

ARTUR PRZYBYSŁAWSKI*

(Uniwersytet Jagielloński)

***Lung*, czyli siła słowa mówionego w tradycji buddyzmu tybetańskiego**

STRESZCZENIE

Tekst analizuje zjawisko *lungu*, czyli ustnego przekazu tekstów w buddyjskiej tradycji Tybetu. Analizowana jest kulturotwórcza rola wymienionego rytuału, który ma stanowić gwarancję przekazu żywego doświadczenia filozoficznego i duchowego, mającego swe źródło w nauczaniu Buddy.

SŁOWA KLUCZOWE

ustny przekaz tekstu, tradycja tybetańska

Zwykle wygląda to tak: buddyjski lama zaczyna czytać tekst; czyta go szybko, bardzo szybko. Tak szybko, że nawet Tybetańczyk nie rozróżnia poszczególnych słów, nie mówiąc już o nadążaniu ze zrozumieniem tekstu. Chodzi o to, by dźwięk dotarł do uszu słuchającego. I może to trwać godzinami, a nawet całymi dniami i tygodniami, gdy oto dokonuje się ów ustny przekaz tekstu, zwany po tybetańsku *lung*. Klasyczna porządna edukacja oznacza między innymi, iż temu, kto ją otrzymał, przeczytano – i nie ma tu przesady – całą bibliotekę. Same słowa Buddy, czyli *Kangjur*, oraz komentarze do nich, czyli *Tengjur*, które razem składają się na ponad trzysta opasłych tomów, również objęte są tą swoistą praktyką, dotyczącą także kolekcji dzieł zebranych mistrzów danej szkoły buddyjskiej Tybetu. Ot choćby Dżamgon Kongtrul Lodro

* Wydział Filozoficzny, Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
e-mail: artur.przybyslawski@uj.edu.pl

Thaje pozostawił po sobie między innymi słynne pięć *Skarbnic*¹, które stanowią ponad sto tomów. Również tych tekstów dotyczy *lung*, a jest to tylko jeden z wielu mistrzów szkoły Karma Kagyu. Niemal każdy studiowany tekst w tybetańskim klasztorze, a w szczególności każdy tekst będący podstawą praktyki medytacyjnej, powinien być najpierw przeczytany komuś, kto chce go użyć, zanim jeszcze do niego zajrzy; przeczytany przez kogoś, kto usłyszał go z ust kogoś, komu również go przeczytano. Na końcu tej drogi wstecz stoi sam autor rozbrzmiewających słów, który kiedyś wypowiedział je lub przeczytał w obecności swoich uczniów, aby i oni mogli powtórzyć tę procedurę w obecności swoich uczniów.

W niektórych przypadkach bardzo rygorystycznie przestrzega się wymogu otrzymania *lungu*, bez którego przeczytanie tekstu przynieść może więcej szkody niż pożytku. Nie jest aż tak bardzo potrzebny na przykład w przypadku tekstów traktujących o logice buddyjskiej, bo tu liczy się przede wszystkim precyzja myślenia, choć oczywiście dobrze byłoby *lung* dostać. Bezwarunkowo dotyczy to natomiast tekstów, które traktują o doświadczeniu natury umysłu i o metodach jej rozpoznania. Co jednak dziwne, *lung* może przekazać każdy, kto otrzymał go wcześniej i kto sam wcale nie doświadcza tego, o czym tekst traktuje, choć oczywiście najlepiej otrzymać *lung* od jak najwyższego nauczyciela.

Wspomniany Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje, który uratował w Tybecie ogromną ilość żywych dzięki niemu do dziś nauk, odbywał dalekie podróże w górach Tybetu, by znajdować sędziwych lamów, będących ostatnimi dzierżycielami *lungów* na konkretne teksty. Zdarzyło się, że przybywszy na miejsce, spotkał upragnionego lamę, lecz ten był już w tak podeszłym wieku, iż prawie nie widział, a więc nie mógł przeczytać potrzebnego tekstu. Wtedy to młody mnich siadł koło niego i czytał ów tekst zdanie po zdaniu, a stary mistrz cierpliwie je powtarzał, by Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje mógł od niego otrzymać to, po co przybył i co później tak często przekazywał innym.

Musi zatem w *lungu* tkwić jakaś szczególna siła, dla której warto aż tak się trudzić...

Tybetańczycy mówią, iż *lung* w najczystszej postaci to przede wszystkim słowa Buddy – wszystkie jego nauki zostały udzielone w formie *lungu*, którym to terminem tłumaczą słowo *āgama*. *Lung* to zatem przede wszystkim słowa nauk mistrza wypowiedane w obecności uczniów. Dlatego właśnie

¹ *Skarbnica mantr Kagyu* (*bka' 'brgyud sngags mdzod*), *Skarbnica drogocennych ukrytych nauk* (*rin chen gter mdzod*), *Skarbnica ustnych pouczeń* (*gdam ngag mdzod*), *Skarbnica wiedzy* (*shes bya mdzod*), *Skarbnica niezwyčajna* (*thun mong ma yin pa'i mdzod*).

sutry zaczynają się od słynnego „*evam mayā śrutam*”, czyli „oto, co usłyszałem”. O sile tych wypowiedzianych i usłyszanych słów niech świadczy fakt, że Budda – znacznie bardziej niż sam Sokrates – nie pozostawiając po sobie ani jednego słowa pisanego, był w stanie zdeterminować rozwijającą się po nim kulturę i tradycję w stopniu o wiele większym niż autorzy wielu tomów tekstów, które nie mogły obejść się bez pośrednich lub bezpośrednich odwołań do owych dawnych słów niemożliwych do zapomnienia.

A zatem *lung*, jako element tybetańskiego rytuału buddyjskiego, ma swoje korzenie w samej sytuacji ustnego nauczania w czasach Buddy. Nie jest czysto tybetańskim wynalazkiem, lecz raczej stanowi próbę powtórzenia pewnego archetypowego zdarzenia, które nieraz miało miejsce wśród uczniów Buddy, a po raz pierwszy doszło do niego już podczas pierwszych nauk udzielonych w Sarnath. Kiedy Budda zakończył swoje pierwsze nauki, czyli gdy przekazał swoim uczniom *lung*, wydarzyło się to, co opisane jest na końcu Dharmaczakrapawatana sutry:

I tak z chwilą przedstawienia tego *lungu* w szacownym Koṇḍaññie powstała wizja dharmy bez skazy i splamienia. Wszystko, co tylko jest dharma, która powstaje, jest dharma, która ginie. [...]

Wtedy też Bhagawan wypowiedział te słowa: „Ponieważ wszystko zrozumiał, [nosi imię] Koṇḍañña; za sprawą wszystkiego, co zrozumiał, [nosi imię] Koṇḍañña; to dlatego jest Koṇḍañña”. I tak uzyskał on imię Koṇḍañña, który zrozumiał wszystko².

Oto Budda wyklada swoim pierwszym uczniom „dharma niesłyszaną wcześniej (*sngar chos ma thos pa*)”, obejmującą cztery szlachetne prawdy, deklarując przy każdej z nich jej pełne doświadczenie opisywane kolejno następującymi terminami „wizja (*migs pa*)”, „świadomość pierwotna (*ye shes*)”, „wiedza (*shes rab*)”, „poznanie (*rig pa*)”, „rozświecenie (*snang ba*)”. Usłyszane nauki wyzwalały w Koṇḍaññie właśnie wizję tego, o czym owe nauki traktowały, wizję doskonałą, bo określaną jako „bez skazy i splamienia”. Owo widzenie nie jest tu przypadkowym terminem, lecz wpisuje się w szerszy kontekst, albowiem samo słowo nauki (*bstan pa*) pochodzi od czasownika *ston*, który dosłownie oznacza pokazywać, zaś nauczyciel (*ston pa*) to dosłownie ten, który wskazuje,

² *bka' 'gyur sde dge, chos kyi 'khor lo bskor ba'i mdo*, t. 34, Chengdu b.r., s. 363, 365: *'di ltar lung du bstan pa de tshun chod nas/ tshe dang ldan pa kondana rdul spang pa dang/ dri ma med pa'i chos kyi mig skyes so/ gang cung zad kun 'byung ba'i chos thams cad ni de 'gog pa'i chos yin no/ [...] de nas yang bcom ldan 'das kyis ched du brjod pa tshed du brjod de/ kun shes pa'i phyir koṇḍañña 'o/ kun shes pa rnam kyis koṇḍañña 'o/ de'i phyir 'di ni tshe dang ldan pa koṇḍañña 'o ste/ kun shes koṇḍañña zhes bya ba'i ming thob bo/.*

pokazuje. W tymże kontekście dwuznaczność słowa dharma staje się całkowicie naturalna: dharma jako nauki (*bstan pa*) wskazuje zjawiska (dharma) takimi, jakimi są. Słyszenie niesłyszanych wcześniej nauk pozwoliło pierwszemu uczniowi Buddy zobaczyć to, co owe nauki wskazywały.

Ta sytuacja możliwa była w dwóch powodów. Pierwszym było doświadczenie nauczyciela stojące za jego słowami, które sprawiło, iż stały się one nieodparte; tak nieodparte, że jeden z piątki przyjaciół Buddy z czasów wspólnych kilkuletnich praktyk ascetycznych, którzy początkowo w ogóle nie chcieli go słuchać, doświadczył ich znaczenia. Nie byłoby to możliwe bez drugiego czynnika, jakim była swego rodzaju wewnętrzna gotowość Koṇḍaññy, który dostatecznie długo wprawiał się w duchowych praktykach, by ostatecznie dojść na skraj doświadczenia, o którym mówił Budda. Jego słowa pozwoliły mu w owo doświadczenie wejść, dokonać jednego, ale jakże ważnego kroku z mroku niewiedzy w światło poznania, by użyć tu staromodnych buddyjskich metafor.

Za tybetańską tradycją *lungu* stoi zatem całkiem zdroworozsądkowe przekonanie, iż najlepiej wiedzę przekazuje ten, kto doświadcza tego, czego ona dotyczy, ponieważ nie tylko jest w stanie dobrać najwłaściwsze słowa, ale i mają one znacznie większą siłę niż identyczne słowa wypowiedziane przez kogoś, komu brakuje doświadczenia. A najlepiej taki przekaz zrozumie ten, kto jest nań gotowy.

Podczas tych pierwszych nauk sytuacja była idealna: doskonały nauczyciel wobec bardzo zaawansowanego ucznia. Efekt więc był niemal natychmiastowy. Nie zawsze jednak proporcja owych dwóch czynników wygląda tak samo.

Choć mogłoby się wydawać, że decydujące jest przede wszystkim zrozumienie i doświadczenie przekazującego nauki, to historia Szariputry mówi coś innego. Oto młody Szariputra spotyka jednego z pierwszych pięciu uczniów Buddy i poruszony jego sposobem bycia pyta o nauki, które ów praktykuje. Uczeń o imieniu Assaji wypowiada jedno tylko, słynne zdanie:

Wszystko, cokolwiek z przyczyny powstaje,
I tegoż przyczynę – objaśnił Doskonały,
A także zniesienie tego wszystkiego.
Tak naucza wielki *samaṇa*³.

Zdanie to wystarcza, by przed młodym Szariputrą odkryć całkowicie nowy horyzont i by podnieść go na poziom „tego, który wkroczył w strumień”. Ru-sza zatem na poszukiwanie Buddy, by zostać jego uczniem, którego historia zapamiętała jako najzdolniejszego.

³ *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, tłum. I. Kania, Kraków 1999, s. 65.

Assaji podczas ich pierwszego spotkania celowo pozostał bardzo powściągliwy w słowach, choć jego intencją było właśnie ukazanie najgłębszego znaczenia. Historia ta zdaje się podkreślać kluczową rolę przenikliwości i dojrzałości samego Szariputry, deklarującego, iż to jego sprawą jest przeniknięcie owego znaczenia na setki i tysiące sposobów, choć bez tych słów wypowiedzianych we właściwym miejscu i czasie przez właściwą osobę nie doszłoby do takiej eksplozji rozwoju w jego umyśle. *Lung* to zatem, jak powiedziałby Platon, mowa, „która wraz z wiedzą zapisuje się w umyśle uczącego się, zdolna go wspomagać, świadoma tego, do kogo należy przemawiać, a wobec kogo milczeć”⁴. W powtarzanych słowach nauki Buddy tkwi jakaś immanentna siła jego wiedzy, która może działać i inspirować bez względu na to, kto je wypowiada. Sam Budda zresztą zwykł mawiać, iż to nie on jest ważny, lecz ważne są jego nauki. W szczególności zaś ważne są te nauki, które się słyszy. Każdy buddysta najchętniej usłyszałby nauki od samego Buddy lub od założyciela swej szkoły lub jej dawnych mistrzów. Z tego życzenia wyrasta zapewne tradycja *lungu*. Najlepiej nauki słuchać od samego Buddy. W drugiej kolejności od jego bezpośrednich uczniów, w trzeciej od uczniów tychże uczniów itd.

Komentarze do sutr, interpretując otwierające „Oto co usłyszałem”, podkreślają bezpośredniość tej sytuacji, gwarantującą poprawność i niezafałszowanie przekazywanych nauk. Owe usłyszane nauki nie muszą być nawet zrozumiane – wystarczy, że uchwyci je świadomość słuchu, która jako niekonceptyjna wolna jest od błędów,⁵ co pozwala na wierne zarejestrowanie przekazu. Można by zatem powiedzieć, że dla świadomości słuchu nie ma różnicy, czy wypowiedzane słowa pochodzą od samego Buddy, od jego bezpośredniego ucznia, od ucznia owego ucznia, czy któregoś ucznia z kolejnych pokoleń uczniów. Ważna jest wierność oryginalnym słowom wypowiedzianym kiedyś przez samego Buddę. Już w samej tej wierności tkwi wystarczająca siła do tego, by u kogoś, kto jest tak zwanym właściwym naczyniem dla nauk, wyzwolić ich doświadczenie.

Dlatego też w tybetańskiej tradycji *lungu* udzielić może każdy, kto otrzymał go wcześniej, a więc po prostu ktoś, kto znajduje się w linii jego przekazu rozpoczynającej się albo od samego Buddy, albo od autora danego tekstu.

Może nieprzypadkowo w języku tybetańskim słowa „usta (*kha*)” oraz „słowo (*bka*)” brzmią mimo różnicy w pisowni dość podobnie. Słowo zatem to przede wszystkim słowo wypowiedziane, a nie napisane. W tradycji ty-

⁴ Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, s. 76, 276 A.

⁵ Por. D. L. Lopez, *Elaborations on emptiness. Uses of Heart Sūtra*, Princeton 1996, s. 151.

betańskiej *lung* jako rytuał odczytania tekstu łączy słowo pisane i mówione w jedno zgodnie ze swą słownikową definicją, określającą je jako „tekst i mowę (*gzhung dang gsung*)”⁶. To połączenie wydaje się niezbędne, bo samo słowo tekstu pozostaje zimne i martwe, zaś ożywić je może tylko doświadczenie, które dźwięczy w wypowiedzi. Słowo pisane tylko opisuje, zachowując dystans do tego, o czym traktuje, słowo mówione zaś ma szansę pokazać znaczenie czy też zawrzeć jego cząstkę w swym dźwięku. Wiedział o tym również Platon, dla którego mowa zapisana była zaledwie logosem pozbawionym swego ojca, będącego dla mowy wypowiedzanej strażnikiem jej przekazu⁷. Mowa zapisana „pojmowana błędnie i narażona na niesłuszne zarzuty potrzebuje ciągłej opieki tego, kto ją zapisał”⁸. Tybetański *lung* jako „tekst i mowa” byłby zatem ciągłym przekazem opieki nad tekstem poprzez mowę, w której dźwięczy echo doświadczenia tego, kto go zapisał, a czasami i tego, kto urzeczywistnił w swym doświadczeniu jego znaczenie.

Lung stanowi część większej całości. Na tę całość składa się oprócz niego inicjacja jako przekaz mocy (*dbang*) oraz objaśnienie (*khrid*). Całość ta z kolei tworzy to, co Tybetańczycy nazywają „przekazem nauk (*brgyud*)” – żywym doświadczeniem pochodzącym od samego Buddy i wszystkich wielkich mistrzów. Owo objaśnienie dotyczy intelektualnego zrozumienia praktyki i obejmuje zarówno komentarz do tekstu służącego za podstawę praktyki, jak i objaśnienie jej technicznych i rytualnych aspektów. Objąszenie zatem apeluje do intelektu, zaś *lung* jako czytany tekst nie zakłada koncepcyjnego doń podejścia. To właśnie widać w zachowaniu Szariputry, który usłyszawszy to jedno zdanie padające z ust Assajiego, prosi go o to, by ten nie rozwijał wypowiedzianej właśnie prawdy – co bowiem miało się wydarzyć w umyśle Szariputry, już się wydarzyło z chwilą usłyszenia wypowiedzianych słów.

Tybetańczycy twierdzą, że spośród wymienionej trójki – inicjacji, *lungu* i objaśnień – najłatwiej dostać właśnie *lung*. Tak jednak dzieje się w przypadku krótkich tekstów. Kto dziś ma czas – nawet w tybetańskim klasztorze, gdzie panuje spowolniony rytm – by czytać komuś na głos całą książkę? Jeśli zatem ktoś jest w stanie dostać *lung*, jest to dowód na jedną z kluczowych w buddyzmie tybetańskim rzeczy, a mianowicie dowód na dobry związek z linią przekazu nauk. Czasami zwykła ludzka niechęć może uniemożliwić otrzymanie *lungu*. Ponawiane próby otrzymania jakiegoś przekazu – w postaci *lungu*, objaśnień, a tym bardziej inicjacji – które kończą się niepowodze-

⁶ *bod rgya tshig mdzod chen mo*, mi rigs dpe skrun khang, t. 2, Pekin 2006, s. 2785.

⁷ Platon, op. cit.

⁸ Ibidem, s. 76, 275 E.

niem, są znakiem słabego związku lub wręcz jego braku z linią przekazu nauk lub też po prostu negatywnego bagażu karmicznego z poprzednich żywotów. Ustanowienie tej trójtrowej procedury przekazu nauk stanowi zatem w tybetańskiej tradycji jednocześnie test i zabezpieczenie przed dopuszczeniem do nauk kogoś spoza, by tak rzec, rodziny praktykujących. I nie chodzi tu o arbitralne wykluczenie, lecz o sprawdzenie, czy dana osoba będzie miała szansę na dobrą współpracę ze wspólnotą praktykujących danej linii przekazu, dzięki czemu będzie mogła mieć swój wkład w utrzymanie jedności tradycji.

Na *lung*, jako że jest czymś, czego się słucha, można również spojrzeć z perspektywy innej trójki elementów, której wymaga się od ucznia będącego właściwym naczyniem dla nauk: „słuchanie, rozmyślanie, medytacja (tyb. *thos bsam sgom*)”. Te trzy stopnie konieczne są w rozwoju nawet największych mistrzów buddyjskich Tybetu, jak choćby III Karmapa, którego drogę Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje opisuje następująco:

Jako podstawę ustanowiwszy praktykę dyscypliny wolną od splamień, na początku z ust wielu nauczycieli duchowych, którzy osiągnęli wiedzę oraz siddhi, słuchał bezstronnie [ich nauk]. Następnie oparli się całkowicie na skrupulatnym zgłębieniu znaczenia wysłuchanych nauk w wyniku ich analizy i przemyślenia, ostatecznie medytował wewnątrznie w odpowiedni sposób nad owym znaczeniem wysłuchanych i przemyślanych nauk. Dzięki [ich] urzeczywistnieniu [w medytacji] uzyskał w pełni rezultat⁹.

Słowo „słuchanie” ma zatem dla Tybetańczyków znaczenie spotkania z urzeczywistnionymi nauczycielami. W owym słuchaniu nauczyciela nie chodzi tylko o znalezienie się tak blisko, by usłyszeć wypowiedaną informację. Tę bliskość wyjaśniają Tybetańczycy przykładem mgły – gdy w niej przebywamy, nasze ubranie niepostrzeżenie staje się coraz bardziej mokre, absorbując wilgoć z powietrza. Podobnie przebywanie w obecności urzeczywistnionego mistrza powoduje niepostrzeżenie stopniowe przejście jego właściwości. Bez takiego słuchania nauczyciela nie jest możliwy rozwój w buddyzmie tybetańskim. Dlatego

⁹ Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje [‘jam mgon kong sprul blo gros mtha’ yas], *rnam par shes pa dang ye shes ‘byed pa’ i bstan bcos kyi tshig don go gsal du ‘grel pa rang byung dgongs pa’ i rgyan ces bya ba bzhugs so*, [w:] *A Collection of Works on Shentong School of Madhyamika Philosophy*, book I, Karma Shri Nalanda Institute, Gangtok 1990, s. 65 i n.: *dri ma med pa’i tshul khrims kyi bslab par gzhir bzhag/ thog ma nyid du dge ba’i bshes gnyen mkhas shing grub pa brnyes pa du ma’i zhal snga nas thos pa phyogs med du mdzad/ bar du mno bsam gyi rtog dpyod zhib mos thos pa’i don thugs su chud pa la rab tu brten nas/ mthar thos bsam gyi don de nyid nang du tshul bzhin bsgoms te bsgrubs pas ‘bras bu la yang dag par sbyor ba’i phyir/.*

słuchanie porównuje się do palców dłoni, które pozwalają się wspinać na górę doświadczenia. Nic zatem dziwnego, że jego brak uznaje się za przeszkodę lub za powód pojawienia się przeszkód w praktyce¹⁰.

Sama zaś praktyka dotyczy oczywiście umysłu i słuchanie jest warunkiem wstępnym, pozwalającym ją rozpocząć. Samsaryczny umysł, jako punkt wyjścia buddyjskiej praktyki, przygotowany jest do przekształcenia w świadomość pierwotną, stanowiącą jej punkt docelowy:

Najpierw na podstawie słuchania wyłania się właściwe nastawienie umysłu. Z właściwego nastawienia umysłu wyłania się świadomość pierwotna przedmiotu będącego obiektem prawdziwym¹¹.

Owo kluczowe nastawienie szerzej opisuje zaś *Ratnakūtasutra*:

Dzięki słuchaniu poznaje się zjawiska. Dzięki słuchaniu porzuca się to, co nie ma znaczenia. Dzięki słuchaniu porzuca się negatywności. Dzięki słuchaniu osiąga się nirwanę¹².

Słuchanie jest zatem pierwszym krokiem na drodze wiedzy i pozwala na podjęcie właściwych działań składających się na dyscyplinę, którą określa się jako podstawę buddyjskiej praktyki lub też jako ziemię, na której sadi się nasiono urzeczywistnienia, jakim jest właśnie słuchanie. Jak mówi *Mahāyāna-samgraha*: „Jeśli nie ma nasion karmicznych słuchania etc., niemożliwe jest powstanie ich rezultatu”¹³. Ich wzrost, aż do osiągnięcia owocu lub rezultatu, bo oba te znaczenia obecne są w tybetańskim słowie *'bras bu*, opisuje Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje:

¹⁰ Jak mówi Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje: „Jeśli zatem nie ma wiedzy [pochodzącej ze] słuchania, to ponieważ nie można rozróżnić tego, co należy porzucić, i tego, co należy przyjąć, jakiegokolwiek działanie będzie miało mizerną siłę, a we wszystkich odrodzeniach nie będzie się miało zdolności intelektualnych. Nawet jeśli będzie się medytować, nie podetnie się korzenia Igniecia do substancji. Wiele [jeszcze] jest tego rodzaju ujemnych stron [*des na thos pa 'i shes rab med na/ blang dor gyi cha mi phyed pas bya ba gang byed kyang stobs chung / skye ba thams cad du dbang po brtul por 'gyur/_sgom byas kyang bdag 'dzin gyi rtsa ba mi chod/ de la sogs pa nyes dmigs mang ngo //*]”. Ibidem, s. 67.

¹¹ Maitreia/Asanga, *Mahāyānasūtrālamkāra*, [w:] *rtsa ba phyogs bsdus bzhugs so*, Kargyud Relief & Protection Committee (Central Institute of Higher Tibetan Studies), Sarnath, Varanasi 2009, s. 177: *dang por thos la brten nas tshul bzhin yid la byed pa 'byung/ tshul bzhin yid la byas nas yang dag don yul ye shes 'byung/*.

¹² Cyt. za: Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje, op. cit., s. 68: *thos pas chos rnams shes par 'gyur// thos pas don ma yin pa spong/ thos pas sdig pa spong bar byed// thos pas mya ngan 'das pa thob/*.

¹³ Ibidem, s. 67: *thos sogs bag chags med par ni// de 'bras skye par mi rigs phyir//*.

Ci, którzy mają dyscyplinę, muszą wysłuchać obszernych [nauk]. A dlaczego? Aby osiągnąć stan buddy, trzeba zrozumieć znaczenie dwóch niesubstancjalności. Aby to zrozumieć, trzeba pojąć znaczenie słów buddy i siastr – poznać teksty i argumentację¹⁴. Aby je poznać, wysłuchać trzeba nauk. Jeśli tak się nie postąpi, nie zrozumie się znaczenia dwóch niesubstancjalności¹⁵. Jeśli ich się nie zrozumie, nie pojmie się medytacji na niesubstancjalność. Jeśli nie pojmuje się medytacji na niesubstancjalność, to choć praktykuje się medytację, nie powstaje doskonała wiedza wyłaniająca się z medytacji. Jeśli ona nie powstaje, nie jest możliwe pojawienie się ścieżki widzenia ariów. Jeśli ona się nie pojawia, nie jest możliwe osiągnięcie stanu buddy w ostatecznej medytacji¹⁶.

Słuchanie bez następującego po nim przemyślenia i ostatecznie medytacji jako próby urzeczywistnienia znaczenia byłoby nasionem pozbawionym możliwości kiełkowania i wzrostu. „Jeśli ktoś zastanawia się, jaki błąd tkwi w braku medytacji, to właśnie poprzez samo słuchanie i rozmyślanie pozbawione medytacji nie rozpozna bezpośrednio prawdy absolutnej”¹⁷. Dlatego też *lungu*, a tym bardziej wyjaśnień nie udziela się raczej osobom, które nie zamierzają medytować, choć czasami *lung* traktowany jest jako forma inspiracji do praktyki i nawiązanie relacji z nauczycielem, która w przyszłości może dojrzeć w postaci owocnej praktyki.

Treść słuchanych nauk, a więc i każdego *lungu*, sprowadza się – wedle powyższego cytatu – do doktryny dwóch niesubstancjalności czy pustości. Te prawdy filozoficzne zbyt są zaawansowane, by wpaść na nie samemu, a cóż dopiero mówić o ich urzeczywistnieniu (wyjątkiem był oczywiście sam Buddha) i dlatego wymagają nauczyciela, który dla tybetańskich buddystów jest sumą trzech klejnotów: Buddy, Dharmy i Sangi.

Nie każdy ma szansę spotkać wielu urzeczywistnionych nauczycieli, ale wielu przeżyło z pewnością doświadczenie, które można by nazwać swoistym *lungiem*, kiedy to na przykład usłyszane słowa, fragment tekstu, okazały się

¹⁴ Chodzi o *Kangjur* i *Tengjur*.

¹⁵ Chodzi o niesubstancjalność – pustość – podmiotu i przedmiotu.

¹⁶ Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje, op. cit., s. 66 i n.: *tshul khrims dang ldan pas thos pa rgya chen po bya dgos te/ ci'i phyir na/ sangs rgyas thob pa la bdag med gnyis kyi don rtogs dgos/ de rtogs pa la bka' dang bstan bcos kyi don go ba'i lung dang rigs pa shes dgos/ de shes pa la thos pa byed dgos/ de ma byas na bdag med gnyis kyi don mi rtogs/ de ma rtogs na bdag med kyi sgom mi shes/ bdag med sgom ma shes na sgom byas kyang sgom byung gi shes rab mi skye/ de ma skyes na 'phags pa'i mthong lam skye mi srid/ de ma skyes na sgom pa mthar thug gi sangs rgyas 'thob pa mi srid pa yin te/.*

¹⁷ Ibidem, s. 69: *sgom pa dang mi ldan na skyon ci yod snyam na/ sgom pa dang mi ldan pa'i thos bsam rkyang pas don dam pa'i bden pa mngon sum du mi rtogs te/.*

tak przejmujące lub tak pasujące do wewnętrznego, niejasnego i nieujętego wyraźnie przecucia, że pozwoliły mu się skryzalizować i przybrać formę wyrażoną w tych usłyszanych słowach, trudnych od tej pory do zapomnienia. Wiadomo też, że te same słowa w ustach laika brzmią pusto i nieprzekonująco w przeciwieństwie do sytuacji, gdy wypowiada je człowiek doświadczony. Czasami z wysłuchanego wykładu pamięta się jedno szczególnie trafne zdanie, którego być może inni nie zauważyli, a które dla nas ma zniewalającą siłę. Słowa aktorów, które nadal brzmią w uszach, kiedy wracamy do recytowanego przez nich tekstu. Wszystko to jest *lungiem*, dźwiękiem wyzwającym wewnętrzne doświadczenie, które buddyzm potrafił wykorzystać w służbie świadomości pierwotnej, odwiecznie postrzegającej, jakimi rzeczy są.

LUNG, OR THE POWER OF SPOKEN WORD IN THE TRADITION OF TIBETAN BUDDHISM

Text presents an analysis of *lung* being oral transmission of texts of Buddhist tradition of Tibet. What is taken under consideration is the role of the above mentioned ritual which aims at preserving living transmission of philosophical and spiritual experience rooted in the teachings of Buddha himself.

KEY WORDS

oral transmission of text, Buddhist tradition of Tibet

BIBLIOGRAFIA

1. *bka' 'gyur sde dge, chos kyi 'khor lo bskor ba'i mdo*, t. 34, Chengdu b.r.
2. *bod rgya tshig mdzod chen mo*, mi rigs dpe skrun khang, Pekin 2006.
3. Dźamgon Kongtrul Lodro Thaję [‘jam mgon kong sprul blo gros mtha’ yas], *rnam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos kyi tshig don go gsal du 'grel pa rang byung dgongs pa'i rgyan ces bya ba bzhugs so*, [w:] *A Collection of Works on Shentong School of Madhyamika Philosophy*, book I, Karma Shri Nalanda Institute, Gangtok 1990.
4. Lopez D. L., *Elaborations on emptiness. Uses of Heart Sūtra*, Princeton University Press, Princeton 1996.
5. Maitreia/Asanga, *Mahāyānasūtrālamkāra*, [w:] *rtsa ba phyogs bsdu bzhugs so*, Kargyud Relief & Protection Committee (Central Institute of Higher Tibetan Studies), Sarnath, Varanasi 2009.
6. *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1999.
7. Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1993.