. 10.

<sup>22</sup> „Gdy używa się terminu „jasne światło”, jego znaczenie jest takie, że jeśli urzeczywistnimy esencję umysłu [...], to urzeczywistnienie *rozprasza* ciemność niewiedzy, rozprasza ciemności zasłon, które nie pozostają w harmonii z tym, czym jest prawdziwa natura umysłu. Ponieważ to urzeczywistnienie spełnia tę funkcję, otrzymuje tę nazwę – światło, jasne światło, które rozprasza mrok niewiedzy”. Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 86.

<sup>23</sup> Znamienna w tej kwestii jest następująca uwaga: „Najgłębszą, stale obecną naturą (*gnas lugs*) umysłu jest jasne światło (*‘od gsal*). Jest wyjątkowo trudne do zrozumienia i do faktycznego osiągnięcia”. Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, *op.cit.*, cz. 3, s. 7. Termin *gnas lugs* oznacza tu stale obecną naturę wszystkich zjawisk.

<sup>24</sup> Tak to pojęcie jest rozumiane na przykład przez A. Berzina. „Co się dzieje, kiedy czegoś doświadczamy? Zachodzi wywołanie (*giving rise to*) czegoś. Dla łatwości wysłowienia powinniśmy powiedzieć «umysł wywołuje coś» niż «coś się pojawia» [...] Jednakże zwrot «umysł wywołuje coś»

pewną modalność *quasi-kreacyjną*. Filozofia mahamudry *pojawianie się* zjawisk w doświadczeniu łączy właśnie z jasnym światłem: *nie byłoby* zjawisk, gdyby nie było *tego aspektu* natury umysłu. W tym poglądzie nie ma dla zjawisk innego *raison d'être*, innej podstawy ontycznej, jak właśnie aspekt świetlistości umysłu<sup>25</sup>. W tej koncepcji nie tylko aspekt jasności, lecz także aspekt pustki na swój sposób współuczestniczy w „powodowaniu” zjawisk<sup>26</sup>.

Można tu zresztą mówić co najwyżej o quasi-kreacji, powstaje bowiem pytanie, czy w niedualnym poglądzie, jakim jest pogląd mahamudry, w ogóle jest na miejscu *dictum* o jakiegokolwiek *creatio*. Przedmiotów (tego, co miałyby zaistnieć dzięki takiemu aktowi) jako takich nie ma. Za takie brana jest błędnie sama jasność, aspekt umysłu. Z punktu widzenia językowej analizy (znaczenia tego terminu w tybetańskich komentarzach) wydaje się, że właściwe jest znaczenie epistemologiczne i że wszelkie skojarzenia jasnego światła z ideą kreacji są w związku z tym nadinterpretacją. Jednakże nierozjaśnioną stroną takiego rozumienia pozostaje presupozycja, jakoby *sam fakt* pojawiania się zjawisk został w nim uwzględniony i wyjaśniony. Inaczej mówiąc, opisując w ten sposób zachodzenie doświadczenia, jak coś się pojawia i jak tego doświadczamy, *eo ipso* rozstrzygamy egzystencjalny problem jego zaistnienia. *Esse* miałyby być w pełni objęte przez *experiri et percipi*<sup>27</sup>.

Dzięki integracji w jednym poglądzie pustki i jasności pustka (*stong pa nyid*) w poglądzie mahamudry zmienia swoje znaczenie; przestaje być, jak w tybetańskiej madhjamace w tradycji gelug, tylko samą możliwością zaistnienia, jedynie skoordynowaną z zależnym powstawaniem (*rten 'byung*). Zgodnie z poglądem madhjamaki nic *de facto* nie może powstać *jedynie* w zależności od pustki. O pustce w tym kontekście mówi się co prawda jako o podstawie wszystkich zjawisk, a nawet o ich „substancji”, przywołując w tym punkcie nawet skojarzenia z niedualistycznym poglądem adwaitawedanty<sup>28</sup>. Niemniej na przeszkodzie do uznania kreatywnej roli pustki

---

też nie jest najbardziej trafny, jest to bowiem wygodny sposób wyrażania się. Umysł nie jest bytem lub «rzeczą», nie ma więc niczego, co jest faktycznym agensem wywołującym (powodującym) powstanie czegokolwiek”. A. Berzin, *An Introduction to Mahamudra and Its Practical Application to Life*, *op.cit.*, cz. 4, s. 2–3.

<sup>25</sup> W sposób sugerujący kreatywność o jasnym świetle mówi wiele komentarzy. Tak na przykład można odczytać następujące wyjaśnienia Tengi Rinpoche: „Podczas gdy umysł jest pusty jakiegokolwiek esencji, to zarazem z jego własnego promieniowania *pochodzą* wszystkie zjawiska, które widzimy”. Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 33. Umysł opisuje się tam jako „jedność (nierozdzielność) esencji, która nie może zostać zobaczona, oraz natury, która *dostarcza podstawy dla pojawiania się* wszystkich rzeczy, jakich doświadczamy”. *Ibidem*, s. 46.

<sup>26</sup> Komentarz Beru Khyentse do wiersza (20,3) mówi, że w chwilach przeblyskowego doświadczania (*nyams*) niepojęciowości (*mi rtog*) jogin poznaje, że „nagość niepojęciowości (*mi rtog*, co tutaj jest równoznaczne z pustką, *stong pa*) zawsze pozostaje *spontanicznie spełniającą* wszystko (*lhun grub*), co znaczy, że zawsze dopuszcza do zachodzenia wywoływania zjawisk oraz do ich pojawiania się”. Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, *op.cit.*, cz. 4, s. 2 (uzup. i podkr. W.K.).

<sup>27</sup> Pytaniem jest, jak na przykład rozumieć następujące stwierdzenie: „Zjawiska, włącznie z umysłem *istnieją jedynie na mocy faktu*, że umysł po prostu może wywołać ich pojawianie się lub wystąpienie jako obiektów poznania”. Alexander Berzin, *An Introduction to Mahamudra and Its Practical Application to Life*, *op.cit.*, cz. 1, s. 12 (podkr. W.K.).

<sup>28</sup> Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness*, *op.cit.*, s. 397; Jeffrey Hopkins, *Emptiness Yoga*, Snow Lion Publications, New York 1987, s. 169–170.

przy pojawianiu się (zaistnieniu) zjawisk stoi przyjęta w tybetańskiej prasangice koncepcja pustki jako negacji nieimplikacyjnej (*med dgag*), ontycznie oznaczającej wyłącznie brak inherentnego istnienia (*rang bzhin gis grub pa*).

Jest też znamienne, że wraz z wyeksponowaniem roli natury umysłu jako podstawowej rzeczywistości tak ważna dla filozofii mahajany formuła, jaką jest zależne powstawanie (*rten 'byung*) i zależne istnienie, *tracą na znaczeniu*. Istotnie, jeśli aspekt jasności umysłu jest samopowstający, samowytwarzający się, *to nie jest zależnie powstający*.

## Strofy o umyśle – wartości metafizyczne

Wszystkie zjawiska są projekcjami<sup>29</sup> umysłu.

A sam umysł? Nie istnieje, esencja umysłu jest pusta.

Chociaż jest pusty i bez ograniczeń, wszystko może się w nim przejawić.

Rozumiejąc to, obyśmy odcięli korzeń pomieszania (strofa 9, wiersze 1–3).

Niektóre strofy, te, które wykładają zasadnicze elementy poglądu mahamudry, można uznać za zawierające „ontologię” czy „metafizykę” *Modlitwy mahamudry*<sup>30</sup>. Taka jest strofa 9, mówiąca o *niesubstancjalności* umysłu (*sems*): umysł jest pusty jakiegokolwiek bytu, który miałby nim być. Tak można interpretować zdanie (9,2), konstatujące nieistnienie umysłu (*sems ni sems med sems kyi ngo bos stong*). Wspierająca to stwierdzenie argumentacja odwołuje się do empirycznego kryterium uzasadniania: jeśli istnienie umysłu ma zostać potwierdzone, to musi być jakiś sposób poznawczego dotarcia do *istniejącego umysłu*. Jednak wszelkie tego rodzaju procedury okazują się zawodne. Stosujący je jogin, badając, stwierdza „nieznajdywalność” domniemanego bytu<sup>31</sup>.

Po tej konstatacji przejście od (9,2) do (9,3) może się wydawać zaskakujące, jeśli nie paradoksalne: w nieistniejącym umyśle pojawiają się zjawiska. Wiersz (9,4) zawiera coś w rodzaju apelu o potrzebę – odwołującego się do, unikającej ontologicznych ekstremów, formuły środka – wyjaśnienia sobie tego *przejścia*. Spotykamy się tu z zagadnieniem, które, zdaniem tybetańskiej tradycji, wykracza poza kompetencje dyskursywnego myślenia i werbalnego orzekania. Jako że jest to trudny punkt po-

<sup>29</sup> *rnam 'phrul*, inny przekład: cudownymi emanacjami.

<sup>30</sup> Terminy te opatruję cudzysłowem, bo chociaż zaczerpnięte z europejskiej tradycji filozoficznej, to nie denotują tu ani jej problemów, ani ich rozstrzygnięć. Zostały użyte konwencjonalnie dla podkreślenia wagi niektórych sformułowań w tekście. Można natomiast powiedzieć, że język filozoficznych rozważań dotyczących mahamudry posługuje się podobną terminologią, częściowo wspólną z zachodnią ontologią i metafizyką.

<sup>31</sup> Typowa tybetańska argumentacja mówi w tym miejscu o kończącej się niepowodzeniem procedurze „poszukiwania”, „znajdowania”. „Na jakkolwiek obiekt będziemy patrzeć, nigdy *nie zobaczymy* tam umysłu. Umysł *nie ma miejsca*, w którym by pozostawał, w którym by przebywał. W rzeczywistości *nie ma* tu w ogóle żadnego obiektu do analizy! Nie ma niczego, co może być podmiotem, ani niczego, na czym badanie miałoby się ogniskować. Umysł jest czymś, co nigdy nie wkracza w istnienie (byt), nigdy nie trwa i nigdy nie wykracza z egzystencji”. Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 47.



głędu mahamudry, jeden z komentarzy opatruje go następującą uwagą: „Wszystkie teksty uczą, że prawdziwa natura umysłu *jest bardzo głęboka*, ponieważ jest ona bardzo trudna do urzeczywistnienia”<sup>32</sup>.

Wiersz (10,1) – początek następnej strofy – mówi o tym, co się dzieje, gdy prawda wypowiedziana w (9,1) nie zostaje rozpoznana:

Projekcje umysłu, które w istocie nie istnieją, są brane błędnie za przedmioty.

Pod wpływem niewiedzy samoświadomość jest błędnie brana za „ja”.

Lgnięcie do tego dualizmu („ja” i przedmiotów) sprawia, że wędrujemy zagubieni w samsarze.

Obyśmy u samych korzeni odcięli niewiedzę i pomieszanie (strofa 10).

Można powiedzieć, że ta strofa artykułuje *problem*, przed jakim stoi i jaki ma do rozwiązania praktykujący mahamudrę. Są w niej poruszone trzy tematy: jak dochodzi do rozwinięcia dualistycznego poglądu, dualistyczny pogląd jako przyczyna cyklicznej egzystencji (*'khor ba*) oraz jego niejawna natura.

Z punktu widzenia mahamudry nie ma podmiotowo-przedmiotowego dualizmu jako faktu. Taki dualizm jest natomiast kwestią sposobu myślenia, powszechnie podzielanego przekonania – przekonania, że *istnieją*, tam oto, *zewnętrzne obiekty* oraz *postrzegający je podmiot*<sup>33</sup>. Wbrew temu wiersz (10,1) stwierdza, że przedmioty naszego doświadczenia są nierozpoznanymi, *de facto* nieistniejącymi, *projekcjami* (*'khrul*) umysłu<sup>34</sup>. Stwierdzenie to staje się zrozumiałe w świetle poglądu mahamudry: mimo że esencja umysłu jest pusta, jego naturą<sup>35</sup> jest jasność (*gsal ba*), manifestująca się *qua* doświadczane obiekty. Dlatego określa się ją jako „zwróconą na zewnątrz”. Doświadczane formy, dźwięki, zapachy, smaki oraz obiekty dotyku są, tak naprawdę, samoekspresją, samomanifestacją umysłu, nie tworzą tzw. zewnętrznego świata, za jaki je bierzemy<sup>36</sup>. Dla zaawansowanego jogina taki pogląd jest „realistycznym” złudzeniem: „Jednakże *nie ma* obiektu – on nigdy nie istniał. Manifestuje się samoświatlistość (*gsal ba*), a my *ulegamy dezorientacji i sądzimy*, że to jest obiekt”<sup>37</sup>.

Dlaczego w swoim pojmowaniu rzeczywistości nie rozpoznajemy podstawowej natury umysłu? Jednym z powodów utrzymywania się przekonania o istnieniu nie-

<sup>32</sup> Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra*, *op.cit.*, s. 14 (podkr. W.K.). Remedium na powstające trudności ma być uzyskanie wglądu możliwego dzięki otrzymanej od nauczyciela ustnej instrukcji.

<sup>33</sup> Taki dualistyczny pogląd, prócz tego, że jest uznawany w filozofii *common sense*, jest także, w różnych sformułowaniach i pod różnymi postaciami, podzielany przez wielu znanych filozofów. Jednakże nie musi być artykułowany jako szczegółowa teza o charakterze filozoficznym, ma to być powszechny stan świadomości, podzielany przez wszystkie „zwykłe” istoty (*so so 'i skye bo*).

<sup>34</sup> Dla zaawansowanego w medytacji jogina mocnym argumentem uzasadniającym prawdę wyrażoną w wierszu (10,1) jest ten, że „przedmioty” doświadczenia, za jakie brane są projekcje umysłu, faktycznie „*nigdy* nie mogą *zostać doświadczone* jako mające prawdziwe istnienie, niezależne od umysłu. Są one refleksywnymi przejawieniami (*rang snang*) samego umysłu. Jasność samego umysłu wywołuje je”. Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, *op.cit.*, cz. 2, s. 9 (podkr. W.K.).

<sup>35</sup> Objaśnienia znaczenia trzech podstawowych terminów dotyczących umysłu: esencji, natury i charakterystyki w: Takpo Tashi Namgyal, *Mahamudra*, *op.cit.*, s. 213–220.

<sup>36</sup> „Ponieważ tak jest, że te zjawiska są *tylko* pojawiającym się aspektem umysłu, to mówimy, że one *nie istnieją* realnie jako *zewnętrzne rzeczy*”. Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 16.

<sup>37</sup> Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra*, *op.cit.*, s. 15 (podkr. W.K.).

zależnych od doświadczenia przedmiotów zewnętrznych jest *nieustanna fiksacja na treści* naszego doświadczenia<sup>38</sup>. Jednakże ostatecznym powodem jest niewiedza dotycząca natury umysłu. Mówi o tym następny wiersz (10,2): *źródłem* zwodniczej dezorientacji (*'khrul ba*) jest niewiedza (*ma rig pa*) odnośnie do tego, jak „ja” oraz zjawiska istnieją. Rzekomy dualizm to w istocie dwa aspekty samego umysłu: zwodnicze zjawiska, które są – mającymi wrodzony charakter, „automatycznymi” – przejawieniami (*rang snang*) czy też grą (*rol pa*) umysłu, oraz natura umysłu będąca refleksywną świadomością (*rang rig*) swojej własnej gry, w tym wypadku pojmowana jako zwodnicze zjawisko<sup>39</sup>. W tym miejscu jogin potrzebuje wyjątkowej uważności i wnikliwości, aby nie ulegać zwiedzeniu i nie brać, mylnie, zjawisk za konkretne zewnętrzne obiekty, jak gdyby istniały one niezależnie od aspektu jasności umysłu.

Co się dzieje, gdy w swoim pojmowaniu rzeczywistości nie rozpoznajemy podstawowej natury umysłu? Jeśli nie mamy *własnego poznania*, to natura umysłu w naszym pojmowaniu ulega podmiotowo-przedmiotowemu rozszczepieniu<sup>40</sup>. Anгаżujemy się wówczas w dualizm oraz we wszystko, co z niego wynika. Ujmując rozwijający się proces z perspektywy 12-członowej formuły zależnego powstawania (*rten cing 'brel bar yan lag bcu gnyis*)<sup>41</sup>, pierwszą jego konsekwencją (1. ogniwo formuły) jest uznanie zjawisk za realne. Z podstawowej niewiedzy pochodzi następnie to, co określa się jako „źródłowa poznawcza zdolność umysłu” (*'du byed*), obejmująca między innymi zdolność do postrzegania (2. ogniwo). Z niewiedzy oraz poznawczej zdolności umysłu pochodzi obecna świadomość zwykłej istoty z jej nawykami i doświadczeniami (*rnam par shes pa*), (3. ogniwo). Dla tej świadomości dualizm podmiotowo-przedmiotowy jawi się jako „oczywisty” i utrwalony sposób doświadczania. Według poglądu mahamudry oznacza to jednak tyle tylko, że *oddzielamy od siebie* to, co w swojej naturze pozostaje nierozdzielne. Może najbardziej uderzającą konstatacją jest ta, że do śmierci – ostatniego ogniwa 12-członowego procesu – nie prowadzi nic innego (los, wyrok bóstwa itp.) jak niewiedza. Tak więc na niewiedzę można spojrzeć jako na swoistą *antywartość*, mającą daleko sięgające konsekwencje. Nie jest to jednak żadnego rodzaju *ens*, nie jest też żadnym czynnikiem sprawczym *sensu stricto*<sup>42</sup>.

O samym umyśle i sposobie, w jaki istnieje, traktują strofy 11 i 12.

Nie jest istniejący – nawet buddowie nie widzą go.

Nie jest nieistniejący – jest podstawą sansary i nirwany.

Nie ma w tym sprzeczności<sup>43</sup> – to środkowa ścieżka nierozdzielności

Obysmy urzeczywistnili prawdziwą naturę umysłu, wolną od skrajności (strofa 11).

<sup>38</sup> A. Berzin, *An Introduction to Mahamudra and Its Practical Application to Life*, op.cit., cz. 1, s. 8.

<sup>39</sup> Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, op.cit., cz. 2, s. 8.

<sup>40</sup> „Jeśli nie rozpozna się pustej esencji (*ngo bo stong pa*), chwytą się (*'dzin ja*). Jeśli nie rozpozna się charakterystyki jasności (*gsal ba*), ujmuje (*'dzin*) się *inne* (to, co poza ja)”. Kalu Rinpoche, *The Pointing Out for the Three Kayas*, op.cit., s. 46–47 (podkr. W.K.).

<sup>41</sup> Opis zależnego powstawania z punktu widzenia mahamudry podaje Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, op.cit., s. 55–57.

<sup>42</sup> „Sama niewiedza w istocie nie czyni nic, nie ma funkcjonującej esencji. Przedstawiana jest tylko z negatywnej perspektywy: bycia brakiem czegoś innego, mianowicie świadomości lub mądrości”. Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, op.cit., s. 86.

<sup>43</sup> *'gal 'du* – pogląd błędny albo wewnętrznie sprzeczny.

Strofa 11. jest jedną z najbardziej znaczących, jest też najczęściej cytowana. O ostatecznej, bo *soterycznej* wartości tego, o czym mówi, czytamy w jednej z dalszych strof (13), że jej pełne i właściwe zrozumienie i urzeczywistnienie przez jogina oznacza oświecenie<sup>44</sup>.

Zwraca jednak uwagę jej zaskakująca logika, którą jasno wykląda tekst tybetański. W wierszach (11, 1–3) czytamy:

yod pa ma yin – istniejący nie jest,  
 med pa ma yin – nieistniejący nie jest,  
 'gal 'du ma yin – sprzeczności nie ma.

Przed rozpatrzeniem głównego problemu, występującego w tych zwrotach, potrzebne jest pewne uzupełniające wyjaśnienie. Otóż rozumowanie wyłożone w (11,2) – stwierdzające, że umysł nie jest nieistniejący, bo jest podstawą sansary i nirwany – wymaga, z racji swej skrótowości, rekonstrukcji. Jego rozwiniętą wersję można wyrazić tak:

Jeśli umysł nie istnieje, to nic nie może z niego powstać. Z umysłu pojawiają się sansara i nirwana, a więc nie może nie istnieć.

Na gruncie prawa transpozycji prostej klasycznego rachunku zdań:

$(p \rightarrow q) \Leftrightarrow (\sim q \rightarrow \sim p)$ , oraz schemat inferencji:

$$\begin{array}{l} (p \rightarrow q) \\ r \\ \hline \sim p \end{array}$$

przy podstawieniach: p – umysł nie istnieje, q – nic nie może powstać z umysłu oraz r – z umysłu powstaje coś (sansara i nirwana), stwierdzenie wiersza (11,2) że umysł nie jest nieistniejący, zostaje uzasadnione.

Najbardziej interesujące jest jednak zestawienie wierszy (11,1) i (11,2). W tym miejscu tekst jest niespójny logicznie, jeśli za standard weźmiemy logikę zdań. Oba zdania, mówiące o tym samym przedmiocie, można odczytać jako zdania sprzeczne (kontradykcyjne):

yod pa ma yin – istniejący nie jest  $\equiv$  nie jest istniejący  $\equiv$  nie istnieje,  
 med pa ma yin – nieistniejący nie jest  $\equiv$  nie jest nieistniejący  $\equiv$  nieprawda, że nie istnieje.

Wzięte łącznie, predykcje z (11,1) i (11,2) głoszą: *umysł (natura umysłu) jest zarazem istniejąca, jak i nieistniejąca*. Wiersz (11,1) zaprzecza jego istnieniu<sup>45</sup>,

<sup>44</sup> Jeśli nie urzeczywistni się tego – krąży się w sansarze, Urzeczywistnienie tego nie różni się od oświecenia (strofa 13, wiersz 1–2).

<sup>45</sup> Komentarz do (11,1) objaśnia, że *patrząc* na umysł, nie widzimy (nie możemy zobaczyć) „niczego istniejącego”, żadnego bytu. Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra*, *op.cit.*, s. 16. Argumentacja za takim stwierdzeniem odwołuje się – ostatecznie – do wszechwiedzy, poznawczej kompetencji buddów: „Nawet ci, którzy znają wszystko, nigdy nie mogą zobaczyć umysłu. Powodem jest to, że on po prostu nie istnieje”. Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 33.

wiersz (11,2) mówi natomiast, że umysł „nie jest nieistniejący”. W (11,3) logiczna ciągłość narracji dochodzi do kresu, stykając się z zasadą niesprzeczności, jej zastosowanie pozbawiałoby tekst sensu<sup>46</sup>. Czy wobec tego autorowi chodzi o jej uchYLENIE, o wyjście poza logikę?

Blizsza analiza wiersza (11,1) pokazuje, że jego treścią jest tylko *odrzućcie istnienia*, natomiast znaczeniem (11,2) jest tylko *odrzućcie nieistnienia*. Przy tej interpretacji z obu wierszy, (11,1) i (11,2) wziętych łącznie, *nie wynika* uznanie istnienia i nieistnienia zarazem. Inaczej mówiąc, (11,1) i (11,2) odrzucają<sup>47</sup> z osobna zarówno istnienie jak i nieistnienie, ale nie przyjmują tym samym jednoczesnego istnienia oraz nieistnienia, rozumianych jako pojęcia skrajne (*mtha*).

Początek wiersza (11,3): *gal 'du ma yin* stwierdza przy tym, że chociaż zasada niesprzeczności obowiązuje, to *nie znajduje* tu zastosowania, gdyż proponująca rozwiązanie tej aporii formuła środkowej ścieżki (11, 3, ciąg dalszy) głosi „*nierozdzielność istnienia i nieistnienia*”<sup>48</sup>. Za formułę środkowej drogi (tyb. *dbu ma*, sanskr. *madhyama pratipad*) w mahamudrze uznaje się tego rodzaju *dictum*. Jej „środkowy” charakter zasadza się właśnie na odrzuceniu istnienia oraz nieistnienia jako skrajności<sup>49</sup>. Wobec podstawowej alternatywy Parmenidejskiej ontologii: byt albo niebyt, jest to raczej bezbyt, deklaracja *désintéressement* względem potrzeby takiego wyboru. Jaki jednak sens (jednoznaczny?) można by takiej formule nadać? Strofa 11 kończy się, co znamienne, rodzajem wezwania o jej zrozumienie.

Formuła ta odnosi się tu do *umysłu (natury umysłu)*, nie do innych przedmiotów, i ma opisywać autentyczny, prawdziwy *modus existendi* umysłu. Z jednej strony nie jest to istnienie realne, z drugiej nie jest zupełnym niebytem, nicością. Czy znaczy to jednak, że umysł istnieje w sposób niezdeterminowany, a więc pojęciowo nieuchwytny, czy tylko tyle, że właśnie formuła środka, z jej programowym niedookreśleniem, jest jedyną ontologicznie poprawną formułą? Przynajmniej częściową odpowiedź daje następujące wyjaśnienie w komentarzu, które uświadamia, że mówiąc w mahamudrze o umyśle, musimy brać pod uwagę nie jedno, lecz więcej znaczeń lub opcji znaczeniowych tego terminu, splecionych ponadto z sobą:

Z perspektywy ostatecznej natury umysłu, *nie da się* przyjąć (takiego) stanowiska (poglądu), który by go wyrażał. Nie możesz powiedzieć, że jest on (jakaś) jedną rzeczą, nie możesz też powiedzieć, że jest (jakaś) inną rzeczą. Pozostawanie w ten sposób na środkowej drodze *nie ma wad*. To jest to, co znaczy bycie wolnym od skrajności. To jest prawdziwy sposób istnienia umysłu. To jest sposób, w jaki umysł rzeczywiście istnieje<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Brakowi sensu ze strony przedmiotowej odpowiada brak ontologicznej możliwości uznania umysłu. „Gdyby umysł ani prawdziwie nie istniał, ani nie był zupełnie nieistniejący, a te dwie możliwości byłyby dychotomiczne (*dnagos 'gal*), to, konwencjonalnie, umysł *nie byłby możliwy*”. Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary, op.cit.*, cz. 2, s. 11 (podkr. W.K.).

<sup>47</sup> Odrzucają, ale nie negują; odrzucenie istnienia czegoś to stanowisko ontologiczne, a zanegowanie – logiczne, odnosi się do zdań, nie do bytów.

<sup>48</sup> Jeden z komentarzy do tego punktu określa umysł jako „złączoną parę dwóch sprzecznych prawd”. Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary, op.cit.*, cz. 2, s. 11. Zob. też Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra, op.cit.*, s. 16.

<sup>49</sup> O madhjamace w tradycji kagju: Karl Brunnholz, *The Center of the Sunlit Sky*, Snow Lion Publications, Ithaca 2004.

<sup>50</sup> Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer, op.cit.*, s. 46.

Taka odpowiedź podważa jednak przekonanie, że poprawne stanowisko ontologiczne winno mieć określony i sprecyzowany charakter.

## Niemożliwość opisanego umysłu, jego totalność

Logiczne trudności związane z próbami opisu pojawiają się także w strofie 12, która o umyśle głosi:

Nie może być ukazany słowami: „to jest tym”  
 Nie może zostać odrzucony przez stwierdzenie: „to nie jest tym”  
 Nieuwarunkowana dharmata<sup>51</sup> jest poza pojęciami (strofa 12, wiersze 1–3).

Stwierdzenia te oznaczają niemożliwość deskrypcji umysłu za pomocą sądów typu *S jest/ nie jest P*, gdzie termin *S* miałby odnosić się do podmiotu (umysłu), a *P* do jego charakterystyki<sup>52</sup>.

Argumentem jest zarówno sama konstrukcja tego rodzaju sądów, jak i ich semantyczna referencja. Sąd „to jest tym” odnosi się jedynie do tego, co jest wskazane przez słowa i pojęcia. Są to „prawdy powierzchowne”, konwencjonalne. Słowa i pojęcia określają rzeczy jako „to” przez wyłączenie (*sel ba*) wszystkiego, co jest „nie tym”, co w przybliżeniu odpowiada scholastycznej formule *omnis determinatio est negatio*<sup>53</sup>. Tego rodzaju zabiegu, określania przez wyłączanie czegokolwiek innego, nie można zastosować do natury umysłu, ponieważ nie ma niczego, co może zostać z niej wyłączone<sup>54</sup>.

Ponadto sądy suponują pojęciowo (*zhen pa*) istnienie, odpowiadających słowom, kategorii prawdziwego istnienia: „to” i „nie to”. Z punktu widzenia buddyzmu tybetańskiego jednak takie pojęcia, jak prawdziwe istnienie i całkowite nieistnienie, są przedmiotami jedynie pojęciowego poznania, są tworam wyłączenie nominalnie. Inaczej mówiąc, desygnaty terminów „prawdziwe istnienie” i „całkowite nieistnienie” nie istnieją, są jedynie konceptualnie suponowane przez słowa i pojęcia. „Ponieważ nie ma takiej rzeczy jak prawdziwe istnienie i ponieważ natura umysłu nie ma prawdziwego istnienia, natura umysłu jest poza słowami”<sup>55</sup>. Rozstrzygający argument zarówno dla niemożliwości afirmacji (*sgrub pa*), jak i refutacji (*dgag pa*), o których mówią wiersze (12,1) i (12,2), podaje (12,3). Jest nim utożsamienie umysłu z wymiarem ostatecznej rzeczywistości – niepojęciowalną dharmatą (*chos nyls*)<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Dharmata (*chos nyls*, sanskr. *dharmatā*) to niewytworzona i nieuwarunkowana, ostateczna natura zjawisk.

<sup>52</sup> Na temat niemożliwości uznania podmiotu w myśli buddyjskiej: Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 98–103.

<sup>53</sup> Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary, op.cit.*, cz. 2, s. 12.

<sup>54</sup> *Ibidem*, cz. 2, s. 12–13.

<sup>55</sup> Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary, op.cit.*, cz. 2, s. 12.

<sup>56</sup> Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra, op.cit.*, s. 17.

W nawiązaniu do tego w następnej strofie umysł (natura umysłu) zostaje zrównany ze wszystkim, co istnieje:

Wszystko tym jest i nie ma niczego, co nie jest tym (strofa 13, wiersz 3).

Tę myśl rozwija także strofa 14:

Zjawiska są umysłem i pustka jest umysłem.

Urzeczywistnienie jest umysłem i dezorientacja także jest umysłem.

Powstawanie jest umysłem i zanikanie<sup>57</sup> jest umysłem (strofa 14, wiersz 1–3).

Konsekwencją pojmowania umysłu jako ostatecznej rzeczywistości jest teza, że umysł należy traktować jako kategorię totalną<sup>58</sup>. Umysł pokrywa więc całą sferę doświadczenia, tego, co „rzeczywiste”;<sup>59</sup> staje się *totum*<sup>59</sup>. Ten totalizujący charakter opisu nie ma jednak sensu ontycznego, wyrażanego na przykład stwierdzeniem „wszystko jest X”; w ten sposób rzeczywistość jawi się medytującemu mahamudrę. Inaczej mówiąc, wszystko, czego jogin doświadcza i czym jest, zostało już objęte w tym opisie.

## Medytacja mahamudry czyli osobliwość bezprzedmiotowego poznania

Gdy raz za razem patrzy się w umysł, którego nie da się ujrzyć  
Widzi się wyraźnie, taką jaką jest, niedającą się zobaczyć rzeczywistość.  
Odrzucając wszelkie wątpliwości, czy i jaka jest  
Obyśmy sami bezbłędnie rozpoznali naszą własną naturę (strofa 17).

Strofa 17 wydaje się *prima facie* nie mniej paradoksalna niż strofa 11. Paradoks dotyczy jednak nie logiki, ale epistemologii: wyglądająca na wewnętrznie sprzeczna fraza zawierająca czasownik *lta* – patrzeć, wiersz (17,1) zostaje powtórzona w wierszu następnym (17,2) przy użyciu czasownika *mthong* – widzieć<sup>60</sup>. Oba wiersze mówią o paradoksalności poznawczej sytuacji, w jakiej znajduje się jogin usiłujący poznać własny umysł. Sytuacja, jaką przedstawiają, to zadanie *zobaczenia* obiektu (przedmiotu poznania), przy czym jest to obiekt szczególny, umysł.

<sup>57</sup> Chodzi tu o powstawanie i zanikanie sześciu rodzajów świadomości.

<sup>58</sup> „Umysł-sam przenika wszystko: wszystkie zjawiska, jakie poznajemy, są jego naturalną grą (*rt-sal*), niczym skrzywienie się cennego klejnotu”. Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary, op.cit.*, cz. 2, s. 5.

<sup>59</sup> Poniższy komentarz do tej strofy podsumowuje także argumentację wierszy (12, 1–3): „Natura umysłu – wywoływanie zjawisk, zjawiska, świadomość i pustka – przenikają i powodują (*give rise*) wszystko, zarówno «to», jak i to, co jest «nie tym» [...] Nic nie zostaje wyłączone. Inaczej mówiąc, wszystko, co się pojawia [zarówno nieczyste zjawiska sansary, jak i czyste zjawiska nirwany oraz stan buddy], powstaje zależnie od samego umysłu”. Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary, op.cit.*, cz. 2, s. 14.

<sup>60</sup> *bltar med sems la yang yang bltas pa'i tshé*  
*mthong med don ni ji bzhin lhag ger mthong* (strofa 17, wiersz 1–2).

Do podstawowego sensu aktu poznania należy to, że domniemuje on swój przedmiot – wynik poznania<sup>61</sup>. Jednak w medytacyjnym wglądzie (tyb. *lhag mthong*, sanskr. *vipaśyana*) w naturę umysłu mamy do czynienia z poznaniem (patrzeniem), dla którego takiego obiektu *nie ma*<sup>62</sup>. Samo patrzenie jest jednak niezbędne; bez niego nie tylko nie mamy bezpośredniej wiedzy o umyśle, ale także, co jest w mahamudrze najważniejsze, umysł nie jest w stanie rozpoznać sam siebie. Gdy jogin, po pozbyciu się wszelkich wątpliwości, kierowany wskazówkami nauczyciela mahamudry wyćwiczy się w medytacji wglądu, wtedy to, co „zobaczy”, stan rzeczy, który takiemu poznaniu się ujawnia, przedstawia się bardzo jasno i wyraźnie (*lhag ge*). Wymieniona w wierszu (17,2) „niedająca się zobaczyć rzeczywistość”, którą *widzi*, odnosi się do „najgłębszej natury umysłu”<sup>63</sup>.

Niemniej do wyjaśnienia pozostaje paradoksalność epistemicznej sytuacji: jeśli umysł jest czymś, czego nie można zobaczyć, to *jak* możemy go widzieć? Odpowiedź tradycji kagju na to pytanie nie jest dyskursywna, pochodzi z rozwiniętego doświadczenia medytacyjnego wglądu w mahamudrze. W tej sprawie znamienne jest następujące wyjaśnienie: „Na przykład od małego dziecka mieliśmy dwoje oczu, mogliśmy więc widzieć wszystko. Oczy jednak nie mogą widzieć oczu. Z tym jest podobnie. [Ale chociaż] nie można widzieć (*mthong*), należy patrzeć (*lta*). Dzięki patrzeniu *co niewidziane, staje się samym widzeniem*”<sup>64</sup>. Medytacyjna instrukcja do tego punktu mówi, że pozostając w medytacyjnym stanie natury umysłu, nie podążając za tym, co zdarzyło się w przeszłości ani nie oczekując tego, co się wydarzy: „Patrzmy wprost na rzeczywistość tego, czym sam obecny moment umysłu jest, i spoczywamy w niewytworzonej naturze”<sup>65</sup>. Gdy takie patrzenie zostanie przez wielokrotne powtarzanie doprowadzone do perfekcji „prawdziwa natura umysłu [...] *jest widziana żywo*, taka jaka jest”<sup>66</sup>.

Wiersz (17,4)<sup>67</sup> można też przełożyć: „Oby mój umysł w samowiedzy rozpoznał bezbłędnie swoją własną twarz”. Komentarz do tego przekładu mówi, że natura umysłu *może* zostać poprawnie poznana przez niepojęciową samoświadomość (*rang rig gye shes*). Przy tym przekładzie „własną twarzą” umysłu (*rang ngo*) jest jego najgłęb-

<sup>61</sup> W fenomenologii na przykład nieustannie podkreśla się intencjonalność świadomości.

<sup>62</sup> Patrząc na naturę umysłu, „nie możemy powiedzieć «patrzę na to, widzę coś». *Nie ma niczego do patrzenia [na] [...] nie ma żadnej rzeczy do zobaczenia*”. Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra*, *op.cit.*, s. 21 (podkr. W.K.).

<sup>63</sup> Poniższe wyjaśnienie do wiersza (17, 2) odwołuje się do wyłożonych w (12, 1–2) argumentów o niemożliwości pojęciowej identyfikacji, a więc i dualistycznego, opartego na relacji podmiot–przedmiot, poznania umysłu: „Najgłębsza natura umysłu «nie może być widziana» w tym sensie, że *nie* może zostać *wyodrębniona*. [Ponieważ sam-umysł, jako podstawa wszystkiego, nie wyłącza niczego, natura umysłu nie może zostać wskazana jako pojęciowo wyodrębnione *to* – innymi słowy, jako to, co pozostanie, gdy wszystko, co jest «nie-umysłem», zostanie wyłączone]” Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, *op.cit.*, cz. 3, s. 5.

<sup>64</sup> *mi mthong 'di mthong rang red*, Kalu Rinpoche, *The Pointing Out for the Three Kayas*, *op.cit.*, s. 48 (podkr. W.K.).

<sup>65</sup> Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 78.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *'khrul med rang ngo rang gis par shog*.

sza natura dostępna samoświadomości. Samoświadomość, rozumiana jako aspekt tej natury, refleksyjnie (*rang gis*) poznaje siebie<sup>68</sup>.

Tego rodzaju opis pomaga uzyskać pewien rodzaj pojęciowego zrozumienia czegoś, co faktycznie *jest poza* pojęciowym rozumieniem. To tłumaczy *kontrast* pomiędzy stanem wiedzy medytującego *przed* uzyskaniem wglądu, o którym mówi wiersz (17,2), i *po* uzyskaniu go. Dla praktykującego mahamudrę jest to sprawa najwyższej wagi, gdyż mimo czynionych prób wcześniej *nie widział swojego umysłu*. Niezależnie bowiem od tego, jaką wiedzą na temat umysłu dotąd, tj. przed podjęciem praktyki mahamudry, mogliśmy dysponować:

aż do teraz *nie patrzyliśmy* na swój umysł. Wcześniej nie widzieliśmy go, a gdy patrzyliśmy, *nie rozpoznawaliśmy* go. Lecz gdy otrzymujemy rzeczywiste ustne instrukcje do mahamudry i nauczymy się patrzeć na naszą własną naturę, sami rozpoznajemy prawdziwą naturę naszego umysłu<sup>69</sup>.

Mowa jest tu, by tak rzec, o *radikalnej zmianie frontu*, całkowitym wywróceniu dotychczasowych przekonań. Gdy bowiem rzeczywiście *widzimy*, to „zdajemy sobie sprawę z tego, że prawdziwa natura umysłu nie jest niczym z tego, o czym przedtem myśleliśmy, że *jest*, lecz, że umysł *tego nie posiada*”<sup>70</sup>. Innymi słowy, osiągnięcie wglądu mahamudry implikuje *radikalne odrzucenie* wszelkich „rzeczowych” poglądów co do natury umysłu (świadomości). Jednym z nich jest przekonanie, że umysł musi mieć pewne dające się zidentyfikować właściwości. W tym punkcie kontrast buddyizmu z poglądami głównego nurtu europejskiej filozofii podmiotu i opartych na nim ujęciach jest uderzający<sup>71</sup>.

Patrzanie, o którym mowa, ma nie tylko poznawcze, lecz także soteryczne znaczenie. Wskazuje na to następująca strofa:

Patząc na obiekty<sup>72</sup> – nie widzi się obiektów, lecz tylko umysł.  
Patząc na umysł – nie ma umysłu, jest w esencji pusty.  
Gdy patrzy się na oba – trzymanie się dualizmu uwalnia się samo.  
Obyśmy urzeczywistnili przejrzyste światło, prawdziwą naturę umysłu (strofa 18).

Bardzo ważny jest już pierwszy wiersz (18,1), w innym kontekście ujmujący myśl wypowiedzianą w (9,1) i powtórzoną na początku strofy następnej (10,1). Tutaj chodzi o *bezpośrednie poznanie* (*lhag mthong*) wygłoszonego wcześniej poglądu o sposobie istnienia przedmiotów. Według komentarza:

Sposób, w jaki zwykle istoty postrzegają to [formę, tu: obiekt] jest taki, że *nie widzą*, iż jest to właśnie pojawiający się aspekt umysłu. Sądzą, że rzeczywiście jest pewna forma

<sup>68</sup> Zob. Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary, op.cit.*, cz. 3, s. 6.

<sup>69</sup> Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra, op.cit.*, s. 22 (podkr. W.K.).

<sup>70</sup> *Ibidem* (podkr. W.K.).

<sup>71</sup> Można tu, dla porównania, przywołać poglądy E. Husserla czy, szerzej, współczesnej filozofii niemieckiej, omówione w: Krystyna Świącicka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, rozdziały *Fenomenologia jako egologia* oraz *Fenomenologia jako monadologia*, s. 93–111; s. 112–127, *resp.* oraz w: Maciej Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej*, Warsgraf, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna, Warszawa 2003.

<sup>72</sup> *yul* – wszelkie obiekty postrzegane za pomocą zmysłów: kształty i kolory, dźwięki, zapachy, smaki, wrażenia dotykowe oraz zjawiska świadomości: pojęcia, uczucia itd.



tam, na zewnątrz, która istnieje niezależnie. Sądzą, że istnieje forma i że „ja” postrzega tę formę<sup>73</sup>.

Takie rozumienie zapoczątkowuje dualizm powodujący, ostatecznie, kontynuację cyklicznej egzystencji.

Właśnie w tym punkcie ujawnia się *wartość* wglądu uzyskanego dzięki praktykowaniu mahamudry:

To, z czego, posługując się naszą inteligencją, *możemy zdać sobie sprawę* dzięki analizie, to fakt, że te obiekty w rzeczywistości *nie istnieją* jako coś oddzielnego, na zewnątrz. Są one właśnie pojawiającym się aspektem umysłu, są tylko kreatywnym pokazem umysłu<sup>74</sup>.

To, *co* – patrząc na obiekty – *faktycznie widzimy*, to zjawiska (zjawiska w znaczeniu: jak coś się przedstawia, jako co wygląda). Niezależnie od tego, czy są to obiekty pięciu rodzajów zmysłowych świadomości, czy obiekty świadomości mentalnej, jogin wie, że: „*tym*, co poznaje, są *poznawcze zjawiska* obiektów, jakie umysł wytwarza, będąc ich świadomym”<sup>75</sup>.

Uzyskane w medytacji wipaśjana w mahamudrze wyzwalające wglądy, o których mówi ta strofa, *odwracają* przedstawioną w strofie 10 sytuację: ulegania podstawowej niewiedzy o rzeczywistości, brania projekcji umysłu za przedmioty, samoświadomości (pustki) za „ja” i, w konsekwencji, uwikłania w dualizm. To odwrócenie dokonuje się w kolejnych, następujących po sobie odsłonach: (18,1) eliminuje niewiedzę, o której mowa w (10,1), a (18,2) odnosi się do (10,2). Kulminacją tej sekwencji poznawczej jest eliminacja wskazanego w wierszu (10,3) dualizmu, możliwa *po* rozpoznaniu z osobną natury obiektów (18,1) oraz umysłu (18,2). Gdy jogin w jednym spojrzeniu usiłuje zobaczyć oba przedmioty poznania jako prawdziwie istniejące „rzeczy”, pojawiające się niezależnie jedno od drugiego, nie jest w stanie tego zrobić.

Jeśli zdamy sobie z tego sprawę, nasze dualistyczne ujmowanie (trzymanie się) umysłu i zjawisk (*gnyis 'dzin*) jako dwóch niezależnie, prawdziwie istniejących bytów odpada, rozwiązuje się tam, gdzie jest (*rang sar grol*, „uwalnia się” w swoim własnym miejscu)<sup>76</sup>.

Jak mówią o tym strofy 10 i 18, w poglądzie mahamudry pustka nie jest rozważana „w sobie”, lecz ma ważny kontekst odniesienia, jakim jest „ja”. Jest ono swego rodzaju alternatywą, podczas gdy *alter ego* doświadczenia rzeczy jest świetlistość. Podstawowy problem epistemologiczny, o jakim mowa w *Modlitwie mahamudry*, odczytany z obu strof, 10 i 18 łącznie, można określić jako *nierozpoznanie-poznanie*. Nierozpoznana natura umysłu jawi się jako dualizm ja-świat zewnętrzny; poznana, jest nierozdzielnością pustki i jasności. Podmiotowo-przedmiotowy dualizm, nieodmienny postulat ontologii bytu i filozofii podmiotu, okazuje się po prostu pochodną

<sup>73</sup> Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 84.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, *op.cit.*, cz. 3, s. 6 (podkr. W.K.).

<sup>76</sup> *Ibidem*, cz. 3, s. 6–7.

błędnego rozpoznania i ujęcia ('*dzin*) pustki i świetlistości, podstawowych cech umysłu<sup>77</sup>. Jest to ostatnia przesłona przy osiągnięciu wglądu w rzeczywistość.

## Psychoterapeutyczne właściwości praktyki mahamudry

Wdrożona praktyka mahamudry ujawnia nie tylko swoje walory poznawcze, ale także jest bardzo skutecznym środkiem na sytuacje stresowe. W jodze mahamudry wszelkie doświadczenia, zarówno traumatyczne, na przykład silnego lęku, jak i doświadczenia intensywnej przyjemności, nie są przeżywane dualistycznie – jako coś, co (czego treść) jest w pewien sposób odrębne od podmiotu, który ich doświadcza, lecz zostają *włączane* do *nieustannej medytacji* natury umysłu. Dla jogina lęk lub cierpienie nie są niczym innym jak promieniowaniem samego umysłu, jego naturalną energią. Zaawansowany praktykujący, doświadczając pewnego rodzaju cierpienia, nie tyle stara się mu przeciwdziałać, ile – dzięki temu, że pozostaje w jego esencjalnej naturze, doświadczenie cierpienia jest bowiem dla niego stanem umysłu – potrafi uczynić je obiektem swojej uwagi i w ten sposób sprawić, że zniknie.

Dla medytującego mahamudrę antidotum na różnego rodzaju negatywne doświadczenia jest więc po prostu „pozostawanie w prawdziwej naturze umysłu”. Co więcej, jedną z oznak rozwinięcia i posiadania pozytywnych właściwości pochodzących z praktyki jest zdolność do włączania takich doświadczeń, jak na przykład choroby, do swojej duchowej ścieżki:

Kiedy w chorobie doświadczamy bólu, to w tej (samej) chwili łączymy ten ból z prawdziwą naturą umysłu. Następnie medytujemy nad prawdziwą naturą umysłu, mając za ogniskową tej medytacji istotę tego doznania cierpienia. Wówczas, jeśli jesteśmy w stanie pozostać bez rozproszenia, uczucie cierpienia rozproszy się<sup>78</sup>.

## Trzy wielkie doświadczenia – spontaniczne dobrodziejstwo

Wielka szczęśliwość, wolna od przywiązania, jest nieustająca  
Przejrzyste światło, wolne od charakterystyk, jest nieprzesłonięte  
Nie-mysł przekraczająca intelekt jest spontanicznie obecna  
Obyśmy bez wysiłku stale ich doświadczali (strofa 20).

<sup>77</sup> W świetle wglądu w pustkę podmiot i przedmiot okazują się mieć tylko iluzoryczne istnienie. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, *op.cit.*, s. 44.

<sup>78</sup> Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 66–67. Także *Carrying Illness on the Path* [w:] Peter Barth, *A Meditation Guide for Mahamudra*, *op.cit.*, s. 70–72. Więcej na temat tego, jak można stres, destruktywne emocje, życiowe problemy, chorobę, a także doświadczenie śmierci włączyć do praktyki mahamudry: *The Six Ways of Sublimating the Practices* [w:] Takpo Tashi Namgyal, *Mahamudra*, *op.cit.*, s. 337–350.

Strofa 20 jest w tym sensie kulminacją, rodzajem *akme* całego tekstu, że w sposób skrótowy przedstawia rezultat zaawansowanego treningu mahamudry. Jest nim, trudny do uzyskania, *spontaniczny* stan. Opisuje się go jako jednoczesne pojawienie się trzech „wielkich doświadczeń”: szczęśliwości, przejrzystego światła oraz nie-myśli. Doświadczenie szczęśliwości lub wielkiej błogości (*bde chen*)<sup>79</sup> odnosi się do nieustającego doświadczenia błogości bez przywiązania (*zhen pa med*). Stan ten ma nieskazitelną naturę, jest – by tak rzec – doświadczeniem rdzennie czystym; to nieustająca wielka błogość, błogostan, którego nie zaćmiewa żadnego rodzaju skaza<sup>80</sup>.

Drugi z występujących w tej strofie terminów, przejrzyste światło (*'od gsal*) odnosi się tu do bezpośredniego, „nagiego” doświadczenia natury umysłu. Jest to „doświadczenie samoświadomości, jasnego światła wolnego od jakichkolwiek zaciemnień”<sup>81</sup>. Ma to być doświadczenie „wolne od Igniecia” (*'dzin*) do „charakterystyki obiektów”, co znaczy, że nie daje ono podstawy do rozróżnień pomiędzy rzeczami. Jest to stan bardzo klarowny, wolny od jakichkolwiek zaciemnień czy przeszkód. Nie jest ujmowalny przez żadne pojęcie, gdyż żadne pojęcie do niego „nie przylega”.

Doświadczenie jasności łączy się z trzecim z wielkich doświadczeń: nie-myśli (*mi rtogs*), które oznacza stan całkowitego wyjścia poza intelekt, poza stan dyskursywnego myślenia. Komentarz podaje, w jaki sposób jest on osiągany: „To doświadczenie nie-myśli, które przekracza pojęciowy umysł zwykłej istoty, jest pustką, jest ono obecne spontanicznie”<sup>82</sup>. Stan ten przekracza bycie obiektem pojęciowego umysłu i jest tym samym, co bezpośrednie doświadczenie pustki (*stong pa nyid*). Najpierw studiując, a następnie praktykując mahamudrę, jogin rozwija pogląd, że wszystkie zjawiska są pozbawione jakiegokolwiek inherentnego istnienia, że *realiter* nie istnieją. „Gdy medytujemy mahamudrę, dochodzimy do *doświadczenia tego*, nabywamy szczególnego rodzaju pewności, że *tak jest faktycznie*”<sup>83</sup>.

Innym przykładem wiersza (20,4), pozwalającym na lepszą jego amplifikację, jest: „Oby nasze bez starań (spontaniczne) przebłyskowe doświadczenia (*nyams*) były nieprzerwane”<sup>84</sup>. Przelotne (przebłyskowe) *doświadczenie (nyams)* świadomości-błogości (*bde ba*), jasności (*gsal ba*) i niepojęciowości (*mi rtog*) komentarze określają jako *dobrodziejstwo*; coś, co można przyrównać do otrzymania nieoczekiwanego, cennego podarunku<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> Tybetańskie słowo *bde chen* można oddać jako błogość, błogostan albo szczęśliwość. Na temat tego doświadczenia: *Mahamudra as Great Bliss* [w:] Reginald A. Ray, *Secret of the Vajra World. The Tantric Buddhism of Tibet*, *op.cit.*, s. 290–291.

<sup>80</sup> Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra*, *op.cit.*, s. 25.

<sup>81</sup> Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 90.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ibidem* (podkr. W.K.).

<sup>84</sup> *rtsol med nyams myong rgyun chad med par shog*.

<sup>85</sup> Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, *op.cit.*, cz. 4, s. 1; A. Berzin, *An Introduction to Mahamudra and Its Practical Application to Life*, *op.cit.*, cz. 5, s. 6.

## O stanie buddy i o myślach złych, które złymi nie są

Trzy wielkie doświadczenia, relacjonowane w poprzedniej strofie, nie oznaczają jeszcze osiągnięcia stanu buddy, na który składają się jedynie stabilne urzeczywistnienia (*rtogs pa*). *Osiągnięcie* celu praktyki mahamudry, urzeczywistnienie (*rtogs pa*), opisuje strofa 21:

Przywiązanie do przyjemnych medytacyjnych doświadczeń wyzwała się samo.  
 Dezorientacja, która powstaje z negatywnych myśli, staje się naturalnie czysta w dhar-  
 madhatu.  
 W zwyczajnym umyśle nie ma niczego do chwywania ani do odrzucania, do zyskania lub  
 stracenia.  
 Obyśmy urzeczywistnili wolną od skrajności prawdę dharmaty (strofa 21).

Pełne znaczenie przedstawionego wcześniej w strofie 7 poglądu mahamudry – o tym, że umysł jest nierozdzielnością pustki i świetlistości – odsyła do, ważnego z punktu widzenia nauk trzeciego obrotu<sup>86</sup>, pojęcia *natury-buddy*. W poglądzie mahamudry naturą-buddy (*sangs rgyas kyi rgyu*) są, pojmowane jako nierozłączne, pustka (*stong pa*), jasność (*gsal ba*) oraz, manifestująca je w ich nierozdzielności, świadomość (*rig pa*)<sup>87</sup>. Tak rozumiane pojęcie natury-buddy jest ważne dla przedstawienia *osiągniętego celu* praktyki mahamudry, który opisuje się w terminologii trzech ciał buddy (*sku gsum*).

Rezultatem prowadzącego do urzeczywistnienia procesu *oczyszczenia*, o którym mówi strofa 7, jest dharmakaja (*chos sku*)<sup>88</sup>. Rezultatem *rozwinęcia* pozytywnego potencjału umysłu, „nagromadzenia” czystych zamiarów i uczynków, o czym poetycko pisze autor *Modlitwy mahamudry* w strofie 2, są ciała formy (*gzugs sku*). Rezultatem pełnego rozwinięcia *potencjału natury-buddy*, obecnego – zgodnie z naukami trzeciego obrotu – w każdej istocie, jest *stan buddy*<sup>89</sup> określany jako nierozdzielność trzech ciał buddy: dharmakaji, sambhogakaji i nirmanakaji. W mahamudrze jest on osiąganym przez „scalenie”, dzięki *samopoznaniu*, pustki, jasności i niepowstrzymanej świadomości (*rig pa*). Zintegrowane w urzeczywistnionej swabhawikakaji (*ngo bo nyid sku*), aspekt pustki (*stong cha*) staje się dharmakają, aspekt jasności (*gsal cha*)

<sup>86</sup> Tradycja kagju przyjmuje nauki trzeciego obrotu w ich definitywnym (tyb. *nges don*, sanskr. *nīrārtha*), niepodlegającym interpretacji znaczeniu.

<sup>87</sup> Kalu Rinpoche, *The Pointing Out for the Three Kayas*, *op.cit.*, s. 44.

<sup>88</sup> Oba tybetańskie terminy: *sems* (umysł) i *chos sku* (dharmakaja), mają zasadniczo tę samą desygnację. Z punktu widzenia poglądu mahamudry podlegający oczyszczeniu umysł jest *tym samym* umysłem przed tym procesem i po nim. W stanie, w którym natura umysłu pozostaje przesłonięta powierzchownymi, „przypadkowymi” – z punktu widzenia tego, czym jest – splamieniami (*dri ma*), umysł jest nazywany „zwykłym umysłem czującej istoty”; wolny od splamień – ten sam umysł nazywany jest oświeconym. „Gdy umysł nie jest zakryty przez splamienia, nie jest nawet nazywany umysłem, lecz dharmakają”. Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 26.

<sup>89</sup> O posiadaniu przez wszystkie istoty natury-buddy mówi następna strofa (22,1), zob. dalej. W języku tybetańskim stan buddy jest najpełniej opisany terminem *bcom ldan 'das*, oznaczającym, że budda jest tym, kto zwyciężył (*bcom*) pragnienie, nienawiść i niewiedzę, posiadał (*ldan*) pozytywne właściwości, takie jak mądrość, oraz wykroczył poza (*'das*) zarówno cykliczną egzystencję, jak i nirwanę (*mya ngan las 'das pa*).

– sambhogakaja, a niepowstrzymana świadomość (*ma 'gog pa'i rig pa*) – nirmanakaja<sup>90</sup>.

Jeśli jednak strofa 21 przedstawia osiągnięcie najwyższego celu, stanu buddy, to zastanawiająca jest w tym kontekście wzmianka o zwyczajnym umyśle – wiersz (21,3). Zawiera ona jednak jedno z kluczowych pojęć mahamudry, *tha mal shes pa*, które, co może zaskakiwać, oddaje się często w przekładach przez „zwykły” lub „zwyczajny” umysł. Ten termin w naukach mahamudry oznacza umysł w jego *naturalnym stanie*, w jakim pozostaje jogin w zaawansowanych stadiach praktyki. To, że w odniesieniu do świadomości, która osiąga tak wysoki cel, jak urzeczywistnienie mahamudry, mówi się o zwyczajnym umyśle bądź zwykłej świadomości, staje się zrozumiałe w świetle nauk trzeciego obrotu. „Zwykła świadomość jako najgłębsza prawda *ma* naturalną *czystość* naszej stale obecnej natury czy rzeczywistej natury (*chos nyid*), nieoddzielnych świadomości i pustki. Tak więc *jest to* nasza, stale w nas obecna natura-buddy”<sup>91</sup>. Zbitka *niezwyčajny-zwyczajny* umysł, jaką przywodzi na myśl tego rodzaju komentarz, wskazuje na potrzebę przekraczania w opisie niedualnej mahamudry znaczeniowych jednoznaczności pojęć formowanych przez dyskursywny umysł.

Oznaką urzeczywistnienia jest to, że dla osiągniętego je myśli zanikają w sferze tego, co *rzeczywiste* – dharmadhātu (*chos kyi dbyings*, sanskr. *dharmadhātu*). Szczególnie uderzające jest to, że w ostatecznym wymiarze dharmadhātu negatywne myśli okazują się całkowicie czyste. To kolejne na pozór paradoksalne stwierdzenie ma za sobą rację ontyczną: negatywne myśli nie mają substancji, *sa*, w istocie, *puste*<sup>92</sup>. *Rozpoznanie* ostatecznej natury negatywnych myśli ma tu znaczenie zasadnicze: jeśli jogin rozpoznaje ją, myśl nie jest już dłużej negatywna; jeśli jej nie rozpoznaje, myśl pozostaje negatywna. W wypadku zwykłych osób continuum negatywnych myśli jest nieprzerwane, nigdy nie ustaje<sup>93</sup>.

Zarówno wiersz (18,3), jak i wiersze (21,1) i (21,2) mówią o *samowyzwoleniu* w kontekście różnych aspektów aktywności umysłu (dualizmu, przywiązania, myśli). We wszystkich wypadkach, w których mówi się o samowyzwoleniu, rozstrzygającym czynnikiem jest *samowiedza*: jej soteriologiczną funkcję dobrze oddaje następujące wyjaśnienie:

Następnie, dzięki praktykowaniu kluczowych instrukcji nauczyciela, umysł staje się zrelaksowany, pozostawia [przeszkody, *sgrib pa*] w [ich] naturalnym stanie. Dzięki temu zwykłemu umysłowi (*tha mal gyi shes pa*), dzięki patrzeniu samemu na siebie (*rang gi rang la*) *wszystko zostaje samowyzwolone*<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Kalu Rinpoche, *The Pointing Out for the Three Kayas*, *op.cit.*, s. 57.

<sup>91</sup> Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, *op.cit.*, cz. 4, s. 4 (podkr. W.K.).

<sup>92</sup> „Zwodnicza dezorientacja (*'khrul pa*), rozumiana jako złe, bądź „złe” myśli, które pojmują zjawiska w sposób wypaczony, ale są naturalnie czyste w sferze (*dbyings*) ich pustej własnej natury (*rang bzhin*)”. Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, *op.cit.*, cz. 4, s. 4.

<sup>93</sup> Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 97.

<sup>94</sup> Kalu Rinpoche, *The Pointing Out for the Three Kayas*, *op.cit.*, s. 56 (podkr. W.K.).

## Etyczne wartości mahamudry – miłość i współczucie do wszystkich istot

Gdy jogin praktykuje mahamudrę we właściwy sposób, jest w stanie – pozostając w medytacji natury umysłu – angażować się w pomaganie innym. Łączące się z taką aktywnością *wartości etyczne*, miłość i współczucie, są kolejnym skutkiem urzeczywistnienia natury umysłu.

Wszystkie istoty są od zawsze buddami w swojej naturze.  
Jednak nie wiedząc o tym, błędą bez końca w sansarze.  
Obyśmy odczuwali przemożne współczucie dla wszystkich istot,  
Których cierpienia nie znają granic (strofa 22).

To przemożne współczucie przejawia się jako nieustająca miłość  
A gdy tak jest, jego pusta esencja staje się jasno widoczna.  
Obyśmy nigdy nie porzucili tej najwyższej i bezbłędnej ścieżki jedności,  
Obyśmy medytowali ją dniem i nocą (strofa 23).

Podstawową przesłanką do zmanifestowania oraz przejawiania się miłości i współczucia do istot jest, obok urzeczywistnienia natury umysłu, świadomość kontrastu pomiędzy własnym urzeczywistnieniem a stanem tych, którzy jeszcze go nie osiągnęli. U jogina „bardzo silne współczucie dla wszystkich istot, *które tego nie urzeczywistniły*, powstaje naturalnie”<sup>95</sup>.

Wiersze (22,4), (23,1) oraz (23,4) odnoszą się, dokładnie rzecz biorąc, do *wielkiego, nieograniczonego współczucia* (tyb. *bzod med snying rje*, sanskr. *mahākaruṇa*), którego obiektem są *wszystkie istoty*, a które jogin mahamudry winien kultywować bezustannie. Komentarz do *Modlitwy mahamudry* podnosi jego zalety:

To przemożne współczucie promieniuje nieustającą miłością, co znaczy, że nie jest tak, że czasami mamy współczucie, a innym razem nie, że czasami odczuwamy miłość dla czujących istot, a czasami nie. Ten rodzaj współczucia *jest nieustanny, równomierny i obecny zawsze*<sup>96</sup>.

Wiersz (23,3) wyjaśnia wzajemne dopełnianie się współczucia i pustki. „Bzebłędna ścieżka jedności” (*zung 'jug*), o której mówi, oznacza „nierozdzielność współczucia i pustki”.

Pustka i współczucie są w mahamudrze przedstawione jako nawzajem podtrzymujące się. Jedna ze stosowanych w tekstach fraz powiada, że pustka *nie powstrzymuje* współczucia, a współczucie *operuje z powodu* pustki<sup>97</sup>.

Przy analizie tej strofy warto odnotować odmienną dyskursywnego i jogicznego spojrzenia na tę samą rzecz. To, co w dyskursywnym ujęciu ujmujemy i wyrażamy

<sup>95</sup> Thrangu (Rinpoche), *An Aspirational Prayer for Mahamudra*, *op.cit.*, s. 28 (podkr. W.K.).

<sup>96</sup> Tenga Rinpoche, *Mahamudra Prayer*, *op.cit.*, s. 103 (podkr. W.K.).

<sup>97</sup> Podobną myśl zawiera następujący komentarz: „Pustka nie powstrzymuje zachodzenia czulego okazywania współczucia. W istocie to okazywanie może zachodzić tylko w kontekście pustki”. Beru Khyentse (Rinpoche), *Commentary*, *op.cit.*, cz. 4, s. 7.

w pojęciach „miłość” czy „współczucie”, w doświadczeniu jogina jest niezależnie manifestującym się<sup>98</sup>, nieprzerwanym *kontinuum umysłu*, który u zaawansowanego jogina pozostaje nieoddzielny od natury umysłu, pustki.

## Wartościowe rezultaty mahamudry

Dzięki mocy medytacji uzyskuje się oczy<sup>99</sup> i ponadnormalne władze.

Czujące istoty zostają doprowadzone do dojrzałości, doświadczenie krain Buddy jest oczyszczone,

A modlitwy-życzenia o uzyskanie właściwości Buddy spełniają się.

Obyśmy osiągnęli oświecenie, które dojrzewanie, kultuwanie i spełnienie doprowadza do doskonałości (strofa 24).

Z osiągnięciem celu mahamudry wiążą się „wybitne właściwości i zdolności”, takie jak sześć rodzajów wyższej świadomości czy nadnormalne zdolności. O takich rezultatach mahamudry, zarówno czasowych, jak i ostatecznych, bezdyskusyjnie można mówić jako o *znaczących i cennych*<sup>100</sup>. Do czasowych rezultatów zalicza się i opanowanie wszystkich niezbędnych nauk i doświadczanie oznak postępu na ścieżce, jakimi są jasnowidzenie czy silne doświadczenie bodhicitty. Przedostatnia, 24 strofa *Modlitwy mahamudry* wylicza niektóre ze zdolności, jakie jogin rozwija. Są to: tzw. pięcioro oczu (*spyang nga*), ponadnormalne władze (*mngon par shes pa*), zdolność „doprowadzania istot do dojrzałości” oraz doświadczenie „krain buddy”<sup>101</sup>. Wśród sześciu rodzajów wyższej świadomości – które z punktu widzenia nauk mahamudry nie są niczym innym jak przymiotami natury umysłu, manifestującymi się po oczyszczeniu „zasłon” (*nyon mongs*) – znajdują się między innymi: zdolność do czynienia cudów, znajomość umysłów innych czy znajomość przeszłości i przyszłości. Ich wartość polega nie tyle na ich posiadaniu, ile na tym, że pozwalają joginowi, który je osiągnął, przynieść pożytek tym, którzy nie osiągnęli jeszcze oświecenia. W szczególności chodzi o zdolności umożliwiające poznanie potrzeb istot oraz wspomaganie ich mentalnych kontinuum tak, że są w stanie kierować się ku duchowym celom.

Ostatecznym rezultatem mahamudry jest oświecenie (tyb. *byang chub*, sanskr. *bodhi*). Mówienie o oświeceniu nieuchronnie uruchamia aksjologiczny język i skojarzenia: ze szczęściem i przynoszeniem dobra żyjącym istotom. „Nie ma niczego lepszego niż to. Nie ma absolutnie niczego bardziej znaczącego od tego. Niczym

<sup>98</sup> Jeffrey Hopkins, *The Tantric Distinction. An Introduction to Tibetan Buddhism*, Wisdom Publications, London 1984, s. 156–157.

<sup>99</sup> *spyang nga* – pięcioro oczu. Są to: 1) *sha'i spyang* – oko fizyczne, 2) *lha'i spyang* – boskie oko, 3) *shes rab spyang* – oko mądrości, 4) *chos kyi spyang* – oko dharmy i 5) *sangs rgyas kyi spyang* – oko buddy.

<sup>100</sup> Na temat rezultatów mahamudry więcej: *Fruition Mahamudra* [w:] Reginald A. Ray, *Secret of the Vajra World*, op.cit., s. 283–285.

<sup>101</sup> Czyste krainy (*dag zhing*) są w krótkim opisie-komentarzu do *Modlitwy mahamudry* przedstawiane jako „miejsca, w których absolutnie nie ma nic nieczystego, wszystko jest całkowicie doskonałe. Otoczenie jest doskonałe, krajobraz jest doskonały. [...] Są one całkowicie czyste”. Tenga, *Mahamudra Prayer*, op.cit., s. 106.

po wydostaniu się z cuchnącego więzienia i wspięciu się na szczyt góry, umysł jest wyjątkowo szczęśliwy i radosny”<sup>102</sup>. Jedną z właściwości oświecenia jest *bycie pożytecznym dla każdego, dla każdej istoty*. Można uznać to za cechę wyróżniającą, gdy stan, którego jest przymiotem, porówna się z innymi, które takiej właściwości nie wykazują.

## Podsumowanie – *quaestiones disputandum*

Rezultaty aksjologicznego odczytania *Modlitwy mahamudry* należy w najlepszym wypadku potraktować jako prowizoryczne i poddać krytycznej, głównie metodologicznej refleksji, na którą nie ma tu miejsca. Ograniczmy się przynajmniej do kilku uwag.

Gdy termin „wartość” weźmiemy w jego obiegowym, słownikowym znaczeniu, możemy mniej lub bardziej zobowiązująco mówić o wartościach obecnych w tym tekście. Odnajdziemy w nim bogactwo wątków i cały wachlarz wartości: od estetycznych, etycznych i terapeutycznych po emocjonalne, prestiżowe (autorytet duchowego nauczyciela), religijne, poznawcze, soteriologiczne wreszcie.

Problemy zaczynają się pojawiać wówczas, gdy na tekst spróbujemy spojrzeć z punktu widzenia rozwiniętych w filozofii europejskiej systemów wartości, opartych na ontologii i wyrastających z lub nawiązujących do judeochrześcijańskiej tradycji religijnej. Świat takich wartości i świat jogina, o którym mówi tekst *Modlitwa mahamudry*, to światy odmienne. System wartości jest określony i przewidywalny, droga jogina – nie. Język aksjologii stosuje się do standardów logiki, język jogicznej wypowiedzi – nie zawsze. Już w świetle tych uwag kwestią do dyskusji jest *autonomizacja* wartości, uznawanie, że one same istnieją jakoś poza czy ponad człowiekiem. Jest w takim poglądzie obecny, mniej lub bardziej ukryty, *dualizm*, nie do pogodzenia z przekraczającą wszelkie dualistyczne ujęcia perspektywą tantry. Jest on obecny już w samym stawianiu problemu, jak istnieją wartości (obiektywnie, niezależnie od podmiotowej oceny, czy subiektywnie, zależnie od partykularnych postaw). Otwarte jest też pytanie o zasadność stosowania, tak ważnych dla aksjologii, kategorii normatywnych, do poprawnego odczytania tekstu Rangdziung Dordze.

Jeśli w wypadku mahamudry można mówić o wartościach zasadnie, to rozmijają się one z rozumieniem wartości w jednym z najbardziej znanych opracowań systemu wartości – w filozofii Maksa Schelera<sup>103</sup>. Przypatrzmy się kilku zestawieniom. O walorach buddyjskiej wiary, pilności, inteligencji czy oświeconej postawie da się powiedzieć jako o wartościowych moralnie lub duchowo. Za wartościowe można uznać też psychoterapeutyczne praktyki mahamudry. Nie jest jednak już oczywiste, czy o jogicznych wglądach da się literalnie mówić jako o wartościach poznawczych

<sup>102</sup> Kalu Rinpoche, *The Pointing Out for the Three Kayas*, *op.cit.*, s. 58.

<sup>103</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, Znak, Kraków 1995; M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Znak, Kraków 2004; A. Węgrzecki, *Scheler*. Seria: Myśli i Ludzie, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.



(w znaczeniu, w jakim poznanie zakłada podmiotowo-przedmiotowe zróżnicowanie). Z kolei czy o braku jogicznego poznania, niewiedzy można mówić, że jest wartością negatywną?

Można też zapytać, czy o przekraczających konceptualność doświadczeniach (błogość, jasność, pustka) da się jeszcze mówić w dyskursywnym języku teorii wartości? Są one określane przecież jako swego rodzaju dobra (strofa 20). Wartości jednak, zdaniem Schelera, im wyżej stoją w hierarchii, tym są bardziej trwałe, w buddyźmie natomiast pozostawanie przy tych doświadczeniach („trzymanie się” ich) jest skazą. Co wreszcie zrobić z ich *spontanicznością*, jest to wartość czy nie? Realizacja wartości zakłada raczej stały grunt, przewidywalną perspektywę w dążeniu do nich i ich realizacji.

To, co w mahamudrze jest przedmiotem dążenia i osiąganym celem, w istocie nie przystaje do hierarchicznej listy wartości, jaką podaje Scheler. W niedualnym poglądzie mahamudry trudno jest mówić zarówno o wartościach dualistycznie sobie przeciwstawnych, na przykład duchowych (dobro – zło, piękno – brzydota), jak i o hierarchii wartości, *ergo*, o jakimś jej najwyższym szczeblu, wartości absolutnej, jaką u Schelera jest świętość. Stan buddy *nie jest* wartością w tym rozumieniu (nie jest ani obiektywny, ani normatywny w Schelerowskim znaczeniu).

Często tam nawet, gdzie poruszone w tekście *Modlitwa mahamudry* tematy da się w miarę trafnie „waloryzować”, one same wykazują odmienny niż „wartościowy” sposób istnienia i są wypowiedane w innym niż aksjologiczny języku. Wówczas zbieżność jest tylko powierzchowna. Rozwijane przez jogina „miłość” i „współczucie” są nie tyle etycznymi wartościami, ile kwalifikacją kontinuum umysłu. Nie da się o nich nawet powiedzieć, że są to zinternalizowane wartości.

Niektóre zawarte w tekście *Modlitwy mahamudry* stwierdzenia jawnie rozmijają się z próbą ich aksjologicznego ujęcia czy oceny. Co można powiedzieć o zdaniach ze strofy 11, z punktu widzenia standardów logicznych kontradycyjnych, które są uważane za adekwatnie przedstawiające stan rzeczy, do którego się odnoszą? Czy paradoksalne sytuacje poznawcze (strofa 17) mogą mieć jakąkolwiek wartość poznawczą? Wreszcie jaką wartość można przypisać, jak aksjologicznie zinterpretować sprzeczne w istocie oznajmienia o *złych* myślach (wartość negatywna), które w oświeconym wglądzie *złymi* myślami *nie są* (brak wartości negatywnej)?

Świat doktryn filozoficznych zawierających systemy wartości i świat jogicznych doświadczeń i wglądów przedstawiony w *Modlitwie mahamudry* to światy do siebie nieprzystające, o czym należy stale pamiętać, próbując je z sobą porównywać. Nawet tam, gdzie ujęcie komparatystyczne dopatruje się zbieżności, nie można przeoczyć odmienności w sposobie podejścia i ujęcia danego tematu w języku wartości oraz związanych z nim presupozycji z jednej strony, a oryginalnego sposobu przedstawienia danego tematu zarówno w samym tekście, jak i w komentarzach do niego z drugiej.