

བར་དོ་བྲོ་ས་གྲོལ་ཆེན་མོ།།

TYBETAŃSKA KSIĘGA UMARŁYCH

བར་དོ་བྱོ་ས་གྲོལ་ཆེན་མོ།།

Wielkie wyzwolenie z bar-do
przez słuchanie

Przełożył i opracował:
Ireneusz Kania

Wydawnictwo A



Tytuł oryginału tybetańskiego:

བར་དོ་ཐོས་གྲོལ་ཆེན་མོ།།

Bar-do t'os-grol cz'en-mo

Wielkie wyzwolenie z bar-do przez słuchanie

Copyright © for the Polish translation by Ireneusz Kania

Copyright © for the Polish edition by Wydawnictwo A

Wydanie X, 2023

Przełożył i opracował

Ireneusz Kania

Redaktor serii

Cezary Woźniak

Opracowanie typograficzne

Dariusz Szlajnda

ISBN 978-83-89978-61-5

Wydawnictwo A

www.awyd.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp: <i>Tybetańska Księga Umarłych</i> — sensy i konteksty	7
Recepcja <i>TKU</i> na Zachodzie	8
Bar-do jako przestrzeń albo sytuacja graniczna	9
Kto (co) naprawdę wędruje w bar-do?	12
Antropologia <i>Tybetańskiej Księgi Umarłych</i>	18
Czym jest, a czym nie jest <i>TKU</i>	23
Zastosowania rytualne	26
Kontekst literacki	30
Problemy interpretacyjne, paralele, analogie	32
Przesłanie <i>Tybetańskiej Księgi Umarłych</i>	38

Bar-do t'os-grol cz'en-mo

Wielkie wyzwolenie z bar-do przez słuchanie	41
Pouczenie o samowyzwoleniu się z bar-do chwili śmierci	43
Pouczenie o samowyzwoleniu się z bar-do dharmaty	71
Pouczenie o samowyzwoleniu się z bar-do życia	89

Dodatek I	119
„Zab-cz'os zi-k'ro dgongs-pa rang-grol-gji 'cz'i-ltas mc'an-ma rang-grol legs-par bžugs-so”	121

Dodatek II	137
Biografia Kar-ma gLing-py	139

Dodatek III	141
C.G. Jung — Komentarz psychologiczny do <i>Tybetańskiej Księgi Umarłych (Bar-do T'os-grol)</i>	143
Przypisy	163

W s t ę p

Tybetańska Księga Umarłych — sensy i konteksty

Pierwsza wersja przekładu *Bar-do T'os-grol* (odtąd w skrócie: BTG¹), czyli *Tybetańskiej Księgi Umarłych* (w skrócie: TKU) spotkała się — jak można było oczekiwać — z dużym zainteresowaniem Czytelników². Dochodziły mnie wszakże głosy, iż towarzyszący przekładowi komentarz jest zbyt szczupły i daje tylko bardzo ogólny pogląd na TKU, oraz że niedostatek ten należałoby przy najbliższej okazji wyrównać.

Sposobność ku temu nastęcza się obecnie. Starając się uwzględnić życzenia Czytelników, niniejszą edycję TKU opatruję obszerniejszym wstępem, w którym usiłuję zarysować ogólne tło kulturowe i filozoficzne *Księgi*. Przekład — zmodyfikowany tylko w szczegółach — uzupełniam też trzema dodatkami. Pierwszy zawiera wielce interesujący tekst, ściśle związany z „cyklem bar-do”, a traktujący o identyfikacji i interpretacji rozmaitych oznak zapowiadających śmierć, drugi — biografię „odkrywcy” (a raczej domniemanego autora) tekstów bar-do, tybetańskiego jogina z XIV wieku, Kar-ma gling-py. W trzecim Dodatku Czytelnik znajdzie słynny komentarz psychologiczny C.G. Junga do TKU, będący do dziś klasyczną zachodnią wykładnią *Bar-do T'os-grol*.

Dwa pierwsze z tych tekstów nie były dotychczas, o ile mi wiadomo, przekładane na żaden język europejski. Trzeci, już podczas przygotowywania tej książki, ukazał się w przekładzie polskim W. Chełmińskiego w tomie: C.G. Jung, *Podróż na Wschód*, Wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1989.

Recepcja *TKU* na Zachodzie

Gdy w 1927 roku ukazał się z Londynie pierwszy przekład *TKU* na język europejski³, pewne kręgi intelektualne za Zachodzie były już poniekąd przygotowane do przyjęcia tego rodzaju literatury. Od jakichś stu lat w Europie rozwijały się dynamicznie studia nad buddyzmem oraz tybetologią⁴. Towarzystwo Teozoficzne pod przewodnictwem słynnej pani Bławackiej propagowało „tajemną mądrość lamów”, przyczyniając się waleń do rozbudzenia i utrwalenia mody na Tybet. Nie przypadkiem inicjatorem i współautorem przekładu *TKU* był dr Evans-Wentz, sam wybitny teozof.

Mimo to opublikowanie angielskiego przekładu *Księgi* wzbudziło zaskakująco szeroki i żywy oddźwięk, zwłaszcza w USA i Anglii. W niniejszym szkicu nie sposób, rzecz jasna, szczegółowo analizować przyczyny i okoliczności tego sukcesu, temat to bowiem bardzo obszerny. Niektóre z nich celnie punktuje w swoim eseju C.G. Jung (p. *Dodatek III*).

Natychmiast po pierwszym wydaniu posypała się lawina reedycji i tłumaczeń na inne języki europejskie. Sporządzano je — niestety — w oparciu o ów pierwszy przekład angielski, co z konieczności prowadziło do poważnych zniekształceń wszystkich warstw treściowych *Księgi*, tym bardziej że wersja Evans-Wentza nie jest wolna od istotnych niedociągnięć. Takich wtórnych przekładów ukazało się po wybuchu wojny chyba kilkanaście — na niemiecki, szwedzki, czeski itd. Ukazują się zresztą nadal na całym świecie.

Jeżeli idzie o tłumaczenia *TKU* wprost z tybetańskiego oryginału, to jest ich stosunkowo niewiele: trzy angielskie, jedno niemieckie (dopiero z 1977 roku!), jedno włoskie (z 1949 roku, bodaj najlepsze, sporządził je bowiem sam sławny G. Tucci), jedno węgierskie, jedno czeskie oraz nasze, polskie⁵. Istniał też inny przekład czeski pióra znanego orientalisty Pavla Pouchy, niestety, nie wiadomo, czy kompletny. Nie został opublikowany i obecne jego losy są nieznane⁶.

W rezultacie nie słabnącego sukcesu wydawniczego — na świecie wciąż ukazują się reedycje — *Księga* stała się chyba jednym z najbar-

dziej znanych na Zachodzie tekstów orientalnych, a z pewnością najbardziej znanym utworem piśmiennictwa tybetańskiego. Zwłaszcza w ostatnich latach jesteśmy świadkami wzmożonego zainteresowania *Księgą*, przybierającego wręcz charakter mody. W dużym stopniu wiąże się ona z głośną przed paroma laty książką R. Moody’ego *Life after Life* (*Życie po życiu* w polskim przekładzie), w której autor zebrał relacje z przeżyć ludzi odratowanych ze stanu śmierci klinicznej. Wykazują one w wielu punktach uderzające zbieżności z opisywanymi w *TKU* doświadczeniami człowieka wędrującego w bar-do, czyli buddyjskiej „przestrzeni pośmiertnej”.

Jest zrozumiałe, że wszelkim modom, również intelektualnym i religijnym, towarzyszyć zwykły rozmaite zjawiska negatywne, które muszą budzić mieszane uczucia. Moda to jednak fakt społeczny i jako taki na pewno zasługuje na uwagę socjologów, religioznawców, psychologów itd. Jego analiza wykracza jednak poza ramy niniejszego szkicu.

Bar-do jako przestrzeń albo sytuacja graniczna

Zajmijmy się teraz głównym przedmiotem *TKU*.

Tybetańskie słowo *bar-do* (lub *bar-ma-do*) znaczy „to, co jest pomiędzy dwoma”, „przestrzeń pośrednia”, i w literaturze tybetańskiego buddyzmu pełni rolę odpowiednika sanskryckiego terminu *antarabhawa* („międzybyt”). Termin „przestrzeń” ma zresztą w *TKU* charakter techniczny, oznacza „przestrzeń wewnętrzną”, zsubiektywizowaną, psychiczną; może też należałoby tu raczej mówić o „sytuacji pośredniej”. Dotyczy ona człowieka, który rozstaje się z tym życiem, a nie wszedł jeszcze w nową formę istnienia. Staje przed nim otworem sześć sfer samsary (bytu), w których może się odrodzić, ale najpierw — w samym momencie śmierci — dana mu jest możliwość ostatecznego uwolnienia się od kołowrotu egzystencji, czyli możliwość nirwany (stopienie się z „główną światłością bar-do”, *dharma*makają). To, gdzie się w końcu znajdzie, zależy w dużej mierze od

jego „zaprogramowania karmicznego”, lecz również od własnego wyboru, ten zaś zdeterminowany jest przez próby inicjacyjne, które polegają na rozpoznawaniu właściwej istoty pojawiających się przed nim „gniewnych” i „spokojnych” bóstw tantrycznych oraz światłości. *TKU* poucza, że te zjawy naprawdę nie są straszne ani groźne, nie przysługują im bowiem obiektywne (realne) istnienie; są to tylko emanacje umysłu wędrującego w bar-do ducha człowieka, wytwory jego własnej jaźni. C.G. Jung rozpoznał w nich archetypowe symbole rozmaitych treści podświadomości indywidualnej i zbiorowej (p. *Dodatek III*).

Już w bardzo wczesnej epoce buddyzmu (w jakieś 100, 150 lat po śmierci Nauczyciela) zagadnienie pośmiertnego bytu człowieka mocno zajęło wspólnotę mnichów, tym bardziej że — jak twierdzi buddyjska tradycja — sam Gautama Budda o tych sprawach nie nauczał.

Czy „stan pośredni” istnieje, czy też nie? Jeśli tak, to jak długo trwa? Czy jest on pomocą, czy też przeszkodą na drodze do wyzwolenia?

Odpowiedzi były rozmaite i głęboko podzieliły Sanghę. Niektórzy badacze uważają nawet, że ta kontrowersja przyczyniła się znacznie do powstania sekt wczesnobuddyjskich (tradycyjnie wymienia się ich osiemnaście, ale przynajmniej z nazw znamy ich około trzydziestu).

Jedni twierdzili, że po śmierci momentalnie następują ponowne narodziny, inni przyjmowali stan pośredni trwający nawet 49 dni, podczas których „dojrzewa” powoli nowe wcielenie. „W pewnych wypadkach osoby szczególnie świątobliwe wykorzystują ten okres przejściowy do osiągnięcia nirwany, której nie zdołały osiągnąć za życia”⁷. Ostatecznie pięć sekt (m.in. *mahīśāsaka*) miało odrzucić hipotezę „międzybytu”, pięć innych zaś (m.in. *watsīputrija* i *sammitija*) wypowiedziało się za jego istnieniem.

Filozoficzną podstawą koncepcji bar-do jest buddyjska teoria *dharm*. Zgodnie z dynamistyczną ontologią tej religii, przypominającą

poglądy Heraklita (i współczesnej fizyki), w świecie nie istnieje nic stałego, niezmiennego. Nawet z pozoru trwałe elementy rzeczywistości (*dharma*) to tylko nieskończony ciąg, potok wzajem warunkujących się zdarzeń, powstających i ginących momentalnie. Poszczególne zdarzenia jednak przedzielają jakby nieuchwytnie krótkie „punkty” czasowe, w których przygotowuje się nowa sytuacja ontyczna; to jest właśnie ów tajemniczy „międzybyt”. Odniesiony do makroskali, legł on u podstaw koncepcji bar-do jako sytuacji granicznej pomiędzy dwoma osobniczymi egzystencjami⁸. Ba, w sensie szerszym, potocznym, słowem bar-do określa się dziś w Tybecie wręcz naszą aktualną egzystencję, gdyż jest ona tylko „momentem” między żywotem poprzednim i przyszłym (por. J. Kolmaś we wstępie do czeskiego przekładu *TKU*, s. 13 — patrz przypis 6).

Sytuacja śmierci (rozszerzona o wędrówkę w bar-do) jawi się więc w *TKU* jako szczególna, wyróżniona ze względu na możliwość uzyskania pełni Prawdy Ostatecznej, *eo ipso* zbawienia. Jest to motyw wspólny wielu religiom, również chrześcijaństwu⁹; w kręgu kulturowym indyjskim spotykamy go np. w *Katha-Upaniszadzie* (II, 3). Nacziketas chce wiedzieć to, co najciekawsze — „czy po śmierci człowiek jest, czy nie jest”, i po wiedzę tę udaje się nie do bogów świetlistych, niebiańskich, lecz do Pana Śmierci, Jamy (który zresztą udziela mu jej niechętnie).

Śmierć jest to więc sytuacja graniczna, „zawieszenie” pomiędzy dwiema fazami bytu, moment, w którym różnorakie determinanty i ograniczenia tegoż bytu również ulegają jakby zawieszeniu, a w każdym razie słabną — na tyle, że mamy wreszcie możliwość naprawdę swobodnego wyboru. Albowiem śmierć to sytuacja wolności — pełnej wolności. „W śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności” — te słowa chrześcijańskiego teologa dokładnie opisują również położenie buddysty, który znalazł się w bar-do¹⁰.

Kto (co) naprawdę wędruje w bar-do?

Ideą przewodnika TKU jest wyzwolenie — od cierpienia oczywiście, będącego zgodnie z doktryną buddyzmu powszechną, „obiektywną” kondycją świata; tak właśnie ta religia pojmuje zbawienie. Skoro jednak wedle tejże samej doktryny nie istnieje trwałe *ego* ani wieczna dusza osobowa — to kim naprawdę (albo: czym) jest *bar-do-pa* („isto-ta w bar-do”) wędrujący po owej smętnej „krainie pośredniej” i — w razie nieuzyskania ostatecznego wyzwolenia — muszący przyjmować nowy byt osobowy? Kto właściwie dostępuje wyzwolenia?

Dotykamy tutaj jednego z najważniejszych, ale też najtrudniejszych i najbardziej niejasnych zagadnień buddyjskiej filozofii — kwestii „duszy” osobowej i jej statusu ontologicznego. Nie rozstrzygniemy go w sposób jednoznaczny (bo i po co? — spytałby buddysta, mało zainteresowany dociekaniem metafizycznymi), spróbujemy jednak zarysować przynajmniej ogólny *status quaestionis*, również w perspektywie diachronicznej.

Czytelnik zauważył, że dotąd dość niefrasobliwie używałem słowa „człowiek” na oznaczenie „istoty w bar-do”. Na pytanie, czym ona jest, odpowiedzi spotkamy rozmaite. *Bar-do-pa* to:

- „ciało umysłowe” (*jid-kji lus*), „duch” (*sems*), „umysł” (*rig-pa, blo*), „świadomość subtelna” (*rnam-szjes p'ra-mo*) — oto określenia występujące w tekście TKU;
- „świadomość”, a nawet „dusza” — mówi bez wahania C.G. Jung (ku zgorszeniu niektórych buddyjskich neofitów, jak ognia wystrzegających się wszelkich terminów obciążonych tradycyjnymi treściami europejskich systemów filozoficznych i religijnych). Terminu „dusza” używał również wielki znawca therawady, zresztą sam buddysta, G. Grimm¹¹, używający słowa sanskryckiego *dźiwa* (dusza).

W najstarszych tekstach buddyjskich (*Tripitaka*) na określenie owego tajemniczego, osobowego, a przecież ponadindywidualnego (bo wędrującego przez łańcuch wcieleń) pierwiastka używano kilku

terminów. Jednym z najważniejszych z nich jest *pudgala* (tyb. *gang-zag*). W kontekście nauki Buddy i nietrwałości (skr. *anijawada*) i nie-substancjalności wszystkiego (*nairatmjawada, sunjawada*) wnet po śmierci Nauczyciela pojęcie to stało się przedmiotem zajadłych kontrowersji w łonie Sanghi buddyjskiej; w końcu doprowadziły one do schizm. Spory dotyczyły również losów człowieka po śmierci i kwestii, czy istnieje „byt pośredni”.

Można sądzić, że wszystko zaczęło się od słynnej przypowieści Buddy o brzemieniu i tragarzu¹². Porównał on w niej całość psychofizycznej, empirycznej osobowości człowieka, złożonej z pięciu skandh (zespołów funkcjonalno-sensorycznych) do brzemienia, pudgalę zaś — do tragarza, który to brzemień podejmuje, niesie przez jakiś czas, po czym składa, aby podjąć nowe, itd.

(Znana jest jednak również z kanonu palijskiego inna przypowieść — o wędrownym mnichu Waczczagotta, który kilkakrotnie pytał Wzniosłego o to, czy „ja” istnieje, czy też może nie — i nie uzyskał żadnej odpowiedzi. W tym miejscu godzi się podkreślić, że Budda roztrząsanie tego rodzaju problemów uważał za niepotrzebne teoretyzowanie.)

W owym pudgali zatem (słowo to przejęte zostało, jak się zdaje, od dżinistów, dla których znaczyło „materia”) część uczniów Buddy dopatrzyła się obdarzonej trwałym bytem duszy; inni zanegowali taką interpretację broniąc nauki o nietrwałości wszechrzeczy (*anijawada*). Jeszcze inni usiłowali wypracować stanowisko pośrednie. I tak, saurantikowie przyjmowali, że pudgala to wieczna, wszechprzenikająca dusza; watsiputrijowie twierdzili, że dusza, pudgala, jest osobą obdarzoną indywidualną, niezależną egzystencją, choć nie można orzec, czy jest ona czymś całkowicie różnym od elementów życia osobowego (*skandha*), czy też tożsamym z nimi. Tak czy inaczej, nie można jej istnienia negować — dowodzili watsiputrijowie — tam bowiem, gdzie jest działanie, musi też być sprawca działania. Sekta sammitijów uznawała istnienie pudgali odrębnego od skandh, od których mógł być różny albo nie; nie można było o nim powiedzieć, że jest przemijający tak jak skandhy (gdyż jest ich „traga-

rzem”), ani że jest wieczny (gdyż składa się z ulegających rozpadowi elementów)¹³.

Pomimo tych subtelnych raczej różnic wśród pudgalawadinów („głoszących istnienie pudgali”) dochodzą oni jednak w końcu do wspólnej jego koncepcji jako trwałego pierwiastka duchowego, będącego podmiotem transmigracji. E. Conze w swojej znakomitej historii buddyzmu pisze: „Personalisci (tj. pudgalawadinowie — I.K.) [...] nauczali, że osoba (tj. pudgala) jest ostateczną rzeczywistością, która w ciągu wielu żywotów — aż do osiągnięcia stanu buddy — stanowi wspólny czynnik albo łącznik pomiędzy następującymi po sobie procesami, jakie zachodzą w tożsamym z sobą osobniku”¹⁴.

Tak więc wcześniej ową tajemniczą „osobę”, „jaźń”, czyli pudgalę, zaczęto utożsamiać z najwyższą, ponadosobową rzeczywistością, z jakimś „bytem” — o cechach umysłu, świadomości. Z wielu miejsc w *Tripitace* da się wywnioskować, że sam Budda przyjmował istnienie takiego bytu, nie określając wszakże pozytywnie jego natury, mówiąc zaś jedynie, czym on nie jest. Jak widzieliśmy wyżej, wyręczyli go w tym jego uczniowie i komentatorzy, grupujący się w rozmaite szkoły i sekty i używający różnych „nadmierzanie niejasnych i niezrozumiałych formuł” — jak pisze G. Grimm¹⁵. Na przykład owym trwałym pierwiastkiem-podmiotem transmigracji i wyzwolenia, tożsamym istotowo z najwyższą rzeczywistością i odpowiadającym pudgali „personalistów” — było dla therawadinów „podświadome continuum życiowe” (skr. *bhawanga, santana*), dla sautrantików — „hipersubtelna świadomość”, dla mahasanghików — „świadomość rdzenna”. Mahajana (Wasubandhu ze szkoły jogaczara, II, może IV wiek) wypracowała szeroko obecnie znaną koncepcję „świadomości magazynującej” (*alajawidźniana*). Oznacza ona, jak można sądzić, najgłębsze złoże nieświadomego (*das Unbewusste* w terminologii C.G. Junga), zawierające „osady karmiczne”, „zależki”, „kieleki” (skr. *bidża*) treści psychicznych z poprzednich egzystencji, aktualizujące się („dojrzewające”) w obecnym naszym istnieniu lub przekazywane następnej jego formie. Późniejsi myśliciele buddyjscy ze szkół

madhjamaka i jogaczara — Nagardżuna, Asanga, Wasubandhu, Dharmakirti, Majtrejanatha i inni — rozwijając genialną koncepcję Buddy „uzależnionego powstawania” (*pratijjasamutpada*), wypracowali teorię „pustki ontologicznej” (*śunjawada, nairatmjawada*) głoszącą, że żaden element świata nie posiada bytu autonomicznego, pozytywnego, owszem, że każdy z nich istnieje wprawdzie, ale tylko ze względu na coś innego („w opozycji”), jako przemijający element serii zdarzeń dziejących się i zanikających bezustannie¹⁶. Ten sposób istnienia rzeczy (dharma) uznano za ostateczną ich istotę; otrzymała ona miano śunjata (pustość)^{16a}. I oto stała się rzecz nieoczekiwana: doszło do nałożenia się na siebie obu nurtów spekulacji¹⁷ (*pudgalawada* i *śunjawada*), w konsekwencji czego przypisano pudgali (jaźni, umysłowi, świadomości) naturę tejże śunjaty, czyli pustki! Jest to okoliczność kapitalnej wagi dla całej filozofii buddyjskiej, doskonale zresztą odbijająca się w tekście *TKU*, gdzie w wielu miejscach poucza się zmarłego, że jego świadomość jest współistotna z pustką, dharma-kają, tathatą. Najistotniejsza tej sytuacji konsekwencja filozoficzna polega na tym, że skutkiem owego utożsamienia pustka, oznaczająca pierwotnie sposób istnienia rzeczy, uzyskuje cechy swoistej substancji w rozumieniu zgoła arystotelesowskim, jako substratu i matrycy kreującej wszystko, co istnieje. „Natura rzeczy”, pojęcie operacyjne, stało się „bytem rzeczy”. Zaszło tu więc coś na kształt pomieszania atrybutu z substancją (który to błąd przypisywał Arystoteles Parmenidesowi), zasada funkcjonalna przekształciła się w ontologiczną. Było to dziełem szkół madhjamaka i jogaczara.

Tak tedy w ich ujęciu świadomość nabiera cech Absolutu — niezniszczalnego, głębokiego, tajemniczego, nie mającego nic wspólnego z myśleniem wszechpodłoża. Ta „czysta świadomość” (*rig-rdżen* w *TKU*) nie potrzebuje, aby istnieć, ani duchowego, ani cielesnego oparcia, jest Rzeczywistością nieuwarunkowaną, *impraedicabile*, stojącą poza dwunastoczołnowym łańcuchem „uwarunkowanego powstawania” (*pratijjasamutpada*). To ona jest ową „ciągłością” (tyb. *rgjun*, skr. *santana*) wędrującą przez łańcuch wcieleń, by na koniec dostąpić wejścia w nirwanę.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że mamy tu do czynienia z jaskrawą sprzecznością w systemie myśli buddyjskiej. Jaki jest naprawdę status tej jaźni = pustki, skoro ontologia buddyzmu zaprzecza, jakoby istniało coś na kształt arystotelesowskiej substancji, ale z drugiej strony ową dwójnię wyposaża w istotne atrybuty własnie substancji (niezniszczalność, niezmienność, moc kreatywna)? Byłbyż to — mocą paradoksu — jakiś „byt nie-istniejący” albo „niebyt istniejący”?

Arystoteles, odpierając argumenty eleatów, zapytywał: „...dlaczego substancja oznacza raczej coś, co istnieje, niż coś, co nie istnieje?”¹⁸. Otóż to... Naszkicowane powyżej koncepcje mahajany są jakby odpowiedzią na to zuchwałe pytanie Stagiryty; pustka = jaźń = umysł zdaje się taką „nie-istniejącą substancją”. To paradoks, zgoda, ale pamiętajmy, że wedle madhjamików rzeczywistość jest transcendentna wobec logiki „czterech kategorii” opisującej wszelkie możliwe *modi* bytu, i że sposób istnienia rzeczywistości można próbować zwerbalizować tylko uciekając się do paradoksu. Dobrze wiedzą o tym mistycy i poeci.

Wracam do głównego wątku tych wywodów, aby je podsumować stwierdzeniem E. Conze’a ważnym dla dalszych naszych rozważań: „Zachodzi ścisła analogia pomiędzy pudgalą a »takością« (*talbata*) lub »pustką« (*śunjata*) madhjamików. Natomiast »świadomość magazynująca« (*alajawidźniana*) jogaczarów pełniła liczne funkcje przypisywane pudgali przez personalistów”¹⁹.

Już z tego, co powiedziano wyżej, widać, że problematyka jaźni (ducha osobowego), ściśle związana z *TKU*, jest w buddyzmie mahajanistycznym bardzo złożona i bogata, obejmuje liczne wątki. Jednym z nich jest przypisanie duchowi — poprzez *śunjatę*, mającą naturę „nieobjętego, świetlistego przestworu nieba” — natury światła. Uczynił to już Wasubandhu, który — jak pisze prof. Eva M. Dargyay — w III rozdziale *Abhidharma-kośi*, dowodząc możliwości istnienia „stanu pośredniego”, „...przyrównał wiązkę rozpadających się w chwili śmierci składników bytu do promienia świetlnego, który wybiega z jednego punktu kierując się ku oddalonemu celowi, po-

równywalnemu z nową egzystencją”²⁰. Prof. Dargyay kontynuuje: „Dla *BTG* charakterystyczne jest również wyobrażenie, iż duch w swojej właściwej istocie ma naturę światła (*lichthaft ist*), owszem, sam jest światłem. [...] Podobnie jak światło, duch umożliwia poznanie otoczenia, sam pozostając niewidzialny”²¹.

Intuicja, że duch ma naturę światła, jest bardzo dawna, do dziś zresztą żywotna (por. koncepcje prof. Sedlaka!). W odniesieniu do filozofii buddyjskiej jest to — heurystycznie — myśl bardzo celna, pozwala bowiem (drogą analogii, rzecz jasna) wytłumaczyć jeden z najtrudniejszych w buddyzmie problemów, mianowicie prawo karmana („dziedziczenie” skutków czynów, predyspozycji psychicznych itp. z poprzednich egzystencji)²². Jest to jednak koncepcja dość wyrafinowana i w zestawieniu z nią zaskakujący może się wydać fakt, że bar-do-pa, błądzący w „przestrzeni pośredniej” bohater *TKU*, bynajmniej nie wykazuje cech niematerialnego, odpersonalizowanego ducha. Owszem, lama-instruktor uświadamia mu, że dysponuje on „ciałem subtelnym”, obdarzonym wszelkimi władzami ciała normalnego — ba, nawet zwielokrotnionymi, gdyż bar-do-pa nadal dźwiga całe osobnicze wyposażenie wolitywne, intelektualne, afektywne: odczuwa tęsknotę za bliskimi, strach, gniew, nienawiść, przywiązanie do zostawionych majątności i stron rodzinnych, smutek, ból. Nadal jest osobą, podlegającą uwarunkowaniom — zwłaszcza emocjonalnym — podobnym jak za życia. Rzecz w tym, iż aby osiągnąć wyzwolenie, musi pozbyć się tego bagażu osobowego, oderwać się od przywiązań światowych, poddając się świadomej, swoistej „autokenozie”, zanegować siebie jako wolę bytu (Schopenhauer). To warunek rozpoznania dharmakaji. Jeżeli ten wyczyn się nie powiedzie, umarłego czeka dalsza wędrówka, odtąd już ciągle w dół, ku ponownym narodzinom. Jest ona odwrotnością dążenia ku dharmakaji — w tym sensie, że o ile poprzedni etap postulował „ogółanie się” ducha z elementów osobowości empirycznej (aby poznać się jako współistotny z najwyższym blaskiem dharmaty), o tyle teraz, w miarę posuwania się w dół, w coraz gęstszej ciemności, „ku bramom łona”, duch obrasta w coraz „grubsze” elementy oso-

bowe — głównie emocje, i to negatywne, jak żądza, nienawiść, lęk. To dążenie ku narodzinom ma więc wszelkie znamiona Upadku²³. (Zbyteczne jest podkreślać, jak bardzo przypomina to idee gnostyków i hermetyków).

Konkludując: na pytanie „kto (co) wędruje w bar-do” możemy odpowiedzieć, że struktura i funkcjonowanie owej istoty do złudzenia przypomina poczciwą, aż nazbyt antropomorficzną duszę innych religii, w tym monoteistycznych. Ta okoliczność chyba sprawiła, że C.G. Jung, który wszak bardzo dobrze (choć religioznawcą nie był) wniknął w fundamentalne idee buddyzmu, z całym spokojem używał w tym kontekście terminu „dusza” (*Seele*). Wbrew pozorom nie jest to żadna herezja na gruncie buddyzmu. Śakjamuni nie negował istnienia duszy (w sensie Jungowskim właśnie — jako części psyche), tak jak nie zaprzeczał istnieniu osoby empirycznej. Zaprzeczał tylko, jakoby były to istności autonomiczne i niezniszczalne.

Natomiast stopienie się wędrującego po bar-do „umysłu” z dharmakają (światłością główną) morfologicznie nie różni się niczym od wyzwolenia, jakie znamy z *Upanisząd*, czyli rozpląnięcia się Atmana w Brahmanie.

Tym sposobem soteriologia buddyjska, oderwawszy się zrazu od idei hinduizmu, zatoczyła niejako krąg, aby wrócić do punktu wyjścia.

Antropologia Tybetańskiej Księgi Umarłych

Jak więc widać, *TKU* jest nie tylko tekstem religijnym, rytualnym; niesie ona również ważne treści filozoficzne. Szczególnie wyraziście zarysowana jest w niej buddyjska filozofia człowieka. Ma ona, rzecz jasna, ścisły związek z buddyjską soteriologią.

Jedynym prawdziwym, ostatecznym celem, do którego warto i należy dążyć, jest w *TKU* wyjście poza obracające się z wieczności w wieczność kolisko samsary — narodzin, śmierci, ponownych narodzin. Można wręcz powiedzieć, że najwięcej miejsca w *Księdze* udziela się pouczeniom, jak zmarły ma unikać ponownych naro-

dzin, a to poprzez rozpoznawanie „głównych światłości”, zapewniających stopienie się z dharmakają (ostateczną prawdą, najwyższą rzeczywistością), bądź poprzez zamykanie „bram łona”. Ta buddyjska niechęć do ponownych narodzin jest czymś oczywistym w świetle jednej z czterech podstawowych prawd tej religii głoszącej, że narodziny, choroba, starość, śmierć — są cierpieniem. Na pierwszy rzut oka jest to postawa podobna do stanowiska gnostyków różnego autoramentu, którzy byli zdeklarowanymi wrogami narodzin, wszelki byt cielesny uważali bowiem za zło, jako że zła była wedle nich sama materia.

Wiemy, że o podobną postawę pomawiali Buddę mistrzowie indyjskich ortodoksyjnych szkół filozoficznych, gdy wystąpił po raz pierwszy ze swoją nauką. Zarzucili mu nihilizm i zarzut ten bywał — i bywa nadal — powtarzany, aż do naszych czasów, przez dwa i pół tysiąca lat.

W rzeczywistości jednak sprawa ma się inaczej. Gnostycka wrogość wobec wszelkich narodzin jest ufundowana na wyabsolutowanej dychotomii dobra i zła (tak ostro zarysowanej zwłaszcza u manichejczyków), która w buddyzmie jest nieprawomocna. Buddyjska dyrektywa „ścieżki środkowej” m.in. każe unikać artykułowania jakichkolwiek prawd w kategoriach absolutnych (nazywa się to „unikaniem skrajności”). Dla nauki Buddy jest zresztą bardzo znamienne, że nie operuje opozycją „dobro – zło”, lecz raczej „przyjemność – cierpienie” (skr. *sukha – dukkha*).

W myśl tego stosunek buddysty do narodzin zostaje zrelatywizowany i odniesiony do ponownych narodzin. Poruszając kwestie tegoż stosunku trzeba również powiedzieć, że podlegał on ewolucji w czasie i w różnych odłamach buddyzmu wyglądał nieco odmiennie. Wydaje się w każdym razie, że w najdawniejszej epoce Dharmy sytuację śmierci wartościowano wyżej aniżeli narodziny, była to bowiem sytuacja uprzywilejowana, następcząca szansę wyzwolenia (*attham gato*, „powrót do domu”, mówi się o śmierci w *Tripitace*), podczas gdy narodziny mają dla buddysty (tu zgadza się on jeszcze z gnostykiem) cechy upadku. Therawada wyznawała w tej kwestii

pogląd zdecydowanie negatywny. Z upodobaniem przypominającym średniowiecznych mistyków i ascetów europejskich, a także Ojców Pustyni, podkreśla ona nędzę i znikomość ludzkiego bytu, co symbolizuje plugastwo człowieczego ciała, które jest „miastem zbudowanym z kości, sklejonym z mięsa i krwi, będącym siedliskiem starości, śmierci i rozkładu” — jak to czytamy w *Dhammapadzie* (*Dżaramagga*, 150).

Tu nasuwa się dość oczywiste, niemniej przeto wielkiej wagi pytanie: jeżeli śmierć znaczy tylko „powrót do domu”, to czy warto w ogóle z niego wychodzić? Czy warto rodzić się na ten świat, skoro narodziny to cierpienie, życie — to cierpienie, i w ogóle wszystko jest cierpieniem?

Na te ważne pytania nauka buddyjska odpowiada ostrożnie, unikając zarówno nihilistycznego zaciętrzewienia manichejczyków, jak i radosnego, ontologicznego optymizmu myśli żydowskiej, wedle której wszelki byt jest „dobry”, a nawet „bardzo dobry” (jak to czytamy w Księdze Rodzaju). Odpowiedź Buddy brzmi: tak, byt jest cierpieniem, ale...

To „ale” stanowi zwornik nauk *TKU* (i w ogóle buddyzmu) w omawianej kwestii. Ponownych narodzin trzeba unikać, najczęściej wszelako nie udaje się to. Jeśli nie potrafimy ich uniknąć, musimy znów wejść w narodziny. Rzecz w tym, by nowy byt uczynić drogą zbawienia, by wykorzystać go maksymalnie jako narzędzie, wehikulę przybliżający nas do ostatecznego celu. Wartość człowieczeństwa jako kondycji kosmicznej dającej największe szanse wyzwolenia jest ogromna, wprost nieoceniona. Człowiek jest w tym względzie najbardziej uprzywilejowaną istotą Kosmosu, posiada bowiem ciało i odpowiednio ukształtowaną świadomość.

Jakoż w tejsze samej *Dhammapadzie* znajdujemy stwierdzenie, że „trudno urodzić się człowiekiem” (*kicczcho manussapatilabbo*, strofa 182). Dawni mędrcy uchwycili głęboką prawdę, zrozumieli, że w nieskończoności potężnej, odwiecznej rzeki samsary pełnej najrozmaitszych form życia narodzenie się w kształcie człowieczym jest czymś nieprawdopodobnie wręcz rzadkim. Spośród bilionów ro-

dzących się w każdej chwili we Wszechświecie istot żywych taka szansa trafia się jednej raz na całe eony. Mahajana postępuje krok dalej, uznając ten fakt poniekąd za bardzo cenny. W tekstach tybetańskich (np. w *Lam-mcz’og sGam-po-py*) mówi się o tym często słowami „bardzo cenne ludzkie ciało” (*rin-po-cz’ei mi-lus*), do którego ukształtowania się i przyjścia na świat musi być spełnionych jednocześnie osiemnaście warunków, nader rzadko mogących występować łącznie.

Oczywiście, ludzkie ciało (byt) nie ma charakteru Dobra, wartości samoistnej (np. jako ukształtowane przez Boga). Nawet to, że zawiera w sobie potencjalny pierwiastek buddy, nie wynosi jeszcze człowieka ponad inne byty żywe, bo i one mieszczą w sobie „załączki natury buddy” (stąd szacunek buddysty dla wszystkiego, co żyje). Wartość ludzkiego statusu to — jak powiedziałem wyżej — wartość *d r o g i* i najdoskonalszego narzędzia, pomagającego skutecznie dążyć do celu. Oto nasza przewaga nad istotami niższymi (zwierzętami), które mają wprawdzie ciało, ale ich duch jest nazbyt prymitywny, omroczony, aby mogły same pokierować sobą i dać się poprowadzić Dharmie (której nie rozumieją). I przewaga nad „aniołami” (dewami), które znów — jako byty duchowe, pozbawione ciała materialnych — nie cierpią wprawdzie, ale *eo ipso* są poniekąd niepełne, ułomne, nie potrafią bowiem aktywnie kształtować swego obecnego i przyszłego losu.

Tę wyborność człowieka z punktu widzenia możliwości pracy nad własnym wyzwoleniem zwięźle i pięknie ujmuje pewien tekst tybetański zatytułowany *Cenny naszyjnik wyzwolenia, złożony ze spełniających wszelkie życzenia klejnotów szlachetnej Dharmy*²⁴. Czytamy w nim: „To trudne do uzyskania ludzkie ciało ma możliwość odrzucenia zła, czynienia dobra, przeprawiania się przez ocean samsary, wejścia na drogę prowadzącą do oświecenia, wreszcie uzyskania stanu buddy. Dlatego jest ono wznioślejsze²⁵ od wszelkich bogów i nagów²⁶ i od innych stworzeń żywych. Jest też cenniejsze od klejnotu spełniającego wszystkie życzenia²⁷. Podobne słowa czytamy u Śantidewy (*Bobdiczarjawatara*).

Istnieje także druga ważna okoliczność, dla której człowiek, istota z ciała i ducha, zajmuje tak niepowtarzalnie wybitną pozycję w Kosmosie. Otóż stoi on „pośrodku”, pomiędzy światem czystego ducha a tępą, nieprzejrzywą materią, pomiędzy bogami a mieszkańcami „niższych sfer”. W tym względzie antropologia buddyjska współbrzmi dobrze z antropologią np. Kabały, która trafiła do teorii człowieka (czy może raczej — antropozofii) wypracowanej przez Pica. Oto co czytamy w jednym z najbardziej znanych jego tekstów, *Mowie o godności człowieka (Oratio de hominis dignitate)*: „Postawiłem cię pośrodku świata, abys łatwiej mógł stąd zaobserwować wszystko, co się w nim zawiera. Nie uczyniliśmy cię ani stworzeniem boskim, ani ziemskim, ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, tak byś sam mógł w sposób najlepszy i najgodniejszy kształtować siebie, wedle swojej woli. Jeżeli tak sam zdecydujesz, możesz stoczyć się do rzędu stworzeń niższych, jak zwierzęta, możesz także wznieść się do istot boskich”²⁸.

Człowiek jest więc istotą dysponującą wolnym wyborem. Również w *TKU* człowiek wędrujący w bar-do nieomal co krok staje przed koniecznością wyboru. Jest to bodaj jeden z najbardziej rzucających się w oczy i najdramatyczniejszych rysów scenariusza *Księgi*. Podobnie też jak u Pica, w jej perspektywie człowieczeństwo to wielka szansa, i łatwo ją utracić. Być człowiekiem to chodzić po cienkiej linii przeciągniętej nad bezdenną przepaścią, z której w razie upadku wydostać się jest bardzo, bardzo trudno...

Nie zrozumieli więc starożytni indyjscy mędrcy nauki Gautamy Buddy, gdy mu zarzucali, że jest wrogiem narodzin *tout court*. Nie do końca rozumie go chyba również błyskotliwy prowokator intelektualny E. Cioran, wyraźnie zresztą zafascynowany buddyzmem, zdecydowanie i skrajnie wrogi narodzinom. Jakoż czytamy u niego:

„Nie biegniemy ku śmierci, uciekamy przed katastrofą narodzin. Udało nam się jakoś ująć, miotamy się tu i tam, próbujemy zapomnieć. Strach przed śmiercią jest tylko projekcją w przyszłość lęku datującego się od pierwszych naszych chwil.

Rzecz jasna, wzdramy się przed traktowaniem narodzin jak klęski; czyż nie wpajano nam, że jest to najwyższe dobro, i że to, co najgorsze, znajduje się u kresu, nie zaś na początku naszej drogi? A jednak zło, prawdziwe zło (podkr. moje — I. K.) jest za nami, nie zaś przed nami. Nie uświadomił sobie tego Chrystus, pojawił się na świecie te trzy rzeczy, Doskonały nie pojawiłby się na świecie...«²⁹. I narodzinom przyznał miejsce przed starością i śmiercią, są one bowiem źródłem wszelkich ułomności i klęsk”²⁹.

Czym jest, a czym nie jest *TKU*

Jedno z niebezpieczeństw, jakie towarzyszą zjawisku przejmowania przez kulturę europejską wartości pochodzących z zupełnie odmiennych, egzotycznych kręgów kulturowych, to swoiste zafałszowanie perspektywy recepcji. Wiąże się ono z tym, że trafiające do nas stamtąd dzieło ludzkiego ducha (np. literackie) przybywa niejako „samotnie”, „nago”, często też przypadkowo. Ta jego samotność (mam tu na myśli wyrwanie z kontekstu kulturowego, religijnego, filozoficznego itd.) sprawia nieraz, że nawet jeśli jest tylko interesujące, może na innym terenie zrobić wielką karierę i zyskać rangę wybitności. Jeśli jest wybitne, może zacząć uchodzić za genialne. Z braku odpowiedniej perspektywy (znajomości kontekstu) siłą rzeczy bywamy skłonni do uznania izolowanych wartości obcych kultur za absolutnie wyjątkowe, tzn. do rzutowania tej oceny również na grunt, z którego wyrosły. (Byłoby to jeszcze jedno złudzenie europocentryzmu à rebours?)

Tego rodzaju refleksje nasuwa już sam utarty w Europie tytuł omawianego tu tekstu — *Tybetańska Księga Umarłych*. Jest on wprawdzie — co podkreśla C.G. Jung (por. *Dodatek III*) — w dużej mierze trafny, może jednak również — jak wskazuje K. Sagaster — prowadzić do istotnych nieporozumień³⁰. Żeby ich, o ile możliwości, uniknąć, zastanówmy się, czym jest, a czym nie jest *TKU* w samym

Tybecie. Oddajmy najpierw głos wymienionemu wyżej znakomitemu niemieckiemu orientaliście: „Po pierwsze, *Tybetańska Księga Umarłych* nie ma w Tybecie monopolu (*»ist nicht d a s tibetische Totenbuch«*) nie jest bowiem bynajmniej jedynym tekstem pragnącym przygotować człowieka do śmierci i służyć mu radą w czasie po śmierci. Po drugie, *Księga Umarłych* nie odzwierciedla po prostu tybetańskich wyobrażeń o śmierci, oczywiście jest bowiem, że Tybetańczycy, którzy nie stanowią jedności etnicznej ani religijnej, wypracowali z biegiem czasu rozmaite wyobrażenia na temat śmierci. *TKU* [...] jest tekstem buddyjskim, zawiera więc buddyjskie wyobrażenia o śmierci, zresztą bynajmniej nie przez wszystkich buddystów w tej samej dokładnie formie przyjmowane”³¹.

Te zastrzeżenia można uzupełnić jeszcze jednym. Otóż teksty typu *TKU* podają scenariusze zdarzeń pośmiertnych jedynie ludziom umierającym z choroby lub starości. Przebiegają one inaczej u ludzi ginących śmiercią gwałtowną.

TKU przynależy do bardzo szerokiego i cieszącego się szczególnym statusem kręgu piśmiennictwa tybetańskiego zwanego *gter-ma* (dosł. „skarby”). Obejmuje on teksty bezpośredniego lub pośredniego autorstwa Padmasambhawy, rzekomo ukryte przez niego w zamierzchłej epoce (VII wiek), i ujawniane począwszy od XI wieku przez joginów i wizjonerów dysponujących specjalnymi uzdolnieniami³². Jednym z nich był Kar-ma gling-pa³³, prawdopodobnie zresztą autor tekstu *Księgi*, skoro — jak twierdzą obecnie niektórzy badacze — Padmasambhawa być może w ogóle nie był postacią historyczną³⁴.

W oryginalnym tytule *TKU* słów „śmierć” ani „umarły” w ogóle nie ma, jest natomiast słowo „samowyzwolenie” (*rang-grol*). Nasza *Księga* jest właśnie jednym z kilkunastu tekstów grupy *rang-grol* (traktujących o samowyzwoleniu się z bar-do), jakich „odkrywcą” był Kar-ma gling-pa. Nasz tekst dotyczy samowyzwolenia się przez słuchanie pouczeń; inne pozwalają osiągnąć ten sam cel poprzez przyczepianie amuletów (*btags-grol*), obserwowanie oznak zbliżającej się śmierci (p. *Dodatek I*), oczyszczanie z przewin, wzbudzanie skru-

chy itp. Wszystkie one są z sobą nawzajem ściśle powiązane wspólnym celem i wzajem komplementarne, jakkolwiek każdy z nich ma charakter odrębnej, w dużym stopniu autonomicznej metody, którą stosuje się w zależności od konkretnych warunków, osobowości umierającego, jego duchowego zaawansowania, środowiska, z którego pochodzi itd. Wspomnieć nadto trzeba o bogatej tradycji ustnej przekazywania pouczeń zmarłym.

Omawiana tutaj *TKU* jest buddyjskim tekstem rytualnym związanym ściśle z tradycją „sekt” rÑing-ma i ’Brug-pa, a także bKa’-bgrjud³⁵, i odzwierciedla właściwe im wyobrażenia eschatologiczne. Jest to jeden z wielu tego rodzaju znanych w Tybecie tekstów i bynajmniej nie najbardziej rozpowszechniony. Każda tradycja („sekt”) ma własne analogiczne instrukcje dla człowieka, który znalazł się w sytuacji śmierci i „bytu pośredniego” w bar-do. W szczególności interesujące są „Księgi Umarłych” „sekt” dGe-lugs, Sa-skja, i ’Brug-pa — poza Tybetem niemal nie znane, a i w samym Kraju Śniegów mające zasięg ograniczony do danej „sekt”) i tylko do sfery rytualnej³⁶. Znamienny jest fakt, o którym opowiada wspomniany już wyżej prof. K. Sagaster. Otóż jeden z wybitnych przedstawicieli szkoły dGe-lugs zapewniał go, że nigdy jeszcze o *TKU* nie słyszał; wypożyczył nawet od niego tekst *Księgi*, aby przeczytać ją po raz pierwszy w życiu³⁷. Z drugiej jednak strony znamy rozmaite wersje *Księgi*, używane na terenach Środkowej Azji (w Mongolii itd.), będące najprawdopodobniej adaptacjami bądź przekładami oryginałów tybetańskich. Jedną z najciekawszych jest wersja ujurska, będąca częściową recenzją nauczania słynnego indyjskiego tantryka Naropy (XI w.). Jego słynna doktryna ezoteryczna „sześciu dharm” (tyb. *cz’os-drug*) zawiera m.in. instrukcje dotyczące bar-do oraz przenoszenia świadomości (tyb. *p’o-ba*) (Zob. P. Zieme, G. Kara, *Ein uigurisches Totenbuch. Naropas Lehre in uigurischer Uebersetzung*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978).

Tybetologom zachodnim znanych jest obecnie kilkanaście³⁸ różnych tybetańskich tekstów zawierających pouczenie dla umierających i zmarłych. Wiadomo też, że istnieje w Tybecie bardzo wiele ko-

mentarzy do nich i tekstów pokrewnych tematycznie, grupujących się wraz z „Księgami Umarłych” *sensu stricto* w całe cykle. Tę bogatą literaturę znamy, jak dotąd, słabo. W jeszcze większym stopniu odnosi się to do piśmiennictwa thanatologicznego religii Bon, ciągle żywej w Tybecie i na jego rubieżach, i również dysponującej własnymi pouczeniami dla umarłych³⁹.

Zastosowania rytualne

Przygotowywanie człowieka do przejścia na „drugą stronę” we wszystkich bodaj kulturach obrastało w czynności ceremonialne, rytualne. Nie inaczej było w Tybecie, gdzie istotną część tych obrzędów stanowiło przekazywanie umierającemu (względnie już umarłemu) człowiekowi instrukcji i wskazówek mających mu pomóc w osiągnięciu zbawienia, bądź też — gdyby okazało się to niemożliwe — dobrego ponownego narodzenia. Instrukcje te recytowano z pamięci albo odczytywano po wielokroć z tekstów podobnych do naszej TKU. Recytacji towarzyszyło, poprzedzało ją albo po niej następowało szereg czynności obrzędowych, których sens nieraz nam umyka, często wszakże staje się zrozumiałe właśnie w świetle nauk zawartych w TKU. Wspomnijmy tu o niektórych z nich⁴⁰.

Kiedy chory *in articulo mortis* oznajmił już swoją ostatnią wolę, trzeba usunąć z jego łóżka skóry zwierzęce i wszelkie przedmioty skórzane, gdyż podczas obrzędu „przenoszenia świadomości” (*’p’o-ba*) mogłaby ona przylgnąć do nich. Następnie, jeszcze nim ustanie „duch zewnętrzny” chorego, należy mu podać do picia „wodę błogosławieństwa”, a także skłonić go do przełknięcia relikwii (w formie szklanych kulek, tyb. *ring-bsrel*) buddy, posmarowanych masłem jaczym lub krowim. Gdy oddech chorego ustanie, jeden z jego bliskich, pomagających mu umierać, zachęca go głośno do skupienia ducha na swoim Guru lub jidamie (bóstwie opiekuńczym). W umierającym budzi się teraz „świadomość subtelna” (*rnam-szes p’ra-mo*), toteż doskonale rozumie wszystko, co się doń mówi. Dalej jest

więc on zachęcany do medytowania Buddy, bodhisattwy Awalokiteśwary itp.

Przy umieraniu człowiekowi nie powinna asystować rodzina — żona, dzieci itd., nie powinna też znajdować się w jego zasięgu żadna rzecz budząca w nim silne uczucia przywiązania bądź niechęci. Innymi słowy, usunąć trzeba wszystko, co mogłoby go wzburzyć, jako że spokój i równowaga ducha w chwili śmierci są ważnym warunkiem dobrych następnych narodzin. Z tych samych powodów nie wolno też krzyczeć, hałasować i głośno rozpaczać. Istotne jest również właściwe ułożenie ciała umierającego. Spoczywać on powinien w „pozycji lwa” — na prawym boku, z prawą dłonią pod głową. (Tak umierał Gautama Budda). W takiej właśnie pozycji samoczynnie zamykają się wszystkie otwory ciała, przez które mogłaby się w sposób niekontrolowany wydostać świadomość zmarłego, a to jest nader groźne, prowadzi bowiem do jego odrodzenia się w niższych sferach bytu albo zgoła w piekle. Świadomość musi ująć centralnym kanałem energetycznym, przez „złotą bramę”, czyli „otwór Brahmy” w spojeniu ciemieniowym. Wówczas zmarły ma szanse na wyzwolenie albo na dobre ponowne narodziny.

Odtąd aż do obrzędu „przenoszenia świadomości”, którego powinien dokonać kwalifikowany lama (najlepiej Guru zmarłego) nikomu nie wolno dotykać zwłok, gdyż grozi to ucieczką świadomości przez dotknięte miejsce.

Wszystkim tym czynnościom towarzyszą modlitwy, recytacja mantr, ofiary z campy, mleka, wody, palenie lampek z masła. Przez 49 dni od śmierci (a więc przez cały okres wędrówki w bar-do) trwa przy zmarłym żałoba — nie wolno tańczyć, śpiewać, zrzucić trzeba flagi modlitwne, trzepoczące przy każdym tybetańskim domu; bliscy zmarłego winni odziewać się w stare, znoszone ubrania koloru czarnego, zdjąć ozdoby, rozpleść włosy, nie myć twarzy, rano i wieczorem przy wtórce dzwonek i cymbałków składać w nieużywanych garnkach ofiary duchom itd.

Tymczasem lama odprawia obrzęd „przenoszenia świadomości” zmarłego. Nie będę się tu nad tym rozwodzić, gdyż opisują go już

pierwsze ustępy *TKU*. Wspomnę tylko o pewnych ezoterycznych zabiegach z nim związanych, bardzo interesujących, lecz mało znanych i chyba popadających już w zapomnienie nawet w Tybecie. W ciekawy sposób poszerzają one i wzmacniają poprzez swoistą „technikę wizualną” skuteczność pouczeń dla zmarłego, odczytywanych z tekstów *TKU* bądź pokrewnych. Opisuje je D.I. Lauf w cytowanym już artykule o rytuałach inicjacyjnych *Tybetańskiej Księgi Umarłych*⁴¹. Obecność ciała zmarłego nie jest przy tym niezbędna, wystarcza jego choćby schematyczny wizerunek. Umożliwia to świadczanie mu pomocy już po ceremonii pogrzebowej, gdyż — przypomnijmy raz jeszcze — pełna prób wędrówka człowieka w *bar-do* może trwać kilka tygodni (najwyżej jednak siedem).

W jej trakcie zmarłemu ukazują się, w określonym porządku, rozmaite światłości, postacie buddów w odmianach gniewnych oraz spokojnych, figury pijących krew heruków, strażników Dharmy, budzących trwogę bóstw żeńskich (dakinie), upiornych „jogin” o głowach zwierząt (Gauri-ma i „czarownice”). Próba, której poddany jest dążący przez *bar-do* człowiek, polega na nieulekłym rozpoznaniu ich prawdziwej natury, na zrozumieniu, że — jak mówi wyraźnie *TKU* — „wychodzą one z jego własnego mózgu”, są produktem jego jaźni, „projekcjami”, jak powiada C.G. Jung, jej ukrytych energii (treści nieświadomego). Teksty instrukcji dla zmarłych dość dokładnie opisują wszystkie te postacie (w sumie jest ich ponad setka), ale mądrzy lamowie, znający potęgę obrazu, uznali snadź, że to za mało, postanowili przeto przyjść zmarłemu z pomocą właśnie za pośrednictwem środków wizualnych. W tym celu, w trakcie recytowania pouczeń zmarłemu (obecnemu *in effigie*) przy wzmiance o danej postaci, ukazującej mu się właśnie w *bar-do*, lama-oficjant pokazuje kartę z wyobrażeniem odpowiedniego bóstwa. Jest to rytuał zwany *lba-dbang* (inicjacja bóstw).

Karty owe to obrazki rozmiarów około 8 × 10 cm, malowane na zagruntowanym płótnie i naklejane na kartonie, przedstawiające — pojedynczo lub w grupach, i oczywiście w kolorach — wszystkie bóstwa wielkiej mandali *TKU*. Mają one „twarzą w twarz” (*ngo-sprod*)

uzmysłowić zmarłemu cel i sens doświadczeń pośmiertnych. Pełne ich zestawy, liczące od 60 do 80 sztuk, są już dziś wielką rzadkością⁴².

Obrzęd trwać może wiele godzin. Czas ten reprezentuje w formie skondensowanej dwa tygodnie, jakie zabiera zmarłemu stawienie czoła wszystkim bóstwom *bar-do*: w ciągu pierwszego tygodnia ukazują mu się kolejno: Adibudda Samantabhadra i pięciu dhjanibuddów oraz czterdzieści dwa bóstwa „spokojne”, następnie zaś — od ósmego do czternastego dnia — pięćdziesiąt osiem bóstw „gniewnych”. Ceremonia przebiega w obecności licznie zgromadzonych widzów, którzy również mogą przygotować się do tego, co ich czeka po śmierci, zaznajamiając się już za życia z wizerunkami postaci, jakie pojawią się przed nimi w *bar-do*.

Do tego zestawu obrazków dochodzi jeszcze seria kart przedstawiających osobno atrybuty wszystkich owych buddów, bóstw i upiorów — dordże, dzwonki, lotosy, czakry, miseczki żebracze, czaszki wypełnione krwią, lutnie, miecze itd. Na specjalnej tablicy, podzielonej kredą na pola, zaznacza się poszczególne etapy wędrówki zmarłego w *bar-do* i po sześciu sferach egzystencji.

Z każdym z buddów związane są określone treści doktryny buddyjskiej (psychologiczne, filozoficzne, eschatologiczne), każdej zatem inicjacji towarzyszy objaśnianie owych treści przez lamę i stosowne obrzędy oczyszczające. Na specjalną uwagę zasługuje, moim zdaniem, inicjacja „czterech strażników wrót mandali”, służąca — jak pisze D.I. Lauf — „oczyszczeniu wyobrażeń dotyczących nauki o wiecznym istnieniu albo o doskonałym wyzwoleniu, którą symbolizuje bardzo złożone pojęcie *rtag-cz’ad mu bži* (cztery granice wieczności i unicestwienia). Wszystkie te cztery granice i odpowiadające im pojęcia mają być przekroczone w chwili wyzwolenia. Chodzi tu konkretnie o granice narodzin i śmierci (tyb. *skjed-’gag*), nieśmiertelności i wyzwolenia (*rtag-cz’ad*), bytu i niebytu (*jod-med*) oraz zjawisk *sunjaty* (*snang-stong*)”⁴³.

Ta dość może niejasna dla zachodniego czytelnika wykładnia zawiera kwintesencję buddyjskiej filozofii w wydaniu szkoły madhjamaka, w ujęciu głównego jej przedstawiciela, Nagardżuny. „Cztery

granice” to jednocześnie „cztery szczyty” Nagardżuny (skr. *czatuszkoti, tetralemma*), wyczerpujące wszystkie możliwe *modi* bytu (A lub *non-A*, A i *non-A*, ani A, ani *non-A*). „Oczyszczenie wyobrażeń” polega tu na naocznym uświadomieniu zmarłemu i obecnym, że ostateczna rzeczywistość (wyzwolenie, dharmakaja, główna światłość *bar-do*) jest transcendentna w stosunku do owych „czterech granic”, pojęć, mowy, że nie mieści się w ich obrębie, jest niewyrażalna. Tak właśnie — twierdzi prof. Murti — w mahajanie pojmuje się „ścieżkę środkową”, symbolizującą najgłębszy sens jej doktryny filozoficznej⁴⁴.

Dodajmy, że mamy tu do czynienia z rzadkim chyba przypadkiem, gdy do ludowego poniekąd obrzędu trafiają bardzo wysublimowane treści filozoficzne, przedstawiane w tak naiwnie naoczny sposób.

Kontekst literacki

Teraz, gdyśmy już zarysowali pobieżnie problematykę filozoficzną i religijną *Księgi* oraz nakreślili jej kontekst obrzędowy, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jaka jest jej pozycja w literaturze tybetańskiej — boć to przecież również tekst o godnych uwagi walorach literackich.

Odpowiedź nie jest prosta, a to głównie wskutek trudności z precyzyjnym wydzieleniem literatury (w naszym rozumieniu) z całości kształtu ogromnego rozmiarami piśmiennictwa Tybetu. W przygniatającej części ma ono charakter uczony, „scholastyczny” nawet, ściśle związany z religią i tekstów jednoznacznie literackich jest w nim niewiele (jeśli, rzecz jasna, pominiemy tu literaturę ludową, nieczęsto zresztą zapisywaną).

Gdy weźmiemy pod uwagę „fabułę” *TKU* z całym jej dramatyzmem (wędrowka człowieka po zaświatach, gdzie spotykają go rozliczne próby), wykazuje ona niewątpliwie podobieństwa do szeroko rozpowszechnianych w Tybecie, zwłaszcza wschodnim, opowieści o tzw. „delogach” (tyb. *’das-log*, zmarły, który „powrócił ze śmierci”,

aby opowiedzieć, co ujrzał i przeżył „po drugiej stronie”). „Delog” to ktoś, kto umarł i opuścił ciało, aby po jakimś czasie na powrót w nie wstąpić i żyć nadal. Umożliwiają mu ten powrót pewne tajemnicze praktyki magiczne, w których celują zwłaszcza kapłani religii Bon. Buddyści odnoszą się do nich raczej nieufnie twierdząc, że w większości takich przypadków w trupa wstępuje z powrotem nie duch zmarłego, lecz jakiś demon, który za życia „przyczepił” się do niego i czekał tylko na sposobność, aby zawładnąć jego ciałem⁴⁵.

Jak widać, mamy tu do czynienia z bardzo starym, znanym ze wszystkich czasów, kultur i religii motywem zstąpienia do piekieł (*descensus ad inferos*, część scenariusza inicjacyjnego). Spotykamy się z nim w wielkich dziełach literackich (*Odyseja*, *Boska komedia*), tekstach religijnych (choćby apokryfy o zejściu Chrystusa do piekieł czy buddyjska opowieść o Maudgaljajanie, jednym z uczniów Gautamy Buddy), wreszcie w utworach literatury ludowej.

Historii o „delogach” znanych jest w Tybecie mnóstwo; niektóre — zarówno w wersjach bon-po, jak i buddyjskich — publikuje się w Indiach⁴⁶.

Z drugiej strony *TKU*, będąc zarazem kompendium wszystkich najważniejszych treści religii i filozofii buddyjskiej (w wersji tantrycznej), związana jest też bardzo ściśle z religijno-filozoficznym piśmiennictwem tybetańskim. Wszak sama koncepcja *bar-do* jako sytuacji granicznej, pośredniej między śmiercią a ponownymi narodzinami, ujęcie wędrującego w *bar-do* ducha jako „ciało umysłu”, „świadomość czysta”, jej współistotność z dharmakają (*śunjata*) — wszystkie te wątki obecne są już w wielkich, przetłumaczonych przed wiekami na tybetański dziełach indyjskich filozofów i logików buddyźmu — Nagardżuny, Asangi, Wasubandhu i innych. Szczególnie ważne są pod tym względem pisma, takie jak *Abhidharmakośa* Wasubandhu, traktat *Uttaratantra* Asangi (IV wiek), bardzo ważny dla buddyźmu tantrycznego, a także inne klasyczne teksty mahajany, takie jak np. *Widźniaptimatratasiddhi* czy *Bodhisattwabbumi* — wszystkie pochodzące z pierwszych wieków naszej ery.

Poprzez obecne w *TKU* elementy opisu „fizjologii umierania” (ruch prany, czyli „wiatrów”, w kanałach energetycznych, resorpcja „żywiolów” itd.) *Księga* spokrewnia się też wyraźnie z tybetańską literaturą medyczną, również w dużej mierze proveniencji indyjskiej. Piszę o tym szerzej w *Dodatku I*.

Wypada wreszcie dodać, że teksty pouczeń dla zmarłych, upodabniające się formą i treścią do *TKU*, odnajdujemy w „dziełach zebranych” (*gsung-'bum*) licznych, co wybitniejszych uczonych lamów różnych „sekt” buddyzmu tybetańskiego. Można by tu wymienić wiele nazwisk, ale poprzestańmy na trzech tylko: Guru kLong-cz'en-pa (1308–1368) i „odkrywca skarbów” 'Dzigs-med Gling-pa, których pisma dotyczące bar-do weszły w skład wielkiej kolekcji „sekt” rÑing-ma-pa, zwanej *Rin-cz'en gter-mdzod* (Drogocenna skarbnica), oraz słynny I Panczen-Lama Szakja bcun-pa bLo-bzangs cz'os-kji rgjal-mc'an (1570–1662), autor księgi zatytułowanej *Bar-do-'p'rang sgröl-gji gsol-'debs 'Dzjgs-sgröl-gji dPa'-bo žes-bja-ba* (Bohater wyzwalający z trwogi, czyli korna prośba o uwolnienie z wąskiego przesmyku bar-do).

Literatura dotycząca bar-do jest w Tybecie obfita. W dziedzinie jej poznawania bardzo wiele — niemal wszystko — jeszcze jest do zrobienia. Wystarczy powiedzieć, że do dziś nie mamy krytycznego wydania tekstu *TKU*; jej wersje rękopiśmienne, kopiowane z ksylografów, zawierają na ogół błędy, nieraz mocno zniekształcające sens. Może to prowadzić do istotnych rozbieżności w przekładach.

Problemy interpretacyjne, paralele, analogie

Już choćby to, co C.G. Jung w komentarzu psychologicznym do *TKU* (p. *Dodatek III*) mówi o wpływie *Księgi* na swoją myśl, wystarczyłoby do uznania tego egzotycznego tekstu za jedno z najbardziej ważkich odkryć Zachodu XX wieku. Niepowtarzalny charakter i wielkie znaczenie tego tekstu polegają, jak myślę, na tym, że związane ze śmiercią treści i problemy, w rozmaitych kręgach kulturowych

często i intensywnie eksplorowane, po raz pierwszy wyprowadza on ze sfery poetyckiej fantazji i mitu, zewnętrznej niejako wobec człowieka, umieszczając je w przestrzeni jego psyche. Nie oznacza to zresztą zepchnięcia dramatu opisywanego w *TKU* w dziedzinę czysto subiektywną, skoro jaźń człowieka została w buddyzmie mahajanistycznym utożsamiona z uniwersalną Pustką, noszącą znamiona substancji i podłoża wszechrzeczy. Szerzej o tym pisać tutaj nie muszę; dokonane przez Junga odczytanie *TKU* wedle klucza psychologicznego bynajmniej się nie zestarzało.

W *TKU* do opisanego sytuacji śmierci i losów pośmiertnych człowieka zastosowano precyzyjny i plastyczny idiom obrazów i symboli, znakomicie wręcz przystający do idiomów wypracowanych w kulturze europejskiej w ciągu wielu wieków przez filozofię, psychologię, religioznawstwo porównawcze, poezję, malarstwo. Nadto sytuacja ta przedstawiona jest w *Księdze* jako dramat o wielkiej dynamice i napięciu, co czyni z niej również interesujące dzieło literackie. Tyle w niej ruchu, kształtów, dźwięków i barw! Okoliczności te sprawiają, że *TKU* jest jednym z najbardziej czytelnych dla zachodniego odbiorcy tekstów piśmiennictwa tybetańskiego, na ogół niezwykle hermetycznego.

Jak każdy wielki tekst religijny, *TKU* jest wielowarstwowa i można ją interpretować pod różnymi kątami, na rozmaitych poziomach⁴⁷. Na przykład z punktu widzenia morfologii religii stanowi ona scenariusz inicjacyjny, o tyle zresztą nietypowy (na co również jako pierwszy bodaj zwrócił uwagę C.G. Jung), że „zstępujący”, niejako odwrócony: kulminacja — próba „głównego światłości” — znajduje się w nim na samym początku, potem zaś jest już tylko „stacanie się” w byt fizyczny, ku narodzinom.

Bardzo ciekawe rezultaty interpretacyjne mogłoby dać, jak mi się wydaje, podążenie tropem wskazanym w następujących słowach tybetańskiego uczonego i jogina we wstępie do pewnego traktatu o śmierci, stanie pośrednim i ponownych narodzinach: „Treść tej książki ilustruje alchemiczną przemianę żelaza w złoto. Elementami żelaza poddanymi przemianie są narodziny, śmierć i stan pośredni

między żywotami; to podstawy, w oparciu o które działa czynnik przekształcający. Środki alchemiczne to fazy wytwarzania i dopełniania jogi najwyższej mantry, czyli najwyższej spośród czterech szeregów Tantr⁴⁸. Wytworzonym złotem są trzy ciała buddy — prawda, błogość i emanacja⁴⁹.

Na ogólniejsze analogie praktyk tantrycznych z technikami, a przede wszystkim z filozofią alchemików wskazywało wielu badaczy (m.in. M. Eliade) nikt jednak jeszcze, o ile mi wiadomo, nie pokusił się o odczytanie *TKU* według klucza alchemicznego.

Prawdopodobnie próżno by w światowym piśmiennictwie szukać drugiego tekstu z kategorii *TKU*, mogącego się z nią równać pod względem głębi filozoficznej i religijnej, ekspresji literackiej i malarskiej, uniwersalizmu i wagi problematyki. Częstkowe porównania są wszakże możliwe. *TKU* nasuwa mniej lub bardziej bliskie paralele morfologiczne i funkcjonalne choćby z *Pieśniami Maldorora*, malarsztwem Boscha i Pankoka, scenariuszami inicjacyjnymi misterii eleuzyjskich, z katolicką mszą św. za zmarłych (por. też *Dodatek III*) itd.

W istocie, po gruntowniejszym namyśle można dojść do wniosku, że w olbrzymim duchowym dorobku cywilizacji śródziemnomorskiej tkwią tu i ówdzie (zwłaszcza w tradycjach religijnych) rozproszone odpryski czegoś, co mogłoby się złożyć na jakiś „protoscenariusz inicjacyjny” wspólny dla Wschodu i Zachodu, i którego najpełniejszą zachowaną postacią byłaby właśnie *TKU*. Oto garść poszlak tylko, ale chyba wymownych:

— u pitagorejczyków (później gnostyków i dualistów wszelakiego autoramentu) dusza, zstępując na świat poprzez sfery świetliste (planety), „obraca” w rozmaite władze i zdolności intelektualne oraz afektywne, po śmierci zaś odbywa drogę odwrotną przez owe sfery, stopniowo pozbywając się wyposażenia osobowego w procesie swoistej „kenozy”, aby na koniec stać się czystym duchem, umysłem (*nus* po grecku). Píše o tym m.in. Plutarch⁵⁰. Trzeba przy tym pamiętać, że u gnostyków i alchemików poszczególne sfery planetarne odpowiadają żywiołom (elementom, później pierwiastkom chemicznym). Zestawić to można z tą częścią wędrówki duszy po bar-do,

w której dąży ona od jednej mandali dhjanibuddy do drugiej, pozostawiając z każdej z nich (resorpcja we właściwych owym dhjanibuddom żywiołach — ziemi, wodzie, ogniu i powietrzu) część swoich władz. Opadają one z niej jak łuski z cebuli, tak że dusza niejako się oczyszcza — bo te władze to nic innego jak buddyjskie skandhy, psychofizyczne zespoły osobowości empirycznej;

— Proklos (neoplatonik) wędrującą duszę nazywa „ciałem subtelnym” (*soma pneumatikón*). Przypomina to określenia z *TKU* „ciało umysłowe”, „świadomość subtelna” itd. U Proklosa również zachowuje ono zdolność do emocji i afektów;

— wędrujący w bar-do duch nie rzuca cienia; podobnie u Plutarcha (*O Izydzie i Ozyrysie*), u którego jest to, rzecz jasna, echo wierzeń egipskich. Tak pisał o nich Champollion: „Zgodnie z pospolitymi wierzeniami Egipcjan, dusze, w przerwie pomiędzy jednym wcieleniem a drugim, błądziły przez pewien czas, uwolnione z więzów cielesnych, w przestrzeni niebios zawartej pomiędzy Ziemią i Księżycem⁵¹ (czyli w znanej późniejszej starożytności przestrzeni subluarnnej). Ta przestrzeń bywa też pojmowana jako jałowa pustynia;

— Grecy (Proklos, Suidas, Plethon, Plotyn w *Enneadach*) wiedzieli, że błądzącej duszy ukazują się niesamowite zjawy i demony, różnokształtne, różnobarwne. Były wśród nich hybrydy, figury ludzkie o nogach osła, postacie ze spiżu, węże, demony w formie psa itd. Niektórzy autorzy mówią też o ogniach, o ryczących i wirujących światłach. (Taki upiorny tłum zastępował też drogę adeptowi inicjacji w Eleusis);

— „umysł” w bar-do prześladowany jest przez „katów”, usiłujących go pochwycić. „Katów” mamy też w pewnym tekście starożytnym (co prawda niezbyt ortodoksyjnym, bo jest to apokryf pt. *Legenda o Józefie Cieśli*). Oto Jezus prosi Ojca o opiekę nad swoim ojcem przybranym, wędrującym po śmierci, w takich słowach: „Mój Ojcze, korzeniu wszelkiej dobroci, Ojcze prawdy [...] proszę Cię za dziełem rąk Twoich, którym jest mój ojciec, Józef, abyś mi posłał wielkiego Cherubina i chór aniołów z Michałem [...] oraz Gabriela, zwiastuna eonu światła, by oni strzegli duszy mojego

ojca Józefa, wskazując drogę, aż minie siedem eonów ciemności, i przeprowadzili ją po ciemnych drogach, po których chodzi się z wielką bojaźnią. A napełnia wielkim strachem zobaczenie znajdujących się tam katów”⁵²;

— szukając analogii i podobieństw, trzeba by na koniec (choć może należałoby od tego zacząć!) przypomnieć z *Rzeczpospolitej* Platona (XIV, XV) scenę rzucania losów przez Mojry, co umożliwiła duszy wybór ponownego wcielenia, oraz wspaniałe ustępy z *Fedona* (108 A, B, C) opisujące wędrówkę duszy — nader zawiłymi ścieżkami — do Hadesu. Trwa to nieraz długo, aż (tu następuje bardzo tajemnicze zdanie) „...oznaczone czasy wyjdą, po których ją (tj. duszę) konieczność do odpowiedniego dla niej mieszkania zanoszą” (przekład W. Witwickiego). Ciśnie się pod pióro słowo „karman” na miejsce owej „konieczności” (*anankē*), „odpowiednie mieszkanie” zaś to może jedna z sześciu sfer transmigracji (*gnas-drug*) z *TKU*.

Są to analogie sugestywne, ale ktoś może je uznać za powierzchowne. Poszukajmy dalszych, może sięgających głębiej.

Orygenes w *Homilii o etapach wędrówki synów Izraela* (Księga Liczb)⁵³ również opisuje drogę „inicjacyjną” duszy, usymbolizowaną przez wędrówkę Izraela po wyjściu z Egiptu. Interpretuje ją, rzecz jasna, w duchu chrześcijańskim (celem pielgrzymowania jest Chrystus), niezbyt przecież chrześcijańskie u wielkiego egzegety jest to, że ową drogę duszy ku doskonałości pojmuje on — pisze we *Wstępie* ks. E. Stanuła — jako „dzieło wyłącznie człowieka”. Inaczej niż w *Fedonie*, gdzie duszę prowadzi duch opiekuńczy, inaczej niż w tradycji chrześcijańskiej, która zawsze pozwala liczyć na pomoc anioła, tutaj — podobnie jak w buddyzmie — przewodnikiem może nam, ludziom, być tylko nasza własna siła i mądrość. A są one ze wszech miar potrzebne, bo w trakcie tej wędrówki czekają nas, zdaniem Orygenesesa, rozliczne próby. Jak w *TKU*, chciałoby się je określić mianem „intelektualnych” — mamy mianowicie rozpoznawać rozmaite światłości. W strasznych bóstwach bar-do (Heruka, Wadźrapani, Jama Dharmaradża) człowiek ma rozpoznać dobrych buddów, w nich zaś — emanacje własnego umysłu; nie wolno mu też dać się

zwieść ukazującym się matowym blaskom. U Orygenesesa czytamy: „W widzeniach zawiera się także próba, bywa bowiem tak, że anioł niegodziwości podaje się za anioła światłości. Dlatego też powinieneś uważać i dokładać starań, abyś ze znajomością rzeczy mógł określić rodzaj widzenia...”⁵⁴.

A zatem trzeba tu wiedzy (*gnosis*), aby móc rozpoznać rodzaj „widzeń”. Wędrówka trwa etapami; dla Izraela na pustyni było ich czterdzieści dwa. Również w bar-do „umysł” może błąkać się przez kilka tygodni — na przykład sześć (najwyżej siedem).

Orygenes: na każdym etapie dusza „zostaje oświecona, otrzymuje coraz więcej oświecenia [...], aż dociera do samego „Ojca Światła” (s. 277). To jest oczywiście cel ostateczny — zbawienie, któremu w buddyzmie teoretycznie odpowiada nirwana, praktycznie — w mahajanie — bodhi, czyli oświecenie. Duch atoli w jednym „cyklu podróży” może do tego celu nie dotrzeć; wówczas musi się kontentować możliwie najlepszym ponownym odrodzeniem w jednej z sześciu sfer bytu. W *Księdze* kolejne mety eschatologiczne ustopniowane są wedle ich „dobroci”, w porządku zstępującym („degeneratywnym”, mówi Jung); jeśli człowiekowi nie uda się odrodzić w świecie bogów, to przynajmniej powinien starać się przyjść na świat wśród ludzi; jeśli już w świecie ludzi, to najlepiej na „Kontynencie Jabłoni” (*Dźambudwīpa*), nie zaś np. na Uttarakuru, itd.

Co mamy jako *analogon* u Orygenesesa? Teoretycznie, jako u chrześcijanina, nie powinno być nic, ale przecież wiadomo, że aleksandryjski myśliciel wierzył w jakąś formę transmigracji. Sądzę, że podobną jak w *TKU* „mapę” wędrówki inicjacyjnej (przypomnijmy, że w *Księdze* jest ona zorientowana podług czterech głównych kierunków świata i czterech kwater, czyli mandal, dhjanibuddów) mamy w tym oto ustępie: „Mojżesz zatem opisuje lud Boży podzielony na cztery obozy na ziemi; Apostoł opisuje cztery stany świętych w niebie, do których, jak mówi, przystępuje każdy z nas. Nie wszyscy jednak przystępują do wszystkich: jedni »przystępują do góry Syjon«, nieco lepsi od nich »przystępują do miasta Boga żywego, Jeruzalem niebieskiego«; doskonalsi od nich »przystępują do niezliczonej liczby

aniołów głoszących chwałę; ci zaś, którzy znajdują się ponad tamtymi wszystkimi, »przystępują do Kościoła pierworodnych zapisanego w niebie« (itd., s. 46). W sumie człowiek ma tutaj cztery możliwości (coraz doskonalsze)... czego? Czy zbawienia? Chyba jednak nie — z wyjątkiem może pierwszego „oboazu”, „stanu świętych”, który Orygenes nazywa „Kościołem pierworodnych zapisanym w niebie”; ten chyba można uznać za miejsce ostatecznego zbawienia. Pozostałe to etapy niższe, dające tylko „ocalenie”, względnie korzystną, tymczasową sytuację egzystencjalną, umożliwiającą — jak można domniemywać — dalszą pracę nad przygotowaniem sobie możliwości „awansu” w przyszłości.

Wszystkie te podobieństwa wyglądają frapująco i trudno opędzić się od wrażenia, że obaj — Orygenes i autor *TKU* — szkielet formalny swoich „scenariuszy inicjacyjnych”, może też niektóre ich elementy — zaczerpnęli z jakiegoś prastarego wspólnego źródła, jakkolwiek włożyli w nie treści odmienne. Powtórzmy: może źródło to znajdowało się gdzieś w świecie śródziemnomorskim, może na Bliskim Wschodzie. Wiadomo przecież, że wielkie religie pełnymi garściami czerpały ze skarbnicy tradycji dawniejszych, tak zasobnych w rozmaite formy ekspresji religijnej — rodzaje literackie, style wypowiedzi, obrazowanie, symbolikę, mitologiczne archetypy. Robił to zarówno buddyzm, jak i chrześcijaństwo.

Przesłanie *Tybetańskiej Księgi Umarłych*

Jak już powiedzieliśmy, celem *TKU* jest pomóc zmarłemu człowiekowi w stawieniu czoła najważniejszej próbie, od której zależy jego dalszy byt przejawiony — bądź wyzwolenie z bytu. W Tybecie odczytywano ją również ludziom żywym, na przykład chorym, aby oswoić ich z sytuacjami pośmiertnymi, tak by później, w *bar-do*, mogli bez trudu właściwie rozpoznawać światłości i emanacje, zapewniając sobie tym samym lepsze ponowne istnienie. Jakież jednak pożytek może przynieść *Księga* innym — na przykład nie-buddystom, ludziom nam współczesnym?

Komentatorzy *TKU* wskazują, że tekst ten mówi nie tylko o sytuacji śmierci *sensu stricto*. Umieranie w szerszym sensie zdarza się nam przecież za życia, i to wcale nierzadko. Każda sytuacja graniczna, implikująca jakiś zasadniczy wybór, zwrot egzystencjalny, sytuacja „upadku”, doświadczenie „dna istnienia”, niepewności, zawieszenia — nosi cechy śmierci („starego człowieka” i możliwości narodzin „nowego” — powiedziałby św. Paweł). W przedmowie do jednego z ostatnich przekładów *TKU* czytamy następujące słowa znanego tybetańskiego mistrza, wykładającego w USA Chögyama Trungpy: „*Bar-do* znaczy rozdziew. Jest to nie tylko przerwa, zawieszenie po naszej śmierci, ale również zawieszenie w jakiejś sytuacji życiowej; umieranie zdarza się także za życia. Doświadczenie *bar-do* jest częścią naszej podstawowej struktury psychologicznej. Przez cały czas zdarzają nam się wszelkie rodzaje doświadczenia *bar-do* — doświadczenia paranoi czy też zagubienia w codziennym życiu; jest to tak, jakbyśmy nie byli pewni ziemi pod stopami, nie wiedząc, o co nam chodzi i dokąd zmierzamy. Toteż niniejsza książka jest nie tylko przesłaniem dla tych, którzy właśnie mają umierać lub już umarli; jest to również przesłanie dla tych, co się narodzili. Narodziny i śmierć dotyczą każdego, ciągle, w tejsze właśnie chwili”⁵⁵.

Lama Anagarika Gowinda, jeden ze zmarłych niedawno, wielkich przedstawicieli buddyzmu tybetańskiego, ujmując to podobnie: „Stan pośredni (tyb. *bar-do*) jest wszelako nie tylko stanem pomiędzy fizyczną śmiercią a fizycznymi narodzinami, lecz odnosi się do każdej chwili naszego życia, ponieważ życie człowieka nieoświeconego (tzn. takiego, który nie uzyskał »oświecenia« pojmowanego po buddyjsku — I. K.) nie jest niczym więcej, niż tylko takim właśnie stanem pośrednim, nie bardziej rzeczywistym niż rojenia senne lub inne iluzoryczne bądź uwarunkowane czasowo stany umysłu. Słowo »iluzoryczne« w sensie tutaj użytym oznacza stan realny tylko do pewnego stopnia, jakkolwiek nie będący zwykłą halucynacją”⁵⁶.

Zdaje się, że kropkę nad „i” w tej kwestii stawia C.G. Jung. W swoim komentarzu (*Dodatek III*), podkreśla on, że człowiekowi dążącemu do samowiedzy *Księga* może oddać wielkie usługi, pomagając mu w lepszym poznaniu własnej struktury psychologicznej.

TKU uczy więc nie tylko, jak umierać po buddyjsku. Ludzi spoza kręgu tej religii może ona pouczyć, jak żyć. Uważnie, w skupieniu, ze świadomością znaczenia każdej chwili, każdego kroku, każdego wyboru. Bardzo ważna nauka TKU to przypomnienie, że nie wszystko, co się przed nami w życiu pojawia, jest rzeczywiste, jest wartością; że często mamy tu do czynienia z grą pozorów, złud, iluzji tylko udających rzeczywistość. I że sprawą najwyższej wagi jest nauczyć się odróżniać je od prawdy. Po to, by za nią bez strachu podążyć, choć jej blask bywa ostry, nieprzyjemny, oślepiający, i choć najczęściej musimy jej szukać na własny rachunek, samotnie. Ale ten blask wyzwala, bo prawda zawsze miała i mieć będzie moc wyzwala- jącą. Jest to motyw przewodni *Księgi*; wielokrotnie czytamy w niej słowa „ze zrozumieniem przychodzi wyzwolenie”. Motyw w bud- dyzmie nadzwyczaj ważny, brzmi również swojsko dla chrześcija- nina. Czyż nie czytamy w Ewangelii Janowej „prawda was wyzwoli”? (J 8, 32).

Tak więc *Księga* uczy nas odwagi — wobec prawdy, a także wobec samego umierania. Uczy też pokory: los, który nam się przytrafia, przytrafia się wszystkim bez wyjątku „synom ludzkim”, ostatecznie nie ma w nim nic niezwykłego. Mamy więc tu wezwanie do solidar- ności, tym piękniejsze, że z nieuchronnego cierpienia, które towarzy- szy nam w śmierci, powinniśmy uczynić ofiarę dla dobra wszystkich istot (*bodhicitta*).

To niewątpliwie wielka nauka.

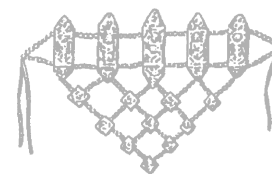
Ireneusz Kania

Kraków, luty 1989 – czerwiec 1993 – listopad 2004 – grudzień 2006

བར་དོ་ཉེས་གྲོལ་ཆེན་མོ།།

Bar-do t 'os-grol cz 'en-mo

WIELKIE WYZWOLENIE Z BAR-DO PRZEZ SŁUCHANIE



འཆི་ཁའི་བར་དོ་ཕྱི་མ་གྲོལ་ཆེན་མོ།།

Pouczenie o samowyzwoleniu się z bar-do chwili śmierci

Księga głębokiej nauki jasno przypominająca
wielkie wyzwolenie z bar-do dharmaty¹
[spod władzy] strażników gniewnych
oraz spokojnych²

Pokłon wszystkim Guru, Trikaji³,
Padmasambhawie, który pojawił się,
aby mieć w pieczy wszelkie stworzenie,
i bóstwom lotosu gniewnym oraz spokojnym,
i doskonałej sambhogakaji,
pokłon bezbrzeżnej dharmakaji Buddy Amitabhya.

Ta metoda wielkiego wyzwolenia się z bar-do, przeznaczona dla joginów o średnich zdolnościach, ma sens potrójny: wstępny, podstawowy i końcowy.

Wstępny dotyczy sposobu wyzwolenia człowieka z krwi i kości. Najpierw należy przyswoić sobie pouczenia, z których pomocą ci o najwyższych zdolnościach niezawodnie osiągają wyzwolenie. Jeśli go nie osiągną, trzeba się uciec do samowyzwolenia drogą przeniesienia świadomości⁴ w bar-do chwili śmierci. Tym sposobem joginowie o przeciętnych zdolnościach niezawodnie dostępują wyzwolenia.

Gdy okaże się to niemożliwe, należy usilnie praktykować tę oto metodę osiągnięcia wielkiego wyzwolenia z bar-do dharmaty poprzez słuchanie.

Najpierw jogin powinien uważnie obserwować wszystkie stopniowo przychodzące oznaki umierania, stosownie do samowyzwolenia [jakie chce uzyskać]. Kiedy wszystkie one są już wyraźne i niewątpliwe, należy dokonać samowyzwalającego przeniesienia świadomości. Jeśli to się uda, zbędne jest recytowanie tego *Wyzwolenia przez słuchanie*. Gdy jednak nie dochodzi do przeniesienia świadomości, trzeba głośno i wyraźnie odczytać tekst tego *Wyzwolenia przez słuchanie* obok ciała zmarłego. Jeśli ciała już nie ma, to siedząc na łożu zmarłego albo na jego krześle należy przemawiać z całą mocą prawdy i przywoływać jego świadomość wyobrażając sobie, że siedzi on naprzeciwko i słucha. Wówczas zgromadzeni bliscy, krewni i przyjaciele nie powinni wznosić żadnych głośnych okrzyków bóleści ani lamentów, powinno się ich usunąć.

Jeżeli ciała nie zabrano, a tchnienie zewnętrzne⁵ już ustało, to — nim ustanie tchnienie wewnętrzne — Guru zmarłego, jego brat w Dharmie⁶ lub ktoś z tych, których lubił i którym ufał, powinien mu odczytać ten tekst *Wielkiego wyzwolenia*, przystawiając usta do jego ucha, lecz nie dotykając go.

Prawdziwe pouczenie o wyzwoleniu przez słuchanie.

Jeśli są możliwości, należy złożyć obfite ofiary Trzem Klejnotom⁷. Gdy możliwości nie ma, trzeba przygotować w myśli przedmiot ofiarny i obficie uzupełnić go w bezmiernej wyobraźni wzrokowej. Potem trzeba siedem albo trzy razy wyrecytować błaganie przyzywające na pomoc buddów i bodhisattwów. Następnie wypowiedzieć należy głosem dobitnym błaganie do strasznych strażników bar-do, błaganie o wyrwanie z wąskiego przesmyku bar-do i błaganie *Głównych strażników bar-do*, po czym odczytać — siedmiokroć lub trzykroć, stosownie do okoliczności — ten tekst *Wielkiego wyzwolenia przez słuchanie*. Pozwala on rozpoznać trzy rodzaje bar-do: światłość bar-do chwili śmierci, wielkie i jasne widzenie w bar-do dharmaty i bar-do życia; tu stosowne wskazówki umożliwiają zamykanie bram łona.

Najpierw pouczenie o światłości bar-do chwili śmierci.

Nieraz nawet człowiek o bystrym rozumie nie potrafi jej rozpoznać. Zwykli ludzie, nawet jeśli są do tego zdolni, to przecież — z powodu słabego obeznania z praktyką medytacyjną — potrzebują wszelkiego rodzaju wskazówek. Po odczytaniu im [tekstu] rozpoznają oni główną światłość i, unikając bar-do, szybko i łatwo osiągają niezrodzoną dharmakaję.

Najlepiej, kiedy przy zmarłym będzie obecny jego główny Guru, którego prosił o pouczenie. Jeśli nie on — to brat w Dharmie zmarłego, z którym składał on śluby samaji⁸. Gdyby i jego nie było, to ktoś z braci duchowych tej samej tradycji Dharmy⁹.

Jeśliby wszelako nie doszło do zetknięcia się z żadnym z nich, to ktoś umiejący dobrze recytować powinien wielokrotnie, głosem dobitnym i wyraźnym przeczytać ten tekst. Wskutek tego zmarły przypomni sobie udzielone przez Guru wskazówki, jak rozpoznawać ową jasność, i natychmiast, rozpoznawszy światłość główną, osiągnie wyzwolenie.

Czas recytacji. Gdy ustanie dech zewnętrzny, prana¹⁰ rozplywa się w *dhuti*¹¹ wiedzy¹², pojawia się natomiast świetliste tchnienie nieaktywnej świadomości. Potem prana powraca, spływa do lewej i prawej *nadi*¹³ i ukazuje się na ścieżkach bar-do w formie zjaw; dlatego należy kontynuować recytację, zanim prana wejdzie w lewą i prawą *nadi*. Czas, kiedy ustał już dech zewnętrzny, ale pozostał jeszcze dech wewnętrzny, trwa mniej więcej tyle, ile trzeba na zjedzenie krótkiego posiłku.

A oto sposób pouczenia; najlepiej, jeśli „wyrzucenie świadomości” nastąpi na chwilę przed ustaniem oddechu. Jeśli wszakże nie uda się to, wyrzec trzeba następujące słowa:

„Szlachetny synu (wymienić imię), któremu teraz przyszło szukać drogi! Gdy tylko przestaniesz oddychać, pojawi się przed tobą tak zwana główna jasność pierwszego bar-do, której znaczenie wcześniej zostało ci objaśnione przez Guru! A gdy ustanie twój dech zewnętrzny, zaświta przed tobą dharmata wyrazista jak pusta przestrzeń nieba, jasna, świetlista, pozbawiona krańców i środka