Uzdrawiająca moc pustki

James Low

W oparciu o publiczny wykład, wygłoszony 20 września 2013 roku w Tallinie.

Transrypcja: Vivian Bohl

Tekst sprawdzony i poprawiony przez Barbarę Terris i Jamesa Low

*Polski przekład: Jan Szlagowski*

*Na końcu tekstu znajdują się tłumaczenia* ***Sutry serca****, oraz* ***Sutry klejnotowej chmury****.*

Buddyzm oferuje wiele ścieżek do przebudzenia. Przebudzenia z czego? Ze złudzenia, że jesteśmy oddzielnymi jednostkami, określonymi bytami żyjącymi w świecie ograniczonych bytów. Dlaczego miałoby nam się chcieć przebudzić? Dlatego, że to jedyny sposób, by uwolnić się od cierpienia narodzin, starości, choroby i śmierci. Dlaczego tak jest? Ponieważ narodziny jako pozornie oddzielna osoba następują na skutek tego, że nie jesteśmy obecni wobec prawdziwej podstawy naszego istnienia. Co powstrzymuje nas przed byciem obecnym w ten sposób? To, że chwila po chwili ignorujemy jakie naprawdę jest życie, wyobrażając sobie jednocześnie, że są nim nasze niedorzeczne, zwodnicze wizje.

Co można z tym zrobić? Możemy nauczyć się widzieć w jaki sposób sami siebie oszukujemy, i zacząć pozwalać, by światło prawdy rozjaśniło naszą rzeczywistą sytuację. To jak przebudzenie się ze snu i rozpoznanie, że śniliśmy.

Jak możemy się za to zabrać? Badając i sprawdzając mylne przekonania, których aktualnie używamy do nadawania sensu temu, co się dzieje. I co potem? Gdy pozwalamy by fałszywe wierzenia się rozpuściły, pojawia się przestrzeń w której prosta prawda zjawisk ukazuje się sama. Co wtedy zobaczymy? Gdy rzednie zasłona komentujących koncepcji, wszystko czego doświadczamy nabiera świeżości i jasności. Nasze zmysły stają się bezpośrednie, a otępiająca świadomość znika niczym zrzucona skóra, ukazując pierwotnie czystą przytomność. Czego świadoma jest ta przytomność[[1]](#footnote-1)? Wszystkie, z pozoru prawdziwie istniejące rzeczy, na których polegamy, nie istnieją naprawdę. Są puste, pozbawione samo-istnienia, nie posiadają indywidualnej esencji. Ich tożsamość jest iluzją, niczym miraż. Są tak naprawdę przejawieniem promienności pustki. Przytomność jest pusta od definiującego „ja” - podobnie jak wszystko, co ukazuje.

Pustka jest esencją Sutry Serca, radykalnego tekstu ukazującego nieskończenie inkluzywny pogląd buddyzmu mahajany. Stanowi on kontynuację duchowej tradycji zakłócania pocieszających założeń, będących tym, co nie pozwala nam przebudzić się ku prawdzie życia. Ta tradycja odgrywa kluczową rolę w rozwoju buddyzmu, i jest obecna w życiu Buddy Gautamy.

W młodości Budda znany był jako książę Siddharta. Stosownie do zaleceń ojca, pozostawał chroniony przed wszelkimi trudnymi okolicznościami i doświadczał jedynie przyjemności. To dało mu bardzo ograniczony pogląd na życie. We wczesnym wieku męskim, jego przekonania zostały zakwestionowane przez serię zdarzeń, które poddały w wątpliwość pełną samozadowolenia lekkość uprzywilejowanego życia, którym się cieszył. Pewnego razu, podczas wycieczki poza swój przepełniony rozkoszą dom, Siddharta ujrzał chorego, starca, oraz trupa. Bezpośredni kontakt z życiem takim jakim jest, a nie z fantazją do której podtrzymywania był zachęcany, skonfrontowało go z faktem, że otaczające go bezpieczeństwo nie ma solidnej podstawy. Nawet jego własne ciało, ośrodek rozkoszy, było podatne na choroby, wypadki i ostatecznie – rozkład.

Dzięki tym trudnym doświadczeniom, Siddharta zyskał zrozumienie, że rzeczy nie są takie, jakimi wydają się być. Sytuacje pojawiają się w oparciu o przyczyny i warunki, a te często są nieoczywiste. Pragnąc uprościć swoje doświadczenie, bierzemy sytuacje za coś oczywistego, tak jakby po prostu pojawiały się same z siebie.

Młody książę dorastał w środowisku, w którym wszystkie jego potrzeby były natychmiast zaspokajane. Jego życie było bezwysiłkowe i pełne lekkości, ponieważ wszyscy dookoła pilnowali, by nic nie zakłócało jego spokoju. Brak problemów jest oczywiście tym, za czym wszyscy tęsknimy. Ponieważ jednak życie jest w naturalny sposób pełne turbulencji i zakłóceń, lekkość której doświadczał Siddharta była sztucznym tworem, pozbawionym autentyczności.

Zszokowany i wyrwany z przyjemnego snu, książę spotkał następnie wędrownego mędrca, co zainspirowało go do opuszczenia domu w poszukiwaniu przyczyn cierpienia. Wyraźnie zobaczył jak łatwo wierzymy w rzeczy, które nie są prawdą, zadowalając się cząstkowym zrozumieniem życia. Zaczął badać naturę kleju, spajającego nasze mylne wyobrażenie świata. Odkrył, że jest nim połączona aktywność ignorowania i przywiązywania się: ignorując natychmiastowość doświadczenia i otwartość doświadczającego, stajemy się przywiązani do idei nas samych oraz innych.

Najpierw dziedziczymy lub tworzymy pewien koncept, a następnie utożsamiamy z nim wzór przelotnego doświadczenia. Tym sposobem, obiekt i nasza idea na jego temat zostają połączone w poczuciu, że jest tam jakaś rzecz, która istnieje sama z siebie. Co więcej, wypełniamy ten wykreowany byt wartościami odpowiadającymi naszym kulturowym i osobistym układom odniesienia. Na przykład, znajdujemy się teraz we wnętrzu budynku, i możemy zobaczyć, że został skonstruowany przy użyciu masy cementu. Tak długo jak cement wiąże ze sobą kamienie, możemy widzieć gładkie kształty pomieszczeń i korytarzy. Widzimy kształty, które wydają się być po prostu sobą – takie jakie są. Ukazują się jako coś co jest nam dane, a my to przyjmujemy, niewiele się zastanawiając. Zakładamy, że wszystko co spotykamy – ludzie, zwierzęta, przedmioty – istnieją same w sobie. Ignorujemy przyczynę i skutek, a także wszelkie dowody twórczego wysiłku, który doprowadził do powstania „rzeczy”. Substancja „rzeczy” nie jest czymś wrodzonym, lecz ustanowionym porzez grę koncepcji i interpretacji.

Tworzymy struktury, czy też wzory interpretacji i znaczeń, a następnie wierzymy w nie do tego stopnia, że czujemy, iż istnieją same w sobie i same z siebie. Na przykład, jeśli idziemy do galerii sztuki i widzimy obraz który nam się podoba, jego kształty i kolory zdają się nas porywać. Malowidło nabiera życia, czujemy jakby nas wciągało. Ale możemy przy tym dostrzec ślady pędzla i szpachelki. Obraz jest czymś pomiędzy tymi dwoma aspektami. Jest po prostu tym czym jest, lecz jednocześnie ukazuje historię swego stworzenia.

Artysta zbudował obraz kawałek po kawałku. Używał wielu kolorów – niektóre wcierał, zeskrobywał, a następnie nakładał na nowo. Krok po kroku dotarł do punktu, w którym uznał, że praca jest skończona. Gdy patrzymy na obraz, jego *faktyczność,* natychmiastowo odczuwana realność,zdaje się nas wciągać. Sami artyści zdają się bardziej interesować tym, w jaki sposób powstały prace innych, ponieważ wiedzą, że sztuka jest nierozdzielna od sztuczności. Sztuka często opiera się na zdolności tworzenia złudzenia, że obiekt sztuki jest wolny od sztuczności, co jest jeszcze wyższą formą sztuczności.

Nasz brak ciekawości i zainteresowania ludźmi i rzeczami jest zdumiewający. Biorąc za przykład mój zegarek, najbardziej interesuje mnie w nim to czy działa. Nie interesuje mnie co się dzieje w jego wnętrzu. Po prostu chcę, by był zegarkiem i robił to, czego od niego oczekuję. Chcę, by cicho i wydajnie pozwalał mi brać go za pewnik. Gdy coś się w nim zepsuje, wówczas zegarek staje się problemem, ponieważ nie wiem jak go naprawić. Nie chcę, by mój brak ciekawości i zrozumienia został zakwestionowany. Pragnę pozostawać bezpieczny we śnie własnych założeń. Oczekuję, że przedmioty będą po prostu tym, czym chcę by były – i niczym innym. Moja ignorancja odnośnie sposobu działania zegarka słodko współistnieje z naiwną pewnością, że mogę używać go do określania czasu. To znaczy, że zapadam w sen *zegarkowości* zegarka i nie chcę napotykać żadnych problemów, które zmusiłyby mnie do wybudzenia się. Gdy każdego dnia widzę różne przedmioty, nie jestem przez nie ani niepokojony ani inspirowany, ponieważ w pełni ufam poglądowi, że są one po prostu tym, czym są – poglądowi stworzonemu przez moją edukację i życiowe doświadczenie. Wiem, że wszystko jest po prostu tym, czym jest, a także czemu służy – i to mi wystarcza. „*Nie jestem głupi, wiem, że zegarek to zegarek!”*

Jak jednak odkrył Siddharta, wyrażając ową pewność pokazuję jednocześnie, że jestem głupi, ponieważ ograniczają mnie moje założenia – pogląd, który pozwala ujrzeć jedynie niewielką część potencjału obiektu. Świat który zamieszkuję, zdaje się być złożony z rzeczy które znam. Gdy polegam na tej wiedzy, nie doświadczam jednak świata oraz siebie samego takimi, jakimi naprawdę są.

Czterysta lat temu żyli ludzie, którzy rozumieli konstrukcję i sposób funkcjonowania wszystkiego, co napotykali. Dzisiaj każdy z nas ma mnóstwo rzeczy, takich jak na przykład smartfony, które działają w sposób, którego nie rozumiemy. Mają wiele potencjalnych funkcji, które wykorzystujemy może w pięciu procentach. To wskazuje na początkową wątpliwość Buddy: jak to się dzieje, że zapadamy w sen ograniczających założeń? Dlaczego tak bardzo pociąga nas tępota? Zasypiamy, i stajemy się zaabsorbowani swoimi snami o samoistniejących bytach. Uważamy, że możemy polegać na pozornej oczywistości świata, i nie musimy go badać.

**Pięć czynników składowych – skandh**

Początkowa prezentacja wniosków, do których doprowadziły Buddę jego poszukiwania, znana jest jako pierwszy obrót kołem dharmy. W naukach tych Budda wyjaśnił, że pozorna oczywistość i realność przejawień opiera się na wzajemnej współzależności tworzących je części składowych. Wskazał, że ludzie nie posiadają żadnej określonej esencji, która tworzyłaby ich rzekomą kompletność. W rzeczywistości, sposób w jaki się ukazują, wyłania się z dynamicznej interakcji pięciu czynników składowych, które nazwał *skandhami[[2]](#footnote-2).*

Zgodnie z jego analizą, pierwszy aspekt lub komponent, który napotykamy, to ***forma***, czy raczej ***forma/wrażenie***, determinująca nasze postrzeganie kształtów i kolorów.

Gdy stajemy się świadomi formy, pojawia się ***uczucie****,* które może być pozytywne, negatywne, bądź neutralne. To drugi komponent, poprzez który przyjmujemy określony sposób reagowania. Widzimy formę i mamy natychmiastowe poczucie lubienia, nielubienia,lub obojętności.

Następnie, jako trzecia zachodzi ***percepcja/postrzeganie***, za pomocą której kształtujemy to co się pojawia. Dokonujemy tego w oparciu o przeciwieństwa, których używamy jako porządkujące kategorie, takie jak mężczyzna/kobieta, czarne/białe etc. Nasze postrzeganie grupuje zjawiska we wzory i rytmy, tworząc poczucie rzekomej wiedzy i przewidywalności.

Owo postrzeganie uruchamia naszą zdolność ***formowania/czynności formatywnej****,* będącej czwartym komponentem. Formowanie tworzy matrycę interpretacji, odnosząc się do tego, co wierzymy, że widzimy. W ten sposób, w oparciu o naszą percepcję konkretnego „obiektu”, w umyśle pojawia się wiele myśli i uczuć łączących chwilę obecną z przeszłymi doświadczeniami. Aktywuje to nawyk porównywania i zestawiania ich ze sobą, przygotowując nas jednocześnie do odpowiedniej reakcji. Te skojarzenia nie muszą być celowo przywoływane do umysłu; w rzeczywistości często zdają się pojawiać w nim tłumnie, jak stado ptaków.

Na przykład: na stole obok mnie stoi plastikowa butelka z wodą. Sam jej widok niesie poczucie odświeżenia, ponieważ mówi mi, że nie muszę czuć pragnienia gdy mówię. Jednak gdyby ta sama butelka z wodą znajdowała się w samochodzie podczas długiej, upalnej podróży, w momencie gdy poczułbym pragnienie, w moim umyśle mogłyby pojawić się następujące myśli: *Gdy jest gorąco, substancje chemiczne przedostają się z plastiku do wody, co czyni ją nieco toksyczną. Być może nie powinienem jej pić. Ale przecież chce mi się pić.* W ten sposób owa nieufna myśl, pochodząca z tego co kiedyś od kogoś usłyszałem, tworzy nową relację z butelką wody. Wcześniej butelka nosiła znamiona odświeżenia i zdrowia, lecz teraz pojawiła się niepewność i ambiwalencja. Oto formatywna moc skojarzeń: w pewnym konkretnym momencie, „obiekt” jest konfigurowany w umyśle w pewien konkretny sposób, wywierając pewien konkretny wpływ. Sam obiekt nie posiada określonej wartości. Jego wartość i znaczenie ukazują mi się wraz z konkretnymi czynnikami, które operują we mnie i wokół mnie w danym momencie. Owa formacja jest w dużej mierze przed-świadoma i niewolicjonalna. Znaczenie tworzone jest wewnątrz, poprzez i jako wzory. Wzory mają swoje granice, są równocześnie inkluzywne (włączające w obręb) i ekskluzywne (wyłączające poza). Spostrzeżenie, że butelka jest plastikowa (złe), oznacza tym samym, że nie jest szklana (dobre). Znaczenie pojawia się na skutek przyporządkowania do określonej kategorii, grupy, czy zestawu. Niemożliwym jest zdefiniowanie jakiejkolwiek rzeczy w odniesieniu jedynie do niej samej, bez użycia języka łączącego ją z czymś innym. Czwartym porządkującym czynnikiem jest formatywna współzależność wszystkich zjawisk, które wchodząc ze sobą w interacje sprawiają, że poszczególne „byty” wydają się powstawać.

Piątym aspektem jest ***świadomość/pojmowanie****,* dzięki któremu mogę ująć „obiekt” umysłem i dojść do określonego wniosku na jego temat. Może się to odbywać przy większej lub mniejszej świadomej uwadze. Znać coś, to znać określony i możliwy do zdefiniowania kawałek świata. Owa właściwość „określoności” zostaje następnie użyta, by wskazać istnienie odrębnego bytu. Nasze pojmowanie ustanawia poznawalność świata – i naszą moc, jako jego poznawców. A skoro opieramy na tym nasze poczucie siebie, gdy nie potrafimy zrozumieć co się dzieje, czujemy się zaniepokojeni, lub nawet głupi.

Zgodnie z tą wczesną buddyjską analizą, wszystkie zjawiska – zarówno zewnętrzne jak i wewnętrzne – mogą być rozumiane jako złożoności tworzone przez interakcje i zestawienia pięciu składowych czynników – *skandh*. Ten sposób rozumienia świata oznacza, że celem medytacji jest zmniejszanie gwałtowności i intensywności owego formowania, dzięki czemu to co się pojawia może być widziane takim, jakim naprawdę jest – jako przejściowe, uwarunkowane i pozbawione substancji wzory. Przebudzenie się ku temu niesie zmniejszenie zakłóceń i zaangażowania. Na tym poziomie analizy, pięć podstawowych czynników składowych jest branych za podstawowe elementy, czy też nieredukowalne komponenty każdej osoby. „Osobowość” osoby zostaje ukazana jako pusta iluzja, lecz pięć czynników składowych wydaje się istnieć na podstawowym poziomie[[3]](#footnote-3). Aby przybliżyć się do tego jak jest naprawdę, musimy przejść od analizy intelektualnej do bezpośredniego doświadczenia, pojawiającego się w medytacji.

**Rozwijanie spokoju i czystego wglądu**

Jeśli poprzez praktykę medytacji uspokoisz i spowolnisz prędkość mentalnego funkcjonowania, zaczniesz rozcieńczać klej zaangażowania, spajający ze sobą złożone formy świata. Aby to osiągnąć wykorzystuje się dwie główne praktyki: *śamathę –* uspokajanie umysłu poprzez skupienie na oddechu lub jakimś prostym, zewnętrznym obiekcie, oraz *vipassanę –* wyraźne widzenie, obserwowanie tego co się naprawdę wydarza w pełnej prostocie, która poprzedza interpretację. Pierwsza praktyka rozwija *spokój*, zaś druga – penetrujący nawykowe założenia *czysty wgląd.*

Może się wydawać, że spokojna i skupiona uwaga jest czymś co *robimy* – aktywnością, w której możemy stać się lepsi, jeśli tylko będziemy wkładać w nią więcej wysiłku. Taki pogląd prowadzi do mobilizacji pokładów siły woli, rozwinięcia wyraźnej intencji, a następnie do prób utrzymania jej w zmaganiach z nieuniknioną tendencją do popadania w rozproszenie. Jednak owa pełna wysiłku walka nie jest wcale najprostszą drogą do osiągnięcia spokoju. Tak długo, jak intencjonalnie utożsamiam się z pojedynczym stanem, naturalny ruch moich pozostałych stanów czy też potencjałów, będzie wypierał i kwestionował konstrukt, który nazywam „sobą”. Powierzchowny poziom spokoju może zostać osiągnięty dzięku brakowi zakłóceń. Jednak, bez względu na to jak bardzo staralibyśmy się go utrzymać, wydarzenia – zarówno zewnętrzne i wewnętrzne, przyniosą ze sobą reakcję i poruszenie.

Choć potencjał głębokiego, niezmiennego spokoju jest już w nas obecny, pozostaje zakryty warstwami niepokojących pulsacji podmiotu i przedmiotu, generujących pobudzenie i umacniających nawyk rozproszenia. Nasze pobudzenie zdaje się być skupione na poszukiwaniu korzyści – tego co lubimy – i unikaniu tego co niekorzystne, czego nie lubimy. To nasza własna aktywność jest tym, co zakrywa nasz spokój. Dajemy się uwieść własnym interpretacjom i ulegamy przyciąganiu, awersji, lub obojętności wobec rzeczy, które napotykamy.

Dlatego, prawdziwa ścieżka której potrzebujemy nie polega na usiłowaniu robienia czegoś, lecz raczej na odpuszczeniu nawyków niepotrzebnego i szkodliwego pobudzenia. Ego, rzecz jasna, wykorzystuje pobudzenie, by upewnić się, że nadal będzie mogło odgrywać główną rolę w dramacie naszego życia. Lgnie do rozproszenia, ponieważ widzi w nim sposób na podtrzymanie swojej tożsamości – tożsamości ego-ja, w której rozwinięcie włożyliśmy tak wiele wysiłku. Wyjście jest proste, choć nie łatwe: rozluźnij się!

Gdy rozwiniemy już spokojną, skupioną uważność, możemy zacząć koncentrować się na wyraźnym widzeniu. Robimy to, kierując naszą spokojną uwagę na czubek głowy, a następnie skanując ciało w dół do stóp i z powrotem w górę. Powtarzamy to powoli, raz za razem. W pewnym momencie możemy stać się świadomi jakiegoś doznania, dajmy na to – w barku. Doświadczając go jako czegoś nieprzyjemnego, naszą normalną reakcją mogłoby być stwierdzenie: *Oh, boli mnie bark.* Wydawałoby się, że to precyzyjne spostrzeżenie, prosty opis tego, co się dzieje. Tak naprawdę jest to jednak interpretacyjna konkluzja, która raczej zakrywa niż rozjaśnia prostą rzeczywistość danego zjawiska.

Dojście do wniosku „*boli mnie bark”*, poprzedzone jest wieloma etapami. Czym jest to, co zostaje zarejestrowane jako proste zjawisko? Zachodzi tu propriocepcja, kinestezja, pojawienie się ulotnego, wewnętrznego wrażenia. Jakie ono jest? Trudno powiedzieć. Być może rozrywające, piekące, albo całkiem niewyraźne. Prawdopodobnie dokładnie w tym momencie odczuwamy coś w ciele. Jeśli zbliżymy się do natychmiastowości tego doświadczenia – coś tam jest, jednak znajduje się na samej granicy słowa.. Gdy jednak otoczymy ten nieuchwytny moment jakąś opowieścią, wówczas możemy coś z nim zrobić. Możemy pomyśleć: *Oh, trochę bolą mnie plecy. Muszę więcej ćwiczyć. Muszę pójść do osteopaty.* Gdy już unieruchomimy przelotne zjawisko nadając mu etykietę – na przykład „ból”, wyciągamy je z przepływu bezpośredniego doświadczenia, wypełniając je poczuciem bycia czymś trwałym – konkretnym problemem. „Coś” tam jest, a jednak to coś, choć wydaje się być prawdziwe, jest tak naprawdę konceptem. Polegając na tej abstrakcyjnej idei, możemy zgromadzić pod szyldem „bólu” wiele różnych wrażeń, które pojawiają się i znikają, podczas gdy raz za razem wykonujemy skan ciała. Przelotne wrażenia zostają pochwycone i użyte, by podsycić iluzoryczną „rzeczywistość” zainstalowaną dzięki przekonaniu, że koncepty mówią prawdę na temat tego co się wydarza.

Mamy teraz coś określonego, coś o czym możemy porozmawiać. Wydaje się, że rozmawiamy o rzeczach, które są prawdziwe i dostępne dla cudzego zrozumienia. W rzeczywistości rozmawiamy jednak o nazwach i koncepcjach, ponieważ to, co wydarza się naprawdę, jest niewyrażalne za pomocą języka. Zdolność do wykorzystywania koncepcji, tak by niosły znaczenie, stanowi podstawę naszej społecznej tożsamości i funkcjonowania. Świat opisów zdaje się być współdzielony, prawdziwy i możliwy do zakomunikowania, podczas gdy świat doświadczeń pozostaje nieuchwytny, dziwny i efemeryczny. Jeśli nasz przyjaciel mówi: *Oj, bardzo bolą mnie plecy*, możemy włączyć się do rozmowy. Znamy różne sposoby ustosunkowania się do bólu, wiemy co możemy powiedzieć w tej sytuacji – to umiejętność społeczna, sposób na stworzenie połączenia poprzez rozmowę na temat idei, koncepcji, czy nazwy czegoś – zupełnie jakbyśmy dotykali tego, co jest tam naprawdę. A jednak rzeczywistość samego doświadczenia pozostaje niewyrażalna. Nasze komentarze są społecznie dostosowane – uwzględniają współdzielone z innymi wartości i doświadczenia – owa iluzja ukrywa przed nami to, co rzeczywiste. Gdybyśmy jednak rozmawiali z przyjacielem, a on w pewnym momencie powiedziałby „*Ooh, auu, aah!”* nie wydawałoby się to sensowne. Jak mielibyśmy odpowiedzieć? *Uuh, uuh?* Zaczęlibyśmy tracić wspólne przekonanie, że oboje żyjemy w tym samym świecie – świecie, który opisujemy za pomocą języka.

To co nazywamy „naszym światem” jest skonstruowane ze znaków, słów-oznaczników, będących wsparciem do dalszego rozwijania i interpretacji. Z buddyjskiej perspektywy nie oznacza to, że powinniśmy unikać ich używania, lecz, że musimy rozpoznać, że są częścią gry językowej: wzajemnego oddziaływania wewnętrznie pustych znaków, tworzących iluzoryczne formacje, które nie odnoszą się do niczego innego niż do wzorów semiotycznej sieci. Nasze użycie języka nie opisuje prawdziwie istniejących, obiektywnych bytów, ponieważ takie „rzeczy” nie istnieją. Jest taczej tak, że język mówi do języka – to nieskończona konwersacja, tworząca nowe, nieskończone kombinacje i znaczenia, nowe pałace iluzji, w których możemy na chwilę zamieszkać. Ukazywanie się rzeczy jest iluzoryczne, lecz jakże czarujące.

Zadanie polega więc na dostrzeżeniu iluzorycznej jakości przejawień – zobaczeniu, że chociaż wywierają wpływ, nie posiadają prawdziwej esencji i substancji – a następnie na utrzymywaniu tej klarowności, nawet podczas angażowania się w świat „rzeczy”. Spowalniając prędkość interakcji zachodzących pomiędzy wieloma czynnikami składowymi, zaczynami widzieć, że pozornie rzeczywiste byty powstają z będących ich budulcem podstawowych momentów doświadczenia.

Jednak owa powolność – osiągana dzięki praktyce spokoju i wglądu – sprawia, że dużo trudniej jest nam być z innymi takimi, jakich sami siebie nawykowo postrzegają. Jesteśmy tak skupieni na badaniu szczegółów, że nie możemy zbyt wiele zdziałać. Stajemy się społecznie bezużyteczni.

Budda zachęcał swoich uczniów by zostawali mnichami i mniszkami, ponieważ podejście prowadzące do oświecenia poprzez spokój i wgląd wymaga szczególnego stylu życia – bardzo odmiennego od tego, jaki prowadzą ludzie zaangażowani w światowe działania – ludzie, którzy karmią i wspierają mnichów i mniszki. Czy to znaczy, że liczba osób, które mogą zostać „oświecone” jest ograniczona?! Brak bezpośredniej funkcji społecznej „świętych” mężczyzn i kobiet, został ukryty przez narastające z czasem znaczenie symboliczne. To jeszcze bardziej uwydatniło kontrast pomiędzy ludźmi świeckimi, a mnichami i mniszkami. Niemniej, inkluzywna natura nauk Buddy wskazywała na ich znaczenie dla wszystkich istot, nie tylko dla wyświęconej elity.

**Zmiana emfazy w mahajanie**

Idea *natury buddy* została rozwinięta w naukach znanych jako drugi obrót kołem dharmy. Ponieważ mówiły one, że potencjał pełnego przebudzenia jest już obecny we wszystkich istotach, przesunięciu uległ również nacisk kładziony na praktykę: z wyrzeczenia i rozwijania, na jedność mądrości i współczucia. Sutra Serca dekonstruuje błędny pogląd dualizmu, jasno pokazując mądrość przebudzenia się ku niezrodzonej, czy też pustej rzeczywistości wszystkich zjawisk, włącznie z nami samymi. Ukazuje sposób, w jaki wszelkie opozycje binarne – podziały na wysokie i niskie, sacrum i profanum, czy też ja i inni – prowadzą do konsolidacji reifikującego poglądu, który karmi złudzenie, że mamy kontrolę nad tym, co się dzieje. Gdy widzimy, że chwytanie się iluzji tworzy złudzenie, nasza wrodzona mądrość zaczyna jaśnieć. Wspiera ona budzenie się istot ku pustej, otwartej rzeczywistości i sama w sobie jest najgłębszym współczuciem.

Omówiony powyżej pogląd pięciu składowych czynników – *skandh*, stanowi homeopatyczne podejście do problemu choroby nawykowego polegania na kategoriach, koncepcjach i znakach, w celu osiągnięcia poczucia porządku i kontroli nad sobą i otoczeniem. Pięć składowych czynników tworzy meta-kategorię, mogącą objąć, uporządkować i kontrolować bogatą różnorodność naszego doświadczenia. Chociaż działa tak samo jak kategoryzujące i porządkujące systemy naszej kultury, przyświeca jej inna intencja – dąży bowiem do bycia antidotum na cierpienie, polegając jednocześnie na konceptach i znakach. Owo poleganie na mentalnych narzędziach pośredniczących w interakcjach podmiot-przedmiot, jest jednak tym co sprawia, że wędrujemy w samsarze.

W podejściu nauk pierwszego obrotu, strukturalne podobieństwo choroby i antidotum potwierdza rzeczywistość tego, co brane jest za podstawowy składnik istnienia. Oznacza to, że owa ścieżka do wyzwolenia jest długa i powolna. Aby móc widzieć, że istoty składają się ze *skandh*, konieczne jest podejście analityczne, które wymaga czasu, dyscypliny i wycofania się z przepływu doświadczeń. Zyskujemy klarowność, lecz ceną jest utrata połączenia – empatycznego dostrojenia i uczestnictwa, będącego naszą podstawową, ludzką właściwością. W odróżnieniu od tego, podejście mahajany oferuje głębię i przestrzeń, których potrzebujemy, by dostrzec iluzoryczną grę zjawisk. Uwalniamy się dzięki temu od reifikującej zależności od nich, zachowując jednak zdolność do kierowanego miłością i współczuciem uczestnictwa. Wyrzeczenie (wcześniejsze podejście) wyłania się z postrzegania sytuacji jako *albo-albo,* podczas gdy pogląd niedualności (podejście mahajany) prowadzi ku podejściu *zarówno to, jak i tamto*.

Podejście mahajany – wyrażone w ogólnej formie sutr, jak i w wyspecjalizowanych pod-kategoriach takich jak czan, zen, mahamudra, dzogczen i tak dalej – nie opiera się na zasadzie antidotum, lecz sugeruje, że jeśli zobaczymy, że zarówno doświadczający jak i samo doświadczenie są pustymi, niezrodzonymi bytami, wówczas reifikacja utraci podstawę formowania. Iluzoryczna natura wszystkich zjawisk – włącznie z nami samymi – staje się wówczas oczywista. Ponieważ nie ma ignorancji, nie ma też przeszkód. Jesteśmy wolni od nadziei na zysk i lęku przed utratą. Wszystko to jest bardzo wyraźnie ukazane w samej Sutrze Serca.

Ważne jednak by pamiętać, że chociaż tekst jasno wskazuje na naturę iluzji i prosty wymóg braku aktywności/nie-działania, to nasz nawykowy niepokój i wątpliwości skłaniają nas do ostrożnego, stopniowego postępu. Ten brak zaufania do pustki kieruje nas ku ścieżce pełnej wysiłku, na której napotykamy realne przeszkody.

Sutra Serca łączy dwa, pozornie sprzeczne podejścia pierwszego i drugiego obrotu. Delikatnie akcentując pustkę jako wspólną podstawę wszystkich bytów i wszystkich poglądów, rozpuszcza podstawy konfliktu. W tekście Sutry, bliski uczeń Buddy Śakjamuniego, czcigodny mnich i arhat Śariputra reprezentuje pierwszy obrót kołem dharmy. Drugi obrót nauk mahajany reprezentowany jest z kolei przez bodhisattwę Avalokiteśvarę. Współpracują oni ze sobą w nowy sposób, wyłaniający się z medytacyjnej energii Buddy Śakjamuniego – poręczyciela wrodzonej prawdy. Śariputra zadaje pytania, zaś Avalokiteśvara na nie odpowiada, ukazując klarowność poglądu mahajany na pustkę. Wyjaśnia on, że zarówno pięć czynników składowych, jak i wszystkie inne koncepcje używane przez istoty do nadawania sensu doświadczeniom, są w rzeczywistości puste, nie istnieją same z siebie, są wolne od prawdziwej substancji.

Różnice, które zdają się rozstrzygać o tożsamości poszczególnych bytów, nie mają w sobie żadnej esencji – wszystkie przejawienia są nieoddzielne od pustki. Wolna od zarówno istnienia jak i nie-istnienia, bogata złożoność przejawień jest całkowicie pusta. Pustka nie jest metafizyczną substancją, kwintesencją; to Inny jest tym, który dekonstruuje polaryzację ja-inny. Pustka jest podstawą niedualności.

Z tego punktu widzenia, iluzja „ja” nie jest czymś, co zostaje zdemontowantowane – rozebrane w sposób, w jaki dokonuje się rozbiurki budynku, rozkruszając cement i oddzielając od siebie kawałki kamienia i drewna. Gdyby tak było, wówczas materiał z rozbiórki mógłby zostać połączony ponownie, przybierając nowy kształt i tworząc inny rodzaj budynku. Dopóki istnieje wiara w prawdziwe byty oraz przywiązanie do aktu tworzenia, to choć jedna forma mogłaby zniknąć, na jej miejscu szybko pojawiłyby się nowe.

Sprowadzone do nieredukowalnych esencji, pięć czynników składowych jawi się jako cegiełki, których ułożenie może być zmieniane w nieskończoność. Prowadzi to do formowania się coraz to nowych wzorów, tworzących mnogość doświadczanych przez nas istot i przedmiotów. To by znaczyło, że gdyby je naprawdę od siebie oddzielić – i nie pozwolić ponownie połączyć – nie produkowałyby już więcej iluzorycznych form, a my bylibyśmy wolni od zagrożeń i cierpienia. To jest podejście pierwszego obrotu. A jednak, nawet wraz z ich oddzieleniem i brakiem aktywacji, wciąż mielibyśmy do czynienia z subtelnymi pojęciami bytów, substancji i nieredukowalnych esencji. To znaczy, że źródło problemu nie zniknęło by na dobre, lecz zostało jedynie ukryte. Widzenie braku wrodzonej natury bytów, samo z siebie nie rozpuszcza reifikacji zjawisk.

Potrzeba czegoś bardziej radykalnego. Tym czymś jest pogląd prezentowany przez Avalokiteśvarę w chwili, gdy mówi: *Forma jest pustką, pustka jest formą*. Dzięki temu poglądowi, gdy widzimy formę, nie musimy z nią nic robić. Nie trzeba przekształcać jej w inny rodzaj formy, by stała się mniej niebezpieczna, abo bardziej zdatna do integracji. Jedyne czego trzeba, to widzieć ją taką, jaką jest – przejściowe doświadczenie, puste od wrodzonej natury – jak chmura na niebie. Jeśli zamiast nakładać na nią swoje fantazje postępujemy w ten sposób, wówczas wszelka ignorancja, chwytanie, zaciemnienia i karmiczne ślady bezwysiłkowo ukazują swoją przejrzystość, ponieważ one również nie posiadają substancji. Jeśli jesteśmy w stanie żyć tym poglądem – uczynić z niego nasze bezpośrednie doświadczenie, a nie jedynie przekonanie – zyskujemy klarowność i nie musimy wcale analizować obiektu który widzimy, ponieważ nie jest on odrębną rzeczą, lecz częścią niedualnej, samo-ukazującej się klarowności pustki. Podmiot i przedmiot są niedualne i nieoddzielne od pustki.

Na przykład, w tym momencie za moimi plecami jest małe drzewo. To dla nas oczywiste – co widzimy? Widzimy drzewo. Nie! My *interpretujemy* drzewo! Konstruujemy to co tam jest za pomocą mentalnej aktywności, z którą jesteśmy obeznani, i do której przywykliśmy. Gdy bierzemy „drzewistość” drzewa za coś znajdującego się w drzewie, nie rozpoznajemy, że „drzewo” jest końcowym produktem całej serii zachodzących bardzo szybko interpretacji. Możemy analizować sposób w jaki tworzymy uwodzicielską iluzję samo-istniejących bytów. Możemy obserwować proces konstruowania, który podtrzymuje wszystko, co jawi nam się jako rzeczywistość. Gdy jesteśmy w stanie rozpoznać nasze konstrukty jako iluzję, staje się jasne, że to my sami tworzymy wszystko, co ukrywa przed nami prawdę. Gdy zaprzestajemy komponowania, wszystko co napotykamy – włącznie z nami samymi – może ukazać swoją pierwotną pustkę. Skoro zdarzenia są ulotne, to nasza analiza zdaje się być retrospektywna i skupiona na abstrakcjach, ponieważ skupiamy się na ideach na temat zjawisk, a nie na samych zjawiskach.

Zaczynamy od konkluzji „to jest drzewo”, a następnie staramy się zbadać na jakiej podstawie do niej dotarliśmy. Najpierw zaobserwowałem kształ i kolor. Następnie doświadczam pozycjonowania-reakcji: przyjemny, nieprzyjemy, lub neutralny. Ta reakcja przyciąga mnie lub odpycha od tego co widzę, ponieważ właściwość której doświadczam jako nieoddzielnej od obiektu, wywołuje we mnie wyraźne poczucie „lubię” lub „nie lubię”. Wrażenie, że jestem połączony z bytem wobec którego mam odczuwalną reakcję, wzbudza dalsze przeszkadzające emocje (*klesia*) takie jak pożądanie, gniew, zazdrość, zawiść i duma.

Takie badanie wyraźnie pokazuje, że nie jestem neutralnym obserwatorem świata, który istnieje sam z siebie, gdzieś „na zewnątrz”. Jestem zamieszany i głęboko zaangażowany w tworzenie swojego doświadczenia świata – i to jest jedyny świat, do którego mam dostęp. Skoro jestem zaangażowany w tworzenie obiektów swojego doświadczenia, jasne jest, że obiekt nie istnieje sam z siebie. Co więcej, dotyczy to również mnie samego, ponieważ „treści” mojej tożsamości też są dynamiczne, losowe i sytuacyjne. Gdy patrzę na obiekt, niezwykle trudno jest oddzielić od niego moje lubienie lub nielubienie. Tam nie ma niezależnego przedmiotu, a tu nie ma niezależnego podmiotu – oto dziwny fakt współ-powstawania. Przedmiot i ja sam rodzimy się razem; pojawiamy się razem, w tym momencie. Ani przedmiot ani podmiot nie posiadają żadnej definiującej, oddzielnej samo-esencji, która określałaby czym są. Nasza interpretacja jest nieoddzielna od postrzegania. To sprawia, że analiza jest czymś bardzo, bardzo trudnym.

Doświadczenie pojawia się w oparciu o przyczyny i warunki; niezależna podmiotowość i przedmiotowość jest iluzją. Podmiotowość jest jak trop literacki, obraz czy motyw. Jest stylem, nastrojem – na przykład tragedii albo komedii romantycznej – niczym więcej. Zawsze, gdy skupiamy swoją uwagę, jest ona nasycona czynnikami związanymi z nastawieniem, a to tworzy określone właściwości doświadczenia.

Jeśli na przykład spojrzysz na fotografię badawczego laboratorium, widzisz sytuację, która jest bardzo precyzyjna, uporządkowana i czysta. Pracownicy mają na sobie ochronne fartuchy i towarzyszy im nastrój powagi. Tworzą teatr nauki. W rozwinięcie tych struktur i wytwarzanych przez nie nastrojów dramaturgii i narracji zaangażowanych jest mnóstwo środków. Nie myślimy już, że filozofowie mogą pokazać nam świat takim jakim jest, albo że mają nam do zaoferowania jakąś szczególną mądrość na jego temat. Już dawno temu przestaliśmy wierzyć, że teologowie są w stanie udowodnić istnienie Boga. A jednak nadal wierzymy, że nauka da nam wiedzę, która jest zarówno obiektywnie prawdziwa, jak i pełna znaczenia na poziomie osobistym. Uwarzamy, że jest ona głębokim badaniem tego, co prawdziwe.

A jednak głównym celem Sutry Serca jest ukazanie, że poszukiwanie jakiegoś prawdziwie istniejącego przedmiotu lub „faktu” jest błędem. Pogląd mahajany wskazuje, że nie ma podstawowej sprzeczności pomiędzy pozornie substancjalnymi przejawieniami, a ich pustką: brakiem wrodzonej natury „ja”. „Nic” nie oznacza tu jednak próżni i nicości, ponieważ pustka ukazuje się jako wszystkie doświadczane przez nas przejawienia. Chociaż doświadczamy ich jako prawdziwych, nie możemy znaleźć w nich niczego co istnieje samo z siebie. Przejawienie i pustka są niedualne, nie są ani takie same, ani też różne. Przejawienie jest przejawieniem się pustki: po prostu i tylko to – precyzyjne, nieuchwytne, dziwne, poza myślą i wyrażeniem.

Gdybym powiedział: *Liście na tym drzewie są niebieskie*, czy byłbyś skłonny się zgodzić? Nie! Liście są zielone. Skąd wiemy, że są zielone? Ponieważ nie są niebieskie, nie są czerwone, ani nie są żółte. Gdyby jedynym istniejącym kolorem był zielony, gdyby wszystko we wszechświecie było zielone, czy słowo „zielony” miałoby jakieś znaczenie? Nie. „Zieloność” zielonego pojawia się w grze dlatego, że różni się od żółci, czerwieni i tak dalej. Co więcej, niektóre kolory się uzupełniają, a niektóre ze sobą kontrastują, dlatego jeden i ten sam zielony liść będzie wyglądał inaczej, gdy będziemy oglądać go na tle różnych kolorów ścian i podłogi.

Gdy widzimy tę konkretną zieleń, wydaje się ona czymś wrodzonym, należącym do liści. To dla nas oczywiste, że liście posiadają swoją własną zieleń, manifestują ją. A jednak nie jest ona właściwością wrodzoną liściom. Ta zieleń ukazuje się w relacji ze wszystkim, co nie jest zielone. Zieleń liścia nie posiada wrodzonej, nieoddzielnej i konkretnej „zieloności” - jej konkretna jakość ulega zmianie wraz z intensywnością i jakością padającego na nią światła. Zieleń jest w świetle odbijanym przez liść. Zielony kolor który widzimy, stanowi relację pomiędzy potencjałem światła, a jakością powierzchni liścia. Nie znajdziemy w liściu esencji zieleni, pomimo tego, że zieleń jawi się w nim jako coś wrodzonego. Na niektóre liście pada mnóstwo światła, na niektóre mało, a jeszcze inne są w cieniu. Każdy z nich przejawia się inaczej. *„Ah, ale nie musisz się tym martwić, ponieważ wiemy, że tak naprawdę wszystkie te liście są zielone! Nie ważne, jak wyglądają.”*

Moc naszych koncepcji sprawia, że jesteśmy całkowicie pewni, że znamy prostą prawdę: każdy liść jest zielony. Po prostu zielony. To rzeczywiście zdaje się brzmieć prawdziwie, ale nie znajduje oparcia w samych zjawiskach. Ta pozorna prawda opiera się raczej o założenie, przekonanie. Wyrasta z polegania na abstrakcyjnej koncepcji, idei „zieleni”, jako wiarygodnym i miarodajnym znaku. To co widzimy nie jest jednak tylko tym, na co wskazują nasze koncepcje, podobnie jak nie jest tylko samym obiektem. Przejawienie jest doświadczeniem: wieloczynnikowym, nieredukowalnie złożonym, lecz natychmiastowym. Podmiot i przedmiot pojawiają się razem. Wzajemnie na siebie wpływają, wspólnie kreując złudzenie wrodzonej odmienności i oddzielności, tak bym mógł zaufać, że moja podmiotowość mówi mi prawdę na temat liści. Jeżeli wiem, że wszystkie liście są zielone, wówczas pojmuję ich wspólną zieleń nawet wtedy, gdy mogę dostrzec, że nie każdy z nich ukazuje się w tym samym odcieniu.

Gdy skupiamy uwagę na tym co jest przed nami, faktyczne przejawienie staje się uprzywilejowane względem zwyczajowego „szefa” - konceptu, interpretacji. Ten sposób patrzenia i widzenia rozwiewa komplikacje i rozwinięcia nawykowej, mentalnej aktywności. Dzięki temu możemy zobaczyć, że nie widzimy. To co bierzemy za „widzenie” jest tak naprawdę projekcją, interpretacją, założeniem. Zarówno podmiot jak i przedmiot są w istocie puste; wrażenie że posiadają prawdziwą substancję, wrodzoną realność, to miazmat wytworzony przez naszą własną, zwodniczą mentalną aktywność. Oczy pokazują nam wiele różnych odcieni zieleni. Ale nasza interpretacja stwierdza, *„Cóż, te wszystkie liście są zielone, to tylko zależy od światła,”* tak jakby zieleń stanowiła wyraźną, prawdziwą esencję, zaś różnica w naświetleniu była tylko losowym, drugorzędnym czynnikiem.

Brak w jakimkolwiek zjawisku – czy to ukazującym się jako podmiot czy też przedmiot – definiującej je esencji jest tym, na co Budda wskazuje za pomocą terminu *śunjata*, pustka. Śunjata znaczy „puste”: puste od substancji, nie posiadające żadnej esencji, czy też wrodzonego i określającego je „ja” które byłoby samo-istniejące i samo-potwierdzające się. Jeśli stwierdzamy, że zieleń jest obecna w każdym z liści w równym stopniu, i to że wyglądają różnie nie mówi nam niczego istotnego, wówczas przyjmujemy podejście esencjalizmu. A więc nie bierzemy pod uwagę tego w jaki sposób zjawiska się ukazują, ani tego, że „są” tym, czym wydają się być. Nie ma znaczenia jaka jest pora roku, dnia, oraz to, że szyby w oknach są trochę brudne, co wpływa na filtrowanie przez nie światła. Wszelkie tego typu czynniki nie zmieniają wewnętrznej prawdy o jednej i tej samej zieleni każdego z liści. Liście i roślina nie są „rzeczami” oddzielnymi od nas samych. Są one, dokładnie w tym momencie, aspektami naszego przeżywanego i żyjącego kontinuum – przepływu nie-dwoistego doświadczenia, będącego nieustannie odkrywającym się życiem.

A jednak zazwyczaj wierzymy, że te wszystkie czynniki są zmienne, zaś zieloność zieleni jest esencjonalnie zawarta w liściu. To przekonanie ma silną zaletę: daje nam poczucie bezpieczeństwa, pewnej wiedzy na temat naszego świata oraz jego przewidywalności. Nabieramy pewności, że posiadamy pewien zakres władzy i kontroli nad wzorami naszego doświadczenia. Jeśli mieszkasz w tym mieście, wiesz jak się po nim poruszać, znasz plan ulic i wiesz który autobus wziąć aby dotrzeć w jakieś miejsce. Jeśli wiesz który autobus wziąć, wówczas gdy autobus z odpowiednim numerem staje na przystanku, po prostu do niego wsiadasz. Być może to nawet ten sam autobus, którym jechałeś wczoraj. Oczywiście, wygląda nieco inaczej. Być może prowadzi go inny kierowca, a w środku są inni pasażerowie. Nawet jeśli akurat jadą nim ci sami ludzie co wczoraj, być może mają na sobie inne ubrania. Mają inne nastroje, wyrazy twarzy, siedzą i stoją w innych pozycjach i tak dalej. To sytuacja, którą napotykamy. Jeśli jednak przyjmujesz pozycję esencjalistyczną możesz powiedzieć: *Ach, jestem w tym samym autobusie. Nie muszę o nim myśleć, po prostu poczytam książkę.* W ten sposób założenia nucą nam łagodną kołysankę, pomagając śnić drogę przez życie.

**Puszczenie fiksacji uwalnia kreatywność**

Sutra Serca otworzyła drogę do rozwoju zarówno poglądu madhjamiki na temat fundamentalnego statusu pustki, jak i poglądu jogaczarji, dotyczącego nieustającego przepływu kreatywności. Wzajemne wzbogacanie się tych dwóch poglądów stymulowało podejście tantry, skupione na umożliwianiu pełnego otwarcia się na przekształcone pole doświadczenia. Słowo „tantra” wskazuje na ciągłość – ciągłość przepływu doświadczenia wolnego of reifikacji, fragmentacji i osądu.

Na przykład – siedzimy tutaj. Jeśli tylko obrócisz głowę i rozejrzysz się po pokoju, odsłoniętych zostanie wiele różnych momentów doświadczenia. Świat ukazuje się w sposób natychmiastowy i ciągły, ale pozostaje przy tym otwarty na poznawanie szczegółów tego, co jest ukazywane. Życie każdego z nas to przeplatanka tych dwóch aspektów. Jest w tym aspekt sprawdzania, badania. Badamy to co się wydarza: próbujemy odkryć, w jaki sposób możemy umiejscowić to w kategoriach, które mają dla nas sens. Przejawienia są postrzegane przez pryzmat właściwości, które mogą być rozpoznane, nazwane, i ocenione zgodnie z wieloma kryteriami, a następnie zebrane i zmontowane w sposób odpowiadający modelowi świata, który wyznajemy. Ten aspekt jest nam dobrze znany i cenimy go za poczucie sprawczości, którego dostarcza naszemu ego-ja. Z drugim aspektem nie jesteśmy tak bardzo oswojeni, ponieważ wymaga on od nas bezpośredniej obecności wobec pełni odkrywającego się chwila po chwili pola doświadczenia.

Jeśli zdecyduję się w pełni podążać tą drugą ścieżką, będę uczestniczył w tym co się wydarza, ale skąd będę wiedział *co* się wydarza? W jaki sposób będę w stanie zdać relację ze swojego doświadczenia? Co miałoby być podstawą do mówienia na temat „tego”? Poszukiwanie odpowiedzi na tego typu pytania nie doprowadzi cię do prostoty niedualności. Wszystko jest tutaj, a jednak każde pojedyncze „coś” jest samo w sobie niczym. Żywa prawda niedualności zostaje odkryta poprzez niekonceptualną medytację.

Współzależność i wzajemne uzasadnianie się słów i konceptów następuje równolegle do współzależności i wzajemnego uzasadniania się zjawisk które napotykamy, włączając w to nas samych. Pojedyncze słowa potrzebują innych słów, które nadałyby im znaczenie. Pojedyncze momenty potrzebują innych momentów, które nadałyby im znaczenie. Lecz oba te znaczenia to konstrukty, prawdy relatywne operujące pośród gry porównań i kontrastów. Komentarz, który dajemy na temat tego „co się dzieje”, myślenie i mówienie na temat „rzeczy”, jest częścią odkrywającego się, przeżywanego obrazu. Nie jest neutralnym poglądem znikąd. Nie znajduje się poza tym co się wydarza, ale stanowi część bycia w świecie z innymi. Mówienie jest uczestniczące, a nie obiektywne: formuje gesty zaangażowania, nie zaś prawdziwą wiedzę o „rzeczach”. Używanie języka w celu dotarcia do godnych zaufania prawd – prawd, które trwają poza kontekstem – jest, zgodnie z tym poglądem, jedynie wywodzącym na manowce ćwiczeniem, które z łatwością pochłonie godziny i lata tego i tak zbyt krótkiego życia. Tak więc być może przeceniamy wartość osądu i komentarza.

Z punktu widzenia mahajany, oświecenie jest *znaniem* nicości takiej, jaką się ukazuje, nie zaś skupianiem się na szczegółach tego co się dzieje i posiadaniem na ich temat opinii. Przemieszczamy się tym samym od kognitywnego pojmowania, od „chwytania” rzeczy za pomocą konceptów, ku natychmiastowości ukazywania się przejrzystości i kreatywności samego umysłu. Natychmiastowość jest nieskończona i obejmująca; ukazuje niedualność wolną od wysiłku. Z kolei kognitywne pojmowanie wykorzystuje konceptualne rozwinięcia do tworzenia wiedzy o bytach, z których każdy jest skończony i wyłączający.

Tantra z powodzeniem wykorzystuje muzykę, śpiew i inne formy dźwięków, gesty dłoni układających się w mudry, pozycje i inne rodzaje formowania ciała, kolory, kształty mandali, ofiarowania torm i mnóstwo różnych stymulantów dla oczu, wiele rozmaitych wizualizacji angażujących w pełni naszą kreatywną wyobraźnię. Wszystkie te narzędzia i praktyki wyrażają równoczesność obecności przejrzystości niewyrażalnej otwartości, i precyzyjnej określoności każdego istotnego detalu. Tantra jest więc ucieleśnienionym doświadczeniem faktu niedualności, na który tak wyraźnie wskazuje Sutra Serca. Przestrzeń kreatywności zostaje odkryta poprzez dekonstrukcję centralnej roli, którą przypisujemy indywidualnej osobie, czy też ego-ja. Bezpośrednie doświadczenie tej otwartej przestrzenności decentralizuje organizacyjną funkcję „ja, mnie i moje”.

Powiedzmy, że idziesz do skelpu, żeby kupić coś bardzo prostego, na przykład t-shirt. W sklepie mogą mieć setki rozmaitych rodzajów koszulek. Już na pierwszy rzut oka możesz stwierdzić, że pięćdziesiąt z nich jest okropnych. Kto wogóle mógłby coś takiego nosić? Nie ja! Co stanowi organizacyjną zasadę tego natychmiastowego osądu? Ja. Moje wartości, moja historia. To jest to, co ze sobą zabieramy, gdy idziemy na zakupy do supermarketu. W sklepie są tysiące rodzajów jedzenia, a ty masz tylko jeden mały koszyk. Jak wiele jest rzeczy, które widzisz, ale nigdy nie kupujesz? Kto je kupuje? Ludzie zwani *nie-ja*. Świat jest pełen owych „nie-ja”, którzy kupują rzeczy, których ja nie kupuję. To coś zasadniczego: każdy z nas znajduje się w centrum świata, naszego osobnego świata. Fakt, że inni ludzie żyją jako „nie-ja” i zadaje się, że im to nie przeszkadza, świadczy o tym, że istnieje wiele światów – a każdy z nich obraca się wokół znajdującej się w jego centrum istoty. Nie możemy wiedzieć jak to jest być nimi. Możemy co najwyżej otrzymać symulakr, którego dostarcza nam język: nasze sprawozdanie z tego, jak to jest być nami, i ich sprawozdanie z tego, jak to jest być nimi. Gdy rozluźniamy się w naszej wyjątkowej specyfice, odkrywamy, że opiera się ona o mądrość pustki, promienną klarowność umysłu, który nie jest rzeczą.

**Ego czuje się samotne**

Nieskończona pojedynczość nieskończonej przytomności nie czuje się samotna. Ale łatwo może się tak poczuć odnoszące się do siebie ego. Nie lubi być odizolowane, ponieważ instynktownie czuje, że izolacja oznacza śmierć. Ego jest częścią matrycy współzależnego powstawania – iluzji bytów, wzajemnej gry zjawisk. Z kolei przytomność, wrodzona klarowność umysłu, jest niezrodzona – nie powstała jako byt, i jest tym samym niezależna i niezniszczalna.

Ego jest zwodniczą iluzją. Jest potwierdzeniem kłamstwa, że „ja” istnieje samo z siebie w samym sobie, i z tego powodu jest ośrodkiem naszego cierpienia. Ego nie jest w stanie uciec przed poczuciem „jestem zdane na siebie”, więc czuje się samotne, niepewne i przytłoczone. Jeśli dokonuję złych wyborów, moje życie staje się trudne. Widzę innych ludzi i wydaje się, że mają szczęśliwe życia, tak więc ich nienawidzę i im zazdroszczę. To niesprawiedliwe! Dlaczego moja mama nie powiedziała mi jak mam żyć? Głębokie zrozumienie, że tak właśnie się manifestujemy jest bardzo pomocne. Jeśli widzisz, że pełni twojego doświadczenia świata pośredniczy zbierana przez lata kolekcja założeń, ocen i interpretacyjnych struktur, widzisz wówczas, że twoje poczucie „ja” jest raczej wypadkowym wzorem, niż prawdziwą naturą. Widząc to, paradoksalnie zostajesz wyzwolony od ograniczającego złudzenia bycia tylko tym, czy myślałeś, że jesteś. Budzimy się na skutek stawania się świadomymi iluzorycznej natury naszych snów – jednak tak długo, jak w głębi serca wierzymy, że nasze śnione ja jest wszystkim czym jesteśmy, tak długo będziemy opierali się przedudzeniu.

Ego zakotwicza się w istnieniu. Jest w istocie puste, nie posiada żadnej esencji poza pustką. W ego nie ma niczego wrodzonego, niczego co sprawia, że jesteśmy tym, kim jesteśmy. Ego jest tendencją, odchyleniem od prawdy. Jego prawdziwą podstawą jest pustka, lecz podstawę relatywną stanowi dualność, złudne przekonanie, że podmiot i przedmiot są naprawdę od siebie oddzielone i wewnętrznie określone. Poczucie bycia kimś konkretnym, bycia „mną” – owa cecha charakterystyczna ego – stwarza wizję równoległą, w której tam, na zewnątrz, są jakieś rzeczy, które mogą być dla mnie korzystne lub niekorzystne. Uczepiając się tych „rzeczy”, zakotwiczając się w nich, biorąc je za prawdziwie istniejące i postrzegając je jako niezbędne lub zbyteczne, ego używa „innego” w celu rozbudowywania swych interaktywnych pozycjonowań, będących częściami składowymi jego poczucia istnienia jako osobne i wyjątkowe „ja”. Może ono następnie uczepiać się rozmaitych wspomnień, nadziei i opinii ze swojego repretuaru wzorców, i za ich pomocą, chwila po chwili samo-ustanawiać się w pozornej „prawdzie” bycia po prostu *tym*. Branie tego, co zmienne i przejściowe za trwałe, jest godłem krainy ego.

**Nie ma zawieszek na przekonania**

Wgląd płynący z bezpośredniego ujrzenia, że „wszystko jest puste” jasno ukazuje, że przedmioty które widzimy nie mają żadnych haczyków, na których moglibyśmy zawiesić swoje założenia. Co więcej, my sami nie mamy takich zaczepów. Wszystkie haczyki i zaczepy to projekcje naszej wyobraźni; to iluzje – jak tęcza lub miraż. Opowiadamy sobie rzeczy na swój temat. To opowiadanie, ów przepływ koncepcji, z których część wydaje się być „podmiotem” a część „przedmiotem”, jest nieskończony – tak jak gra wzajemnego zczepiania i łączenia się pustych znaków.

Znaki wydają się być oznacznikami, wydają się wskazywać, że całe to mówienie i myślenie jest *o czymś*. Ale tak naprawdę nie wskazują na nic prawdziwego. Znaki odnoszą się do znaków, tworząc teatr złudzeń. To nasza własna wiara i inwestowana w nie energia tworzą iluzję substancjalnych bytów, do których zdają się odnosić. Tak jak uzupełniające się strony zamka błyskawicznego, podmiot i przedmiot zczepiają się ze se sobą, jednak nie chwytają tym sposobem niczego trwałego. Wszystkie przejawienia są puste, wolne od „ja”, nieoddzielne od pustki. To pusta gra pustych znaków. Jeśli szukamy czegoś na czym moglibyśmy polegać, będziemy zawiedzeni, ponieważ nie ma tam niczego substancjalnego.

**Źródło, które nigdy nie wysycha**

A jednak owo nic – jeśli z nim pozostaniemy, jeśli pozwolimy sobie nim być (ponieważ to jest właśnie to, czym i kim jesteśmy) – okaże się być rogiem obfitości***,*** źródłem, które nigdy nie wysycha. Przepływ współczujących, pustych projekcji będzie nieustanny. To nierozdzielność mądrości i współczucia. Mądrość jest widzeniem – widzeniem braku substancjalnej podstawy, braku samo-istniejącejsubstancji we wszystkich zjawiskach. To znaczy, że nic o niczym nie wiemy, bez względu na to jak wiele historii możemy opowiedzieć!

„Wiedzieć coś o czymś” to złudzenie, ponieważ zakłada, że *coś już tam było,* zanim jeszcze zaczęliśmy o tym wiedzieć. Ponieważ jednak nie ma tam nic, o czym moglibyśmy wiedzieć – nic, co byłoby prawdziwe samo z siebie - „wiedzenie o czymś” jest tak naprawdę tworzeniem; kreowaniem tego, o czym myślimy, że wiemy. Zdanie sobie z tego sprawy przynosi ulgę, ponieważ ukazuje pustkę, czy też iluzoryczną naturę naszych osądów i uprzedzeń – owych pewników, ograniczaniczających otwarty potencjał każdej sytuacji. Takie zawężenie czyni nas małostkowymi i zajadłymi, pochłoniętymi pełną urojeń sztywnością i pewnością: *„No cóż, wiesz przecież jaki jest John...”* Punktem początkowym takiej smacznej ploteczki jest nasza zgoda odnośnie tego, że istnieje osoba zwana Johnem, której Johnowatość jest poznawalna. Jak możemy mieć pewność, że wiemy kim jest John? Ignorując fakt, że to co nazywamy „Johnem” stanowi potencjał. John jest nazwą nadaną konkretnemu ośrodkowi manifestacji. John ukazuje się zgodnie z okolicznościami, a ponieważ ten nieskończony potencjał wymyka się jakimkolwiek podsumowaniom, tak więc nikt nie może „znać” całości Johna.

To samo dotyczy tego, do czego odnoszą się nasze własne imiona – to ośrodki niepoznawalnego, lecz nieustannie ukazującego się potencjału, nie zaś definiowalne i poznawalne byty. A jednak często możemy czuć ze strony innych presję, by być poznawalni i przewidywalni. Jeśli bowiem nie jesteśmy przewidywalni i nie odpowiadamy ich wyobrażeniu na nasz temat, wstrząsamy ich światem. Jeśli jasno i wyraźnie etykietujesz ludzi, wasza relacja jest dla ciebie jasna. Ekstemalną tego formą jest reżim totalitarny, w którym państwo zakłada, że wie dokładnie kim jest i jaką ma wartość każdy z jego obywateli. Kompletna definicja prowadzi do końcowego wniosku: „*Ponieważ jesteś tym i niczym więcej, nie jesteś nam potrzebny i dlatego musisz umrzeć.*”

Przebudzenie się ku pustce to widzenie braku prawdziwości konstruktów, którymi pokrywamy tworzące nasz świat zmienne przejawienia. Nie znaczy to jednak, że jeśli widzimy pustą, iluzoryczną naturę tych konstruktów, to w ogóle nic tam nie ma. W przestrzeni, która jest wolna od zakłóceń urzeczowionych i urzeczowiających konstruktów, obecna jest żywotność nieustająco ukazującego się pola doświadczenia. Gdy przestrzeń serca się otwiera, a jej wrodzona klarowność rozświetla nasze spojrzenie, jesteśmy w stanie wszystko widzieć i wszystko przyjmować. Gdy to się dzieje, żyjemy w nie-dualności, nie ma oddzielenia. To świeżość i nagość bezpośredniej przytomności wolnej od konceptów, symboli i wszelkich trybów dodawania znaczenia. Będąc kompletną sama w sobie, nie potrzebuje ona sztucznych dodatków, ani pełnych pomieszania prób „polepszenia”. Zostajemy uzdrowieni dzięki byciu nieoddzielnymi od pełni.

Sutra Serca zachęca nas do dekonstrukcji, do poluźnienia, czy też pozbycia się założeń, które nie pozwalają nam być otwartymi na to, co jest. To z kolei otwiera bezpośrednie ukazywanie się drogi środka, pomiędzy nicością a prawdziwie istniejącą substancją. Nie przyklejamy się do rzeczy, wierząc że są realne, ani też nie próbujemy stworzyć wokół siebie ochronnej sfery izolacji i unikania. Jeśli zamiast tego pozostaniemy rozluźnieni, otwarci i obecni, zobaczymy, że nasza manifestowana obecność kształtuje się zręcznie i harmonijnie pośród nie-dualnego pola.

Ta spontaniczna improwizacja nie wyłania się z ego, i jest wewnętrznie wolna od skupionej na sobie stronniczości. Ponieważ „ja” (ego) nie stoi już mi (przytomnej obecności) na drodze, mogę bezwysiłkowo ukazywać to, co pasuje do sytuacji. Owo dopasowanie wyrasta z nieskończoności pola i może przejawiać się jako którakolwiek spośród czterech aktywności: uspokajania, pomnażania, inspirowania i eliminowania. Gdy ego akceptuje fakt, że jest jedynie częścią przepływu doświadczenia, odkrywamy, że nasza intuicyjna przytomność reaguje na wiele poziomów, czy też konturów topologii pola. Widzimy wtedy wyraźnie, że wszelki ruch jest częścią pola pracującą na rzecz jego pełni. Może on łączyć lub rozdzielać, w zależności od kierunku w którym rozwijają się aktualne wzory. Gdy się rozluźniamy i odpuszczamy fiksację na swojej własnej historii, otwieramy się na potencjał wykraczający daleko poza rozmaite konfiguracje ego.

Sutra Serca jest bardzo użytecznym narzędziem, mogącym pomóc w odblokowaniu skostniałości, która nie pozwala nam wyjść poza znajomy teren. Sztywna identyfikacja – zarówno sposób w jaki nadajemy tożsamość samym sobie, jak i innym ludziom i przedmiotom dookoła nas – poluźnia się, co umożliwia nam doświadczanie dostępu do otwartego potencjału, jako bogactwa środków ukazujących się dla pożytku wszystkich. Zamiast mieć pełne ręce i umysły – zamiast czynić ze swoich wspomnień, planów etc. podstawy własnej tożsamości – żyjemy z otwartymi dłońmi i otwartymi sercami.

Odpuszczając określone rzeczy, nie mamy już nic określonego[[4]](#footnote-4), a jednak paradoksalnie, wszystko staje się dla nas dostępne. Im mniej się samo-określamy, tym większy zyskujemy dostęp do wielu zasobów, które na nas czekają.

Dziękuję, że mnie tutaj zaprosiliście. Mam nadzieję, że to co powiedziałem was w jakiś sposób zainteresowało, choć być może nie było tym, czego się spodziewaliście. **Sutra Serca**

**Esencja doskonałego, wyzwalającego, transcendentnego mądrego rozróżniania**

W języku Indii: ***Bhagawatiprajnaparamitahridaya.*** W języku Tybetu: ***bChom-lDan-'Das-Ma Shes-Rab-Kyi Pha-Rol-Tu Phyin-Pa'i sNying-Po.*** Zajmująca zaledwie jeden arkusz papieru.

Tak słyszałem: pewnego razu Bhagawan wraz z wielkim zgromadzeniem sanghi wyświęconych mnichów i bodhisattwów, przebywał na Wzgórzu Sępa w pobliżu miasta Radżagryha.

Bhagawan spoczywał wówczas bez zakłóceń w rozróżniającej naturę zjawisk kontemplacji znanej jako „Głęboki Blask”.

W tym czasie, wielki bodhisattwa Arja Avalokiteśvara spoczywał w głębokiej praktyce transcendentnego, mądrego rozróżniania. Dzięki temu zobaczył wyraźnie naturalną pustkę pięciu czynników składowych.

Wtedy, dzięki mocy Buddy, czcigodny Śariputra przemówił do Bodhisattwy-mahasattwy Arja Avalokiteśvary tymi słowy: *W jaki sposób powinni się ćwiczyć szlachetni synowie i córki, pragnący podążać ścieżką głębokiej praktyki transcendentnego mądrego rozróżniania?* Tak oto przemówił.

Bodhisattwa-mahasattwa Arja Avalokiteśvara udzielił czcigodnemu Śariputrze tej oto odpowiedzi:

*Śariputro, ci spośród synów i córek dobrej rodziny, którzy pragną podążać ścieżką głębokiej praktyki transcendentego mądrego rozróżniania, powinni patrzeć dogłębnie, w sposób który opiszę, widząc dzięki temu wyraźnie, że pięć czynników składowych jest samych w sobie pustych i nieposiadających wrodzonej natury.*

*Forma jest pusta. Pustka jest formą. Pustka nie jest różna od formy. Forma nie jest różna od pustki. W ten sam sposób, uczucia, percepcje, formacje i świadomość również są puste.*

*Tym samym, Śariputro, wszystkie zjawiska są pustką. Są wolne od znaków i identyfikacji. Są niezrodzone i nieustające, wolne od splamień i od wolności od splamień, nie zmniejszają się, ani nie zwiększają.*

*Tak więc, Śariputro, pustka nie ma formy, nie ma uczuć, nie ma percepcji, nie ma formacji i nie ma świadomości; nie ma oka, nie ma ucha, nie ma nosa, nie ma języka, nie ma ciała, nie ma mentalnej aktywności; nie ma formy, nie ma dźwięku, nie ma zapachu, nie ma smaku, nie ma wrażeń i nie ma obiektów mentalnej aktywności. Pustka nie ma domeny wzroku, a także domen pozostałych zmysłów, włącznie z domeną mentalnej aktywności. Pustka nie ma również domen świadomości, włącznie ze świadomością mentalnej aktywności.*

*Pustka jest wolna od niewiedzy, oraz od ustania niewiedzy. Jest wolna od wszystkich dwunastu ogniw zależnego współ-powstawania, włącznie ze starością i śmiercią, oraz od ustania starości i śmierci. W podobny sposób, pustka jest wolna od cierpienia, jego przyczyny, wygaśnięcia, oraz ścieżki prowadzącej do wygaśnięcia cierpienia. Pustka jest wolna od wrodzonego, pierwotnego poznania. Jest wolna od osiągnięcia, a także od nie-osiągnięcia.*

*Tak więc, Śariputro, ponieważ nie ma nic do zyskania, bodhisattwowie polegają na transcendentnym mądrym rozróżnianiu, i spoczywając z umysłami wolnymi od zaciemnień, są wolni od lęku. Wyszli całkowicie poza krainę złudzeń i osiągnęli pełne wyzwolenie nirwany.*

*Wszyscy buddowie przebywający w trzech czasach również polegają na transcendentnym mądrym rozróżnianiu, i tym samym, dzięki niezrównanemu, doskonałemu przebudzeniu, są w pełni oświeconymi buddami.*

*Ponieważ tak właśnie jest, oto mantra transcendentnego mądrego rozróżniania, mantra wielkiej przytomnej świadomości, niezrównana mantra. To mantra, która równoważy to co niezrównoważone. To mantra, która całkowicie uśmierza wszelkie cierpienie. Nie ma w niej fałszu, powinieneś więc wiedzieć, że jest prawdą.*

*Recytuj mantrę transcendentnego mądrego rozróżniania:*

*TEJATA OM GATE GATE PARAGATE PARASAMGATE BODHI SVAHA*

*W ten sposób wykroczył, wykroczył, wykroczył poza, całkowicie wykroczył poza. Przebudzenie – takie jakim jest!*

*Śariputro, w taki oto sposób bodhisattwa-mahasattwa powinien ćwiczyć się w głębokim, transcendentnym mądrym rozróżnianiu.*

Wtedy Bhagawan wyszedł ze swego samadhi i pochwalił Bodhisattwę-mahasattwę Arja Avalokiteśvarę tymi słowami:

*Bardzo dobrze. Bardzo dobrze. Synu dobrej rodziny, tak właśnie jest. Tak właśnie jest, więc głębokie, transcendentne mądre rozróżnianie powinno być praktykowane dokładnie tak, jak to wyjaśniłeś. Wszyscy Tathagatowie cieszą się tym!*

Gdy Bhagawan wypowiedział te słowa, czcigodny Śariputra, Bodhisattwa Avalokiteśvara wraz z orszakami, a także wszyscy bogowie, ludzie, Asurowie, lokalne duchy tego świata, oraz inni, radowali się i wychwalali mowę Zwycięskiego Buddy.

To kończy sutrę „esencja doskonałego, wyzwalającego, transcendentnego mądrego rozróżniania.”

*Przetłumaczone z tybetańskiego na angielski przez C.R. Lamę i Jamesa Low w 1978*

*Tłumaczenie poprawione przez Jamesa Low w sierpniu 2013*

*Polski przekład przygotował Jan Szlagowski*

**Sutra Klejnotowej Chmury**

***Aryaratnameghanamamahayanasutra***

*(Fragment pochodzący z Sutry Wielkiego Szlachetnego Pojazdu)*

1.250

„Z czego, mógłbyś zapytać, składa się wielkie współczucie tathagatów? Szlachetny synu, wielkie współczucie tathagatów obdarzone jest trzydziestoma-dwoma właściwościami i ukazuje się w niepojęty sposób pośród nieskończoności wszechświatów dziesięciu kierunków. Czym są owe trzydzieści-dwie właściwości? Oto one:

1.251

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są pozbawione „ja”, a jednak istoty się (tym) nie interesują.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są pozbawione czujących istot, a jednak czujące istoty mówią o „czujących istotach.”

1.252

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są pozbawione siły życiowej, a jednak istoty mówią o „sile życiowej.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są pozbawione osób, a jednak istoty mówią o „osobach.”

1.253

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są nieistniejące, a jednak istoty postrzegają je jako istniejące.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od umiejscowienia, a jednak istoty wierzą, że przebywają w określonych miejscach.”

1.254

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są pozbawione podstawy, a jednak istoty lubują się w podstawach.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ żadne zjawisko nie może do nikogo należeć, a jednak istoty myślą, że mogą uczynić rzeczy swoimi na własność.”

1.255

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ żadne zjawisko nie może być posiadane, a jednak istoty nieustannie dążą do posiadania.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są pozbawione substancjalności, a jednak istoty myślą, że ich istnienie jest substancjalne.”

1.256

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od powstawania, a jednak istoty wierzą, że podlegają powstawaniu.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od transmigracji i wyłaniania się, a jednak istoty myślą, że podlegają śmierci i narodzinom.”

1.257

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od zakłóceń, a jednak istoty są pełne zakłóceń.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od pożądania, a jednak w istotach powstaje pożądanie.”

1.258

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od gniewu, a jednak w istotach powstaje gniew.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od otępienia, a jednak istoty są otępiałe.”

1.259

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od przychodzenia, a jednak istoty doświadczają przychodzenia.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od odchodzenia, a jednak istoty doświadczają odchodzenia.”

1.260

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od formowania, a jednak istoty doświadczają formowania.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są wolne od mentalnych konstruktów, a jednak istoty znajdują zadowolenie w mentalnych konstruktach.”

1.261

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są puste, a jednak istoty są przywiązane do poglądów.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska są pozbawione znaków, a jednak istoty doświadczają znaków.”

„Tathagata czuje wielkie współczucie wobec istot, ponieważ wszelkie zjawiska wykraczają poza życzenia, a jednak istoty wyrażają aspiracje.”

*Pełna uznania wdzięczność dla wielkiego projektu tłumaczeń 84000,*

*z którego pochodzi powyższe tłumaczenie.*

[*https://read.84000.co/translation/toh231.html*](https://read.84000.co/translation/toh231.html)

*Polski przekład przygotował Jan Szlagowski*

1. Ang. *What is this awareness aware of?* Tłumaczenie kluczowych terminów „consciousness” i „awareness” na język polski jest nieco problematyczne. Aby je odróżnić, „consiousness” tłumaczona jest jako „świadomość”, zaś „awareness” jako „przytomność”, lub „przytomna obecność”. Jednak zarówno „to be consious of” i „to be aware of” z powodu natury języka polskiego, tłumaczone są jako „być świadomym czegoś”. (przyp.tłum) [↑](#footnote-ref-1)
2. Skt. *Skandha,* tyb. *Phung po*, tłumaczy się również jako „skupisko” lub „komponent”. (przyp.tłum) [↑](#footnote-ref-2)
3. Ang. *Five compositional factors seem to be basic existents.*  [↑](#footnote-ref-3)
4. Gra słów: „Letting go of our particular some-*things* we have no-*thing* in particular.” [↑](#footnote-ref-4)