

ಲಾಜ್ಜಿಹಾಂಲಾ ನಾಂಕಾಯಾ

Zbiór mów
średniej długości

tom I

ลวักขัณโถ นัคคยว

Zbiór mów
średniej długości

tom I

Majjhima Nikaya – Zbiór mów średniej długości

Copyright © 2020 Fundacja „Theravada”

Wydawca: Fundacja „Theravada”

Tłumaczenie: Piotr Jagodziński

Redakcja: Alicja Brylińska

Korekta: Bartosz Klimas, Milena Bartosz-Lisowska

Zdjęcie na okładce: Mathijs Delva on Unsplash

Projekt okładki i skład tekstu: Monika Zapisek

Wszystkie książki z suttami wydawane są przez Fundację „Theravada”. Jest to możliwe dzięki osobom wpłacającym darowizny bezpośrednio na konto Fundacji, jak też tym, które wspomagają projekt crowdfundingowy na portalu patronite (patronite.pl/TheravadaPL). Dodatkowo udało nam się uzyskać grant z Khyentse Foundation z USA, który pokrywa nieco mniej niż połowę wszystkich kosztów związanych z projektem tłumaczeń sutt. W tym miejscu chcielibyśmy podziękować zarówno Khyentse Foundation za zaufanie nam, jak i wszystkim osobom wpłacającym darowizny na ten cel oraz na pozostałe cele statutowe Fundacji. Specjalne słowa podziękowań chcemy przekazać patronom, a są to:

Adam Anonim, Justyna Chruściel, Bartosz Kościów, Agnieszka Kruk, Mateusz Parkita, Janusz Podkościelny, Michał Sawicki, MarcinSilesia

ISBN: 978-83-948459-5-7 (CAŁOŚĆ)

ISBN: 978-83-948459-4-0 (TOM I)

Spis treści

Wstęp 5

Mūlapariyāya Sutta (MN.001 – *Mowa o porządku podstaw*) 7

Przedmowa 7

Struktura kanonu 8

Pierwsza sutta średniego zbioru – *Mowa o porządku podstaw* (MN.001) 9

Porządek podstaw 11

Pospolity człowiek 15

Mniemanie 19

Zachwyty jako przyczyna cierpienia 24

Dwadzieścia cztery bazy 26

Mnich w trakcie treningu 29

Arahant 32

Tathāgata 33

Zakończenie sutty 35

Tłumaczenie 38

Sabbāsa Sutta (MN.002 – *Mowa o wszystkich skażeniach*) 52

Przedmowa 52

Tłumaczenie 75

Dhammadāyāda Sutta (MN.003 – *Mowa o tych, którzy dziedziczą Dhammę*) 89

Przedmowa 89

Tłumaczenie 100

Bhayabherava Sutta (MN.004 – *Mowa o bojaźni i trwodze*) 108

Przedmowa 108

Tłumaczenie 116

Anaṅgaṇa Sutta (MN.005 – *Mowa o braku splamień*) 132

Przedmowa 132

Tłumaczenie 144

Wstęp

Książka, którą oddaję w ręce czytelników, zawiera tłumaczenie pięciu pierwszych mów Buddy z zbioru średniego *Majjhima Nikāyi* wraz z ich omówieniem. Przekładam bezpośrednio z języka pālijskiego, bazując na wersji *Tipiṭaki* z Szóstego Synodu buddyjskiego (Chaṭṭha Saṅgāyana), który odbył się w Kaba Aye, w Yangon (Rangoon w Birmie) w 1954 roku – uzgodniono wtedy oficjalną, ujednoliconą wersję tekstów. Zdecydowałem się włączyć oryginał do publikacji polskich tłumaczeń z kilku powodów. Po pierwsze, czytelnik może w wygodny sposób sprawdzić brzmienie terminu w oryginale, oszczędzając przy tym czas. Dzięki temu mogłem również ograniczyć liczbę przypisów podających cytaty z oryginału. Po drugie, jest to podyktowane ogromnym szacunkiem dla języka pālijskiego, nawet jeśli nie jest to wiernie zrekonstruowany māgadhī (język królestwa Magadha, a więc ten, którym posługiwał się Przebudzony), to mimo wszystko jest to nośnik, dzięki któremu ostał się kompletny zbiór słów Błogosławionego – coś nieocenionego, zwłaszcza gdy chodzi o Wielkie Kryteria Odniesienia (mahāpadesa).

Gdyby wydrukować pełny zbiór tekstów *Trójkosza*, zapełniłby niewielki pokój, mimo że już w oryginale pālijskim dostrzec można opuszczenia w tekście wyróżnione skrótem „...pe...” – od słowa „peyyāla”, które znaczy powtórzenie, formuła, sposób, co można przetłumaczyć również jako „i tak dalej”. Jest to zwykle ustęp, który jest powtórzeniem, ewentualnie bardzo dobrze znanym fragmentem niewymagającym przytaczania. Nawet w oficjalnej wersji przyjętej przez Szósty Synod nie ma pełnych tekstów, jest tam dość często używane „...pe...”. W języku polskim przyjąłem nieco inne oznaczenia. Zawsze gdy w oryginale występuje peyyāla, w polskim tekście oznaczam to wielokropkiem ujętym w nawias okrągły: (...). Czasem jednak – bardzo rzadko i z ogromną rezerwą – skracam także powtórzenia w wersji pālijskiej tekstu, wtedy zarówno tam, jak i w polskim fragmencie oznaczam te miejsca wielokropkiem w nawiasie kwadratowym: [...].

Zdecydowałem się przyjąć numerację wersetów taką, jaka jest w wersji *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka*. Zbiór mów średniej długości (*Majjhima Nikāya*) składa się z trzech ksiąg, w każdej z nich wersety są numerowane od początku. Pierwsza księga (*Mūlapaṇṇāsapāli*) to pierwsze 50 sutta, druga (*Majjhimapāṇṇāsapāli*) to sutty od MN.051 do MN.100, trzecia (*Uparipaṇṇāsapāli*) od MN.101 do MN.152.

Jak można zauważyć już w tym wstępie, słowa pālijskie zapisuję w międzynarodowej transliteracji (IAST), odmieniając je przez przypadki, osoby, liczby i rodzaje języka polskiego. Stosuję formę zapisu łącińskiego oddającego brzmienie prakrytu, jakim jest pālijski. Zatem zamiast

powszechnie przyjętej spolszczonej formy „Budda”, używam „Buddha”, która znacznie lepiej oddaje wymowę przydechowego „h”, koniecznego w tym słowie. Można deliberować nad tym, jak dokładnie brzmiały konkretne głoski w oryginalnym języku¹, ale póki spolszczenia nie odpowiadają przyjętemu międzynarodowemu konsensusowi związanemu z wymową, póty będę starał się unikać rozwiązań, które „zadomowiły” się w naszym języku, zwłaszcza że większość z nich (karma, nirwana) ma swe źródła w sanskrycie, a nie w pālijskim (kamma, nibbāna). W tytułach wymienianych w tekście stosuję oryginalny zapis, bez spolszczeń. Dodatkowo redakcja przyjęła następującą formę stopniowania cudzysłowów: „pierwszy poziom”, „»drugi poziom«”, „»»trzeci poziom««”, „»»»czwarty poziom«««”.

Nie należy traktować tych tekstów jako naukowych. Nie są opatrzone typowymi dla tego rodzaju prac przypisami, nie mają też okazałej bibliografii², a cytaty są wplecione w przedmowy. Wszystko podyktowane jest wygodą czytelnika, jak również moją, oraz oszczędnością papieru. Ponieważ nie pretenduję do miana „naukowca” ani nie dbam o uznanie „akademii”, a jedynie staram się podzielić swoją niewielką wiedzę, nie będę miał nikomu za złe, jeśli uzna tę książkę za swego rodzaju beletrystykę lub zaszufładkuje ją w jeszcze inny sposób. Moją intencją było wyjaśnienie kilku kwestii, o które wiele osób mnie pytało, oraz pokazanie, czym według mnie jest nauka Buddy. Jest to więc subiektywna opinia na temat sutta i wczesnego buddyizmu, dzielę się z innymi tymi tłumaczeniami i spostrzeżeniami całkowicie za darmo i w ramach domeny publicznej.

Zdecydowałem się na wydanie w pierwszej książce początkowych pięciu sutta *Majjhima Nikāyi*, zamiast – jak to było w pierwotnym zamierzeniu – dziesięciu. Było to spowodowane głównie rozrastającym się materiałem. W trakcie pisania zrozumiałem, że przynajmniej pierwszą dziesiątkę należy podzielić, zwłaszcza że kolejne pięć mów (od MN.006 do MN.010) jest jeszcze obszerniejsze.

W tym miejscu chciałbym podziękować Grzegorzowi Polakowi, Marcinowi Fabjańskiemu i Pawłowi Łucjanowi za konsultacje podczas tłumaczeń tekstów, jak też Monice Zapisek za skład i projekt okładki, ale przede wszystkim Alicji Brylińskiej za precyzyjną redakcję. Książkę tę dedykuję moim rodzicom. Wszelkie błędy, niedociągnięcia i nieścisłości są wyłącznie moje, za co z góry przepraszam czytelnika, prosząc o wyrozumiałość.

Piotr Jagodziński
Warszawa, 2020

1. Przykłady wymowy dostępne tu: <http://sasana.wikidot.com/wymowa>.

2. Bibliografia dostępna tu: <http://sasana.wikidot.com/bibliografia>.

Mūlapariyāya Sutta

(MN.001 – *Mowa o porządku podstaw*)

Przedmowa

Czym jest prawda? Oto odwieczne pytanie zadawane przez mędrców. Buddha, Przebudzony, odkrył ścieżkę wiodącą do końca cierpienia. Uznał osiągnięcie tego celu za sens istnienia. Cała reszta wiedzy czy nauki była tylko drogowskazem do tego najambitniejszego i najsubtelniejszego z urzeczywistnień – w pālijskim, języku pism kanonu – nazywanym Nibbāṇa (Wygazieniem, Nieuwiązaniem).

Przedstawione tu tłumaczenia tekstów wczesnego buddyźmu nie są kompletnymi, jedynymi i bezpośrednimi słowami Przebudzonego. Wiemy, że przez 2500 lat niektóre mowy były zmieniane przez zapamiętujących je mnichów – komentarze powstające z biegiem czasu nadawały nowe znaczenia twierdzeniom znajdującym się w suttach³. Pewne jest natomiast, że z tych źródłowych tekstów wyłania się sedno Przebudzenia. Dla Buddy tym sednem było przekonanie, że całkowita wolność jest możliwa i należy do niej dążyć. Tę właśnie informację chciał przekazać ówczesnie żyjącym i przyszłym pokoleniom:

seyyathāpi, bhikkhave, mahāsamuddo
ekaraso loṇaraso; evameva kho,
bhikkhave, ayaṃ dhammavinayo ekaraso
vimuttirasō.

Tak jak, mnisi, wielki ocean ma jeden smak, smak soli, tak samo, o mnisi, ta Dhammavinaya ma jeden smak, smak wyzwolenia.

Pahārāda Sutta (AN.08.019 – *Mowa do Pahārādy*)

Czytelnik tych przekładów powinien mieć zatem nieustannie w pamięci ten właśnie przekaz, bez specjalnego przywiązywania się do poszczególnych terminów czy koncepcji. Wiedza zawarta w suttach jest teoretyczna, ale wyjaśnia praktykę, więc można sprawdzić ją na sobie. Ten, kto zna wszystkie teksty, ale nie praktykuje zgodnie z nimi, krytykowany jest w tych samych tekstach jako ktoś, kto „jest jak pasterz cudzych stad, dobrodziejstwa świętego życia nie jemu są pisane”.

3. Suty – mowy w kanonie pālijskim.

Przed każdą suttą zamieściłem krótkie omówienie, które ma na celu ułatwienie lektury. Dzięki temu każdy będzie mógł bardziej świadomie i ze znajomością kontekstu poznawać teksty źródłowe. Wtedy też, mam nadzieję, dogłębne podstawy buddyzmu, a także szczegóły życia Buddy, jego instrukcje i metody, będą stopniowo odkrywane przez czytelnika w kolejnych wydaniach *Majjhima Nikāyi*. Zaciekawiony konkretnym terminem lub kwestią czytelnik powinien przeczytać całość lub poczekać na kolejne części, w których znajdzie więcej wyjaśnień.

Tłumacząc bezpośrednio z języka pālijskiego, posiłkując się różnymi wersjami, paralelami z innych kanonów i tłumaczeniami na języki współczesne. Moje przekłady nie powinny być traktowane jako oficjalne, kompletne czy pozbawione błędów. Używane tu terminy często nie są zgodne z tymi, które przyjęły się w języku polskim, można rzec, że niektóre propozycje brzmią eksperymentalnie. Jednak moją intencją jest, by były jak najbliższe oryginałowi i przekazowi Nauczyciela albo, inaczej to ujmując, żeby zawsze miały w sobie pierwiastek Przebudzenia i prawdę Dhammy.

W egzegezach poprzedzających sutty bardzo często opieram się na wyjaśnieniach innych znawców – mnichów i świeckich, buddologów i praktyków medytacyjnych, cytując ich słowa bezpośrednio lub przytaczając ich opinie, ale bez szczegółowych oznaczeń, ponieważ uznałem, że ciągle podawanie informacji bibliograficznych nie byłoby wygodne dla czytelnika i nie sprzyjałoby przejrzystości. Jednak zawsze wspominam, o którego autora chodzi („tak jak pisał Bhikkhu Bodhi”, „zgodnie z Thanissaro Bhikkhu” etc.), i oczywiście ze wszystkim, co przytaczam, w pełni się zgadzam. Jeśli pojawiają się istotne dla mnie kontrowersje, zaznaczam to, ukazując różne podejścia do tematu (np. „w komentarzach i subkomentarzach mnisi w dawnych czasach napisali...”).

STRUKTURA KANONU

Zacznijmy od numeracji i sposobu umiejscowienia mów w kanonie. Spisane pierwszy raz około I wieku przed Chr. na Sri Lance teksty te mają strukturę, w której zazwyczaj nazwa pierwszej sutty używana była do oznaczenia całej vaggi (rozdziału) zawierającej dziesięć lub więcej mów. Trzeba pamiętać, że „ważność” doktrynalna sutt nie determinowała ich umiejscowienia na początku. Wiele najważniejszych mów Buddy „schowanych” jest w środku rozdziałów rozsianych po pięciu *Nikāyach* (zbiorach).

Zapamiętujący mnisi często dzielili się na tych, którzy pamiętają mowy poszczególnej *Nikāyi*⁴. Byli więc tacy, którzy mieli w pamięci zbiór długich mów (1. *Dīgha Nikāya*), średniej długości mów (2. *Majjhima Nikāya*), połączonych mów (3. *Samyutta Nikāya*), zbiór mów według wyliczeń (4. *Aṅguttara Nikāya*) czy też zbiór krótkich mów (5. *Khud-daka Nikāya*). Być może kolejność sutt w poszczególnych *nikāyach* jest odzwierciedleniem tego, jak wyglądał porządek zapamiętywania, praktyka stosowana także po spisaniu kanonu. Oczywiście było wiele przetasowań, jeśli chodzi o sekwencję mów, wiadomo, że kilka dodano, zmieniono nazwy innych – to typowe modyfikacje dokonujące się na przestrzeni wieków w tak ogromnym zbiorze tekstów.

Warto tu także objaśnić sposób numeracji przyjęty przeze mnie jakiś czas temu na potrzeby portalu Sasana.pl. Metodologia jest następująca: zwykle dwie duże litery oznaczają poszczególne *Nikāye* (MN = *Majjhima Nikāya*, SN = *Samyutta Nikāya* etc.), a cyfry pozycję w danym zbiorze. Zera informują czytelnika, ile sutt jest w całym zbiorze lub rozdziale. Tym sposobem SN.22.005 oznacza *Samyutta Nikāyē*, jej 22 vaggę, w której należy spodziewać się ponad 100 sutt, ale ta jest piąta, rzecz jasna. Wyjątek stanowi KN, ponieważ „mniejszy” zbiór rozrósł się do takiej wielkości, że należało stworzyć niezależne nazewnictwo do poszczególnych zbiorów z KN. Tam oznaczenia mają trzy litery i tylko pierwsza jest duża, więc Dhnp = *Dhammapada*, Snp = *Suttanipāta* itd.

PIERWSZA SUTTA ŚREDNIEGO ZBIORU – *Mowa o porządku podstaw* (MN.001)

Pierwsza sutta średniego zbioru lub zbioru mów Buddy o średniej długości (*Majjhima Nikāya*) znalazła się na tym miejscu w późniejszym okresie. Warto mieć na względzie, że kolejność mów nie jest ani chronologiczna, ani nie jest zamysłem Przebudzonego, ale porządkiem ustalonym przez mnichów redaktorów. Bez wchodzenia w szczegóły, czy stało się to podczas Pierwszego Synodu buddyjskiego, czy po nim, trzeba wspomnieć, że takich zmian dokonywały generacje mnichów żyjących już w nieco innych czasach i w innej Saṅdze (zgromadzeniu zakonnym). To, że *Mūlapariyāya Sutta* (*Mowa o porządku podstaw*) otwiera bardzo popularny zbiór tekstów, jest zastanawiającym wybo-

4. System bhāṅaków („recytujących”) jest późny, a to, co działo się przed Aśoką (ok. III wiek przed Chr.), jest nam w dużej mierze nieznanne.

rem, ponieważ to mowa skomplikowana, zawierająca sporo odniesień do konkretnej filozofii, trudna w odbiorze i zbudowana w głównej mierze z powtórzeń.

Powtórzenia są regułą w *Tipiṭace* (Trójkoszu złożonym z *Suttapīṭaki*, czyli *Kosza Mów*, *Vinayapīṭaki* – *Kosza Dyscypliny*, *Abhidhammapīṭaki* – *Kosza Wyższej Dhammy*). W starożytnych Indiach panowała zasada, że jakiegokolwiek obserwacje związane z jakimś zjawiskiem mogły być uznane za zgodne z rzeczywistością, dopiero gdy po zestawieniu ze wszystkimi możliwymi prawdopodobieństwami danego zjawiska wytrzymały próbę i nadal brzmiały prawdziwie. Dlatego w tej mowie (oraz w wielu innych) znajdują się tak liczne powtórzenia. Na pewno odegrały tu rolę również względy mnemotechniczne (by dzięki powtórzeniom łatwiej zapamiętać tekst), ale najważniejszy był przegląd wszystkich możliwości. Jeśli słuchacz nie rozumiał przekazu przy pierwszym lub kolejnym przykładzie, to podczas omówienia kolejnego zjawiska, w nowym kontekście, z innym słowem, które mogło być mu bliższe, całe równanie miało szansę stać się jasne, a moment zrozumienia otwierał umysł na pojęcie pozostałych, do tej pory niejasnych, powtórzeń. Dlatego niektóre z dwudziestu czterech elementów wymienionych w tej sutcie mogą brzmieć sztucznie, ale jeśli choć jedna formuła zostanie w pełni zrozumiana, należy zastosować ją do pozostałych.

Przed przystąpieniem do analizy sutty muszę wyjaśnić podstawowy termin „saññā”, który tłumaczą tu jako „rozpoznanie”. Pomimo że w języku angielskim przekłada się go jako „perception”, to jednak słowo to w języku polskim, czyli percepcja, nie do końca oddaje głębię tej funkcji umysłu i nie do końca opisuje jej mechanizm. Podobnie ze słowem „cognition” – poznanie, „sense” – czucie, oraz z wieloma innymi wyjaśnieniami tego terminu znajdującymi się w słownikach (np. w *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*). Oczywiście najłatwiej byłoby użyć formy pālijskiej albo jednego z łacińskich odpowiedników, na przykład „kognicja”, i stosować w odpowiednich kontekstach, licząc, że czytelnik sam się domyśli, jakie znaczenie ma to określenie. Więcej o metodologii tłumaczenia poszczególnych terminów w przedmowie do kolejnej sutty (MN.002).

Żeby zilustrować to, że wyraz „kognicja” mógłby być dobrym wyborem, chciałbym zwrócić uwagę na rdzenie słowotwórcze obu wyrazów. Saññā składa się z przedrostka „sañ”, który znaczy „wraz”, „razem z”, oraz rdzenia (oznaczanego w przypisach znakiem pierwiastka) √ñā – „znanie”, „wiedza”, „gnoza”. Słowo kognicja ma taką samą budowę: przedrostek „com”, także w znaczeniu „wraz, z”, oraz łacińskie „gnoscere”, którego rdzeń w rekonstrukcjach praindoeuropejskich (Proto-Indo-European – PIE) to *gno-, czyli „znać”. Nie jestem na tyle kompetentny, by wchodzić w dalsze szczegóły, ale być może słowo „zna” także można rozłożyć na „z”, czyli „wraz”, oraz rdzeń „na”, podobnie jak w pālijskim. Podobieństwo między językiem polskim a pālijskim będę starał się udowodniać w wielu miejscach. Mimo wszystko, żeby odzwierciedlić pewną właściwość

umysłową, którą słowo „saññā” reprezentuje, wybrałem określenie „rozpoznawanie”. Jak wyjaśnia to Bhikkhu Bodhi, bazując na komentarzach:

Charakterystyką [lakkhaṇa] rozpoznawania jest postrzeganie cech obiektu. Jego funkcją [rasa] jest uczynienie znaku jako warunku ponownego spostrzeżenia, że »to jest to samo«, lub rozpoznawanie tego, co wcześniej było spostrzeżone. Manifestuje się [sannipāta paccupaṭṭhāna] jako interpretacja obiektu [...] za sprawą cech zapamiętanych uprzednio. Jego bezpośrednią przyczyną [padaṭṭhāna] jest obiekt, tak jak się przedstawia. Jego funkcjonowanie jest porównywane do rozpoznawania przez cieśnię określonych gatunków drewna na podstawie znaku, jaki uprzednio na nich zrobił.

Tak więc, jak widać z powyższego stwierdzenia, nie jest to tylko „percypowanie” rzeczywistości, ale także rozpoznawanie cech, kojarzenie ich i sortowanie w pamięci, ponieważ „saññā” jest też tym mechanizmem, który, według buddyjskich komentatorów, zarządza pamięcią. Nadmienię jeszcze, że rozpoznawanie jest jedną z grup składowych (khandha), czyli pięciu komponentów – Buddha nazywał je „brzemieniem” – tworzących doświadczenie „ja”, o czym więcej w dalszej części. Ważne, że zarówno w przedmowie, jak i w sutcie starałem się wyjaśnić ten skomplikowany termin różnymi określeniami. W sutcie słowo „saññā” użyte jest także w zupełnie innym znaczeniu, uważny czytelnik będzie mógł to wychwycić, ponieważ obok przetłumaczonego tekstu umieszczony jest pālijski oryginał.

PORZĄDEK PODSTAW

W swej przedmowie do *Mūlapariyāya Suttī* amerykański mnich Bhikkhu Bodhi, absolwent filozofii i doświadczony tłumacz tekstów pālijskich, przedstawił swoje zrozumienie porządku podstaw, jego celne spostrzeżenia streszczę poniżej.

Interpretacje doświadczanego przez nas świata są często podważane przez inne, nowe postrzeżenia, które ujawniają fałsz poprzednich. Zjawisko to było z pewnością często spotykane w życiu codziennym na przestrzeni wieków. Widzimy węża na ziemi i po chwili patrzymy, by odkryć, że to tylko kawałek liny. Na horyzoncie rozgrzanej jezdni

5. Zob. *Bhāra Sutta* (SN.22.022 – *Mowa o brzemieniu*).

widzimy plamę wody, by zdać sobie sprawę, gdy dojedziemy do tego miejsca, że była to tylko fatamorgana. Patrzymy w nocy na gwiazdy i bierzemy je za dające nam natchnienie źródła światła, ale zdajemy sobie sprawę, że wiele z nich już dawno przestało istnieć, że są w tym momencie pyłem w kosmicznej pustce lub składnikiem nowych gwiazd czy planet.

Od czasów starożytnych myśliciele różnych epok i kultur widzieli w tym sprzecznym charakterze postrzegania zmysłowego zasadę o głębokim znaczeniu filozoficznym. Ich refleksje na ten temat doprowadziły do powstania szeregu teorii wyjaśniających ten dysonans, niektóre z nich kwestionowały wiarygodność naszego aparatu poznawczego, inne rzeczywistość świata zewnętrznego jako taką. Mimo tych wszystkich sprzeczności w odniesieniu do prawdziwości naszych spostrzeżeń, istniała jedna prawda, która zawsze wydawała się tak oczywista, tak nachalna, że nie była podawana w wątpliwość. Była to prawda na temat samego postrzegającego: że podmiot, który odbiera wszystkie bodźce, faktycznie istnieje i jest dostępny w introspekcji. Była to teza uważana za tak niewątpliwą, że kwalifikowała się do najbardziej podstawowej prawdy naszego doświadczenia. Jest to centralny punkt naszej orientacji w świecie i podstawa filozoficznego dochodzenia. Nawet Kartezjusz, który zakładał odrzucenie całej domeny percepcji jako iluzorycznego przedstawienia wyczarowanego przez jakiegoś przebiegłego demona, w końcu stwierdził, że samo już jego wątplenie i sceptycyzm potwierdzają niechybny wniosek: „Myślę, więc jestem” (*cogito ergo sum*). I tak rzeczy się mają we wszystkich tradycyjnych sposobach myślenia: od przyziemnego i zdroworoządkowego realizmu do najbardziej zawilego idealizmu metafizycznego. Wszyscy spotykają się w tym samym miejscu – w potwierdzaniu prawdziwości podmiotu leżącego u podstaw procesu poznania, tego, który odczuwa, myśli i wie.

Właśnie to pojęcie samoistnego podmiotu Buddha stara się wyjaśnić w swych naukach, wykazując, że jest to założenie, którego nie można zweryfikować w doświadczeniu. Odnosi się to do wszystkich powstałych przez wieki domysłów na ten temat: czy to będzie fenomenologiczne „ja” samoświadomej myśli, czy dusza w religii albo ego w filozofii i psychologii – zawsze pozostaje poznawczą zjawą, koncepcją bez odpowiednika w rzeczywistości. Jednak, zgodnie z nauką Przebudzonego, to pojęcie oddzielnej osobowości nie jest zwykłym nieszkodliwym błędem lub niedbałym poślizgiem w filozoficznym rozumowaniu. Przeciwnie, jest to szkodliwa dedukcja z poważnymi konsekwencjami dla całego naszego życia wewnętrznego (emocjonalnego, myślowego) i dla świata zewnętrznego. Pojęcie ego jest korzeniem naszych impulsów związanych z chwytaniem i posiadaniem, podstawą naszych przywiązań i niechęci, a przez to źródłem cierpienia. Przynosi frustrację i niezadowolony, smutek, ból, niepokój i rozpacz, wciąga nas w cykl istnienia. Z każdym czynem, który wzmacnia ego, dodajemy kolejny kamień do brukowanej przez nas samej drogi cierpienia, szykując tym samym kolejną rundę nowego wcielenia. *Mūlapariyāya*

Sutta jest mową, w której Buddha ujawnia mechanizmy powstawania „ja”: pojawia się ono w polu rozpoznawania, przynosząc ze sobą skażenia i ograniczenia. *Sutta*, jak podają tradycyjne przekazy w komentarzach, powstała w odpowiedzi na konkretne wydarzenie. Przebudzony kierował ją do 500 mnichów, którzy byli uprzednio – przed wyświęceniem – braminami, uczonymi w *Vedach*. Ich zarozumiałość, związana z ogromną wiedzą, spowodowała, że przestali praktykować zgodnie z zaleceniami Nauczyciela, uznali, że wiedzą lepiej. Widząc to, Buddha starał się rozbić ich dumę, a tym samym pozwolić im ponownie otworzyć się na instrukcje. Ale przekaz, jaki niesie ta *sutta* – przeznaczona dla konkretnych słuchaczy, w konkretnym czasie – wykracza poza okoliczności jej powstania, ponieważ jej tematem jest rdzeń samej Dhammy: to problem cierpienia i jego ustania. Buddha wyjawia tu w serii krótkich, powtarzanych zwrotek i refrenów, w jaki sposób egoistyczne ciągoty nakładają się na proces doświadczenia i przeinaczają dane, aby pasowały do wydumanego i życzeniowego obrazu rzeczywistości. Ukazuje, jak za sprawą tego egocentrycznego nastawienia wywoływane są pragnienia i odtwarzane wzorce myślowe pochodzące z tej i poprzednich egzystencji (*bhava*), a także, jak dzięki korygowaniu iluzji odrębnego „ja” i przestawieniu torów myślowych można puścić pragnienie i zatrzymać cykl cierpienia.

Sutta rozwija się w czterech głównych częściach wyjaśniających wzorce poznawcze czterech typów ludzi. Każda część natomiast odnosi się do dwudziestu czterech możliwych obiektów poznania. Cztery typy ludzi to:

1. „niepouczony, pospolity człowiek”, któremu brakuje zrozumienia Dhammy, a więc wielokrotnie poddaje się grze ego,
2. „mnich podczas treningu”, który przejrzał fałsz koncepcji „ja” i „moje” i dąży do pełnego wyzwolenia,
3. „Arahant”, Godny, w pełni wyzwolony, który wyswobodził się z więzów egoistycznego lgnięcia,
4. „Tathāgata”, Buddha, Przebudzony, twórca Nauki – Dhammy, którą odkrył sam, bez niczyjej pomocy.

Zanim omówię szczegóły dotyczące konkretnych typów ludzi, chciałbym przyjrzeć się dwudziestu czterem obiektom poznania, które pokrywają całą skalę danych empirycznych i są sklasyfikowane na wiele wzajemnie uzupełniających się sposobów. Pierwszy zestaw składa się z czterech podstawowych elementów: ziemi, wody, ognia i powietrza, symbolicznych reprezentacji podstawowych wzorców oddziaływania materii, czyli objętości, przyciągania, promieniowania i ruchu. Warto nadmienić, że jest to staroindyjski model opisujący „atomy” materii, nie jest istotne dla nas, znających nowożytną teorię

gnięcia naukowe, jak obecnie się je nazywa, jakie mają cechy, ile faktycznie jest cząstek elementarnych i jak oddziałują. Można przyjąć, że ta część dotyczy tego, co uznajemy za podstawy materii, i że jest to pewne założenie, symboliczne przedstawienie czterech żywiołów jako najmniejszych, niepodzielnych budulców materialnego wszechświata.

W następnym zestawie kategorii omawiane są płaszczyzny egzystencji według tradycyjnej kosmologii buddyjskiej począwszy od najniższych klas istot opisanych zbiorczym terminem „byty” (bhūta) przez coraz wyższe klasy istot niebiańskich, bogów w zmysłowej sferze niebios i w światach najwyższych Brahmów, a skończywszy na opisie czysto umysłowych istot z czterech niematerialnych planów egzystencji. Warto tu zauważyć, że cztery niematerialne (arūpa) osiągnięcia (samāpatti) medytacyjne, często mylnie zwane jhānami, są osiągane jako wysokie fazy skupienia umysłowego. Cztery materialne „wchłonięcia” (tzw. rūpa-jhāny) też odpowiadają, według kosmologii buddyjskiej, poszczególnym światom. Jest to być może zaadaptowana myśl bramińska, uznająca, że medytacyjne stany świadomości są identyczne z subtelnymi warstwami kosmosu.

W kolejnej grupie obiekty poznawcze podzielone są na cztery klasy danych zmysłowych, czyli to, co widzialne, słyszalne, wyczuwalne (zapach, smak i dotyk) oraz uświadamialne (umysłowo). Wreszcie w ostatniej grupie podstawy podzielone są na cztery abstrakcyjne kategorie: dychotomie jedności i różnorodności oraz „wszystkości” i Nibbāny (Nieuwiązania, Wygaszenia). Komentarze sugerują, że jedność oznacza doświadczenie wysokich stanów skupienia umysłowego, a różnorodność odnosi się do rozpoznania zmysłowych, podobnie jak wszystko (sabba) rzekomo ma wskazywać na sześć zmysłów i ich obiekty, a nibbāna (pisana małą literą) ma oznaczać tymczasowe wygaszenie ognia zanieczyszczeń w usatysfakcjonowaniu zmysłowym albo w czterech jhānach.

Uważam, że w sutcie zawartych jest znacznie więcej informacji, niż uwzględniają komentatorskie konstatacje z dawnych czasów. Być może chodzi tu o utożsamianie się z Parmenidesową Jednią w opozycji do różnorodności i wielopostaciowości, a może i wieloświata. Zatem „wszystko” byłoby jeszcze wyżej (ponad jednią spajającą wszystko, o ile to możliwe). Natomiast gdy ustaje także „wszystko”, wszelkie rozróżnienia rozwiewane są w Nibbānie, która mogłaby być także interpretowana jako najwyższy cel różnych systemów kontemplacyjnych.

Jeśli przyjrzymy się dokładnie porządkowi, jaki został przedstawiony przez Buddھے, zauważymy, że zaczyna się on od mikroskali (cztery żywioły uznawane w Jego czasach za cząstki elementarne), a kończy na makroskali (całość wszechświata, być może wieloświata, także świat subtelnej materii – rūpa-loka i niematerialny – arūpa-loka, więc

wszystko). Na każdym z tych poziomów postulowane jest istnienie korzenia (mūla⁶), podstawy wszystkich rzeczy. Wspominając Parmenidesa, nie można nie dopatrzeć się podobieństwa tego postulowanego systemu do teorii neoplatoników. Plotyn i jego późniejsi religijni uczniowie widzieli świat jako emanacje absolutu, z którego wyłaniają się światy coraz gorsze, im dalej od doskonałego, coraz bardziej zaludnione przez różne istoty – czyste w światach bliskich doskonałemu i coraz bardziej upadłe w światach dalszych. Filozofia ta zakładała, że należy poznać prawdę, oczyścić duszę, by móc wznieść się ponad wszelką krzywdę czy nawet wszelki wysiłek. Ostateczne milczenie duszy, poza poznaniem, zatopione w wierze byłoby zatem nibbānā (napisane specjalnie małą literą). Więcej porównań przekazu zawartego w tej sutcie z innymi systemami myślowymi znajduje się w dalszej części przedmowy, ponieważ najpierw warto się wsłuchać w krytyczny ton, jaki Buddha od początku nadał tej mowie.

POSPOLITY CZŁOWIEK

Pierwsze wersety sutty przedstawiają wzór poznawczy „niepouczonego, pospolitego człowieka” (assutava puthujjana), który nie szanuje mądrych i lekceważy nauki o wyzwoleniu, nie ma więc zamiaru narzucenia sobie dyscypliny potrzebnej, by przejrzeć działania ego i odpuścić je. Słowo „puthujjana” mogło brzmieć obraźliwie, ponieważ nie tylko oznacza kogoś nieprzebudzonego, ale wręcz kogoś z pospółstwa, żyjącego w całkowitej ignorancji. Opisany w tekście proces poznawczy takiego człowieka przechodzi przez wiele etapów, z których każdy ujawnia inny wymiar jego miernej kondycji umysłowej. Pierwszą fazę określa wyrażenie: „domyśla się ziemi z ziemi” (pierwiastek ziemi będzie za każdym razem reprezentował w analizie każdą z dwudziestu czterech zasad). „Domyślanie się” (sañjānāti), o którym tu mowa, nie jest tylko myśleniem, nie jest też zwykłą percepcją, która może uchwycić przedmiot w jego prawdziwej, rzeczywistej naturze, a raczej, jak trafnie stwierdza komentarz, jest to „wypaczone rozpoznawanie” (vipallāsasaññā), które zniekształca odbierane dane. Można założyć, że zanim to „domyślanie się ziemi z ziemi” nastąpi, pojawia się prosty akt percepcji polegający na zarejestrowaniu obiektu w pobieżny i niedbały sposób. Jeśli pierwsze wrażenie, jakie wywołuje obiekt, nie będzie zajmujące,

6. „Mūla” to bardzo pojemny znaczeniowo termin. Jest to korzeń, podstawa, źródło, substancja, wartość, przyczyna, początek, a także oryginalny tekst, stolica, coś pierwszego – by wymienić najważniejsze znaczenia.

umysł szybko straci zainteresowanie i przejdzie do następnego obiektu. Jeśli jednak pierwsze wrażenie będzie zasługiwało na to, by utrzymywać na nim uwagę, wtedy stanie się przedmiotem zainteresowania kolejnych spostrzeżeń powodujących wyostrzenie cech obiektu w umyśle. Zarówno pierwszy, jak i późniejsze akty rozpoznawania niekoniecznie definiują naturę obiektu jasno i precyzyjnie. Mogą pełniej uchwycić istotne cechy obiektu, ale jednocześnie przez siłę ignorancji (która zawsze jest obecna w nieprzebudzonej istocie) będą one również miały tendencję do wynaturzania obiektu poprzez subiektywnie zniekształcone środki odbioru wywołujące fałszywą lub „wypaczoną” kognicję. Jednak ten złożony, zawily proces zachodzi tak szybko, że postrzegającemu wydaje się jedynie automatyczną rejestracją niezakłóconej rzeczywistości. Z braku danych umysł zaczyna wytwarzać brakujące informacje, dopowiadać sobie narracje, dodawać projekcje do wybrakowanych wizji. Stąd pierwsze sformułowanie sutty: „Domyśla się ziemi z ziemi” (*pathaviṃ pathavito sañjānāti*).

Zastanawiające jest to, że ablatyw, użyty w tym miejscu w języku pālijskim, został zinterpretowany przez wszystkich nowożytnych tłumaczy tej mowy zgodnie z regułą „ablatywu punktu widzenia”. Gdyby w ten sposób przełożyć to na polski, wtedy początkowa fraza brzmiałaby „postrzega ziemię jako ziemię”. Gdy przyjmie się jednak dosłowny sens „z ziemi”, wtedy oznaczać to będzie czynność wyłaniającą się z czegoś, ponieważ w językach indyjskich, na przykład w sanskrycie, rzeczowniki w ablatywie często odnoszą się do podmiotu „z którego” coś (działanie, przedmiot) powstało lub „od którego” się rozpoczęło. „*Sañjānāti*” jest czasownikiem i ma znaczenie postrzegania, percypowania, ale ma też drugie znaczenie, bardziej pasujące do kontekstu tej mowy, właśnie „domyślanie się, zakładanie, supozycję”. Zatem niepouczony, pospolity człowiek nie tyle postrzega ziemię, co na podstawie pewnych danych empirycznych robi założenie o tym, co widzi. Nadal jest to rodzaj poznawania, ale aktywny aspekt niewiedzy (*avijja*), czyli ułuda (*moha*), przejmuje kontrolę nad postrzeganiem, ponieważ to na tej podstawie, charakteryzującej się brakiem wiedzy, niepouczony tak naprawdę nie wie – dlatego się domyśla.

Chcąc się dowiedzieć, w jaki sposób ułuda zniekształca proces poznania, musimy spojrzeć na inne sutty, w których Buddha wymienia cztery podstawowe rodzaje wypaczenia poznawczego (*vipallāsa* – AN.04.049). Chodzi o uznawanie:

7. Zarówno ablatyw, jak i znaczenie słowa „*sañjānāti*” są w ten sposób zinterpretowane tylko tutaj. Pozwalał na to zakres znaczeniowy, ale jeśli komuś łatwiej będzie zrozumieć przekaz tej sutty z frazą „postrzega ziemię jako ziemię”, może, rzecz jasna, ją zastosować.

1. brzydkiego za piękne,
2. nieprzyjemnego za przyjemne,
3. nietrwałego za trwałe,
4. tego, co nie posiada istoty, za mające istotę.

Trzy poziomy, na których mogą wystąpić te błędy, to: rozpoznawanie (saññā), umysł/serce lub ogólnie myślenie (citta) i poglądy (diṭṭhi). Wypaczenie rozpoznania (saññā) występuje, gdy obiekt przechodzi przez jeden z czterech zniekształcających filtrów bez dalszej weryfikacji (brzydkie jako piękne etc.). Jeśli jednak nastąpią kolejne działania i obiekt zostanie później odtworzony w tym samym trybie, pojawi się wypaczenie myśli (citta). A jeśli poprzez powtarzające się refleksje powstanie przekonanie, że te ramy, które ustanowiliśmy, dają dokładny obraz obiektu, zniekształcenie przeobraża się w wypaczony pogląd (diṭṭhi).

Z buddyjskiego punktu widzenia te błędy nie są nieodłącznymi produktami poznania, a tylko przypadkowymi (ale posiadającymi swe przyczyny) nakładkami na czyste akty poznawcze. Czynnikiem odpowiedzialnym za wypaczenia są zanieczyszczenia (kilesa) będące manifestacjami chciwości, niechęci i ułudy. Zanieczyszczenia są przyczyną nie tylko zaburzeń emocjonalnych, lecz także błędów poznawczych. Komentatorzy lubią opisywać te potencjalne skłonności jako czające się początkowo w utajonych stanach u podstaw kontinuum mentalnego, gotowe następnie przeniknąć na wyższe poziomy świadomości, żeby wywołać burze i wybuchy na powierzchni czynności mentalnych, które mogą przerodzić się w słowa i czyny. Te zniekształcenia mają bardzo szeroki zasięg: od naszych podstawowych reakcji na bodźce poprzez bardziej złożone osądy i przekonania aż po najbardziej wyrafinowane systemy konstrukcji myślowych, w tym metafizycznych i religijnych. Wszystkie trzy warstwy (saññā, citta, diṭṭhi) wspierają się nawzajem, a cała struktura pozostaje nienaruszona tak długo, jak długo istnieją zanieczyszczenia ją tworzące.

Zanieczyszczenia wpływają na pierwszy i podstawowy akt rozpoznawania (saññā) przez spowodowanie nieodpowiedniego nakierowania umysłu (ayoniso manasikāra) na pole percepcji, czyli na obszar danych zmysłowych zapewniający zasięg tej percepcji. Pole rozpoznawania ma wiele cech, z których niektóre mogą prowokować pojawienie się zanieczyszczeń. Kiedy siła uśpionych zanieczyszczeń się skumuluje oraz gdy dostrzegą one możliwość zaistnienia na zewnątrz, zaczynają naciskać na najsłabszy punkt oporu, kierując uwagę (będącą funkcją świadomości) i przykuwając ją, żeby co i rusz powracała do zapalnego miejsca. To nieodpowiednie nakierowanie uwagi wywołuje serię spostrzeżeń, które z kolei wytwarzają pewne czynności w umyśle skierowane na obiekt, tak jak na przykład swędzenie czy ból wołają o zainteresowanie i reakcję. W akcie percepcji

przypisuje się obiektowi pewne właściwości, których tak naprawdę nie ma – wszystko z powodu mocy niezdrowych skłonności umysłowych do „domyślenia się”. Tak więc pod wpływem ukrytej chciwości obiekt będzie wydawał się piękny (subha) i przyjemny (sukha), pod wpływem niechęci będzie wyglądać odpychająco (paṭigha), a pod wpływem ułudy będzie jawił się jako trwały (nicca) i posiadający istotę (atta). Należy zauważyć, że to fałszywe przypisywanie cech może odbywać się nawet na poziomie świadomości przedwerbalnej, gdzie przedmiot nie został jeszcze zinterpretowany i ujęty w koncepcje.

Wypaczone percepcje, które wynikają z ukrytych zanieczyszczeń, mogą spowodować, że te zanieczyszczenia wyleją się na powierzchnię umysłu w aktywnej formie. Postrzeganie przedmiotu jako pięknego i przyjemnego pobudzi pożądanie, pragnienie, by go zdobyć i zachwycać się nim; postrzeganie czegoś jako odpychającego pobudzi niechęć, nienawiść dążącą do zniszczenia tego; postrzeganie rzeczy jako trwałych, posiadających niezmienną istotę przerodzi się w dogmat i spowoduje rozbuchanie i utwierdzenie ułudy. Tak więc w działaniu nieprzebudzonej świadomości pojawia się błędne koło: z jednej strony utajone splamienia pojawiają się w zniekształconym postrzeganiu, z drugiej strony te zniekształcone percepcje budzą zanieczyszczenia i wzmacniają ich korzenie. Ale cały ten proces odbywa się z taką szybkością i subtelnością, że zwykły człowiek nie jest go świadom. Nie zdaje sobie sprawy, że to jego umysł cały czas przekształca surowy materiał poznawczy, aby dostosować go do własnych domysłów, i uznaje swoje spostrzeżenia za wierne repliki rzeczywistości. W ten sposób zostaje oszukany, a nie rozpoznając oszustwa, buduje na swoim wypaczonym postrzeganiu wieżę osądów, wartości i przekonań, by uczynić z niej mentalne miejsce przebywania.

„Domyślenie się” nie musi oznaczać tylko wypaczenia rozpoznawania, równie dobrze może symbolizować wszystkie trzy wspomniane w komentarzu vipallāsy: rozpoznawania, myślenia i poglądów. Proces tworzenia założeń, które są wynikiem niedoinformowania, polega na uznawaniu, że coś jest takie, jak je widzimy (rozpoznanie), bo wydaje się nam, że takie powinno być (myślenie) albo dlatego, że inni tak twierdzą lub my sami tak twierdzimy (poglądy). Innymi słowy wszystkie nasze tezy odnoszące się do świata w mikro- i makroskali bazują na wrażeniach czystego postrzeżenia, ale nie opisują rzeczy takimi, jakimi są (yathābhūta). Nie są zgodne z rzeczywistością, ponieważ by umożliwić sobie jak najszybsze odgadnięcie prawdziwości danego obiektu i zareagowanie na niego, uformowaliśmy mentalne wizerunki świata w trzech ogniach (lobha, dosa, moha), pogłębiając tym samym „atawizm” zbierania kolejnych, nowych „doświadczeń”, które są tylko karykaturami obiektów. Niepouczony człowiek domyśla się ziemi, wywodząc swoją wypaczoną wersję z obiektywnej ziemi, bo nie zrozumiał jej w pełni.

MNIEMANIE

Mechanizmy domyślania się „ziemi z ziemi” wyjaśniane są przez Buddhę w dalszej części mowy. Pospolity człowiek zaczyna mieć „mniemanie” o rozpoznawanym obiekcie, co wyraża się na jeden z czterech sposobów podanych w sutcie: „Ma mniemanie o ziemi, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] ziemi, ma mniemanie [o sobie] jako z ziemi, ma mniemanie, że »ziemia jest mną⁸«”.

Zanim przejdę do bardziej szczegółowego wyjaśnienia tych czterech sposobów i ich implikacji, najpierw chciałbym omówić zjawisko samego mniemanie. Pālijskie słowo, które zostało tu użyte, czyli „maññanā”, pochodzi od rdzenia „man” – myśleć. Nie chodzi tu jednak o zwykłe myślenie dyskursywne, ponieważ tego rodzaju proces umysłowy określany jest terminem vitakka (tłumaczonym m.in. jako rozpatrywanie). Vitakka może być zdrowa albo niezdrowa pod względem moralnym i może właściwie lub niewłaściwie ujmować obiekt, którym się zajmuje. Słowo „maññanā” oznacza inny, bardziej rozwinięty sposób myślenia, który jest zdecydowanie niezdrowy i zawsze wiąże się z niewłaściwym pojmowaniem przedmiotu. Maññanā to myślenie zniekształcające – mniemanie, które pod dyktando zanieczyszczonego upodobania przypisuje swym obiektom właściwości nie samej percypowanej rzeczy, ale te, które wywodzą się z wytwarzającej aktywności subiektywnego wyobrażenia. Chodzi o tendencje myśli do błędnego interpretowania przedmiotu postrzegania na podstawie wypaczonej percepcji⁹. To powoduje uchwycenie przedmiotu w sposób sprzeczny z jego faktyczną naturą. Wyraz mniemanie – mam nadzieję – dobrze oddaje znaczenie tego pālijskiego terminu, zwłaszcza że być może oba słowa mają wspólny rdzeń słowotwórczy.

Błąd poznawczy, określany słowem „maññanā”, polega zasadniczo na wtargnięciu perspektywy egocentrycznej do domeny doświadczenia, które, z buddyjskiego punktu widzenia, jest złożonym obszarem relacyjnym bez jakiegokolwiek trwałego składnika (jak dusza), obejmującym wzajemne oddziaływanie wielu czynników. Doświadczenie można podzielić na trzy części. Mimo że jego bezpośrednio odbierane czynniki sprawiają wrażenie jedności aktu poznawczego, to są podzielone na dwa wzajemnie wspierające się bieguny: z jednej strony jest biegun poznawczy lub subiektywny, obejmujący

8. Przyjąłem, że „me” to „ja” (ahaṃ) w narzędniku.

9. Por. z alegorią jaskini Platona.

świadomość wraz z towarzyszącymi jej grupami składowymi (khandha), z drugiej strony jest poznawalny lub obiektywny biegun zawierający dane poznania. Pośrednia, trzecia część, to organy zmysłowe, które dzięki zdolności do odbierania bodźców tworzą płaszczyznę zetknięcia się świadomości i jej obiektywnych sfer. Pod wpływem ignorancji obiektywne składniki doświadczalnego świata ulegają uproszczeniu w mentalnym horyzoncie pospolitego człowieka, krystalizując się w widoczną konfrontację między ego a światem zewnętrznym jako przeciwstawne, ale bardzo istotne rzeczywistości. Biegun poznawczy („ktoś, kto poznaje”) przedstawia się jako coś odmiennego od samego aktu poznawczego. Można powiedzieć, że jest to wirtualny konstrukt wytworzony z kilku działających w tle programów odbiorczych.

Biegun obiektywny z kolei przybiera postać świata stałych, stabilnych zjawisk rozpartych przed poznaniem jako sfera, w której ego ma działać i zabiegać o nią. Z wewnętrznej cytadeli subiektywności świadomość spogląda na świat jako na coś, co można posiąść, przez to stara się go kontrolować, dominować nad nim i manipulować nim, udowadniając tym samym, że może sobie rościć prawa do takiego sposobu bycia.

Pojawienie się pojęcia oddzielnego podmiotu pociąga za sobą bardziej złożone projekcje wynikające z egoistycznego punktu widzenia. Ewoluuja one również w próby zdefiniowania i zidentyfikowania nieuchwytnej istoty „ja”. Buddha wyjaśnia, w jaki sposób to działa:

„Jestem” [asmī] – to domniemanie [maññita]. „Tym ja jestem” [ayamahasmī] – to domniemanie. „Będę” [bhavissam] [...]. „Nie będę” [...]. „Będę materialny” [rūpi bhavissam] [...]. „Będę niematerialny” [...]. „Będę przytomny” [saññi bhavissam] [...]. „Będę nieprzytomny” [...]. „Będę ani przytomny, ani nieprzytomny” – to domniemanie. Domniemania, mnichu, to choroba, wrzód, strzała.

Dhātuvibhaṅga Sutta (MN.140 – Mowa o klasyfikacji elementów)

Tym, co wyłania się z percepcyjnego zniekształcenia – a co wyjaśnia ten fragment – jest pojęcie „ja jestem”, które przejawia się zarówno jako samoocena (asmimāna) wypływająca z domysłów o obiektywnych faktach, jak i „samodążenie” (asmichanda) wyrażające pierwotną potrzebę istnienia. Kiedy pojęcie „jestem” wchodzi w zasięg świadomości i jest traktowane jako temat powtarzalnej refleksji, okazuje się, że zawiera w sobie pewną sprzeczność. Chociaż idea „ja”, jako podmiotu działania, jest niewątpliwie obecna jako coś znaczącego w każdym doświadczeniu („widzę”, „słyszę”, „mówię”, „robię”), pozostaje znaczeniem pozbawionym treści. Trudno jest wskazać, co dokładnie jest tym, co uznaje

siebie za istotny komponent całego zdarzenia empirycznego, za niezastąpione i podtrzymujące centrum. Tak więc, gdy tylko pojęcie „ja” pojawia się jako wszechobecna intencja aktu poznawczego, zaczyna poszukiwać dla siebie treści: „ja” wymaga formy i kształtu w dziedzinie konkretnego faktu. Przeciętny człowiek próbuje spełnić to żądanie przez połączenie domniemanego ego z jakimś elementem psychofizycznej egzystencji. Rezultatem jest koncepcja „to jestem ja”.

Pojawia się tu abstrakcyjne równanie niezidentyfikowanego „ja” z konkretnym „tym”, czyli z jedną z pięciu grup składowych (khandha), które odpowiadają za treść doświadczenia. Przekonanie „to jest moje »ja«” nazywane jest „przekonaniem o istnieniu trwałej osobowości” (sakkāyadit̥ṭhi), może ono przyjąć dowolną z dwudziestu form, w zależności od tego, czy ego jest utożsamiane bezpośrednio z grupami składowymi czy też postrzegane jako ich posiadacz, pojemnik je zawierający lub wewnętrzne centrum.

Gdy nieprzebudzony człowiek nada już pewną tożsamość swojemu rzekomemu ego, następnie zaczyna spekulować na temat jego przeznaczenia. Na pierwszym poziomie spekulacje składają się ku jednej z dwóch metafizycznych skrajności: ku eternalizmowi (sassatavāda), gdy zakłada, że ego będzie się cieszyć wieczną egzystencją po śmierci („będę”), albo ku unicestwieniu (ucchedavāda), gdy przyjmie, że ego przestanie istnieć po śmierci („nie będę”). Jeśli zaakceptuje teorię eternalistyczną, musi zdefiniować tryb wiecznego przetrwania. Robi to za pomocą pięciu alternatywnych charakterystyk istoty: „będę materialny”, „niematerialny”, „przytomny”, „nieprzytomny”, „ani przytomny, ani nieprzytomny”. Tak więc od samego początku pospolity człowiek zostaje uwikłany w sieć spekulacji na temat jego postulowanej „własnej istoty”, która nie tylko uniemożliwia mu uzyskanie jasnego wglądu w naturę rzeczywistości, lecz także uwiązuje go do kołowrotu stawania się.

Aktywność mniemania, jak zauważa komentarz, jest motywowana trzema podstawowymi czynnikami psychicznymi, które nadają jej impet i określony kierunek. Te trzy czynniki to pragnienie, zwane także łaknieniem (taṇhā), mierzenie się z innymi, czyli wysoka/niska samoocena (māna), i poglądy (dit̥ṭhi). Pod wpływem pragnienia ego wyraża się w tęsknocie i namiętności. Pod wpływem mierzenia się z innymi ego przejawia się w osądach i porównaniach, w których ocenia siebie w stosunku do innych jako lepsze, równe lub gorsze. Pod wpływem poglądów, tj. teoretyzowania, wyraża się w dogmatach, pewnikach i spekulacjach odnoszących się do rzeczywistości oraz natury własnego „ja” i świata, w którym funkcjonuje.

Te trzy aspekty, trzy konceptualne konstrukcje nieprzebudzonej istoty, z wielką łatwością wpływają na jej doświadczenia, sprawiając, że uznaje: „to moje” (etaṃ mama), „tym jestem” (eso hamasmi) i „to jest moje »ja«” (eso me attā). Konstrukcja „to moje” jest zrodzona z pragnienia, ponieważ działa tu łaknienie, które w zaborczy sposób uznaje

przedmioty za „swoją” własność. Konstrukcja „tym jestem” jest rozwinięciem samooceny, mierzenia siebie i „swoich” grup składowych z innymi. A konstrukt „to jest moje »ja«” jest sformulowaniem poglądu o istnieniu trwałej osobowości pojawiającym się, gdy powtarzające się myśli „moje” oraz „tym jestem” są traktowane jako dowód na istnienie niezmiennej jaźni identyfikowanej z pięcioma grupami składowymi (khandha). Ta sama triada czynników mentalnych kryje się również za zwrotem „utajone tendencje do tworzenia »ja«, tworzenia »moje« i mierzenia się” (ahaṃkāramamaṃkāramānānusayā) występującym w suttach. Także i w tym wypadku właściwości „ja” i „moje”, które tak łatwo przypisujemy zjawiskom, nie są ich nieodłącznymi cechami, a jedynie wytworzeniami umysłu – etykietami stworzonymi przez umysł pod wygodną osłoną ignorancji.

W sutcie Buddha objaśnia cztery sposoby mniemania, jakie może mieć zwykły człowiek na temat każdej z dwudziestu czterech podstaw. Widać to w poniższym fragmencie:

Zdarza się, mnisi, że niepouczony, pospolity człowiek – który nie ma czci dla Szlachetnych, nie jest obeznany z ich Nauką ani nie jest wykształcony w ich Dhammie, który nie ma czci dla Prawych, nie jest obeznany z ich Nauką ani nie jest wykształcony w ich Dhammie – domyśla się ziemi z ziemi. Domyślając się ziemi z ziemi, [1] ma mniemanie o ziemi, [2] ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] ziemi, [3] ma mniemanie [o sobie] jako z ziemi, [4] ma mniemanie, że „ziemia jest mną”.

Te tajemnicze zwroty naturalnie budzą pytania o ich dokładne znaczenie. Wielu interpretatorów¹⁰ uznawało, że jest to tylko ukazanie struktury gramatycznej i tego, jak człowiek opisuje siebie w świecie poprzez słowa, uznając swoją istotę za desygnat, coś, na co wskazuje nazwa, którą można odmieniać i wartościować w języku, a więc i definiować. Istnieją, rzecz jasna, głębsze i bardziej filozoficzne interpretacje.

Mimo wszystko podstawowe znaczenie tego poczwórnego wzoru wydaje się raczej ontologiczne niż gramatyczne. W poniższej interpretacji każdy z tych sposobów mniemania reprezentuje próbę niewykształconego, prostego człowieka (zarówno na poziomie nieświadomym, jak i uświadomionym), aby nadać istocie, która nie posiada podstaw ontologicznych, pozytywną, konceptualną strukturę, tworząc ego poprzez ustanowienie relacji między sobą jako podmiotem poznania a postrzeganym zjawiskiem jako jego przedmiotem, o czym była mowa wcześniej.

10. Zob. Ñāṇananda, *Concept and Reality*.

Należy pamiętać, że doświadczenie jest zawsze relacyjne. Obserwowalne przedmioty istnieją nie jako pojedyncze jednostki, ale jako obiekty uczestniczące w rozległej sieci relacyjnej, którą rozbić można tylko w myślach, nigdy w rzeczywistości. Ich powiązania są różnego rodzaju. Mogą tworzyć relacje pod względem tożsamości na przykład, gdy dwie rzeczy są uważane za odrębne jednostki, jeśli chodzi o typ, lub gdy ta sama rzecz jest rozpatrywana z różnych punktów widzenia; mogą to być zależności polegające na tym, że jedna rzecz jest zawarta w innej; może to być relacja przyczyny i skutku, gdy jedna rzecz wyłania się z drugiej jako jej źródło, i relacja kontrastu, gdy dwie rzeczy charakteryzują się odmiennymi właściwościami lub separacją przestrzenną.

Na poziomie doświadczenia wszystkie te relacje odnoszą się tylko do obserwowanych zjawisk. Jednak w wyniku ignorancji nieprzebudzony człowiek przystępuje do konstruowania analogii na podstawie empirycznych relacji, tworzy związek między tym, co jest rzeczywiście obecne w jego doświadczeniu percepcyjnym, a tym, co nigdy nie może być obecne, a jest tylko z góry założone, mianowicie jego „istotę” lub „ja”. Dlatego, podążając za wzorcem relacyjnym obserwowanych zjawisk, będzie on albo utożsamiał się z konkretnym zjawiskiem, gdy ma mniemanie o „x”, lub będzie myślał o sobie jako zawartym w fenomenie, gdy ma mniemanie, że jest „w x”, lub będzie uznawać siebie za pochodną zjawiska, kiedy ma mniemanie, że pochodzi „z x”, lub może starać się dopasować zjawiska jako swoje części składowe w każdym z tych trzech trybów. Czwarty przykład mniemania, czyli myśl „x jest mną”, wprowadza całkowicie odmiennie postrzeganie, tworzy nakładkę na rzeczywistość tak grubą, że mieści się w niej całe ego z jego pragnieniami, niechęciami i iluzjami.

Gdyby mniemanie było tylko wyobraźnią, interesującą grą fabularną lub tymczasowym, zabawnym założeniem, to pozostałoby nieszkodliwym, może nawet przyjemnym spędzaniem czasu. Jednakże, ponieważ celem tych wyimaginowanych konstrukcji jest wytworzenie ego, zaprzęgnięte są w ten proces potężne emocjonalne i myślowe siły. A skoro pojęcie ego nie ma podstaw, to ta inwestycja przynosi tylko straty i rozczarowania, bo rzeczywistość weryfikuje roszczenia tego, co uważane jest za trwałe „ja” i „moje”, nieustannie udowadniając nietrwałość i zmienność zjawisk. Rezultatem jest, rzecz oczywista, cierpienie i poczucie krzywdy.

[Nieprzebudzony] uznaje formę materialną, [...] odczucie, [...] rozpoznawanie, [...] wytworzenie [umysłowe], [...] świadomość za istotę lub istotę posiadającą formę materialną [odczucie etc.], lub formę materialną [etc.] w istocie, lub istotę w formie materialnej [etc.]. Ma obsesję [na punkcie myśli]: „Jestem formą materialną, forma materialna jest moja” [jestem odczuciem, odczucie jest moje etc.]. Gdy ma obsesję: „Jestem

formą materialną, forma materialna jest moja”, jego forma materialna wypacza się i staje się inna. Gdy forma materialna wypacza się i staje się inna, powstają w nim żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz.

Nakulapitā Sutta (SN.22.001 – *Mowa do Nakulapity*)

ZACHWYT JAKO PRZYCZYNA CIERPIENIA

Do czterech sposobów domysłania się na podstawie mniemań Buddha dodaje jeszcze jedno zdanie podsumowujące wzór poznawczy świata: „zachwyca się ziemią” (pathaviṃ abhinandati). Czasownik „zachwyca się”, jak stwierdza komentarz, wskazuje na działanie pragnienia. Mówi o tym Druga Szlachetna Prawda, kiedy definiuje pragnienie (taṇhā) jako „zachwywanie się to tu, to tam” (tatrātrābhinandi).

To nienasycona tęsknota za zachwytem nadaje impet kołowrotowi wcieleń. Kiedy umysł znajduje satysfakcję (assāda) w swoich obiektach poznania, pragnie ciągłego powtarzania przyjemności. Po ustąpieniu zaspokojenia i ponownym rozpaleniu pragnienia znowu podejmowane jest poszukiwanie przyjemności. Ponieważ pragnienia nigdy nie da się ugasić wyłącznie przez podporządkowanie się jego żądaniom, wyczerpanie się siły życiowej w chwili śmierci nie zatrzymuje koła saṃsāry, a jedynie daje możliwość pragnieniu na odnowienie poszukiwań rozkoszy w nowej egzystencji. Przy czym ciągłość działań nie jest przerywana, jest dziedziczona, i zbiera się ich owoce:

“pañca [...] upādānakkhandhā
sakkāyo [...] seyyathidaṃ
– rūpupādānakkhandho,
vedanupādānakkhandho,
saññupādānakkhandho,
saṅkhārupādānakkhandho,
viññāṇupādānakkhandho.

taṇhā ponobbhavikā nandirāgasahagatā
tatrātrābhinandinī, seyyathidaṃ –
kāmatāṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā;
[...] sakkāyasamudayo [...].

Istnieje pięć grup składowych, do których się lgnie, a mianowicie: grupa składowa formy materialnej, do której się lgnie, grupa składowa odczuć, do której się lgnie, grupa składowa rozpoznania, do której się lgnie, grupa składowa wytworzenia [umysłowego], do której się lgnie, grupa składowa świadomości, do której się lgnie. [...]

Powstanie kolejnego wcielenia [powodowane jest przez] pragnienie tworzące dalsze stawanie się, któremu towarzyszy rozkosz i pożądanie, wraz z zachwyaniem się to tu, to tam – a mianowicie [przez]: pragnienie przyjemności zmysłowych, pragnienie bycia, pragnienie niebycia.

Cūḷavedalla Sutta (MN.044 – *Krótsza mowa o zasobie wiedzy*)

Stwierdzając, że nieprzebudzony człowiek zachwyca się danym obiektem, Buddha wskazuje pośrednio, że to przez ten proces każdy z nas jest utrzymywany w niewoli odnawiającego się cierpienia saṃsārycznego. Wyraźnie też w sutcie wskazuje to połączenie, gdy w opisie współzależnego powstawania oświadcza, że „zachwyty jest korzeniem cierpienia” (werset 13).

Następnie Buddha pyta o przyczynę trwania złudnych myśli u niepouczonego człowieka – myśli wypełnionych opiniami i zachwytem. Stwierdza, że odnośnie do ziemi: „nie zrozumiał jej w pełni”. Ten, kto w pełni pozna konkretne zjawisko, według komentarzy, może pojąć je za pomocą trzech rodzajów zrozumienia: pełnego zrozumienia tego, co znane (ñātapariññā), pełnego zrozumienia przeniknięcia (tīraṇapariññā), pełnego zrozumienia porzucenia (pahānapariññā). Jak zwykle egzegeza późniejszych pokoleń bywa skomplikowana i niezrozumiała, sutty wyjaśniają to znacznie prościej i przystępniej:

yo, bhikkhave, rāgakkhayo dosakkhayo
mohakkhayo. ayaṃ vuccati, bhikkhave,
pariññā

[...] zniszczenie pożądania, zniszczenie niechęci, zniszczenie
ułudy. To nazywam, mnisi, pełnym zrozumieniem.

Pariñña Sutta (SN.22.023 – Mowa o pełnym zrozumieniu)

Można rozszyfrować te trzy opisane w komentarzach fazy zrozumienia, porównując je do przepływania rzeki tratwą (zbudowanie, przepłynięcie i porzucenie tratwy), gdy przyjmie się, że następują po sobie jako etapy wglądu. Na etapie pełnego zrozumienia tego, co znane (ñātapariññā), obiekt jest rozpatrywany poprzez jego części składowe – dhammy, a każda dhamma jest opisana za pomocą odrębnej charakterystyki, funkcji, manifestacji i bezpośredniej przyczyny¹¹. Procedura ta koryguje błędne założenia dotyczące istnienia odrębnych, całościowych obiektów, ujawniając w ich miejsce świat wzajemnie powiązanych złożoności, składających się z bezosobowych elementów, które tymczasowo łączą się ze względu na pewne uwarunkowania. W porównaniu do przepływania rzeki byłoby to zbudowanie tratwy z wielu elementów. Na drugim etapie, czyli na etapie pełnego zrozumienia przeniknięcia (tīraṇapariññā), dhammy wynikające z powyższej analizy są badane w kategoriach ich trzech głównych cech: nietrwałości, cierpienia i braku istoty, co jednocześnie ujawnia nasze tendencje do postrzegania rzeczy jako niezmiennych, przyjemnych i posiadających trwale „ja”. W porównaniu odpowiadałoby temu przepłynięcie rzeki, czyli najistotniejszy element: przekroczenie

11. Metoda charakterystyczna dla *Abbidhammy*.

bariery dzięki odpowiedniemu spenetrowaniu jej¹². Wreszcie na trzecim etapie pragnienie i lgnięcie do obiektów są eliminowane wskutek pełnego zrozumienia porzucenia (pahānapariññā). Tak jak nie powinniśmy się do niczego przywiązywać, tak samo należy porzucić tratwę (Dhammy), ale dopiero na drugim brzegu!

Ponieważ brak tych trzech rodzajów pełnego zrozumienia jest podstawową przyczyną wypaczonej percepcji, mniemania i zachwytu, Buddha sugeruje, że sposobem na wyeliminowanie tych złudnych rozpoznań, które tylko zwiększają cierpienie, jest rozwijanie mądrości zarówno tej, która daje wglądy w uwarunkowaną, pozbawioną egoizmu naturę zjawisk, jak i ponadświatowej mądrości Szlachetnej Ścieżki, która prowadzi do urzeczywistnienia Nieuwarunkowanego – Nibbāny.

DWADZIEŚCIA CZTERY BAZY

Tę samą formułę – od wypaczonego postrzegania przez mniemanie aż do zachwytu i braku pełnego zrozumienia – stosuje się do każdej z dwudziestu czterech podstaw, których porządek rozpoczyna się od ziemi. Wyjaśnienie, na czym polegają wyobrażenia i mniemania w odniesieniu do wszystkich obiektów, wymagałoby bardziej szczegółowego opisu, niż jest to tutaj możliwe, jednak kilka punktów pojawiających się w sutcie wymaga komentarza.

Mniemanie nieprzebudzonego człowieka o czterech żywiołach, elementarnych cząstkach – o ziemi, wodzie, ogniu i powietrzu – można uznać za próbę umiejscowienia siebie w świecie materialnym. Zmuszony przez ignorancję do interpretowania materialnych zjawisk zgodnie z egoistyczną stronniczością swojej świadomości będzie skłaniał się do pojmowania form materialnych albo jako identycznych ze swoją istotą, przyłączając się do obozu materialistów, albo jako świątyni dla tej istoty – jej pojazdu lub instrumentu – przyjmując koncepcję duszy „w” ciele, jak większość metafizyków.

Mniemanie i wyobrażenia o „bytach”, aż do frazy: „podstawy ani [bycia] przytomnym, ani [bycia] nieprzytomnym”, są opisem sposobów niepouczonego człowieka na interpretowanie relacji z innymi istotami, a także wyrażają utożsamianie się z innymi. Jest to wyraźne w sytuacji, gdy ktoś myśli w kategoriach „moje” odnośnie do istot, z którymi jest blisko związany. Utożsamianie się z innymi bytami zależy od wielu wierzeń, spekulacji i narracji,

12. Zob. *Oghatarāṇa Sutta* (SN.01.01 – *Mowa o przekroczeniu potopu*).

jakie ludzkość sobie wytwarzała od początku dziejów. Może to być zatem utożsamianie się z rodziną lub też widzenie „siebie” w „swoim” potomstwie czy nadawanie zaimków dzierżawczych narodom, rasom etc. Szczególnie interesujące są wyobrażenia o Brahmie i Pajāpati, dwóch starożytnych indyjskich reprezentacjach Boga Stwórcy (choć komentarz zrównuje Pajāpati z Mārą – bogiem śmierci i kusicielem, więcej o tym w przypisie poniżej).

Człowiek może utożsamiać się bezpośrednio z istotą Boską, może sobie wyobrażać, że jest w Boskości („Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy [...]”¹³) lub pochodzi od Boga („[...] jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: »Jesteśmy bowiem z Jego rodu«”¹⁴). Nawet osoby religijne z pewnością zgodziłyby się z tym, że nie należy folgować swojej ograniczonej wyobraźni w utożsamianiu się z Najwyższą Istotą, co rzecz jasna nikogo przed tym nie zdołało powstrzymać i od co najmniej 2500 lat ludzie starają się identyfikować z Bogiem, a niektórzy z przeciwieństwami Najwyższego (z Mārą).

Ponieważ psychika ludzka potrzebuje koncepcji, często nawet doświadczenie czterech niematerialnych płaszczyzn interpretuje jako ontologiczne reifikacje. Także i tu dane empiryczne odpowiednich osiągnięć medytacyjnych wypaczone są przez doszukiwanie się własnego „ja”, które jest: wszechprzenikające (w podstawie nieskończonej przestrzeni), wszechwiedzące (w podstawie nieskończonej świadomości), niedefiniowalne (w podstawie nicości) i nieoznaczone (w podstawie ani przytomności, ani nieprzytomności).

Następny zestaw klasyfikujący obiekty poznania dzieli je na widzialne, słyszalne, wyczuwalne i uświadamialne i wchodzi w zakres mniemania, gdy przypisuje im cechy: „moje”, „mną” i „ja”, które tworzy się przez to”.

W jednej z mów Buddha pouczał Bāhiyę-Dārucīriyę, by ten powstrzymywał się od tworzenia domniemań o tym, co odbiera zmysłami. Napomnienia te były tak głębokie, że Bahiya doznał Przebudzenia natychmiast po usłyszeniu tych słów:

‘diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati,
sute sutamattaṃ bhavissati, mute
mutamattaṃ bhavissati, viññāte
viññātamattaṃ bhavissati’^{ti}.

W odniesieniu do tego, co widzialne, niech będzie tylko to, co widziane; w odniesieniu do tego, co słyszalne, niech będzie tylko to, co słyszane; w odniesieniu do tego, co wyczuwalne, niech będzie tylko to, co wyczuwane, w odniesieniu do tego, co uświadamialne, niech będzie tylko to, co uświadamiane.

Bāhiya Sutta (UD.01.10 – Mowa do Bāhiyi).

13. Dz 17:28, *Biblia Tysiąclecia*, 1980.

14. Tamże.

Tym, co należy wyeliminować z procesu poznawania, jest właśnie fałszywe przypisywanie podmiotowości, które zniekształca pojawiające się dane i powoduje błędne oceny i przekonania.

Kolejne wymienione w sutcie podstawy – różnorodności, jedności i wszystkiego – zaliczają się do poglądów o wysokim stopniu abstrakcji filozoficznej. Można zaryzykować stwierdzenie, że zróżnicowanie doświadczenia dostępnego w zwykłej percepcji zmysłowej prowadzi do ontologii wychwalającej rozdzielenie i wielość, ale różnorodność można też przyrównać do wymiarów, sfer, niewidzialnych energii, i zacząć się z nimi utożsamiać.

Podkreślenie aspektu jednoczącego (widocznego w medytacyjnych wchłonięciach) prowadzi do ontologii, którą można odnaleźć na przykład u Parmenidesa: „Byt jest, a niebytu nie ma”. Wnioskiem w jego rozważaniach była Jednia, bo byt nie może być podzielny, nie ma początku, końca, jest nieruchomy i niezmienny, wszystko w nim jest, także pozorna dychotomia ciała – dusza. Jakże łatwo ego uznaje siebie za będące w połączeniu (tozsame) z Jednią.

Z kolei idea totalności czy też wszystkości realizowana poprzez doświadczenie medytacyjne albo przez dedukcję intelektualną prowadzi do filozofii typu panteistycznego lub monistycznego, w zależności od tego, jak „wszystko” jest interpretowane. Do tego też odnoszą się wszystkie gramatyczne formuły: „Domyślając się wszystkiego z wszystkiego, ma mniemanie o wszystkim, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] wszystkiego, ma mniemanie [o sobie] jako z wszystkiego, ma mniemanie, że »wszystko jest mną«”.

Jednię i „wszystko” można rozróżnić, postrzegając je jako reprezentujące dwie strony mistycyzmu, a mianowicie transcendentność i immanentność: doktryna jedności związana jest z transcendentną naturą jaźni lub boskiej zasady (tu: „ja”), doktryna wszystkości z immanencją lub wszechobecnością.

Ostatnia podstawa, nibbāna, oznacza tutaj koncepcję, jaką stworzył pospolity człowiek odnośnie do najwyższego celu. Komentarz wyjaśnia to jako pięć form „nibbāny tu i teraz” – to tymczasowe wygaśnięcie pragnień w akcie zaspokojenia przyjemności zmysłowych oraz cztery jhāny, czyli stany umysłu, które charakteryzują się uspokojeniem, ale trwają tylko tyle, na ile pozwalają uwarunkowania skoncentrowanego umysłu. Być może ta interpretacja jest zbyt wąska, a pojęcie nibbāny należy rozszerzyć tak, by obejmowało również buddyjską koncepcję Nieuwiązania, widzianą z perspektywy nieprzebudzonego, myślącego o tym człowieka. Kimś takim – kto uważał siebie za Arahanta, nie będąc nim – był właśnie wspomniany Bāhiya. Można wpaść w zasadzkę „oświeconego ego”, mieć błędne pojęcie, czym jest brak istoty oraz jak rzeczywiście wygasza się pragnienie tworzenia i podtrzymywania swojego „ja”. Można się także do takiego poglądu przywiązać i utożsamiać z nim, obwieszczając wszem i wobec zakoń-

czenie swych duchowych poszukiwań. Ale, jak widać na przykładzie Bāhiyi, można się również od tego zaślepienia uwolnić.

MNICH W TRAKCIE TRENINGU

W drugiej części sutty Buddha omawia wzór poznawczy mnicha w trakcie treningu (sekkho) – ucznia, który przekroczył to, co pospolite, i wkroczył na poziom Ariyów, Szlachetnych lub Idealnych.

To ktoś, kto osiągnął jeden z trzech pierwszych poziomów Ariyów – Wchodzącego w Strumień (Sotāpanna), Razpowracającego (Sakadāgāmi) i Niepowracającego (Anāgāmi). Czwarty i ostatni typ Szlachetnych, Arahant, nazywany jest także „niepotrzebującym treningu” (asekkha), nie dlatego, że nie jest już w stanie niczego się nauczyć, ale dlatego, że urzeczywistnił cel treningu, osiągnął ostateczne wyzwolenie.

Wchodzący w Strumień jest uczniem, który przeniknął Dhammę i wyeliminował pierwsze trzy z dziesięciu zniewoleń (saṃyojana) saṃsāry. Uwalnia się od: 1. sakkāya diṭṭhi – przekonania o istnieniu trwałej osobowości, 2. vicikicchā – wątpliwości związanych z Doktryną oraz 3. sīlabbataparāmāso – wiary w wyzwolenie poprzez rytuały i ceremonie. Odrodzi się on wśród bogów lub ludzi, nigdy niżej, maksymalnie siedem razy, po czym osiągnie ostateczną Nibbāṇę. Razpowracający, ćwicząc się w podążaniu Ścieżką, osłabia chciwość, niechęć i ułudę i powróci tylko raz do świata (bogów lub ludzi) przed osiągnięciem Nibbāṇy, a Niepowracający po całkowitym wyeliminowaniu 4. kāmachando – pragnienia przyjemności zmysłowej i 5. byāpādo – gniewu, uwalnia się od wszystkich pięciu niższych zniewoleń, zapewniając sobie odrodzenie w „czystych siedzibach” (suddhāvāsa), powyżej świata Brahmów, gdzie będzie doskonalił swój duchowy trening w idealnych warunkach do praktyki. Wszyscy oni nadal nazywani są uczniami, ponieważ nie wyzwolili się w pełni z pięciu subtelnych więzów: 6. rūparāgo – pożądania związanego ze światem subtelnej materii, 7. arūparāgo – pożądania związanego ze światem niematerialnym, 8. māno – mierzenia się z innymi, 9. uddhacca – nierównoważenia, 10. avijjā – niewiedzy. Z tego wszystkiego uwalnia się dopiero Arahant, Godny.

W przeciwieństwie do pospolitego człowieka, który tylko „domyśla się (sañjānāti) ziemi z ziemi”, uczeń w trakcie treningu „bezpośrednio poznaje (abhiññā) ziemię z ziemi”. Komentarz do sutty wyjaśnia, że chodzi tu o dwa niższe typy pełnego zrozumienia, czyli pełne zrozumienie tego, co znane (ñātapariññā), dzięki rozbiciu zjawisk na czynniki pierwsze i badanie ich charakterystyk oraz pełne zrozumienie przeniknięcia

(tīraṇapariññā), czyli pojęcie dzięki analizie trzech cech (anicca – nietrwałości, anattā – braku istoty, dukkha – cierpienia). Innymi słowy uczeń w trakcie treningu jest w trakcie przepływania rzeki tratwą. W suttach i w *Abhidhammie* słowo „abhiññā” często używane jest do wskazania urzeczywistnienia Czterech Szlachetnych Prawd. Z czasem abhiññā zaczęła być uznawana za wyższą, nadnaturalną wiedzę (dosł. abhi – wyższa + vññā – wiedza, znanie) odnoszącą się do sześciu nadprzyrodzonych mocy, które omówię w przedmowie do innej sutty w tym zbiorze (MN.006).

Można założyć, że zwykły człowiek i uczniowie podobnie rozpoznają obiekt w początkowej fazie percepcji i choć nie jest to powiedziane w sutcie explicite, to łatwo zauważyć wyraźne zmiany w terminologii użytej w języku pālijskim. Podczas gdy niepouczony człowiek domyśla się przedmiotów przez wypaczone rozpoznawanie, uczeń postrzega obiekty w ich niezakłóconej, rzeczywistej naturze. Szlachetny rozumie je jako tymczasowe połączenie nietrwałych, uwarunkowanych elementów, zgodnie z Czterema Prawdami. Wie, że siły mentalne i materialne łączące się w procesie percepcji pochodzą z uprzedniego pragnienia i że poprzez wyeliminowanie pragnienia tu i teraz, poprzez rozwój na Szlachetnej Ścieżce można ten proces zakończyć. Pamięta, by nie wikłać się w sieć konceptualnych wytworzeń, i kieruje energię do pracy nad przecinaniem węzłów, które powstrzymują go od prawdziwej wolności. Niemniej jednak Buddha instruuje ucznia, aby powstrzymał się od mniemań i zachwytoś:

[...] bezpośrednio poznaje ziemię z ziemi. Bezpośrednio poznając ziemię z ziemi, niech nie ma mniemania o ziemi, niech nie ma mniemania [o sobie] w [odniesieniu do] ziemi, niech nie ma mniemania [o sobie] jako z ziemi, niech nie ma mniemania, że »ziemia jest mną«, niech nie zachwyca się ziemią.

Powodem tych pouczeń jest to, że w umysłach uczniów – od Wchodzącego w Strumień aż do Niepowracającego – nadal pozostają załączki domniemań na temat jakiegoś aspektu rzeczywistości i załączki zachwytoś nim. Być może wykorzenili skłonność do poglądów o trwałym i niezmiennym „ja” i dzięki temu mogą oprzeć się pokusom wyobrażeń, które powstają z ich przyczyny. Jednak nie wykorzenili pragnienia zdradzenia się w subtelnych wymiarach czy mierzenia się z innymi, a więc nadal są podatni na wpływy bardzo delikatnych egoistycznych oddziaływań, czyli także mniemań.

Pogląd o istnieniu trwałej osobowości (sakkāya ditṭhi), jak i egotyzm (asmimāna) obracają się wokół poczucia „ja”, zatem powstaje pytanie: jak możliwe jest porównywanie się z innymi, pojawienie się pychy albo poczucia niższości skoro nie ma jakiegokolwiek dostrzegania istoty w pięciu grupach składowych (khandha)? Skoro nie ma już poglądu o trwałej osobowości, to jak bez tego podłoża może powstać egoizm? Kwestie te zostały

podniesione i wyjaśnione przez mnicha Khemakę w sutcie nazwanej jego imieniem. Czcigodny Khemaka, Niepowracający, został zapytany przez grupę mnichów, co dokładnie znaczą jego stwierdzenia, że pozbył się przekonania o własnym „ja”, czy uznaje się za Arahanta? Na ich pytania Czcigodny Khemaka odpowiedział:

„Nie uznaję pięciu grup składowych, do których się lgnie, za istotę ani za posiadającą istotę, ale nie jestem Arahantem, który zniszczył skażenia. Bracia, w odniesieniu do pięciu grup składowych, do których się lgnie, nadal znaleźć można [we mnie poczucie] „jestem” [asmī], ale nie uznaję, że „tym ja jestem” [ayamahasmī]. (...)”

Mimo że uczeń Szlachetnych porzucił pięć niższych zniewoleń, nadal jednak szczątkowa samoocena „jestem” (anusahagato asmīti māno), impuls „jestem” (asmīti chando), utajona tendencja „jestem” (asmīti anusayo) pozostaje w nim w odniesieniu do pięciu grup składowych, do których się lgnie.

Khemaka Sutta (SN.22.089 – Mowa o Khemace)

Koncepcja „jestem” jest spontanicznym pojęciem zrodzonym z podstawowej niewiedzy na temat nieegoistycznej natury zjawisk. Przejawia się w świadomości pod podwójną postacią – może być wysokim/niskim mniemaniem o sobie lub błędną oceną siebie, może też być pragnieniem trwania. Obie te formy są przedrefleksyjne. Natomiast pogląd o istnieniu trwałej osobowości jest zagadnieniem związanym z refleksją i intencjonalnością. Nawet jeśli jest to ślepe, dogmatyczne trzymanie się swoich racji lub akceptowanie na wiarę twierdzenia o istnieniu „ja”, wymaga co najmniej odrobiny rozważań wzmacniających doktrynalne stanowisko, jakie się utrzymuje.

Taką podstawą do rozważań jest pierwotne pojęcie „ja”, odczucie „jestem”, następnie rozwija się ono w postrzeganie siebie jako istoty. Nieprzebudzony człowiek, chcąc wskazać prawdziwe „ja”, próbuje to zrobić za pomocą jednej lub wielu grup składowych (khandha). Takiego błędu pouczony mnich nie może już popełniać. Przeniknął iluzję ego, a zatem nie skłania się ku szukaniu swojej tożsamości wśród którejs z pięciu grup składowych. Jednak dopóki nie wyruguje niewiedzy z głębszych warstw swojego umysłu, dopóty wątle poczucie „jestem” będzie się utrzymywało w jego doświadczeniu jako subtelne pragnienia i mierzenie się z innymi.

Dlatego w tych wersetach Buddha nakazuje uczniom powstrzymywać się od mniemań, aby mogli w pełni zrozumieć podstawy natury zjawisk. Podczas gdy ktoś niepoinstruowany postrzega grupy składowe przez pryzmat pragnień, mierzenia się z innymi

i poglądów: „To moje, tym jestem, to jest moje »ja«”, uczeń wie, że należy odwrócić ten tryb dociekania. Stosując swoją bezpośrednią wiedzę w kontemplacji grup składowych, rozważa w ten sposób: „To nie moje, tym nie jestem, to nie jest moje »ja«” (netam mama, nesohamasmi, na me so attā). Tym samym uspokaja pragnienia, osłabia chęć porównywania i oceniania siebie, uwalnia się od poglądu na swój temat. Gdy trwa w medytacji, jego wgląd dojrzewa, eliminuje ostatnie ślady niewiedzy, a wraz z nią znikają wszelkie mniemania, zachwyty, jak też pozostałe przyczyny cierpienia – uwalnia się doszczętnie od „ja”.

ARAHANT

Trzecia część sutty opisuje wzór poznawczy Arahanta, Godnego, Wyzwolonego. Zarówno mnich w trakcie treningu, jak i Arahant urzeczywistniają Dhammę, Prawdę. Różnica między nimi polega na stopniu, w jakim ta realizacja przeniknęła strukturę ich podmiotowości. Buddha wyjaśnia to w następujący sposób:

[...] wszelką formę materialną, [...] odczucie, [...] rozpoznanie, [...] wytworzenie [umysłowe], [...] świadomość widzi zgodnie z rzeczywistością, z odpowiednią mądrością: „To nie moje, tym nie jestem, to nie jest moje »ja«”. Tym jest właśnie, Aggivessano, mój uczeń – działa zgodnie z Sāsana, podąża za moimi omówieniami, przekroczył wątpliwości, pozbył się niepewności, osiągnął dojrzałość, bez polegania na innych trwa w Sāsanie Nauczyciela. [...] Tym jest właśnie, Aggivessano, mnich, który jest Arahantem, od skażeń uwolniony, jego święte życie zostało dopełnione, to, co należało zrobić, zostało zrobione, odłożył to, czym był obarczony, dobrobyt osiągnął, jarzmo dalszego stawania się zerwał, dzięki doskonałemu pojęciu wyzwolony.

Cūḷasaccaka Sutta (MN.035 – Krótsza mowa do Saccaki)

Wejrzenie trenującego ucznia w podmiotowość jest niekompletne. Usunął skłonność do błędnych poglądów o sobie, ale nadal musi dążyć do wykorzenia subtelniejszych form egoistycznego lgnięcia. Dla Arahanta przenikanie to dobiegło końca lub raczej – przywołując porównanie z tratwą – dotarł już do drugiego brzegu. Usunął zanieczyszczenia związane z „ja” ze wszystkich zakamarków umysłu, stał się wolny od najmniejszej skłonności do samoustanawiania. W pełni zrozumiał podstawy poznawania, porzucił ignorancję, wyrwał jej korzenie i doprowadził do zakończenia pragnień, mniemań i poglądów.

Dlatego Arahant nie wyobraża sobie już niczego w niezdrowy sposób. Nie musi wytwarzać koncepcji zapewniających układ odniesienia, nie wyobraża sobie siebie w układzie odniesienia, nie mniema o sobie jako pochodzącym z układu odniesienia, nie pojmuje układu odniesienia jako „mojego” lub „bycia nim”. Nie oznacza to, że przestał rozpoznawać. Jego aparat poznawczy nadal w pełni funkcjonuje, jest nawet bardziej wydajny i wrażliwszy niż przed Przebudzeniem. Po prostu rejestruje pojawiające się zjawiska bez zniekształceń i fałszerstw. Arahant nie postrzega już przyjemnych przedmiotów jako atrakcyjnych, ponieważ jest wolny od pożądania, nie widzi już nieprzyjemnych obiektów jako odpychających, ponieważ jest wolny od niechęci, nie widzi już neutralnych obiektów jako mylących, ponieważ jest wolny od złudzeń. Niczego nie dodaje, niczego nie odejmuje. Cokolwiek się pojawia, jest takim, jakim jest. Widzi aktualność pozbawioną wszelkich ozdób i namnożeń konceptualnych. Dla niego widzialnym jest tylko to, co widziane, słyszalnym – tylko słyszane, wyczuwalnym – wyłącznie wyczuwane, uświadamialnym – jedynie to, co uświadamiane. Nie ma w nim poczucia „widzę, słyszę, wyczuwam, uświadamiam sobie”, nie ma poczucia, że widzialne, słyszalne, wyczuwalne i uświadamialne są „moje”.

Oczywiście Arahant całkowicie swobodnie korzysta z takich określeń i stwierdzeń jak „ja” i „moje”. Wolność od koncepcji nie implikuje zakazu używania konwencjonalnego języka. Ale Godny wykorzystuje je tylko jako środki pomocnicze, żeby się komunikować. Nie jest już przez nie oszukiwany, nie są już źródłem fałszywych założeń, są jedynie wygodnymi wyrażeniami. Może na przykład powiedzieć: „To jest moja szata”, ale zdaje sobie sprawę, że wyrażenie „moje” jest tylko konwencją, która nie tworzy desygnatu. W jego myślach jest tylko: „Szata noszona przez to ciało”. Może powiedzieć: „Idę do wioski”, ale wie, że nie ma żadnej istoty, która by szła, to tylko proces tworzony przez grupy składowe zaangażowane w czyn. Arahant nie zachwyca się obserwowanymi obiektami, nie ściga ich już w nadziei na znalezienie przyjemności i radości. Po wygaszeniu zachwyty nie ma warunków do odnowienia saṃsārycznej egzystencji. W ten sposób, po wyczerpaniu się obecnej siły życiowej ciała, Arahant zamyka bardzo długi kołowrót. Położył kres narodzinom, starzeniu się i śmierci, a tym samym cierpieniu.

TATHĀGATA

Buddha całkowicie usunął zanieczyszczenia z umysłu, a zatem jego wzorzec poznawczy, jak wynika z kolejnej części sutty, jest zasadniczo taki sam jak Arahanta. Bezpośrednio zna rzeczywistość każdej z podstaw, nie domyśla się jej, nie wyobraża jej sobie, nie projektuje, nie mniema o niej, ponieważ wyeliminował pragnienia, ocenianie siebie i poglądy.

Ale jego osiągnięcie przewyższa urzeczywistnienie Arahanta w dwóch przejawach. Pierwszy dotyczy zakresu zrozumienia, jaki posiada Tathāgata, drugi odnosi się do chronologii jego osiągnięcia. Pierwszy jest wskazany przez niewielką zmianę, jaka nastąpiła w pierwszym fragmencie części opisującej Tathāgatę. Podczas gdy Arahant nie ma mniemania o zjawiskach tylko dlatego, że w pełni je rozumiał (pariññāta), Buddha nie ma o nich mniemania, ponieważ w pełni rozumiał je do końca (pariññātantaṃ). Ta niewielka zmiana, jak wyjaśnia komentarz, pokazuje różnicę w odpowiednich zakresach wiedzy Godnych i Buddy.

Uczniowie mogą osiągnąć wyswobodzenie dzięki zrozumieniu, jak ograniczony jest zakres poznawalnych zjawisk, ale Buddha osiąga wyzwolenie dzięki wszechwiedzy (sabbāññatāñña). Oznacza to, że może znać wszystko, co poznawalne we wszystkich trybach i relacjach: nie ma nic, co wymykałoby się jego zdolności zrozumienia. Technicznie rzecz biorąc, nie chodzi o wiedzę na temat wszystkiego, ale raczej o to, że wszystko może być poznane, natychmiast, jeśli tylko Tathāgata zwróci na to uwagę i zechce poznać. Właśnie taki rodzaj wiedzy czyni go w pełni Samoprzebudzonym, Buddhą (sammāsambuddha), bo jest w stanie przedstawić Naukę innym oraz dzięki słowom (czasem specjalnie dobranym do konkretnego słuchacza) sprawić, że inni również się Przebudzą.

Druga różnica między „słuchaczami” (dosł. sāvaka) a Buddhą dotyczy kolejności ich osiągnięć. Uczeń osiąga wyzwolenie z pomocą Buddy lub jego Nauki, ale Buddha (także wcześniejsi i przyszli buddhowie) osiąga Przebudzenie bez nauczyciela lub przewodnika, całkowicie dzięki własnej mądrości. Jego wiedza nie pochodzi od nikogo innego – jak to się dzieje w przypadku ucznia – ale rozbłyśka w mrocznych czasach, gdy brak jakichkolwiek instrukcji dotyczących prawdziwego Przebudzenia. Istota, której celem jest wyzwolenie, samodzielnie stosuje odpowiednie badanie natury zjawisk dzięki swej determinacji w dążeniu do odkrycia prawdy i wyswobodzenia się z krzywdy. Ten przejaw opisany jest w drugiej części o Tathāgacie, omawiającej w skrócie współzależne powstawanie – unikalną wiedzę uzyskaną przez Buddhę podczas Przebudzenia pod drzewem Bodhi.

Dwa główne filary nauczania Buddy to doktryna współzależnego powstawania i Cztery Szlachetne Prawdy. Uczy on, że „zachwył jest korzeniem cierpienia”, a kiedy powstanie, pociągnie za sobą nieunikniony skutek: narodziny powodujące starzenie się, chorobę i śmierć, a więc tworzące głębokie pokłady cierpienia. Antidotum na ten proces, jak pokazuje sutta, jest przejrzenie systemu powstawania, bowiem gdy wykryje się źródła powstawania i umieści je w świetle świadomości, zostają pozbawione potencjału przyczynowego i przestają rodzić skutki. Ignorancja przekształca się w wiedzę, pragnienie zostaje wygaszone zaprzestaniem, a kołowrót istnienia zostaje zatrzymany, tak że nigdy więcej nie będzie można go wprawić w ruch. Taka jest konkluzja mowy Buddy.

ZAKOŃCZENIE SUTTY

Na końcu sutty znajduje się stwierdzenie, że mnisi nie cieszyli się słowami Błogosławionego. Jest to całkowite odwrócenie nieziennej formuły zamykającej każdą inną sutę, bo zwykle brzmi ona tak: „Uradowani mnisi rozkoszowali się słowami Błogosławionego”. Wielu komentatorów starało się wyjaśnić ostatnie, niepoehlebne słowa tej sutty.

Pālijskie komentarze z Tipiṭaki wyjaśniają to dziwne zakończenie, odwołując się do pierwotnej intencji wygłoszenia mowy przez Buddę: rozbicie pychy 500 mnichów, którzy z powodu intelektualnej dumy zaniedbali swoje religijne obowiązki. Ponieważ mnisi ci nie zrozumieli tak zawilego dyskursu, byli zakłopotani, zdezorientowani, w związku z czym nie cieszyli się słowami Mistrza.

Chociaż ta tradycyjna egzegeza z pewnością jest wiarygodna, możliwe jest również inne wyjaśnienie unikalnego zakończenia *Mūlapariyāya Suty*. Komentarz mówi, że słuchaczami tej mowy byli mnisi będący wcześniej braminami, uczonymi w *Vedach*. Tych świętych tekstów religijnych należało się nauczyć na pamięć, znać je, umieć cytować, wyjaśniać, ale przede wszystkim na ich podstawie należało pouczać innych. Można się domyślać, że powodem niezadowolenia 500 mnichów był fakt, że zbyt dobrze zrozumieli przemowę Buddy. Ich braminiczne upodobania i poglądy związane z naturą zjawisk mogły nadal być dość silne i wpływać na ich rozumienie Dhammy, mimo że zaczęli podążać ścieżką Buddy. Jedną z takich błędnych pozostałości poprzedniego światopoglądu mogła być wiara w trwałe, nieśmiertelne „ja” (w pālijskim „atta”, w sanskrycie „atman”), czyli kardynalna zasada filozofii bramińskiej i główny temat sutty. Warto przytoczyć tu fragment *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣady* (BAU 3.7.3n.), która przedstawia uderzająco podobny schemat wyobrażeń podanych w *Mowie o porządku podstaw*:

Ten, który w ziemi pozostaje [pṛthivyāṃ tiṣṭhan], który wewnątrz ziemi, którego ziemia nie zna, którego ciałem jest ziemia, który ziemię od wewnątrz kontroluje – tym jest twój ātman, kontrolujący od wewnątrz, bezśmiertelny.

Ten, który w wodzie [apsu] [...] w ogniu [agnau] [...] w atmosferze [antarikṣe] [...] w powietrzu [vāyau] [...] w dniu [divi] [...] w słońcu [āditye] [...] w stronach świata [dikṣu] [...] w miesiącu i gwiazdach [candratārake] [...] w przestrzeni [ākāṣe] [...] w ciemności [tamasi] [...] w blasku [tejasi] [...] we wszystkich bytach [sarveṣu bhūteṣu] [...] w tchu [prāṇe] [...] w mowie [vāci] [...] w oku [cakṣuṣi] [...] w uchu [śrotre] [...]

w umyśle [manasi] [...] w skórze [tvaci] [...] w uświadamianiu [vijñāne] [...] w nasieniu [retasi], który wewnątrz nasienia, którego nasienie nie zna, którego ciałem jest nasienie, który nasienie od wewnątrz kontroluje – tym jest twój ātman, kontrolujący od wewnątrz, bezśmiertelny.

Widzący a niewidzialny, słyszący a niesłyszalny, myślący a nie dający się pomyśleć, poznający a niepoznawalny! Nie ma poza nim widzącego, nie ma słyszającego, nie ma myślącego, ni poznającego. Tym jest twój ātman, kontrolujący od wewnątrz, bezśmiertelny. Wszystko inne jest cierpieniem [ārtam].

Buddha sprzeciwiał się takim konkluzjom. Upodabniając swoją mowę do bramińskiego wywodu, który najwidoczniej znał, uderzał w sedno pozostałości przekonania słuchaczy. Thanissaro Bhikkhu uważa, że *Mūlapariyāya Sutta* jest odpowiedzią na określoną szkołę bramińskiej myśli, rozwijającej się w czasach Buddy, czyli sāmḅkhyi, bazującej na racjonalizmie i dualizmie (znaczenie słowa sāmḅkhyā to „klasyfikacja, wyliczenie, wnioskowanie”).

Szkoła ta, według Thanissaro, miała swój początek w myśli Uddalaki Aruniego, filozofa z VIII wieku przed Chr., jego postulatem był „korzeń”: abstrakcyjna zasada, z której emanowały wszystkie rzeczy i która tkwiła we wszystkich rzeczach (nedam amūlam bhaviṣyatīti – nic nie może być bez korzenia [w znaczeniu: przyczyny], *Chāndogyopaniṣad* 6,8.3). Filozofowie, którzy podążali za tą myślą, przedstawili wiele teorii – opartych na logice i doświadczeniu medytacyjnym – na temat natury ostatecznej podstawy i na temat hierarchii emanacji. Wiele z ich teorii zostało zapisanych w upaniśadach i mniej więcej w czasach Buddy ostatecznie rozwinęło się w klasyczny system sāmḅkhyi.

Chociaż w mowie tej nie ma nic na temat wcześniejszej szkoły jej słuchaczy, to komentarz zakłada, że skoro przed święceniami byli braminami, to prawdopodobnie po święceniach interpretowali nauki Buddy zgodnie ze swoją wcześniejszą praktyką, która mogła być protosāmḅkhyą. Jeśli tak było, wtedy początkowe wersy tej mowy – „Mnisi, przedstawię wam porządek podstaw całej natury zjawisk [sabbadhammamūlapariyāyam]” – przygotowałyby ich do wykładu zgodnego z ich tokiem myślenia. I w rzeczywistości lista tematów, która jest omawiana, wygląda jak rodzaj buddyjskiej sāmḅkhyi, ponieważ zawiera ona dwadzieścia cztery pozycje (podobnie jest w klasycznej sāmḅkhyi: dwadzieścia cztery tattvy – „takości” + puruṣa – „dusza”). Zaczyna się od fizycznego świata (tutaj: cztery własności fizyczne) i prowadzi poprzez bardziej subtelne poziomy istnienia i doświadczenia aż do ostatecznego buddyjskiego pojęcia Uwolnienia (Nibbāny). Zgodnie z tym porządkiem, rodem z sāmḅkhyi, Nieuwiązanie jest najważniejszą „podstawą”

lub fundamentem istnienia wszystkich rzeczy, czyli czymś, z czego emanują wszystkie rzeczy albo co mają jako swoją podstawę, prawdziwą naturę.

Jednak zamiast iść tym tokiem rozumowania, Buddha atakuje jego podstawy: zarówno zakładane zasady, ich immanencje („w”), jak i ich emanacje („z”), które nakładane są na doświadczenie. Buddha mówi, że jedynie niewykształcony, prosty człowiek odczytałby doświadczenie w ten sposób. Natomiast osoba praktykująca szukałaby innego rodzaju „podstawy” – cierpienia doświadczanego w teraźniejszości – i znalazłaby ją w aktach zachwytu. Rozwijając beznamiętność w stosunku do zachwytu, praktykujący może pojąć proces stania się, porzucić go i w ten sposób osiągnąć prawdziwe Przebudzenie.

Jeśli słuchacze byli rzeczywiście zainteresowani dopasowaniem nauk buddyjskich do *sāṃkhya*, nie dziwi ich niezadowolenie – to jedno z zaledwie kilku miejsc w kanonie, gdzie opisano negatywną reakcję na słowa Buddy. Mieli nadzieję usłyszeć wyjaśnienie subtelnych kwestii, w które nadal wierzyli, a zamiast tego spotkali się z atakiem na cały swój sposób myślenia i teoretyzowania, które zostały ocenione jako ignorancja i niedoinformowanie. Jednak komentarz mówi, że później pokonali swe niezadowolenie i ostatecznie osiągnęli Przebudzenie (AN.03.123).

Choć obecnie rzadko myślimy w tych samych kategoriach, co filozofowie *sāṃkhya*, to przez długi czas powszechna była tendencja – i nadal jest – do kreowania „buddyjskiej” metafizyki, w której o doświadczeniu pustki (*suññatā*), Nieuwarunkowania, ciała Dhammy, natury Buddy, *rigpy* itp. mówi się, że funkcjonuje jako podłoże istnienia, z którego „wszystko” – całość naszego zmysłowego i mentalnego doświadczenia – wypływa i do którego powracamy, gdy medytujemy. Niektórzy sądzą, że teorie te stworzyli uczeni, którzy nie mają żadnych bezpośrednich doświadczeń z medytacją. W rzeczywistości powstawały one najczęściej wśród medytujących, którzy etykietowali, czy też, mówiąc słowami rozprawy, „domyślali się” określonego doświadczenia medytacyjnego jako będącego ostatecznym celem, subtelnie się z nim identyfikując i uważając ten poziom doświadczenia za podstawę istnienia, z której wywodzą się wszystkie inne doświadczenia.

Współcześni także mogą nie rozkoszować się słowami Błogosławionego z kilku powodów. Mogą uświadomić sobie, jak trudna i jak głęboka może okazać się dla nich Dhamma, jak bardzo są niepouczeni. Mogą zrozumieć, że ich uprzednie wierzenia projektowane na buddyzm legły w gruzach – dzięki tej sutcie. Mogą zezłościć się na hipokryzję tej mowy, która pełna teorii i poglądów każe z poglądów się wyzwolić. Mogą uznać, że tylko ich doświadczenia medytacyjne są prawdziwe, a tego rodzaju mowy jedynie komplikują praktykę. Mogą uznać, że wiedzą lepiej. A jak na Ciebie, czytelniku, wpływa ta mowa?

Tłumaczenie

1. evaṃ me sutam – ekaṃ samayaṃ bhagavā ukkaṭṭhāyaṃ viharati subhagavane sālarājamūle. tatra kho bhagavā bhikkhū āmantesi – “bhikkhavo”ti. “bhadante”ti te bhikkhū bhagavato paccassosum. bhagavā etadavoca – “sabbadhammāṃ pariyāyaṃ vo, bhikkhave, desessāmi. taṃ suṇātha, sādhu kaṃ manasi karotha, bhāsissāmi”ti. “evaṃ, bhante”ti kho te bhikkhū bhagavato paccassosum. bhagavā etadavoca –

2. “idha, bhikkhave, assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto, sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto – pathaviṃ pathavito saññānti; pathaviṃ pathavito saññāntvā pathaviṃ maññati, pathaviyā maññati, pathavito maññati, pathaviṃ

1. Oto com usłyszał – pewnego razu Błogosławiony przebywał w Ukkaṭṭhā, w cieniu królewskiego drzewa Sāla, w Gaju Subhaga. Tam Błogosławiony zwrócił się do mnichów:

„Mnisi”.

„Bhadante”,

mnisi ci posłyszeli Błogosławionego.

Oto co Błogosławiony powiedział:

„Mnisi, przedstawię wam porządek podstaw całej natury zjawisk. Słuchajcie z należyłą uwagą tego, co powiem”.

„Tak będzie, Bhante”,

mnisi ci posłyszeli Błogosławionego.

Oto co Błogosławiony powiedział:

2. „Zdarza się, mnisi, że niepouczony, pospolity człowiek¹ – który nie ma czci dla Szlachetnych², nie jest obeznany z ich Nauką³ ani nie jest wykształcony w ich Dhammie, który nie ma czci dla Prawych⁴, nie jest obeznany z ich Nauką ani nie jest wykształcony w ich Dhammie – domyśla się ziemi z ziemi. Domyślając się ziemi z ziemi, ma mniemanie o ziemi, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] ziemi, ma mniemanie [o sobie] jako z ziemi, ma mniemanie, że

-
1. Niepouczony, pospolity człowiek (assutavā puthujjano) – dosłownie oznacza osobę, która nie słyszała (a + suṇāti) nauk Błogosławionego bądź nauk jego uczniów. Określenie prostego człowieka (puthu + jana), kogoś z pospółstwa, kogoś, kto jest oddzielony od wiedzy.
 2. Szlachetni (Ariya) – zalicza się do nich Buddha oraz inni paccekabuddhowie, a także uczniowie Błogosławionego, którzy osiągnęli jeden ze stopni szlachetności (Sotāpanna, Sakadāgāmi, Anāgāmi, Arahanṭ).
 3. Nauka – Dhamma, w obu przypadkach odnosi się do zbioru nauk Przebudzonych, więc nie muszą to być tylko zapisane słowa (np. w *Tiṭṭhacce*).
 4. Prawi (sappurisa) – zalicza się do nich Buddha oraz inni paccekabuddhowie, a także uczniowie Błogosławionego, którzy osiągnęli jeden ze stopni szlachetności (Sotāpanna, Sakadāgāmi, Anāgāmi, Arahanṭ).

meti maññati, pathaviṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

“āpaṃ āpato sañjānāti; āpaṃ āpato saññatvā āpaṃ maññati, āpasmim maññati, āpato maññati, āpaṃ meti maññati, āpaṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

“tejaṃ tejato sañjānāti; tejaṃ tejato saññatvā tejaṃ maññati, tejasmiṃ maññati, tejato maññati, tejaṃ meti maññati, tejaṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

“vāyaṃ vāyato sañjānāti; vāyaṃ vāyato saññatvā vāyaṃ maññati, vāyasmim maññati, vāyato maññati, vāyaṃ meti maññati, vāyaṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

3. “bhūte bhūtato sañjānāti; bhūte bhūtato saññatvā bhūte maññati, bhūtesu maññati, bhūtato maññati, bhūte meti maññati, bhūte abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

»ziemia jest mną«, zachwyca się ziemią. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał jej w pełni.

Domyśla się wody z wody. Domyślając się wody z wody, ma mniemanie o wodzie, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] wody, ma mniemanie [o sobie] jako z wody, ma mniemanie, że »woda jest mną«, zachwyca się wodą. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał jej w pełni.

Domyśla się ognia z ognia. Domyślając się ognia z ognia, ma mniemanie o ogniu, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] ognia, ma mniemanie [o sobie] jako z ognia, ma mniemanie, że »ogień jest mną«, zachwyca się ogniem. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał go w pełni.

Domyśla się wiatru z wiatru. Domyślając się wiatru z wiatru, ma mniemanie o wietrze, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] wiatru, ma mniemanie [o sobie] jako z wiatru, ma mniemanie, że »wiatr jest mną«, zachwyca się wiatrem. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał go w pełni.

3. Domyśla się bytów⁵ z bytów. Domyślając się bytów z bytów, ma mniemanie o bytach, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] bytów, ma mniemanie [o sobie] jako z bytów, ma mniemanie, że »byty są mną«, zachwyca się bytami. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał ich w pełni.

5. Byty w znaczeniu „żyjące istoty”, „tasā, thāvarā” – poruszające się i nieruchome etc., wszelkiego rodzaju zestawienia nāmarūpa.

“deve devato saññānāti; deve devato
saññātvā deve maññāti, devesu maññāti,
devato maññāti, deve meti maññāti,
deve abhinandati. taṃ kissa hetu?
‘apariññātaṃ tassa’ti vadāmi.

“pajāpatim pajāpatito saññānāti;
pajāpatim pajāpatito saññātvā pajāpatim
maññāti, pajāpatismiṃ maññāti,
pajāpatito maññāti, pajāpatim meti
maññāti, pajāpatim abhinandati. taṃ
kissa hetu? ‘apariññātaṃ tassa’ti vadāmi.

Domyśla się istot niebiańskich⁶ z istot niebiańskich. Domyślając się istot niebiańskich z istot niebiańskich, ma mniemanie o istotach niebiańskich, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] istot niebiańskich, ma mniemanie [o sobie] jako z istot niebiańskich, ma mniemanie, że »istoty niebiańskie są mną«, zachwyca się istotami niebiańskimi. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiedziałam wam, nie zrozumiał ich w pełni.

Domyśla się pana stworzeń⁷ z pana stworzeń. Domyślając się pana stworzeń z pana stworzeń, ma mniemanie o panu stworzeń, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] pana stworzeń, ma mniemanie [o sobie] jako z pana stworzeń, ma mniemanie, że »pan stworzeń jest mną«, zachwyca się panem stworzeń. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiedziałam wam, nie zrozumiał go w pełni.

6. Prawdopodobnie z praindoeuropejskiego *dyew (1. lśnić, 2. Niebo). Istoty niebiańskie żyją ponad ludzkim planem egzystencji, niekiedy określano tak królów (ludzi na szczycie drabiny społ.). Z czasem w komentarzach pojawiły się klasyfikacje (1. sammutidevā – konwencjonalni bogowie, np. królowie i księżęta z tego świata, 2. visuddhidevā – „czyste” dzięki swym zasługom duchowym np. arahantowie i buddhowie, 3. upapattidevā – istoty zrodzone jako niebiańskie, bogowie), w których kategorię „bogów” dzieli się na 26 devaloka, czyli ich światów. Komentarze sugerują także etymologię od rdzenia vdiv – „bawić się”, ponieważ devy umilają sobie czas w wyższych światach. Istoty niebiańskie interesują się światem ludzkim, bo wcześniej były ludźmi i mogły odrodzić się znów jako ludzie. Nadal żyją w saṃsārze, dlatego potrzebują Przebudzenia. Rodzą się w świecie niebiańskim w sile wieku i nie chorują aż do momentu śmierci. Umierają z trzech powodów: wyczerpania siły życiowej, wyczerpania zgromadzonych zasług lub pożywienia.
7. Pajāpati [(prav)jan] + pati = wielu stworzeń + pan, posiadacz] – komentarz poddaje myśl, że to jedno z imion Māry (devaputty). Utożsamiany ze śmiercią, panem ciemności, kusicielem, buddyjski odpowiednik władcy zniszczenia. Niemniej legendy o Mārze, jakie pojawiają się w pismach, są niejasne, ich sens jest często niejednoznaczny. Gdyby przyjąć interpretację, że jest to odpowiednik istoty lub boga, władcy śmierci, wtedy zamieszkiwałaby „świat, w którym włada śmierć” (Māradheyya) oraz panowała nad istotami (devami), które się w nim znajdują. Ważne, że w *Bṛhadāraṇyaka upaniṣada* opisującej powstanie świata według myśli brahmińskiej, to Śmierć jest właśnie pierwotną istotą, która z powodu odczuwanego głodu tworzy kolejne istoty.

“brahmaṃ brahmato sañjānāti;
brahmaṃ brahmato saññatvā brahmaṃ
maññāti, brahmasmiṃ maññāti,
brahmato maññāti, brahmaṃ meti
maññāti, brahmaṃ abhinandati. taṃ
kissa hetu? ‘apariññātaṃ tass’ti vadāmi.

Domyśla się najwyższego boga⁸ z najwyższego boga. Domyślając się najwyższego boga z najwyższego boga, ma mniemanie o najwyższym bogu, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] najwyższego boga, ma mniemanie [o sobie] jako z najwyższego boga, ma mniemanie, że »najwyższy bóg jest mną«, zachwycą się najwyższym bogiem. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał go w pełni.

“ābhassare ābhassarato sañjānāti;
ābhassare ābhassarato saññatvā
ābhassare maññāti, ābhassaresu maññāti,
ābhassarato maññāti, ābhassare meti
maññāti, ābhassare abhinandati. taṃ
kissa hetu? ‘apariññātaṃ tass’ti vadāmi.

Domyśla się jaśniejących istot⁹ z jaśniejących istot. Domyślając się jaśniejących istot z jaśniejących istot, ma mniemanie o jaśniejących istotach, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] jaśniejących istot, ma mniemanie [o sobie] jako z jaśniejących istot, ma mniemanie, że »jaśniejące istoty są mną«, zachwycą się jaśniejącymi istotami. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał ich w pełni.

-
8. Brahma [z sanskr. √brh = wielki] – najwyższy bóg przedstawiany z czterema twarzami zwróconymi w cztery strony świata. Świat Brahmów, według buddyjskiej kosmologii, zaludniony jest Brahmakāyikā-devāmi, czyli bogami o ciałach Brahmów. Istnieją Brahmowie posiadający własne światy, istnieją też Pacceka (pojedynczy, osobni) Brahmowie. Te wysokie nieba, w których panują różni Brahmowie, odpowiadają osiągnięciom poszczególnych poziomów głębokiej medytacji – jhānom. Niektórzy Brahmowie interesują się światem ludzi (Brahma Sahampatī, który prosił Buddhę o to, by podjął się nauczania Dhammy), inni nie posiadają form ani ciała, są niewzruszone, wręcz bezmyślne. Dla Buddy zjednoczenie z Brahmą oznaczało zjednoczenie się z nim w jego świecie, co można osiągnąć jedynie poprzez rozwijanie cech posiadanych przez Brahmę (brahmavihār). Jednak najwyższy cel leżał poza tymi najwyższymi siedzibami – to Nibbāna. Nawet Brahmowie podlegali prawu przyczyny i skutku. Kiedy wszechświat się zapada, najwyższe światy Brahmów pozostają, a pierwsze istoty, które rodzą się w nowym wszechświecie, pochodzą ze świata Ābhassara (jaśniejących istot). Suttę nie są zgodne, który z Brahmów był „najwyższym”, ale zwykle nazywany jest Mahābrahmą, a jego świat jest na tym samym poziomie co pierwsza jhāna. Braminizm uznawał Brahmę za bezosobową uniwersalną zasadę wszechświata, dopiero późniejsza ewolucja myśli bramińskiej utożsamiała Brahmę z najwyższym Bogiem, istotą.
9. Ābhassara [ā + bhās] – błyszczący, jaśniejący Brahmowie, których ciała emitują światło. Świat subtelnej materii (rūpaloka) jest niebem, które jest na tym samym poziomie, co osiągnięcie drugiej jhāny. Devy tam zamieszkujące żywią się radosnym uniesieniem (pītibhakkha) i stamtąd się wywodzą, gdy nowy wszechświat zaczyna powstawać (vivattati), pojawiając się w raju (Brahmaviṃāna), pierwszy pojawiający się Brahma myśli o sobie (błędnie), że jest stwórcą, wiecznym i jedynym.

“subhakiṇṇhe subhakiṇṇhato sañjānāti;
subhakiṇṇhe subhakiṇṇhato saññatvā
subhakiṇṇhe maññāti, subhakiṇṇhesu
maññāti, subhakiṇṇhato maññāti,
subhakiṇṇhe meti maññāti, subhakiṇṇhe
abhinandati. taṃ kissa hetu?
‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

Domyśla się przepelnionych blaskiem istot¹⁰ z przepelnionych blaskiem istot. Domyślając się przepelnionych blaskiem istot z przepelnionych blaskiem istot, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] przepelnionych blaskiem istot, ma mniemanie [o sobie] jako z przepelnionych blaskiem istot, ma mniemanie, że »przepelnione blaskiem istoty są mną«, zachwyca się przepelnionymi blaskiem istotami. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał ich w pełni.

“vehapphale vehapphalato sañjānāti;
vehapphale vehapphalato saññatvā
vehapphale maññāti, vehapphalesu
maññāti, vehapphalato maññāti,
vehapphale meti maññāti, vehapphale
abhinandati. taṃ kissa hetu?
‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

Domyśla się bogów wielkiego spełnienia¹¹ z bogów wielkiego spełnienia. Domyślając się bogów wielkiego spełnienia z bogów wielkiego spełnienia, ma mniemanie o bogach wielkiego spełnienia, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] bogów wielkiego spełnienia, ma mniemanie [o sobie] jako z bogów wielkiego spełnienia, ma mniemanie, że »bogowie wielkiego spełnienia są mną«, zachwyca się bogami wielkiego spełnienia. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał ich w pełni.

“abhibhūṃ abhibhūto sañjānāti;
abhibhūṃ abhibhūto saññatvā

Domyśla się niezwycięzonych bogów¹² z niezwycięzonych bogów. Domyślając się niezwycięzonych bogów z niezwycię-

-
10. Subhakiṇṇa [subha (su + √bha) + kiṇṇa (kirati) = dobry blask + obsypany] – bogowie dziewiątego świata Brahmów subtelnej materii. Istoty zradzają się tam w wyniku osiągnięcia trzeciej jhāny. Przepelnione są błogością, z ich ciał płynie stabilne światło, w przeciwieństwie do błysków pochodzących z ciał bogów niższego świata Ābhassary (które rozjaśniają się i migoczą w przyływach chwilowego radosnego uniesienia).
11. Vehapphala [z sanskr. √bṛh + phala = wielki + owoc] – jeden z najwyższych światów Brahmów, świat subtelnej materii (rūpaloka). Istoty rodzą się tam w wyniku rozwoju czwartej jhāny. Nazywany tak, ponieważ jest największym owocem spośród wszystkich miejsc odrodzenia w saṃsārze dostępnych dla zwykłych osób (puthujjana), które nie osiągnęły stanu Szlachetności (Ariya). Mogą się tam również odrodzić Niepowracający (Anāgāmi) i osiągnąć Nibbāṇę.
12. Abhibhū [abhi + √bhū = ponad + być, istota] – świat bogów wyższy od poprzedniego świata wielkiego spełnienia (vehapphala), nadal dziedziina subtelnej materii (rūpaloka), dostępny poprzez czwartą jhānę, zatem to świat nieprzytomnych istot (Asaññasattādevā). Buddhaghosa uważa, że jest to już świat niematerialny (arūpino).

abhibhuṃ maññati, abhibhusmiṃ
maññati, abhibhūto maññati, abhibhuṃ
meti maññati, abhibhuṃ abhinandati.
taṃ kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’
ti vadāmi.

4. “ākāsānañcāyatanam
ākāsānañcāyatanato saññānāti;
ākāsānañcāyatanam ākāsānañcāyatanato
saññātvā ākāsānañcāyatanam maññati,
ākāsānañcāyatanasmim maññati,
ākāsānañcāyatanato maññati,
ākāsānañcāyatanam eti maññati,
ākāsānañcāyatanam abhinandati. taṃ
kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’
ti vadāmi.

“viññāṇañcāyatanam
viññāṇañcāyatanato saññānāti;
viññāṇañcāyatanam viññāṇañcāyatanato
saññātvā viññāṇañcāyatanam maññati,
viññāṇañcāyatanasmim maññati,
viññāṇañcāyatanato maññati,
viññāṇañcāyatanam eti maññati,

żonych bogów, ma mniemanie o niezwyczęzonych bogach,
ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] niezwyczęzo-
nych bogów, ma mniemanie [o sobie] jako z niezwyczęzo-
nych bogów, ma mniemanie, że »niezwyczężeni bogowie są
mną«, zachwyca się niezwyczężonymi bogami. Dlaczego tak
jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał ich w pełni.

4. Domyśla się wymiaru nieskończoności przestrzeni¹³
z wymiaru nieskończoności przestrzeni. Domyślając się
wymiaru nieskończoności przestrzeni z wymiaru nieskoń-
czoności przestrzeni, ma mniemanie o wymiarze nieskoń-
czoności przestrzeni, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu
do] wymiaru nieskończoności przestrzeni, ma mniema-
nie [o sobie] jako z wymiaru nieskończoności przestrzeni,
ma mniemanie, że »wymiar nieskończoności przestrzeni
jest mną«, zachwyca się wymiarem nieskończoności prze-
strzeni. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie
zrozumiał go w pełni.

Domyśla się wymiaru nieskończoności świadomości¹⁴
z wymiaru nieskończoności świadomości. Domyślając się
wymiaru nieskończoności świadomości z wymiaru nie-
skończoności świadomości, ma mniemanie o wymiarze
nieskończoności świadomości, ma mniemanie [o sobie]
w [odniesieniu do] wymiaru nieskończoności świadomości,
ma mniemanie [o sobie] jako z wymiaru nieskończoności
świadomości, ma mniemanie, że »wymiar nieskończono-
ści świadomości jest mną«, zachwyca się wymiarem nie-

-
13. Ākāsānañcāyatana [ākāsa + ananta + āyatana = przestrzeń + bez końca + sfera, wymiar] – niematerialny (arūpa) świat bezcielesnych Brahmów, można do niego dotrzeć dzięki jednemu z ośmiu osiągnięć (samāpatti) o tej samej nazwie, czasem okreśłany jako jedna z arūpāvacarajhāna (pierwsza z czterech niematerialnych jhān).
14. Viññāṇañcāyatana [viññāṇa + ananta + āyatana = świadomość + bez końca + sfera, wymiar] – niematerialny (arūpa) świat bezcielesnych Brahmów, można do niego dotrzeć dzięki jednemu z ośmiu osiągnięć (samāpatti) o tej samej nazwie, czasem okreśłany jako jedna z arūpāvacarajhāna (druga z czterech niematerialnych jhān).

viññāṇaṅcāyatanam abhinandati. tam
kissa hetu? ‘apariññātam tassā’ti vadāmi.

“ākiñcaññāyatanam ākiñcaññāyatanato
sañjānāti; ākiñcaññāyatanam
ākiñcaññāyatanato saññatvā
ākiñcaññāyatanam maññāti,
ākiñcaññāyatanasmiṃ maññāti,
ākiñcaññāyatanato maññāti,
ākiñcaññāyatanam meti maññāti,
ākiñcaññāyatanam abhinandati. tam
kissa hetu? ‘apariññātam tassā’ti vadāmi.

“nevasaññānāsaññāyatanam
nevasaññānāsaññāyatanato
sañjānāti; nevasaññānāsaññāyatanam
nevasaññānāsaññāyatanato saññatvā
nevasaññānāsaññāyatanam maññāti,
nevasaññānāsaññāyatanasmiṃ maññāti,
nevasaññānāsaññāyatanato maññāti,
nevasaññānāsaññāyatanam meti
maññāti, nevasaññānāsaññāyatanam
abhinandati. tam kissa hetu?
‘apariññātam tassā’ti vadāmi.

skończoności świadomości. Dlaczego tak jest? Ponieważ,
powiadam wam, nie zrozumiał go w pełni.

Domyśla się wymiaru nicości¹⁵ z wymiaru nicości. Domyślając się wymiaru nicości z wymiaru nicości, ma mniemanie o wymiarze nicości, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] wymiaru nicości, ma mniemanie [o sobie] jako z wymiaru nicości, ma mniemanie, że »wymiar nicości jest mną«, zachwyca się wymiarem nicości. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał go w pełni.

Domyśla się wymiaru ani przytomności, ani nieprzytomności¹⁶ z wymiaru ani przytomności, ani nieprzytomności. Domyślając się wymiaru ani przytomności, ani nieprzytomności z wymiaru ani przytomności, ani nieprzytomności, ma mniemanie o wymiarze ani przytomności, ani nieprzytomności, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] wymiaru ani przytomności, ani nieprzytomności, ma mniemanie [o sobie] jako z wymiaru ani przytomności, ani nieprzytomności, ma mniemanie, że »wymiar ani przytomności, ani nieprzytomności jest mną«, zachwyca się wymiarem ani przytomności, ani nieprzytomności. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał go w pełni.

15. Ākiñcaññāyatana [akiñcana + āyatana = nieposiadanie niczego + sfera, wymiar] – niematerialny (arūpa) świat bezcielesnych Brahmów, można do niego dotrzeć dzięki jednemu z ośmiu osiągnięć (samāpatti) o tej samej nazwie, czasem określane jako jedna z arūpāvacarajhāna (trzecia z czterech niematerialnych jhān), Āḷāra Kālāma nauczał bodhisattę tego poziomu.

16. Nevasaññānāsaññāyatana [ne’va + saññā + na + asañña + āyatana = ani + przytomny, rozpoznający + ani + nieprzytomny, nierozpoznający + sfera, wymiar] – niematerialny (arūpa) świat bezcielesnych Brahmów, można do niego dotrzeć dzięki jednemu z ośmiu osiągnięć (samāpatti) o tej samej nazwie, czasem określane jako jedna z arūpāvacarajhāna (najwyższa z czterech niematerialnych jhān), Udaka Rāmaputta nauczał bodhisattę tego poziomu.

5. “diṭṭhaṃ diṭṭhato sañjānāti; diṭṭhaṃ diṭṭhato saññatvā diṭṭhaṃ maññati, diṭṭhasmiṃ maññati, diṭṭhato maññati, diṭṭhaṃ meti maññati, diṭṭhaṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘apariññātaṃ tassā’ti vadāmi.

“sutaṃ sutato sañjānāti; sutaṃ sutato saññatvā sutaṃ maññati, sutasmiṃ maññati, sutato maññati, sutaṃ meti maññati, sutaṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘apariññātaṃ tassā’ti vadāmi.

“mutaṃ mutato sañjānāti; mutaṃ mutato saññatvā mutaṃ maññati, mutasmiṃ maññati, mutato maññati, mutaṃ meti maññati, mutaṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘apariññātaṃ tassā’ti vadāmi.

“viññātaṃ viññātato sañjānāti; viññātaṃ viññātato saññatvā viññātaṃ maññati, viññātasmiṃ maññati, viññātato maññati, viññātaṃ meti maññati, viññātaṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘apariññātaṃ tassā’ti vadāmi.

5. Domyśla się tego, co widzialne, z tego, co widzialne. Domyślając się tego, co widzialne, z tego, co widzialne, ma mniemanie o tym, co widzialne, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] tego, co widzialne, ma mniemanie [o sobie] jako z tego, co widzialne, ma mniemanie, że »to, co widzialne, jest mną«, zachwyca się tym, co widzialne. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiedziałam wam, nie zrozumiał tego w pełni.

Domyśla się tego, co słyszalne, z tego, co słyszalne. Domyślając się tego, co słyszalne, z tego, co słyszalne, ma mniemanie o tym, co słyszalne, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] tego, co słyszalne, ma mniemanie [o sobie] jako z tego, co słyszalne, ma mniemanie, że »to, co słyszalne, jest mną«, zachwyca się tym, co słyszalne. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiedziałam wam, nie zrozumiał tego w pełni.

Domyśla się tego, co wyczuwalne, z tego, co wyczuwalne. Domyślając się tego, co wyczuwalne, z tego, co wyczuwalne, ma mniemanie o tym, co wyczuwalne, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] tego, co wyczuwalne, ma mniemanie [o sobie] jako z tego, co wyczuwalne, ma mniemanie, że »to, co wyczuwalne, jest mną«, zachwyca się tym, co wyczuwalne. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiedziałam wam, nie zrozumiał tego w pełni.

Domyśla się tego, co uświadamialne, z tego, co uświadamialne. Domyślając się tego, co uświadamialne, z tego, co uświadamialne, ma mniemanie o tym, co uświadamialne, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] tego, co uświadamialne, ma mniemanie [o sobie] jako z tego, co uświadamialne, ma mniemanie, że »to, co uświadamialne, jest mną«, zachwyca się tym, co uświadamialne. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiedziałam wam, nie zrozumiał tego w pełni.

6. “ekattaṃ ekattato sañjānāti; ekattaṃ ekattato saññatvā ekattaṃ maññāti, ekattasmim̐ maññāti, ekattato maññāti, ekattaṃ meti maññāti, ekattaṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

“nānattaṃ nānattato sañjānāti; nānattaṃ nānattato saññatvā nānattaṃ maññāti, nānattasmim̐ maññāti, nānattato maññāti, nānattaṃ meti maññāti, nānattaṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

“sabbam̐ sabbato sañjānāti; sabbam̐ sabbato saññatvā sabbam̐ maññāti, sabbasmim̐ maññāti, sabbato maññāti, sabbam̐ meti maññāti, sabbam̐ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

“nibbānaṃ nibbānato sañjānāti; nibbānaṃ nibbānato saññatvā nibbānaṃ maññāti, nibbānasmim̐ maññāti, nibbānato maññāti, nibbānaṃ meti maññāti, nibbānaṃ abhinandati. taṃ kissa hetu? ‘aparīññātaṃ tassā’ti vadāmi.

puṭhujjanavasena
paṭhamanayabhūmiparicchedo niṭṭhito.

7. “yopi so, bhikkhave, bhikkhu sekkho appattamānaso anuttaram̐ yogakkhemaṃ patthayamāno viharati, sopi pathaviṃ pathavito abhiñjānāti; pathaviṃ pathavito abhiññāya pathaviṃ

6. Domyśla się jedności z jedności. Domyślając się jedności z jedności, ma mniemanie o jedności, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] jedności, ma mniemanie [o sobie] jako z jedności, ma mniemanie, że »jedność jest mną«, zachwyca się jednością. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał jej w pełni.

Domyśla się różnorodności z różnorodności. Domyślając się różnorodności z różnorodności, ma mniemanie o różnorodności, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] różnorodności, ma mniemanie [o sobie] jako z różnorodności, ma mniemanie, że »różnorodność jest mną«, zachwyca się różnorodnością. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał jej w pełni.

Domyśla się wszystkiego z wszystkiego. Domyślając się wszystkiego z wszystkiego, ma mniemanie o wszystkim, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] wszystkiego, ma mniemanie [o sobie] jako ze wszystkiego, ma mniemanie, że »wszystko jest mną«, zachwyca się wszystkim. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał tego w pełni.

Domyśla się Nibbāny z Nibbāny. Domyślając się Nibbāny z Nibbāny, ma mniemanie o Nibbānie, ma mniemanie [o sobie] w [odniesieniu do] Nibbāny, ma mniemanie [o sobie] jako z Nibbāny, ma mniemanie, że »Nibbāna jest mną«, zachwyca się Nibbāną. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, nie zrozumiał jej w pełni.

Koniec pierwszej części – przykładu myślenia niepouczającego, pospolitego człowieka.

7. Mnisi, mnich podczas treningu – ten, który nie osiągnął jeszcze doskonałości, ale żyje, dążąc do niezrównanej wolności od więzów – bezpośrednio poznaje ziemię z ziemi. Bezpośrednio poznając ziemię z ziemi, niech nie ma mniemania o ziemi, niech nie ma mniemania [o sobie] w [odniesieniu

mā maññi, pathaviyā mā maññi,
pathavito mā maññi, pathaviṃ meti mā
maññi, pathaviṃ mābhinandi. taṃ kissa
hetu? ‘pariññeyyaṃ tassā’ti vadāmi.

“āpaṃ ... pe ... tejaṃ... vāyaṃ... bhūte...
deve... pajāpatim... brahmaṃ...
ābhassare... subhakiñhe... vehapphale...
abhibhum... ākāsānañcāyatanam...
viññāṇañcāyatanam...
ākīcaññāyatanam...
nevasaññānāsaññāyatanam... diṭṭham...
sutam... mutam... viññātam... ekattam...
nānattam... sabbam...

nibbānaṃ nibbānato abhijānāti;
nibbānaṃ nibbānato abhiññāya
nibbānaṃ mā maññi, nibbānasmimṃ mā
maññi, nibbānato mā maññi, nibbānaṃ
meti mā maññi, nibbānaṃ mābhinandi.
taṃ kissa hetu? ‘pariññeyyaṃ tassā’ti
vadāmi.

sekkhavasena
dutiyanayabhūmiparicchedo niṭṭhito.

8. “yopi so, bhikkhave, bhikkhu araham
khiṇṇāsavo vusitavā katakaraṇiyo
ohitabhāro anuppattasadattho
parikkhiṇṇabhavasamyojano
sammadaññā vimutto, sopi pathaviṃ
pathavito abhijānāti; pathaviṃ pathavito
abhiññāya pathaviṃ na maññati,
pathaviyā na maññati, pathavito na
maññati, pathaviṃ meti na maññati,

do] ziemi, niech nie ma mniemania [o sobie] jako z ziemi,
niech nie ma mniemania, że »ziemia jest mną«, niech nie
zachwyca się ziemią. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powia-
dam wam, powinien zrozumieć ją w pełni.

Bezpośrednio poznaje wodę (...) ogień (...) wiatr (...) byty
(...) istoty niebiańskie (...) pana stworzeń (...) najwyższego
boga (...) jaśniejące istoty niebiańskie (...) przepełnione bla-
skiem istoty niebiańskie (...) bogów wielkiego spełnienia
(...) niezwykniętych bogów (...) wymiar nieskończoności
przestrzeni (...) wymiar nieskończoności świadomości (...)
wymiar nicości (...) wymiar ani przytomności ani nieprzy-
tomności (...) to, co widzialne (...) to, co słyszalne (...) to, co
wyczuwalne (...) to, co uświadamialne (...) jedność (...) róż-
norodność (...) wszystko (...).

Bezpośrednio poznaje Nibbānę z Nibbāny. Bezpośrednio
poznając Nibbānę z Nibbāny, niech nie ma mniemania
o Nibbānie, niech nie ma mniemania [o sobie] w [odnie-
sieniu do] Nibbāny, niech nie ma mniemania [o sobie] jako
z Nibbāny, niech nie ma mniemania, że »Nibbāna jest
mną«, niech nie zachwyca się Nibbāną. Dlaczego tak jest?
Ponieważ, powiedziałam wam, powinien zrozumieć ją w pełni.

Koniec drugiej części – przykładu myślenia mnicha pod-
czas treningu.

8. Mnisi, mnich, który jest Arahantem, od skażeń uwol-
niony, którego święte życie zostało dopełnione, to, co nale-
żało zrobić, zostało zrobione, odłożył to, czym był obar-
czony, dobrobyt osiągnął, jarzmo dalszego stawania się
zerwał, dzięki doskonałemu pojęciu wyzwolony, bezpo-
średnio poznaje ziemię z ziemi. Bezpośrednio poznając zie-
mię z ziemi, nie ma mniemania o ziemi, nie ma mniema-
nia [o sobie] w [odniesieniu do] ziemi, nie ma mniemania
[o sobie] jako z ziemi, nie ma mniemania, że »ziemia jest

pathaviṃ nābhinandati. taṃ kissa hetu?
'pariññātaṃ tassā'ti vadāmi.

“āpaṃ ... pe ... tejaṃ... vāyaṃ... bhūte...
deve... pajāpatiṃ... brahmaṃ...
ābhassare... subhakiṇhe... vehapphale...
abhibhuṃ... ākāsānañcāyatanam...
viññāṇañcāyatanam...
ākāsaññāyatanam...
nevasaññānāsaññāyatanam... diṭṭham...
sutaṃ... mutaṃ... viññātaṃ... ekattaṃ...
nānattaṃ... sabbam...

nibbānaṃ nibbānato abhijānāti;
nibbānaṃ nibbānato abhiññāya
nibbānaṃ na maññāti, nibbānasmiṃ
na maññāti, nibbānato na maññāti,
nibbānaṃ meti na maññāti, nibbānaṃ
nābhinandati. taṃ kissa hetu?
'pariññātaṃ tassā'ti vadāmi.

khīṇāsavavasena
tatiyanayabhūmiparicchedo niṭṭhito.

9. “yopi so, bhikkhave, bhikkhu araham
[...] sopi pathaviṃ pathavito abhijānāti;
pathaviṃ pathavito abhiññāya pathaviṃ
na maññāti, pathaviyā na maññāti,
pathavito na maññāti, pathaviṃ meti na
maññāti, pathaviṃ nābhinandati. taṃ
kissa hetu? khayā rāgassa, vītarāgattā.

“āpaṃ ... pe ... [...]

mną«, nie zachwyca się ziemią. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, zrozumiał ją w pełni.

Bezpośrednio poznaje wodę (...) ogień (...) wiatr (...) byty (...) istoty niebiańskie (...) pana stworzeń (...) najwyższego boga (...) jaśniejące istoty niebiańskie (...) przepelnione blaskiem istoty niebiańskie (...) bogów wielkiego spełnienia (...) niezwykniętych bogów (...) wymiar nieskończoności przestrzeni (...) wymiar nieskończoności świadomości (...) wymiar nicości (...) wymiar ani przytomności ani nieprzytomności (...) to, co widzialne (...) to, co słyszalne (...) to, co wyczuwalne (...) to, co uświadamialne (...) jedność (...) różnorodność (...) wszystko (...).

Bezpośrednio poznaje Nibbānę z Nibbāny. Bezpośrednio poznając Nibbānę z Nibbāny, nie ma mniemania o Nibbānie, nie ma mniemania [o sobie] w [odniesieniu do] Nibbāny, nie ma mniemania [o sobie] jako z Nibbāny, nie ma mniemania, że »Nibbāna jest mną«, nie zachwyca się Nibbāną. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, zrozumiał ją w pełni.

Koniec trzeciej części – przykładu myślenia [Arahanta] od skażeń uwolnionego.

9. Mnisi, mnich, który jest Arahantem [...] bezpośrednio poznaje ziemię z ziemi. Bezpośrednio poznając ziemię z ziemi, nie ma mniemania o ziemi, nie ma mniemania [o sobie] w [odniesieniu do] ziemi, nie ma mniemania [o sobie] jako z ziemi, nie ma mniemania, że »ziemia jest mną«, nie zachwyca się ziemią. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, wraz z zakończeniem pożądanego, stał się wolny od pożądanego.

Bezpośrednio poznaje wodę [...].

nibbānaṃ nibbānato abhijjānāti; [...] taṃ kissa hetu? khayā rāgassa, vītarāgattā.

Bezpośrednio poznaje Nibbānę [...]. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, wraz z zakończeniem pożądania, stał się wolny od pożądania.

khīṇāsavavasena
catutthanayabhūmiparicchedo niṭṭhito.

Koniec czwartej części – przykładu myślenia [Arahanta] od skażeń uwolnionego.

10. “yopi so, bhikkhave, bhikkhu arahaṃ [...] sopi pathaviṃ pathavito abhijjānāti; pathaviṃ pathavito abhiññāya pathaviṃ na maññati, pathaviyā na maññati, pathavito na maññati, pathaviṃ meti na maññati, pathaviṃ nābhinandati. taṃ kissa hetu? khayā dosassa, vītadosattā.

10. Mnisi, mnich, który jest Arahantem [...] bezpośrednio poznaje ziemię z ziemi. Bezpośrednio poznając ziemię z ziemi, nie ma mniemania o ziemi, nie ma mniemania [o sobie] w [odniesieniu do] ziemi, nie ma mniemania [o sobie] jako z ziemi, nie ma mniemania, że »ziemia jest mną«, nie zachwyca się ziemią. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, wraz z zakończeniem niechęci, stał się wolny od niechęci.

“āpaṃ ... pe ... [...]

Bezpośrednio poznaje wodę [...].

nibbānaṃ nibbānato abhijjānāti; [...] taṃ kissa hetu? khayā dosassa, vītadosattā.

Bezpośrednio poznaje Nibbānę [...]. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, wraz z zakończeniem niechęci, stał się wolny od niechęci.

khīṇāsavavasena
pañcamanayabhūmiparicchedo niṭṭhito.

Koniec piątej części – przykładu myślenia [Arahanta] od skażeń uwolnionego.

11. “yopi so, bhikkhave, bhikkhu arahaṃ [...], sopi pathaviṃ pathavito abhijjānāti; pathaviṃ pathavito abhiññāya pathaviṃ na maññati, pathaviyā na maññati, pathavito na maññati, pathaviṃ meti na maññati, pathaviṃ nābhinandati. taṃ kissa hetu? khayā mohassa, vītamohattā.

11. Mnisi, mnich, który jest Arahantem [...] bezpośrednio poznaje ziemię z ziemi. Bezpośrednio poznając ziemię z ziemi, nie ma mniemania o ziemi, nie ma mniemania [o sobie] w [odniesieniu do] ziemi, nie ma mniemania [o sobie] jako z ziemi, nie ma mniemania, że »ziemia jest mną«, nie zachwyca się ziemią. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, wraz z zakończeniem ułudy, stał się wolny od ułudy.

“āpaṃ ... pe ... [...]

Bezpośrednio poznaje wodę [...].

nibbānaṃ nibbānato abhijānāti [...]. taṃ kissa hetu? khayā mohassa, vītamohattā.

khīṇāsavavasena
chaṭṭhanayabhūmiparicchedo niṭṭhito.

12. “tathāgatopi, bhikkhave, arahamaṃ sammāsambuddho pathaviṃ pathavito abhijānāti; pathaviṃ pathavito abhiññāya pathaviṃ na maññāti, pathaviyā na maññāti, pathavito na maññāti, pathaviṃ meti na maññāti, pathaviṃ nābhinandati. taṃ kissa hetu? ‘pariññātantaṃ tathāgatassā’ti vadāmi.

“āpaṃ ... pe ... [...]

nibbānaṃ nibbānato abhijānāti; [...]. taṃ kissa hetu? ‘pariññātantaṃ tathāgatassā’ti vadāmi.

tathāgatavasena
sattamanayabhūmiparicchedo niṭṭhito.

13. “tathāgatopi, bhikkhave, arahamaṃ sammāsambuddho pathaviṃ pathavito abhijānāti; pathaviṃ pathavito abhiññāya pathaviṃ na maññāti, pathaviyā na maññāti, pathavito na maññāti, pathaviṃ meti na maññāti, pathaviṃ nābhinandati. taṃ kissa hetu?

‘nandī dukkhassa mūlan’ti – iti viditvā ‘bhavā jāti bhūssa jarāmaṇan’ti. tasmātiha, bhikkhave, ‘tathāgato sabbaso taṇhānaṃ khayā virāgā

Bezpośrednio poznaje Nibbānę [...]. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, wraz z zakończeniem ułudy, stał się wolny od ułudy.

Koniec szóstej części – przykładu myślenia [Arahanta] od skażeń uwolnionego.

12. Mnisi, Tathāgata, Arahant, Doskonale Samoprzebudzony, bezpośrednio poznaje ziemię z ziemi. Bezpośrednio poznając ziemię z ziemi, nie ma mniemania o ziemi, nie ma mniemania [o sobie] w [odniesieniu do] ziemi, nie ma mniemania [o sobie] jako z ziemi, nie ma mniemania, że »ziemia jest mną«, nie zachwyca się ziemią. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, Tathāgata w pełni ją zrozumiał do końca.

Bezpośrednio poznaje wodę [...].

Bezpośrednio poznaje Nibbānę [...]. Dlaczego tak jest? Ponieważ, powiadam wam, Tathāgata w pełni ją zrozumiał do końca.

Koniec siódmej części – przykładu myślenia Tathāgaty.

13. Mnisi, Tathāgata, Arahant, Doskonale Samoprzebudzony, bezpośrednio poznaje ziemię z ziemi. Bezpośrednio poznając ziemię z ziemi, nie ma mniemania o ziemi, nie ma mniemania [o sobie] w [odniesieniu do] ziemi, nie ma mniemania [o sobie] jako z ziemi, nie ma mniemania, że »ziemia jest mną«, nie zachwyca się ziemią. Dlaczego tak jest?

Ponieważ, powiadam wam, Tathāgata, wiedząc, że »zachwyty jest korzeniem cierpienia« oraz że »ze stawiania się są narodziny, a [każdy] byt starzeje się i umiera«, dlatego też, mnisi, »Tathāgata wraz z całkowitym zanikiem,

nirodhā cāgā paṇissaggā anuttaraṃ
sammāsambodhiṃ abhisambuddho'ti
vadāmi.

“āpaṃ ... pe ... tejaṃ... vāyaṃ... bhūte...
deve... pajāpatiṃ... brahmaṃ...
ābhassare... subhakiṇhe... vehapphale...
abhibhuṃ... ākāsānañcāyatanāṃ...
viññāṇañcāyatanāṃ...
ākīñcaññāyatanāṃ...
nevasaññānāsaññāyatanāṃ... diṭṭhaṃ...
sutaṃ... mutaṃ... viññātaṃ... ekattaṃ...
nānattaṃ... sabbāṃ...

nibbānaṃ nibbānato abhijānāti;
nibbānaṃ nibbānato abhiññāya
nibbānaṃ na maññāti, nibbānasmiṃ
na maññāti, nibbānato na maññāti,
nibbānaṃ meti na maññāti, nibbānaṃ
nābhinandati. taṃ kissa hetu?

‘nandi dukkhassa mūlan’ti – iti viditvā
‘bhavā jāti bhūtaṃ jarāmaraṇan’ti.
tasmātiha, bhikkhave, ‘tathāgato
sabbaso taṇhānaṃ khayā virāgā
nirodhā cāgā paṇissaggā anuttaraṃ
sammāsambodhiṃ abhisambuddho'ti
vadāmi”ti.

tathāgatavasena
aṭṭhamanayabhūmiparicchedo niṭṭhito.

idamavoca bhagavā. na te bhikkhū
bhagavato bhāsitaṃ abhinandunti.

wyczerpaniem, zaprzestaniem, odpuszczeniem i poniechaniem pragnienia, jest Doskonale Samoprzebudzony w nieporównywalnym, najwyższym Samoprzebudzeniu».

Bezpośrednio poznaje wodę (...) ogień (...) wiatr (...) byty (...) istoty niebiańskie (...) pana stworzeń (...) najwyższego boga (...) jaśniejące istoty niebiańskie (...) przepełnione blaskiem istoty niebiańskie (...) bogów wielkiego spełnienia (...) niezwykniętych bogów (...) wymiar nieskończoności przestrzeni (...) wymiar nieskończoności świadomości (...) wymiar nicości (...) wymiar ani przytomności ani nieprzytomności (...) to, co widzialne (...) to, co słyszalne (...) to, co wyczuwalne (...) to, co uświadamialne (...) jedność (...) różnorodność (...) wszystko (...).

Bezpośrednio poznaje Nibbānę z Nibbāny. Bezpośrednio poznając Nibbānę z Nibbāny, nie ma mniemania o Nibbānie, nie ma mniemania [o sobie] w [odniesieniu do] Nibbāny, nie ma mniemania [o sobie] jako z Nibbāny, nie ma mniemania, że »Nibbāna jest mną«, nie zachwyca się Nibbāną. Dlaczego tak jest?

Ponieważ, powiadam wam, Tathāgata, wiedząc, że »zachwyty jest korzeniem cierpienia« oraz że »ze stawania się są narodziny, a [każdy] byt starzeje się i umiera«, dlatego też, mnisi, »Tathāgata wraz z całkowitym zanikiem łaknienia, wyczerpaniem żądzy, zaprzestaniem, odpuszczeniem i poniechaniem, jest Doskonale Samoprzebudzony w nieporównywalnym, najwyższym Samoprzebudzeniu«”.

Koniec ósmej części – przykładu myślenia Tathāgaty.

To właśnie powiedział Błogosławiony. Nieuradowani mnisi nie rozkoszowali się Jego słowami.

Sabbāsa Sutta

(MN.002 – *Mowa o wszystkich skażeniach*)

Przedmowa

Wszystkie religie od wieków starają się pomóc ludzkości w radzeniu sobie z dysonansem poznawczym. Ludzie zwykle zastanawiają się nad tym, co spotyka człowieka po śmierci, jak i dlaczego powstało życie, w jaki sposób żyć, by nie zmarnować szansy, która się pojawia podczas tej konkretnej egzystencji. Kilka systemów duchowych eksplorowało także psychologiczne podłoże naszego doświadczenia. Poczynając od zaratusztrianizmu, który postulował wewnętrzny bój między dobrem a złem, czyli świętym duchem/myślą (Spenta Mainju) a złym lub gniewnym duchem/myślą (Angra Mainju), przez systemy religijne mniej kategorycznie rozdzielające dobro od zła (to, co moralnie zdrowe od niezdrowego), a kończąc na systemach – jak choćby taoizm – uznających prymat zharmonizowania i zaakceptowania biegunów wszechświata, które mimo że przeciwstawne (yin-yang 陰陽), uzupełniają się, więc są niezbędne, także do wyzwolenia się z nich. Jak można zauważyć, wykształciły się różne metody radzenia sobie z niechcianymi, niekorzystnymi, niezdrowymi stanami umysłu prowadzącymi do zła, mroku. Te stany nazywane były zanieczyszczeniami, skażeniami, brudem umysłowym. Religie bardziej dualistyczne (np. zaratusztrianizm) uznające walkę z tym, co złe, kładły duży nacisk na oczyszczenie, na usilne pozostawanie po jasnej stronie. Systemy filozoficzno-religijne stawiające na relatywizm (np. taoizm) przyjęły strategię akceptacji. W tym podejściu akceptacja (oraz inne cechy rozwijane w trakcie życia) zapewniała dojście do pierwotnego stanu, w którym obie strony nie są już przeciwnościami, a więc przestają być także problemem. A jaką strategię przyjął buddyzm?

Ktoś mógłby przytoczyć cytaty z *Dhammapady* (Dhp.183), który wyraźnie i jednoznacznie klasyfikuje nauczanie Buddy jako należące do grupy religii dualistycznych:

sabbapāpassa akaraṇaṃ, kusallaṣṣa
upasaṃpadā, sacittapariyodapanam,
etaṃ buddhāna sāsanaṃ.

Wszelkiego zła nieczynienie, w tym, co zdrowe się ćwiczenie,
swego umysłu oczyszczenie – to wszystkich buddhów
zalecenie.

Ale jako kontrę ktoś inny mógłby podać ten urywek z *Dhammacakkappavattana Suttī* (SN.56.011 – *Mowy o uprawieniu w ruch koła Dhammy*):

Dveme, bhikkhave, antā pabbajitena na sevitabbā. Katame dve? Yo cāyaṃ kāmesu kāmasukhallikānuyogo hīno gammo pothujaniko anariyo anattasamphito, yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattasamphito.

Mnisi, ten, kto wywędrował z domu w bezdomność, nie powinien zajmować się dwoma skrajnościami. Którymi dwoma? Taką, która przywiązuje do błogości wynikającej z rozkoszowania się przyjemnościami zmysłowymi, która jest niska, pospolita, prostacka, nieuszlachetniająca, niedająca korzyści; oraz taką, która przywiązuje do samoumarzwiania się, która jest krzywdząca, nieuszlachetniająca, niedająca korzyści.

Środkowa Droga (majjhimā paṭipadā), o której następnie wspomina Buddha w tej mowie, jest tu głównym założeniem, podstawowym przekazem całego nauczania. Co ciekawe, nie chodzi tylko o punkt środkowy między ascezą, która w założeniu ma oczyszczać umysł, a „pełnym kurzu” życiem światowym, ale także o pewną ogólną zasadę, która jest przedstawiona w kolejnej sutcie (MN.003), jak i w innych, wymieniających ją zarówno *explicite*¹, jak i *implicite*. Oczywiście „środkowe” nie znaczy statystycznego wypośrodkowania ani brania trochę z jednej, trochę z drugiej skrajności. Ten „złoty środek”, jak mówi się w dzisiejszych czasach, polegał na unikaniu niezdrowych skrajności i optymalnym używaniu środków, żeby osiągnąć cel. Dla Buddy cel był tylko jeden – Nibbāna. Cel nie uświęcał środków, więc był także zrównoważony lub inaczej: charakterystyką celu było dojście do niego w odpowiedni (wypośrodkowany) sposób. Wszelkie niemoralne zachowanie, nawet powodowane myślą o całkowitym wyzwoleniu się z cierpienia, nie dawało dobrych rezultatów. Nie ma więc we wczesnym buddyzmie białych kłamstw, współczujących zabójstw i tym podobnych.

Skażenia umysłu są podstępne, o czym przekonamy się, czytając poniższą suttę. Dość powiedzieć, że ludzkość radziła sobie z nimi przez wieki, lecz w uproszczeniu można stwierdzić, że ta pomysłowość zawierała się w przysłowiowym kiju i marchewce. Jednym z oczywistych sposobów na zniwelowanie skażeń w umyśle jest kij, czyli zakaz,

1. Na przykład *Acelaka Vagga* AN.03.156-162) między *nijjhāma paṭipadā* (praktyką wypalania) a *agāḷha paṭipadā* (praktyką dogadzania), ale też sutty z SN.12, które wspominają o postawach „wszystko istnieje” (*sabbaṃ atthi*), „wszystko nie istnieje” (*sabbaṃ natthi*) czy też eternalizmu (*sassata*) lub nicości (*uccheda*).

siłowe rozwiązanie decydujące, co jest czarne, a co białe, wiążące się z uszczegóławianiem zasad i z konsekwencjami ich łamania. Ponieważ Buddha uznawał Dhamma-Vinayę za pewną całość, również tutaj oraz wszędzie, gdzie to konieczne, będę przywoływał przykłady z kodeksu dyscypliny mnichów i mniszek (*Vinaya*). Gdzie, jeśli nie tam, najłatwiej zaobserwować stosunek Przebudzonego do pytania na temat strategii radzenia sobie ze złymi, niezdrowymi tendencjami w umyśle?

Wielu natychmiast wskazałoby całą *Vinayę* jako dowód rzeczowy w sprawie, pokazujący bardzo silne tendencje prawodawcy, czyli Buddy, do zakazywania pewnych rzeczy oraz ostrego i czasem bezkompromisowego przestrzegania ustanowionych reguł. Będziemy rzecz jasna dogłębniej badać aspekty Vinayi w tej i kolejnych książkach, natomiast tutaj chciałbym tylko zwrócić uwagę na moment wytyczenia przez Buddę granicy, której przekroczenie było równoznaczne z porzuceniem pewnego korzystnego zakresu działań. Mowa tu o schizmie Devadatty.

Aby wyjaśnić czytelnikowi, jak doszło do rozłamu w łonie bhikkhów, najpierw muszę opowiedzieć pokrótce o najważniejszych wydarzeniach z życia Przebudzonego. Siddhattha Gotama² pochodził prawdopodobnie z rodziny kšatriyów, wojowników i wodzów, jednej z vaṇṇ (kast) w Indiach. Urodził się (uczeni nie są zgodni) między 563 a 480 rokiem przed Chr. w Indiach, w dorzeczu Gangesu w indoeuropejskim plemieniu, które nazywano Sakyā (Sakka, Śākyā), stąd często był później nazywany Sakyamuni („mędrzec Sakyów”). Zmarł w wieku osiemdziesięciu lat (483/400 rok przed Chr.). Istnieje kilka dowodów na to, że był postacią historyczną, zarówno archeologicznych, jak i tekstowych. Wszystkie legendy o cudownym poczęciu, narodzinach, wychowaniu w pałacu, ucieczce księcia, niezwykłych znakach i nadprzyrodzonych przygodach najprawdopodobniej powstały w późniejszych latach rozprzestrzeniania się buddyzmu i kreowania hagiografii na potrzeby apologiczne. To, co istotne, Buddha przekazywał w suttach, w urywkach autobiograficznych, w których historia Przebudzenia jest umiarkowanie prosta. Siddhattha wyszedł z domu w bezdomność w wieku dwudziestu dziewięciu lat, przez sześć lat żył jako asceta, samotny wędrowiec i pustelnik (samaṇa, sanskr. śramaṇa), porzucił jednak tę praktykę, by w wieku trzydziestu pięciu lat urzeczywistnić Nibbāṇę (Wygaszenie, Nieuwiązanie) dzięki praktyce Środkowej Drogi, którą odkrył samodzielnie. Przez kolejne czterdzieści pięć lat nauczał Dhammy (Nauki, Prawdy). Założył zakon bhikkhów (mnichów), a póź-

2. Sanskr. Siddhārtha Gautama („osiągający cele, perfekcję” + „najlepsza z krów”) to imię i nazwisko rodowe Buddy, Przebudzonego naszych czasów.

niej bhikkhuṇī (mniszek) i obu grupom nakazał żyć zgodnie z regułami, tak by mogły dzięki optymalnym warunkom wyzwolić się z cierpienia.

Vinaya zawiera tysiące reguł, których tylko niewielka część jest recytowana co miesiąc lub co pół miesiąca. Bhikkhowie mają 227 reguł, bhikkhuṇī – 311. Jednak liczba recytowanych reguł ma się nijak do liczby faktycznych zasad panujących w zakonie. Trudno je policzyć, ponieważ często mnoży się je teoretycznie przez wszystkie możliwe (wymienione lub nie) sytuacje. W późniejszych latach poszczególne grupy – zwane Saṅghami – mogły ustalać swoje wewnętrzne reguły (o ile nie kłóciły się z całością, zob. Wielkie Kryteria Odniesienia w MN.005). Reguły były dość jasne i bezkompromisowe. Jeśli mnich (lub mniszka), dajmy na to, popełnił morderstwo, przestawał być mnichem, był „wykluczony, poza wspólnotą” (pārājiko hoti asaṃvāso). Jak w każdym systemie prawnym, musiały być wyjątki, na przykład gdy oskarżony zrobił to nieumyślnie albo był niespełna rozumu z powodu chwilowego ataku choroby umysłowej etc. Reguły wydają się surowe, ale sprawiedliwe, mają za zadanie przesłać każdego kandydata, nawet najbardziej grubiańskiego, w szlachetnego członka grupy o wysokich standardach. Świadczy o tym mogą takie reguły jak zakaz siorbania podczas jedzenia czy pospolitego w Indiach machania głową na boki lub inne, związane z savoir-vivrem, które miały za zadanie wychować gentlemanów w szatach, pomimo jednoczesnego poddawania ich twardemu treningowi. Członkowie zakonu, nie zważając na dość dużą niewygodę związaną z *Vinayą*, czasem sami sobie wyznaczali praktyki ascetyczne, to znaczy sami z nieprzymuszonej woli narzucali sobie różnego rodzaju umartwienia. Być może brali przykład z samego Gotamy Buddy i jego sześćioletniej ascezy przed Przebudzeniem?

Wśród pierwszych mnichów w zakonie znalazło się pięciu ascetów, z którymi Buddha spędził kilka lat swej bezdomności. Fenomen świętych włóczęgów nazywano ruchem śramaṇów³. Żebrali oni o jedzenie, umartwiali ciała, wszystko po to, by wyzwolić się (mokkha, sankr. mokṣa) ze złego świata, by dostąpić szczęścia niebios. Warto wspomnieć tu o kilku istotnych rzeczach dotyczących tej grupy religijnej, bo to od niej Buddha w późniejszym czasie przejął najwięcej praw i zaleceń. Na pewno śramaṇowie nie nadali sobie jednorodnej nazwy, ale uczeni przypuszczają, że ich ruch istniał przed Buddhą, niektórzy datują jego początki nawet na 2000 lat przed Chr., postulując, że mógł wywodzić się z cywilizacji doliny Indusu. Na pewno byli bardzo różnorodną i synkretyczną grupą odludków, żyjących w lasach (āraṇyaka), zasilaną

3. Aby odróżnić od przewartościowanego słowa pālijskiego, będę tu i później używać sanskryckiego zapisu w odniesieniu do grup ascetycznych z Indii.

nowymi członkami, którzy wywędrowali z domu w bezdomność (paribbājaka, sanskr. parivrājaka). Często byli nadzy, pościli, nie mieli żadnego dobytku, prawdopodobnie nie jedli mięsa (nie zabijali), spali pod drzewami. To właśnie z tej nieusystematyzowanej grupy wyłoniły się takie systemy jak buddyzm, dżinizm⁴ oraz inne, czasem nazwane na cześć założyciela, czasem biorące nazwę od doktryny filozoficznej, jaką głosiły. Oznacza to, że Buddha oparł swoją Dhammę (Naukę, którą głosił) na przekonaniu, że pewien konkretny rodzaj „ascezy” albo – używając lepszych słów – pewien rodzaj powstrzymywania się, powściągnięcia, może przyczynić się do wyzwolenia. W swej czterdziestopięcioletniej karierze nauczycielskiej Buddha Gotama doprecyzowywał, o jaki rodzaj ujarzmiania siebie chodzi, krytykując niektóre grupy śramaṇów za nadmierne umartwianie, ale jednak cały czas był w opozycji (tak jak wszyscy inni asceci) do kapłaństwa tamtych czasów, czyli do braminów, którzy uznawali rytuały, ceremonie i recytowanie świętych tekstów za czynności konstytuujące święty żywot – w tym oraz w następnym życiu. Ta doprecyzowywana przez Przebudzonego droga była nazywana Środkową Drogą (majjhimā patipadā). Do czynników prowadzących do wyzwolenia Przebudzony zaliczał też przyjemność, zadowolenie, skupienie medytacyjne – jednopunktowe i dające satysfakcję, jakiej nie dają żadne inne światowe przyjemności zmysłowe. Dhamma-Vinaya nie jest więc tylko zbiorem zakazów i nakazów, czyli ascezą, ma też pozytywną stronę, bo daje konstruktywną informację zwrotną jeszcze w tym życiu, tu i teraz.

Dlatego też możemy wyobrazić sobie zdziwienie członków Saṅghi, gdy pewnego razu Devadatta – kuzyn Siddhatthy Gotamy – będący bardzo długo w zakonie, stwierdził, że potrzebna jest zmiana przywódcy, proponując jednocześnie swoją kandydaturę. Działo się to w momencie, gdy popularność nauki Buddy była już duża, a władza świecka zaczęła flirtować z tworzącymi się buddyjskimi instytucjami religijnymi. Devadatta pełen zazdrości i poczucia niższości – zaraz po tym, jak Buddha go zganiał za tak nedorzeczne pomysły – zaplanował w porozumieniu z młodym królem Ajātasattu serię zamachów na życie Błogosławionego. Wszystkie próby zakończyły się niepowodzeniem. Wtedy zły mnich postanowił, że skoro nie będzie mógł panować nad całą wspólnotą, to postara się ją podzielić. Wygłosił pięć postulatów, które kolokwialnie można określić jako wyraz chęci pozowania na świętszego od papieża. Oto one:

4. W XIX wieku uczeni z Zachodu byli przekonani, że dżinizm to odłam buddyzmu, ponieważ oba systemy były do siebie bardzo podobne.

1. Wszyscy mnisi przez całe życie powinni być leśnymi mnichami (ārañña), a ci zakonicy, którzy żyliby pośród ludzi, na skraju wioski (gāmantā), popełnialiby wykroczenie.
2. Wszyscy mnisi przez całe życie powinni utrzymywać się wyłącznie z jałmużny (piṇḍapāta), więc wszyscy inni, którzy akceptowaliby dania innego rodzaju (w domach, na talerzach, w miejscach publicznych etc.) i utrzymywaliby się z zaproszeń świeckich wyznawców (nimantana), popełnialiby wykroczenie.
3. Wszyscy mnisi przez całe życie powinni nosić wyłącznie liche szaty wzięte z brudnej sterty (paṃsukūlika), a ten, który nosiłby szaty podarowane przez gospodarzy (gahapatiṭvaradharo), popełniałby wykroczenie.
4. Wszyscy mnisi przez całe życie powinni żyć między korzeniami, w cieniu drzew (rukhamūla), a mnisi korzystający z wszelkich budynków dających cień, zakrytych dachem (channa) popełnialiby wykroczenie.
5. Wszyscy mnisi przez całe życie powinni powstrzymać się od jedzenia ryb i mięsa (macchamaṃsa), a ci, którzy jedliby je, popełnialiby wykroczenie.

Buddha nie zgodził się na te postulaty, na żaden z nich, stwierdzając, że każdy mnich ma wolność w wypróbowywaniu tych praktyk – jednej bądź wielu – nie było więc potrzeby robienia z tego przymusu dla wszystkich⁵. Podobno Devadatta z 500 mnichami opuścili miejsce, gdzie przebywali z Błogosławionym, przez co doprowadzili do pierwszego podziału w Saṅdze. Dopiero gdy Przebudzony posłał do nich dwóch głównych uczniów, Sāriputtę i Moggallānę, odszczepieńcy dali się przekonać i powrócili do wspólnoty zakonnej. Devadatta nie zmienił poglądów, choć nadal pozostawał w mnisich szatach.

Warto zwrócić uwagę na kilka szczegółów. Cztery pierwsze postulaty są zbieżne z czterema z trzynastu dhutaṅg („czynników zdmuchiwania” lub „czynników strząsania [skażeń]”, czyli buddyjskich praktyk ascetycznych), choć trzeba pamiętać, że Buddha nigdzie ich nie wymienił w całości, a pełną listę przedstawiają dopiero komentarze w *Visuddhimagdze*. Praktyki te, rozsiane po różnych suttach, miały służyć za swego rodzaju środki oczyszczające ze skażeń umysłowych. Były więc dopuszczone, a nie obowiązkowe, nie stanowiły jedyne sposobu pozbycia się zanieczyszczeń, o czym przekonamy się z poniższej mowy. Znamienne, że temat ten powraca wielokrotnie, choćby w MN.005.

5. Warto zaznaczyć, że gdyby przyjęto te założenia, wystąpiłaby sprzeczność z Vinayą mniszek, które nie mogą przebywać same w lasach, między korzeniami drzew, i być może była to jedna z przyczyn sprzeciwu Buddy.

By zapoznać czytelnika z dozwolonymi mniczom praktykami ascetycznymi, pozwolę je sobie wymienić. Te praktyki to:

1. Noszenie szat z pozszywanych strzępów znalezionych na brudnej stercie (pāṃsukūlika).
2. Noszenie tylko jednego zestawu trzech szat (tecīvarika).
3. Chodzenie po jałmużnę, zbieranie pożywienia do miski żebraczej (piṇḍapāta).
4. Niepomijanie żadnego domu w czasie zbierania jałmużny (sapadānacārika).
5. Pożywianie się raz dziennie – raz usiadłszy, bez wstawania aż do zakończenia (ekāsanika).
6. Branie garstek pożywienia z miski żebraczej (pattapiṇḍika).
7. Nieprzyjmowanie większej ilości pożywienia, gdy wcześniej, w trakcie jedzenia, odmówiło się przyjęcia jakiegoś pokarmu (khalupacchābhattika).
8. Przebywanie w lasach (āraññaika).
9. Mieszkanie między korzeniami/w cieniu drzew (rukkhamūla).
10. Życie na otwartej przestrzeni (abbhokāsika).
11. Życie na cmentarzu (susānika).
12. Zadowolenie z każdego przydzielonego miejsca spoczynku (yathāsantatika).
13. Odmawianie sobie odpoczynku w pozycji leżącej (nesajjika).

Mając na względzie wtręt o odrzuconych przez Buddhę postulatach Devadatty oraz o dozwolonych praktykach ascetycznych, w tym miejscu chciałbym wyjaśnić, jak powinno wyglądać standardowe, normalne życie buddyjskiego mnicha. Adhisīla-sikkhā to trening wyższej moralności, czyli przeznaczony wyłącznie dla bhikkhów program bardziej wymagających (w porównaniu ze świeckimi) wskazań i reguł – prowadzący z kolei do adhicitā-sikkhā (treningu uwznioślonego umysłu) oraz adhipaññā-sikkhā (treningu wyższej mądrości). Tego oczekuje się od każdego członka zakonu i taki jest cel zakładania szat: możliwość skupienia się na czynnikach wiodących do Przebudzenia, bez trwania czasu i energii na uprawę roślin, hodowlę zwierząt, gromadzenie majątku, rodzinę, odgrywanie ról społecznych, angażowanie się w jakiegokolwiek działania związane z instytucjami państwowymi etc.

Mimo wszystko Saṅgha nie jest zgromadzeniem żebraków. Słowo bhikkhu (sansk. bhikṣu) może oznaczać tego, kto chodzi po jałmużnę, ale nie błaga o nią, nie chodzi po prośbie (ang. beggar = bhikkhaka). W komentarzach starano się przededefiniować to słowo, odcinając się od źródłosłowa „żebrac” przez znajdowanie takich rdzeni jak „bhīd” („bhinnakilesa” – łamiący skalania) czy „bhī” („saṃsāre bhayaṃ” – bojący się saṃsāry). Mając w pamięci etymologię terminu, trzeba też wiedzieć, że w samej *Vinayi*

istnieje reguła zakazująca proszenia o cokolwiek świeckich wyznawców, oczywiście z kilkoma wyjątkami (jeśli to członek rodziny mnicha lub jeśli ktoś obiecał mu coś dać, a nie zrobił tego etc.).

Buddha ustanowił pewne reguły, tak aby mnisi mogli w pełni korzystać z dobrodziejstw, jakie niesie ze sobą wyrzeczenie się świata. Chodzi tu głównie o wyzbycie się ułudy (moha), niechęci (dosa) i właśnie chciwości (lobha) na przykład związanej z gromadzeniem dóbr materialnych, podwyższania statusu społecznego. Dlatego w dawnych czasach ideałem był „pabbajjā” – ten, kto pozbył się majątku, opuścił dom i rodzinę, by móc żyć jako wędrowiec. „Nauki starszych” (theravāda) uznają, że wszystkie nakazy, nawet te najdrobniejsze, powinny pomagać w dążeniu do jednego celu, jakim jest wyzwolenie. Jak głoszą tradycyjne przekazy, Buddha przez pierwsze dwadzieścia lat nie musiał niczego zabraniać swoim podopiecznym, gdyż wszyscy oni byli Szlachetnymi (Ariyā), rzecz jasna na różnych etapach drogi do Nibbāny. Po tym okresie do Saṅghi zaczęły dołączać osoby o nieco niższych aspiracjach. Ludzie z rozmaitych środowisk z różnych przyczyn zakładali mnisie szaty: jedni dla prestiżu bądź zysku, inni, by uciec przed obowiązkami (np. wojskowymi, zbiegli niewolnicy) i dla wygodnego życia. Przez to, że zachowywali się ordynarnie bądź niezgodnie z przyjętymi normami społecznymi, budzili zgorzniecie wśród osób wspierających Saṅghę. Zanim jednak Buddha zaczął formułować podstawy Vinayi – czyli āṅṅapāṭimokkhe⁶ – obowiązywała ovādapāṭimokkha⁷, czyli generalne zasady wszystkich poprzednich buddhów. Jedna z zasad brzmiała:

Anūpavādo anūpaghāto, pātimokkhe ca
saṃvaro; Mattaññutā ca bhattasmiṃ,
pantañca sayanāsanaṃ;
Adhicitte ca āyogo, etaṃ
buddhānasānaṃ

Nie zrzucaj winy na nikogo, Nie czyń krzywdy innym istotom, Pātimokkha twym powściągnięciem, Pożywiaj się z umiarkowaniem, Miejsce spoczynku miej na ustroniu, Zajmij się umysłu uwznioślaniem, To jest przez wszystkich buddhów zalecane.

Dhammapada (Dhp.185 – Podstawy Dhammy)

W kulturze czasów Buddy funkcjonował pewien wzór postawy społecznej – jej uosobieniem był ktoś, kto faktycznie wyrzekł się świata i poświęcił życie, by znaleźć

6. Āṅṅapāṭimokkha [āṅṅā, sanskr. ājñā = idealna, ukształtowana + paṭimokkha = dosł. „umocowanie”, zbiór reguł recytowanych co miesiąc przez zakony].

7. Ovāda [avavāda] – omówienie, instrukcje, zalecenia.

odpowiedzi na podstawowe, egzystencjalne pytania. Osoba taka żyła dzięki temu, co inni, pracujący, zwykli ludzie ofiarowywali jej z czysto altruistycznych pobudek. Uznawano to za przejaw dojrzałości duchowej świeckich, ponieważ „dāna” (dawanie – na przykład ofiarowanie jednego z czterech rekwizytów zakonnych mnichom) była jednoznaczna z „alobha” – przeciwieństwem lobha (chciwości). Świeccy wyznawcy dzięki takiej dobroczynności, wspaniałomyślności, dzieleniu się z filozofem-wędrowcą tym, co posiadali, praktykowali dawanie i mogli wzbudzać w sobie bezwarunkowe dobro, bez oczekiwania niczego w zamian.

Oczywiście cały proces – początkowa motywacja, by podzielić się czymś ze świętym włóczęgą, faktyczne ofiarowanie jałmużny oraz rezultaty tego czynu, czyli satysfakcja, być może błogosławieństwo lub nauka – wszystko to nazywać można kammą, właściwym działaniem lub dobrym uczynkiem. Nie zawsze jednak dar zostawał spożytkowany właściwie. Czasem osoby, którym coś ofiarowano, za chwilę robiły coś niemoralnego, mówiły coś, co nie było po myśli darczyńców. Jeśli dar został niewłaściwie użyty, nie powodowało to gromadzenia złej kammy przez ofiarodawcę. Według Buddy liczyła się intencja („cetana”, którą zrównywał z kammą właśnie). Świeccy wyznawcy Buddy powinni dzielić się tym, czym mogą, na tyle, na ile pozwalała im sytuacja życiowa, z właściwą intencją, odpuszczając tańchę (pragnienie, głód posiadania), pomagać osobom dążącym do ideału bądź nawet samym Szlachetnym, którzy żebrali tak jak inni pustelnicy.

Przyjmowanie darów również wiązało się z pewnymi obowiązkami. Mnisi buddyjscy mieli praktykować kontemplacje, byli także zobligowani do zachowywania się zgodnie z Vinayą oraz rozwijania uważności potrzebnej do odnotowywania każdej myśli, której podstawą mogła być lobha – chciwość, pazerność. Dary świeckich podzielone były na cztery kategorie, zwane czterema rekwizytami zakonnymi mnicha. Należały do nich:

1. pożywienie (piṇḍapāta),
2. mnisie szaty (cīvara),
3. miejsce spoczynku (senāsana),
4. lek z krowiej uryny (pūtimuttābhesajja), z czasem rozszerzony do „rekwizytu zakonnego – lekarstwa pomagającego w chorobie” (gilānappaccayābhesajjaparikkhārāna).

Omówię tu wszystkie cztery rekwizyty zakonne, ponieważ łączą się zarówno ze schizmą Devadatty, z praktykami ascetycznymi, jak i z codziennymi obowiązkami mnicha buddyjskiego.

„Piṇḍapāta” dosłownie oznacza otrzymanie jałmużny w postaci garstek, kęsów, grudek (piṇḍa) nakładanych (pāta) do miski żebraczej (inne wytłumaczenie od patta = miska).

Onegdaj mnisi (nadal im się zdarza) jadali dłońmi, więc „piṇḍa” to porcja zmieszanego pożywienia (ryżu z dodatkami) odmierzona tak, by zmieściła się do ust i można ją było pogryźć i połknąć za jednym razem. „Piṇḍapātiko” to ktoś, kto stosuje się do „piṇḍapātikaṅgi” – jednej z trzynastu dhutaṅg – ascetycznych praktyk dozwolonych przez Buddhę. Mnisi i mniszki są zobowiązani, w domyśle, przestrzegać tej zasady, ponieważ podczas wyświęcania obiecują polegać na pokarmie z jałmużny, mają stosować ten nakaz przez resztę swojego życia (więcej w MN.003). Jednak Buddha rozszerzył⁸ przywileje mniichów, by mogli odwiedzać świeckich w domach na ich zaproszenie, a także odwiedzać miejsca, gdzie rozdawano jedzenie dla ubogich (wszystkie przywileje obwarowane były licznymi zastrzeżeniami). To przyrzeczenie jest zatem teoretyczne, bo w dzisiejszych czasach w praktyce wielu mniichów niemal natychmiast dostaje zaproszenie od którejś z rodzin na uroczysty i wystawny posiłek z okazji wyświęcenia.

Za czasów Buddy – jak i obecnie – mnich buddyjski może jeść jedynie w odpowiednim czasie. Oznacza to, że może zjeść posiłek tylko w przedziale czasowym od świtu do południa tego samego dnia. To mniej więcej pięć – sześć godzin (dotyczy Indii, Sri-Lanki i krajów Azji Południowo-Wschodniej). Jeśli mnich zacznie jeść przed wschodem słońca, będzie to równoznaczne ze złamaniem reguły. Niektórzy dyskutują nad tym, czy mnich – mimo przekroczenia czasu – może kontynuować i skończyć jedzenie posiłku, który rozpoczął przed południem. Wiele wskazuje na to, że nie powinien, a każdy kęs będzie kolejnym wykroczeniem. Zatem życie mnicha buddyjskiego nie należy do łatwych, zwłaszcza że Buddha radził bhikkhom, by jedli tylko jeden posiłek dziennie (kolejna dhutaṅga), czasem chwalać tych, którzy z przyczyn losowych nie mieli szansy nic zjeść, więc pościli (MN.003). Co więcej, każde spożywanie pokarmu powinno być pretekstem do praktyki uważności i na tę okazję, skomponowano specjalną recytację, którą wykonuje się tuż przed jedzeniem. Mnich powinien kontemplować każdy moment użytkowania któregoś z czterech rekwizytów zakonnych. Powinny one być przedmio-

-
8. Specjalne posiłki dozwolone przez Buddhę: 1. saṅghabhatto – zaproszenie na posiłek dla Saṅghi, 2. uddesabhatto – posiłek dla konkretnej grupy mniichów, 3. nimantanabhatto – posiłek dla mniichów zaproszonych z imienia, 4. salākabhatto – pożywienie dane na kartach (przygotowywane z zapasów Saṅghi i rozdawane na niewielkich wycinkach z bambusa, kawałkach drewna bądź liściach – mnisi czasem używali podobnych kart do głosowania podczas zgromadzeń, gdy wymagała tego Vinaya), 5. pakkhikabhatto – posiłek ofiarowywany co dwa tygodnie (podczas pełni i nowiu księżyca), 6. uposathikabhatto – posiłek w dniu uposathy, 7. patipadikabhatto – posiłek w dniu po uposacie.

tem rozważań przed ich użyciem, w trakcie i po zakończeniu. Mnich może powtórzyć kontemplacje także w nocy, przypominając sobie wersję pālijską bądź jedynie znaczenie podane w poniższym tekście sutty – tu akurat odnoszące się do pożywienia:

paṭisaṅkhā yoniso piṇḍapātaṃ
paṭisevati – ‘neva davāya, na madāya,
na maṇḍanāya, na vibhūsanāya,
yāvadeva imassa kāyassa ṭhitiyā
yāpanāya, vihiṃsūparatiyā,
brahmamacariyānuggahāya, iti purāṇaṅca
vedanaṃ paṭihaṅkhāmi navaṅca
vedanaṃ na uppādessāmi, yātrā ca me
bhavissati anavajjatā ca phāsuvihāro ca’.

Praktycznie użytkuje pożywienie z jałmużny, odpowiednio rozważając: „Nie dla przyjemności ani dla odurzenia, ani dla polepszenia, ani dla upiększenia, jedynie z myślą o utrzymaniu i przetrwaniu tego ciała, jedynie by zaspokoić łaknienie, by wspomóc praktykę czystego żywota: »Porzucając dawne odczucia, nie wzniciając nowych odczuć, będę żył w zdrowiu, bez poczucia winy, pozostając w pełni zadowolonym«”.

Obecnie w klasztorach z dobrą Vinayą mnisi recytują te słowa w języku pālijskim tuż przed jedzeniem, nie tylko przed głównym posiłkiem, ale także przed śniadaniem. Tak, współcześni mnisi zwykle jadają śniadania, tuż po wschodzie słońca, czasem jedzą też przekąski po śniadaniu, później zasiadają – często wspólnie, w wielkiej sali klasztornej – do głównego posiłku. Nawiązując do Devadatty i jego ostatniego wymagania dotyczącego wegetarianizmu, wspomnę, że Vinaya dzieli pożywienie na następujące grupy:

1. Odana – ugotowane ziarna, ryż, ale w komentarzach oznacza to główny artykuł żywnościowy w danym kraju.
2. Kummāsa – słodkie bądź cierpkie owsianki, zwykle na śniadanie, choć nie tylko.
3. Sattu – którekolwiek z siedmiu rodzajów ziaren (nie będę ich tu wyszczególniał): wysuszonych, prażonych, zmielonych i tak obrobionych, by stanowiły posiłek (do tej grupy można zaliczyć chleb).
4. Maccha – dosł. ryby, ale chodzi o mięso jakiegokolwiek stworzenia żyjącego w morzu.
5. Maṃsa – mięso jakiegokolwiek dwunoga lub czworonoga, pod warunkiem, że jest to mięso dozwolone (nie może to być według *Vinayi* mięso człowieka, słonia, konia, psa, węża, lwa, tygrysa, geparda, niedźwiedzia oraz hieny, zaliczanej do panter). Jedzeniu i niejedzeniu mięsa znacznie więcej miejsca poświęcę w innej przedmowie.

Niezależnie, czy będzie to jałmużna czy zaproszenie na obiad, istnieją pewne warunki, których spełnienie jest wymagane podczas ofiarowywania pożywienia i leków. Darczyńca musi stać w odległości jednej hatthapāsa (odległość na wyciągnięcie ręki, około

1,25 metra) od mnicha, któremu chce ofiarować dany rekwizyt. Dar nie powinien być cięższy od czegoś, co może podnieść przeciętny mężczyzna (*majjhima purisa*), co z kolei równa się wadze, która może być podniesiona przez dwie przeciętne kobiety (*sic!*). Darczyńca powinien ofiarować rekwizyt, zwyczajnie go podając, albo użyć łyżki, talerza, żeby go zsunąć, pod warunkiem, że stoi na wyciągnięcie ręki. Darczyńca musi być istotą ludzką, istotą niebiańską bądź zwierzęciem. Obdarowywany powinien dotknąć rekwizytu bezpośrednio lub pośrednio, na przykład może dotknąć misę, talerz, naczynie, a nawet stół, na którym stoi pożywienie lub inny ofiarowany rekwizyt. Jeśli warunki nie zostały spełnione⁹, mnich nie powinien sam niczego brać, gdyż mógłby dopuścić się jednego z najpoważniejszych wykroczeń – kradzieży.

Jeśli świecki wyznawca chciałby odziać współczesnego mnicha, mógłby kupić szaty w specjalnym sklepie z dewocjonaliami, żeby – kierując się wytycznymi odpowiedniego darowania rekwizytu zakonnego (odległość na wyciągnięcie ręki etc.) – symbolicznie pomóc w dążeniu danego zakonnika do ostatecznego celu. Mnisi w tradycji *theravādy* noszą szaty w stylu podobnym do tego sprzed 2500 lat, choć obecnie istnieją większe lub mniejsze zróżnicowania ze względu na odmienną charakterystykę poszczególnych krajów bądź regionów¹⁰. Szaty powinny być zabarwione, ponieważ według *Vinayi* białe szaty mogą być skradzione. Dlatego tnie się materiał na małe części i zszywa, pozostawiając dosyć widoczne szwy, a następnie całość jest farbowana. To ma wskazywać, że szaty są używane, mają wyglądać na zabrudzone i pocięte, żeby potencjalny złodziej nie uznawał ich za atrakcyjny łup. Sama barwa nie ma tu większego znaczenia, aczkolwiek uważa się, że członkowie wczesnej *Saṅghi* nosili szaty o czerwonym odcieniu, gdyż był to najtańszy barwnik w tamtych czasach. „*Cīvara*” to *pālijskie* słowo oznaczające mni-sią szatę, mogło wcześniej znaczyć „odzienie z kory” lub „grubych włókien” (*cīra* = kora drzew). Inne *pālijskie* słowa określające szatę to „*kāsāva*”, „*kāsāya*” (od koloru żółtego

-
9. Sześć przypadków, kiedy pożywienie nie spełnia warunków, by mogło być spożyte przez mnicha: 1. Pożywienie pozostawione przez mnicha, który przestał być mnichem. 2. Pożywienie pozostające po mnichu, który zmarł. 3. Pożywienie pozostawione przez mnicha, który stał się ponownie *sāmaṇera* (nowicjuszem) lub przeszedł spontaniczną zmianę płci. 4. Pożywienie ostatecznie pozostawione przez mnicha. 5. Pożywienie oddane przez mnicha po tym, jak je ukradł. 6. Jeśli pożywienie zostało darowane nowicjuszowi bądź osobie świeckiej.
10. Birmańscy mnisi jednej z *nikāy* (pododdziałów, wspólnot, formuł zakonnych) układają z szat charakterystyczne kołnierze pod szyją, gdy wychodzą poza klasztor, a członkowie *siyamnikāyi* (wywodzącej się z Tajlandii) z kolei barwią szaty na jasnopomarańczowo etc.

z dodatkiem czerwonego, więc pomarańczowego, niektórzy uznają, że szafranowego) i „arahattadhaja” (dosł. „flaga Arahanta”, symbol doniosłości, szlachetności i wyzwolenia).

W słowie „paṃsukūlacīvara” (paṃsukūla + cīvara) „paṃsukūla” dzieli się na „pāṃsu” (bród, pył) + „kūla” (zbocze, brzeg rzeki), co tutaj oznacza: zabrudzone kawałki materiału, szmaty lub lachmany wzięte z brudnej sterty. Gdy mnisi potrzebowali szat, przeszukiwali śmietniska, ulice, brzegi rzek, a nawet cmentarze w poszukiwaniu nadających się do ponownego użytku szmat. Zebrawszy odpowiednią ilość kawałków materiału, prali je i suszyli, by potem uszyć z nich nową szatę i odpowiednio ją zabarwić.

Na początku Śāsany Buddy kandydaci na mnichów mogli być wyświęceni zgodnie z regułami jedynie wtedy, gdy sami postarali się o szaty dla siebie (oraz o miskę żebracza). Nie mogli przyjmować szat od osób świeckich, zatem na początku wszyscy praktykowali pierwszą z dhutaṅg i trzeci z postulatów Devadatty. Dopiero po dwudziestu latach Buddha pozwolił na to, by osoby świeckie mogły przekazywać bhikkhom szaty. „Gahapati-cīvara” to mnisi ubiór dostarczony przez świeckich zwolenników („gahapati” to domownik, osoba świecka, gospodarz pozostający w domu). Tradycję przekazywania szat Saṅdhe zapoczątkował słynny doktor tamtych czasów o imieniu Jīvaka, syn Abhayakumāry.

Przez pierwsze lata po Przebudzeniu Buddy mnisi używali pojedynczego zestawu trzech szat (te-cīvarika – druga z dhutaṅg):

1. saṅghātī – szata zewnętrzna,
2. uttarāsaṅga – szata górna,
3. antaravāsaka – szata dolna.

Dopiero znacznie później Błogosławiony pozwolił bhikkhom na posiadanie dodatkowych sześciu rodzajów materiału:

1. vassikasāṭhika cīvara – szata przeciwdeszczowa,
2. kaṇḍuppaṭṭicchādicīvara – szata na skaleczenia i rany,
3. nisīdana – szata do siedzenia,
4. paccattharaṇa – prześcieradło,
5. mukhapuñchana – ręcznik, chustka,
6. parikkhāra-coḷa – mniejsze części materiału przeznaczone na filtr do wody bądź na torbę etc.

Buddha pozwolił bhikkhunī (mniszkom) używać jeszcze dodatkowych szat: udakasāṭhika-cīvara – szata do kąpielii, saṅkaccika-cīvara – dodatkowa szata na tułów, zasłaniająca piersi, āvasathacīvara – szata na czas menstruacji. W rozdziale *Vinayi* zatytułowanym

Mahāvagga (Mv) Buddha wspomina o „atirekalābho”. Chodzi o dodatkowy zestaw szat. Mnich może więc posiadać więcej niż jeden zestaw – późniejsze komentarze mówią jednak, że istnieje pewien poziom, po którego przekroczeniu ta korzyść (lābha) może stać się przeszkodą (paḷibodha). Zakłada się, że mnich nie powinien gromadzić więcej niż pięciu zestawów. Istnieje bardzo dużo skrupulatnych reguł dotyczących ubioru, co pokazuje, jak cenną rzeczą były szaty w tamtych czasach.

Buddha i jego uczniowie podczas pory deszczowej przebywali przez trzy miesiące w vassāvāsa (vassa = miejsce spoczynku podczas pory deszczowej + āvāsa = klasztor, ustron, świątynia). Podczas pierwszego dwudziestolecia nauczania, zwanego wczesnym okresem (pathamabodhi), Przebudzony nie wydał żadnych instrukcji dotyczących miejsc spoczynku.

Przywołam w tym miejscu historię wyjaśniającą, dlaczego kwestia miejsc spoczynku również wymagała przyjęcia przez mnichów określonych zasad. Pewnego razu Błogosławiony przebywał w gaju bambusowym w klasztorze, niedaleko miasta Rājagaha. W owym czasie istniały dwie grupy – pierwszą stanowili uczniowie Buddy, drugą uczniowie innego nauczyciela. Grupa ta miała w zwyczaju zostawać w jednym, wyznaczonym miejscu podczas pory deszczowej, a bhikkhowie nie mieli reguły dotyczącej pozostawiania w miejscu spoczynku, więc podróżowali na piechotę, deptając młode pędy roślin, które zaczynały kiełkować. Ludzie spoglądali na nich z odrazą i krytykowali takie zachowanie, mówiąc: „Jacyż dziwni są ci mnisi. Chodzą bez przerwy we wszystkich trzech porach roku, zarówno w porze zimnej (hemante), gorącej (gimhe), jak i deszczowej (vasse). Inni asceci przebywają w specjalnych miejscach podczas pory deszczowej, by nie niszczyć odradzającej się wtedy fauny i flory. Nawet ptaki wiją gniazda na drzewach, przygotowując sobie miejsce na porę deszczową. Dlaczego zatem mnisi buddyjscy nie posiadają takowych miejsc spoczynku?”. Mnisi posłyszeli te słowa i przekazali je Buddzie. W odpowiedzi usłyszeli te słowa wypowiedziane przez Błogosławionego: „Pozwalam mnisi, byście na czas trwania pory deszczowej przebywali [w miejscu spoczynku]” (Anujānāmi bhikkhave vassaṃ upaganṭum).

Z początku Buddha definiował pojęcie „senāsany” (miejsce spoczynku, tam, gdzie można się położyć „sayana”) jako „rukhamūḷa”, gdzie „rukha” to drzewo, a „mūḷa” to korzeń, podstawa. Z czasem rozszerzono definicję i słowo to zaczęło definiować miejsce spoczynku, schronienie, miejsce zamieszkania, kwaterunek¹¹. Jeśli mnich nie miał

11. Pięć rodzajów klasztorów dozwolonych przez Buddhę [„atirekalābho – vihāro, aḍḍhayogo, pāsādo, hammiyaṃ, guhā”, „atirekalābho” znaczy nabytek, dodatkowe miejsce, w którym mnich może przebywać]: 1. vihāra – budowla z dachem nachylonym po obydwu stronach budynku,

miejsca, w którym mógłby spędzić porę deszczową, powinien pozostać przez trzy miesiące pod drzewem. Przed tym, jak Buddha zezwolił na miejsce spoczynku, bhikkhowie przebywali w lesie (araññe – ósma dhutaṅga), pod drzewem (rukhamūle – dziewiąta dhutaṅga), na zboczu góry lub na szczycie góry (pabbate), w żlebie lub w wąskiej dolinie (kandarāyaṃ), w jaskini (giriguhāyaṃ), na cmentarzu (susāne – jedenasta dhutaṅga), na leśnej polanie (vanapatte), w szczerym polu (ajjhokāse – dziesiąta dhutaṅga¹²), na kopie siana (palāpuñje).

Pewnego razu bogacz z Rājagahy zobaczył mnichów, którzy nie mieli miejsca spoczynku, a przebywali w wyżej wymienionych miejscach. Za każdym razem, gdy ich widział, budziło się w nim przyjemne uczucie, więc zdecydował, że podaruje mnichom schronienie na okres pory deszczowej. Mnisi skonsultowali to z Buddhą, który odpowiedział im tymi słowami: „Zezwalam na miejsca spoczynku podarowane przez »osoby świeckie« [bogacza z Rājagahy]” (Atha kho Rājagahako seṭṭhi ekāheneva saṅghivihāre patiṅghāpesi). Wtedy bogacz podarował mnichom jednorazowo sześćdziesiąt klasztorów.

Gdy mnich przebywa w klasztorze lub ośrodku medytacyjnym nie powinien nazbyt angażować się w sprawy związane z tym miejscem ani w życie towarzyskie, jakie może się tam toczyć. Jeśli jest to czas jego odosobnienia, powinien zawsze mieć na uwadze, że życie klasztorne bądź też zbytne przywiązywanie się do miejsca, budynku czy rzeczy w nim zgromadzonych, może stać się przeszkodą w praktyce. Jeśli uczestniczy w przedsięwzięciu związanym z klaszturem (navakamma), jak na przykład budowa nowych pomieszczeń, na czas odosobnienia powinien zlecić swoje obowiązki odpowiedzialnej osobie. Jak widać klasztory były tylko tymczasowymi miejscami pobytu członków zakonu – w porze deszczowej. Mnisi i mniszki mieli przykazane, by potem kontynuować wędrowanie (cārikā).

Lekarstwa pomagające w chorobie są czwartym, ostatnim i jednocześnie najtrudniejszym do objaśnienia rekwizytem zakonnym. Przy wyświęcaniu kandydat na mnicha poddawał się treningowi polegania wyłącznie na lekarstwach ze sfermentowanego moczu krowiego, co w tamtych czasach było podobno panaceum na wszystkie dolegliwości. Jednak pewnego razu Błogosławiony przebywał w klasztorze Jetavany w mieście Sāvatti. Akurat wtedy bhikkhowie cierpieli na jesienną chorobę, wymiotowali, przez

2. aḍḍhayoga – budowla z dachem nachylonym po jednej stronie budynku, 3. pāsāda – wysoka rezydencja z kilkoma piętarami, pałac, o dachu z iglicami, 4. hammiya – budowla o płaskim dachu, 5. guha – jaskinia.

12. Tutaj jest to ajjhokāse [abhi + okāsa], natomiast dziesiąta dhutaṅga brzmi abbhokāsika [abhi+avakāsa], ma to samo znaczenie.

co stali się chudzi i mizerni, ich żyły wyszły na wierzch, wyglądali bardzo źle. Gdy Buddha ich zobaczył, zapytał o to Ānandę. Czcigodny Ānandā szczegółowo wyjaśnił Błogosławionemu sprawę. Wtedy Przebudzony udał się do cichego miejsca. Gdy samotnie medytował, przyszła mu pewna myśl: „Co jeśli zezwoliłbym mnichom zażywać lekarstwa? Musiałby to być lek, który jest uznany przez osoby świeckie, który byłby także rodzajem pożywienia, ale nie byłby stałym pokarmem. Istnieje pięć rodzajów lekarstw¹³

13. Pięć leków dozwolonych przez Buddhę, zwanych też pięcioma tonikami, napojami wzmacniającymi, to: I. Sappi – inaczej ghee, czyli odcedzone, przegotowane, półpłynne masło z mleka zwierzęcia dozwolonego przez Buddhę. II. Navanīta – świeże masło (z mleka dozwolonego zwierzęcia). Zaden tekst *Vinayi* nie precyzuje, jak świeże powinno być masło. W *Bhūmija Sutta* (MN.126) znajduje się taka wzmianka: „Wławszy do garnka świeże mleko ze śmietaną, należy obracać je w maselnicy”. W Indiach do dziś masło jest robione tym tradycyjnym sposobem. Świeże masło w przeciwieństwie do masła zrobionego ze śmietany (która pojawia się, gdy mleko odstoi pewien czas) może być przechowywane w gorącym indyjskim klimacie przez kilka dni. Świeże masło nie potrzebuje zimna, a zapasy trzymane w butelkach nie zjełczeją. Zgodnie z Wielkimi Kryteriami Odniesienia masło ze śmietany także może być uznane za świeże masło. W przeciwieństwie do serów, które mogą budzić kontrowersje, jeśli także i ser zaliczać do kategorii świeżego masła. W tekstach *Mahāvaggi* Błogosławiony zezwala bhikkhom spożywać pięć produktów pochodzących od krów: 1. mleko, 2. zsiadłe mleko, 3. maślanek, 4. świeże masło, 5. ghee. Najwidoczniej ser – czyli zsiadłe mleko po oddzieleniu od płynów i dodaniu lub niedodaniu pleśni – w czasach Buddy nie był znany. Niektórzy uznają ser za jeden z pięciu wymienionych produktów, a dokładniej za świeże masło, gdyż skład jest podobny – skondensowany tłuszcz z mleka. Inni twierdzą, że bardziej odpowiednim byłoby uznać ser za rodzaj zsiadłego mleka, ale twaróg zaliczany jest do stałych pokarmów. Jako że teksty nie podają żadnych konkretów, najlepszym rozwiązaniem jest przyjęcie tradycyjnego podejścia lokalnej społeczności mnisiej do konsumpcji serów. W związku z tym niektórzy mnisi jadają sery po południu. III. Tela – olej. Zgodnie z *Vibhaṅgā* dzieli się na pięć rodzajów: 1. tilatelaṃ – olej sezamowy, 2. sāsapatelaṃ – olej musztardowy, 3. madhukatelaṃ – olej z miodli, 4. eraṅḍatelaṃ – olej rycynowy, 5. vasāteḷaṃ – olej z tłuszczu zwierzęcego. *Mahāvagga* precyzuje, z jakich zwierząt można robić olej: 1. acchavasā – tłuszcz niedźwiedzi, 2. macchavasā – tłuszcz rybny, 3. susukavasā – tłuszcz krokodyli, 4. sūkaravasā – tłuszcz ze świń, 5. gaddrabhavasā – tłuszcz ośli. Komentarz stwierdza, że używanie oleju z roślin, które nie zostały wymienione, to łamanie reguły, więc taki olej roślinny nie może być przechowywany dłużej niż siedem dni. IV. Madhu – miód pszczeli. Komentarz wymienia dwa rodzaje pszczoł: cirika – o długich tułowiach z normalnymi skrzydłami oraz tumbala – większych, czarnych i o twardych skrzydłach. Miód tych drugich jest bardzo lepki

uznanych przez osoby świeckie, są także rodzajem pożywienia, ale nie są stałym pokarmem. Co jeśli zezwoliłbym mnichom przyjmować je w odpowiednim czasie, by mogli posilać się w odpowiednim czasie (jedynie między wschodem słońca a południem)?”. Mnisi zaczęli przyjmować w odpowiednim czasie pięć napojów, w odpowiednim czasie posilali się nimi. Przez to jednak nie mogli posilać się normalnym jedzeniem, tym bardziej tłustymi pokarmami. Cierpieli więc nadal na jesienną chorobę i w dodatku całkiem stracili apetyt, jeszcze bardziej zmizernieli. Błogosławiony zwrócił się więc do mnichów tymi słowami: „Zezwalam wam, bhikkhowie, na posilanie się przyjmowanymi w odpowiednim czasie wzmacniającymi napojami zarówno w odpowiednim czasie, jak i po przekroczeniu czasu” (czyli także od południa do zmierzchu).

Do lekarstw zalicza się zarówno napoje wzmacniające, jak i inne leki znane współczesnej medycynie jako środki wspomagające układ odpornościowy⁴. Mogą one być używane przez buddyjskich mnichów przez siedem dni, licząc od dnia, w którym były ofiarowane. *Mahāvagga* wyjaśnia, że toniki mogą być użyte w każdym momencie w ciągu tych siedmiu dni, aczkolwiek tylko wtedy, gdy zaistniał wystarczający powód, by ich użyć. Mogą to być symptomy choroby, ale również uczucie głodu bądź wyczerpania czy słabości. Dopóty, dopóki napoje wzmacniające nie są traktowane jako pożywienie,

i nie jest zaliczany do pięciu napojów wzmacniających, a do lekarstw. v. Phānita – melasa, którą *Vibhanga* definiuje jako esencję z trzciny cukrowej. Oznacza to zarówno cukier, melasę jak i napój ze świeżo wyciśniętej trzciny cukrowej. W *Vinaya-Muksze* znajduje się informacja, że sok z trzciny cukrowej pozostawiony na noc może w odpowiednich warunkach przekształcić się w alkohol.

14. *Mahāvagga* definiuje cztery inne rodzaje tradycyjnych lekarstw: 1. mūlabhesajja – lek z korzeni (z krokusów, imbiru, czosnku, irysów etc.), 2. phalabhesajja – lek z owoców, nasion (chili, orzech powodujący wymioty [Gardenia Lucida], olej gorczycowy, owoce przeczyszczające, olej rycynowy etc.), 3. paṇṇabhesajja – lek z liści (liście bambusowe, liście akacji etc., oprócz tych liści, które są uważane za pożywienie), 4. khandhabhesajja – lek z ziół (w tym także kora drzew, niedopuszczalna jest trzcina cukrowa). Oprócz tego komentarz wymienia lekarstwa, które mogą być używane bez ograniczeń czasowych (yāvajvika), zwane sproszkowanymi lekami mineralnymi – żelazo, miedź, kamień, wosk pszczeli bez miodu, popiół, węgiel, ekskrementy, mocz oraz jakiegokolwiek sproszkowane lekarstwa z korzeni, owoców, liści czy ziół. „Pūtimutta bhesajja”, czyli krowi mocz, jako lekarstwo było używane, zanim Buddha zezwolił na używanie leków innego pochodzenia. To mocz krowy, do którego wkładało się owoc cytrusowy (cytryna, limonka), prawdopodobnie, by zaszła reakcja między kwasem cytrynowym i wydalonymi przez krowę substancjami (być może, by naturalnie wytworzył się dwutlenek chloru, który jest związkami niszczącym drobnoustroje w organizmie ludzkim).

mogą być przyjmowane, by złagodzić głód. Oznacza to, że mnich nie powinien się najaść, ale jeśli nie czuje się dobrze, winien samodzielnie ocenić sytuację oraz postępować mądrze i uczciwie, bez folgowania zachciankom i pobłażania sobie. Jeśli mnich przechowuje napoje wzmacniające dłużej niż siedem dni, winny jest wykroczenia zwanego „nissaggiya pācittiya” (pozbawienia oraz spowiedzi).

Aby jak najlepiej wyjaśnić czytelnikowi zawilosci związane z przyjmowaniem pożywienia, lekarstw i innych rekwizytów zakonnych, najlepiej je sklasyfikować ze względu na cztery przedziały czasowe, w trakcie których mnich może z nich korzystać:

1. Yāvakālīka – produkty, które po przyjęciu ich przez mnicha mogą być wykorzystane jedynie do południa danego dnia (od świtu do południa – pokarm stały).
2. Yāmakālīka – produkty, które po przyjęciu ich przez mnicha mogą być wykorzystane jedynie do świtu następnego dnia (od świtu do świtu – osiem rodzajów soków¹⁵).
3. Sattāhakālīka – produkty, które po przyjęciu ich przez mnicha mogą być wykorzystane w ciągu siedmiu dni (od świtu pierwszego dnia do świtu ósmego dnia – lekarstwa oraz napoje wzmacniające).
4. Yāvajīvika – produkty, które po przyjęciu ich przez mnicha mogą być wykorzystywane przez resztę życia (lekarstwa na przewlekłe choroby, współczesne leki).

Warto w tym miejscu przypomnieć jeszcze jedną historię z kanonu. Czcigodny Belatṭhasīsa był mnichem, który wyświęcił Czcigodnego Ānandę oraz ongiś stał na czele grupy 1000 ascetów przebudzonych pod wpływem mowy o ogniu. Jak głosi podanie, mnich ten miał w zwyczaju magazynować pożywienie. Suszył to, co pozostało z jałmużny, głównie ryż, jeśli nie zdołał go zjeść tego samego dnia. Tak wysuszony ryż następnego dnia skraplał wodą i zjadał, gdy nadchodziła odpowiednia pora, by się pożywić. W rezultacie rzadko chodził po jałmużnę. Mimo że robił to z oszczędności,

15. Osiem rodzajów soków dozwolonych przez Buddھے: 1. ambapānaṃ – sok z mango, 2. jambupānaṃ – sok z jabłek, 3. cocapānaṃ – sok z dzikich bananów z nasionami, 4. mocapānaṃ – sok z bananów bez nasion, z plantacji, 5. madhukapānaṃ – sok z owocu *Bassia latifolia*, 6. mudikāpānaṃ – sok z winogron, 7. salukapānaṃ – sok z korzeni lotosu, 8. phārusakapānaṃ – sok z chińskiego liczi.

a nie z chciwości bądź skąpstwa, Buddha upomniał go. Tekst nie podaje dokładnej przyczyny nagany, możemy się tylko domyślać, że Błogosławiony nie chciał, by mnisi unikali wychodzenia po jałmużnę. Bhikkhowie powinni korzystać z okazji, jaką jest chodzenie do wiosek po pożywienie, gdyż to dostarcza mnóstwa tematów do przemyśleń o ogólnej kondycji ludzkiej, w szczególności o związkach międzyludzkich i współzależności między mnichami a świeckimi wyznawcami. Mnisi polegają na społeczności świeckiej, ale także osoby świeckie zyskują na codziennym kontakcie z mnichami, którzy reprezentują wyższą moralność i Przebudzenie. Oprócz tego, dla osób dających jałmużnę jest to świetna okazja do codziennego praktykowania szczodrości (dāna). Tak więc oszczędność jest ogólnie cenioną cechą u mnichów, ale – jak zawsze – pewne ekstrema wykraczają poza zakres umiejętnego działania.

Mnisi buddyjscy powinni być jak wędrownie ptaki. Powinni pozostawać w danym miejscu przez jakiś czas, niczym na drzewie owocowym, i bez żalu ani przywiązania móc wyruszyć w dalszą podróż. Ci, którzy idą śladami Buddy, nie powinni na stałe mieszkać w jednym miejscu, w klasztorze czy kući (chatce). Co więcej, wędrowanie powinno wynikać ze współczucia dla innych, z chęci przyczyniania się do dobrobytu i pomyślności innych, do szczęścia, spokoju i wyzwolenia wszystkich istot zarówno widzialnych, jak i niewidzialnych, do dobra i zadowolenia dev i ludzi. Podróżując, mnisi powinni mieć ze sobą jedynie podstawowe rzeczy zwane atthaparikkhāra. To osiem przedmiotów¹⁶, które wymienia Buddhaghosa w komentarzu do pierwszej mnisiej reguły: „trzy szaty, miska żebracza, brzytwa, igła, pasek, sitko do wody, w te osiem [przedmiotów] zaopatrzone powinien być mnich” (tićivarañca patto ca, vāsi, sūci ca bandhanaṃ, parissāvāna aṭṭhete, yuttayogassa bhikkhuno). Niektórym mnichom do przeżycia wystarczyło jedynie tych osiem podstawowych rzeczy, stąd nazywani byli „pierwszorzędnymi mnichami”. Dla innych mnichów, którzy także przynosili się z miejsca na miejsce, odwiedzając

16. 1. Saṅghāti – szata zewnętrzna, służąca także jako koc albo prześcieradło i szata do siedzenia
 2. uttarāsaṅga – szata górna, służąca także jako przykrycie w nocy, 3. antaravāsaka – szata dolna, służąca także jako szata do kąpieli, 4. patta – miska żebracza, służąca także jako niosło do wody, 5. vāsi – żyłtka do golenia, brzytwa bądź mały nóż, służący także jako narzędzie do cięcia drewna, 6. sūci – igła oraz nić do cerowania rozdarć większych niż grubość palca, 7. bandhana – pasek z materiału bądź inny, służący także do związywania i noszenia drewna, 8. parissāvāna – sitko do wody, filtr do oczyszczania wody ze wszelkich żyjących istot, które można zobaczyć gołym okiem.

wioski, miasta, wędrując przez lasy czy grzbiety górskie, koniecznością było posiadanie kija do podpierania się bądź naczynia na olej (telanali), by móc namaścić obtarte stopy. Niektórzy potrzebowali parasola (chatta), żeby chronić się przed deszczem bądź słońcem. Inni używali obuwia (upahana), by móc chodzić po ciernistych drogach. Jeszcze inni chcieli mieć oddzielne prześcieradła (paccattharaṇa), klucze (kuṃcīkā), kawałek skórzanego pasa do ostrzenia brzytw (cammakkhandhaka) i szaty do siedzenia (nisiḍḍana). Mnisi ci zwani byli podrzędnyimi.

Mnich buddyjski, przestrzegając zasad Vinayi, powinien czuć się swobodnie i jednocześnie usilnie pracować nad sobą. Jako bhikkhu powinien chodzić po jałmużnę pełen wdzięczności dla społeczności świeckiej za możliwość oczyszczenia się ze skażeń (āsava), za możliwość pełnego poznania, zrozumienia i urzeczywistnienia Nauki Buddy – Czterech Szlachetnych Prawd i Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki.

Czym zatem są āsavay? W pierwszej wersji tłumaczenia *Sabbāsavy Suttī* słowo „āsavay” pozostawiłem w formie pālijskiej. Było to podyktowane chęcią zachowania jego oryginalnego, szerokiego znaczenia i uniknięcia zawężenia tego terminu do jednego polskiego wyrazu. Decydując się na konkretne słowo, mające być odpowiednikiem pālijskiego terminu, można popełnić poważny błąd polegający na spłyceńcu znaczenia, a czasem wręcz użyciu nieodpowiedniego określenia. Co więcej, zmiany, jakim podlegają słowa rodzimego języka (przesunięcia znaczeniowe), mogą spowodować liczne nieporozumienia. Mój pierwotny zamiysł pozostawienia pālijskiego w oryginale uległ jednak zmianie. Ilość mylnych interpretacji takich nieprzetłumaczonych słów – jak również częste przypadki posługiwania się pālijskimi określeniami bez wcześniejszego zapoznania się z ich oryginalnym znaczeniem – skłoniła mnie do decyzji o nadaniu im polskich odpowiedników. Muszę jednak nadmienić, że niektórych słów nie da się przełożyć z języka pālijskiego i czasem nie ma takiej potrzeby (np. słowo jhāna – zob. MN.004).

Co ciekawe, Buddha instruował tłumaczy, zdając sobie sprawę, że jego nauki będą się z czasem rozszerzać na kraje odmiennie pod względem języka i obyczajów. Dlatego też wyjaśniał mnichom, by nie przywiązywali się do terminologii różnych dialektów czy języków:

Było powiedziane: „Nie powinien bezkompromisowo obstawać przy słownictwie danego języka i nie powinien nadużywać ustalonych terminów”. Odnośnie do czego było to powiedziane?

Co, o mnisi, jest bezkompromisowym obstawaniem przy słownictwie danego języka i nadużywaniem ustalonych terminów? Oto, mnisi, w różnych krainach ludzie nazywają tę samą rzecz inaczej: pātī [talerz],

patta [miska], vitta [naczynie], sarāva [spodek], dhāropa [rondel], poṇa [panew], piṣṭava [kocioł]. I tak jak jest to nazywane w danej krainie, ktoś usilnie, z przeświadczeniem i stanowczo stwierdza: „Tylko to jest prawdziwe, reszta jest bezsensowna”. To jest, o mnisi, bezkompromisowe obstawanie przy słownictwie danego języka i nadużywanie ustalonych terminów.

Co, o mnisi, nie jest bezkompromisowym obstawaniem przy słownictwie danego języka i nie jest nadużywaniem ustalonych terminów? Oto, mnisi, w różnych krainach ludzie nazywają tę samą rzecz inaczej: pātī [talerz], patta [miska], vitta [naczynie], sarāva [spodek], dhāropa [rondel], poṇa [panew], piṣṭava [kocioł]. I tak jak jest to nazywane w danej krainie, ktoś stwierdza bez przywiązania: „Zdaje się, że w ten sposób tutejsi czcigodni nazywają tę rzecz”. To, o mnisi, nie jest bezkompromisowym obstawaniem przy słownictwie danego języka i nie jest nadużywaniem ustalonych terminów.

Araṇavibhaṅga Sutta (MN.139 – *Mowa o klasyfikacji bezkonfliktowości*)

Co zatem kryje się pod pālijskim terminem „āśava”? Słowo to można przetłumaczyć na wiele sposobów (zob. przypis poniżej nt. āsav). Można zaryzykować i przyjąć, że zakres znaczeniowy obejmuje stan między obsesją a oszołomieniem – gdyż āsavы negatywnie wpływają na umysł, przez co mogą też powodować krzywdę (dukkha) innych istot. Nie są to, rzecz jasna, żadne substancje chemiczne, a jedynie czynniki mentalne, które stale nękają umysł, zakłócając jego neutralny lub przyjemny stan. Nie są to fermentacje umysłowe (gdyż temu określeniu bliższy byłby termin anusaya kilesā), nie mogą to być wzburzenia (ponieważ byłyby tożsame z pariyaṭṭhāna kilesā), na pewno też nie są to wyładowania emocjonalne (gdyż wtedy byłyby sklasyfikowane jako vītikāma kilesā). Są to długotrwałe, niezdrowe omroczenia umysłu. Słowo „āśava” i jego znaczenie zostały najprawdopodobniej zapożyczone z dżinijskiej terminologii. Rdzeń √sru sygnalizuje coś związanego z wodą, płynięciem, wpływem i wypływaniem. Właśnie w ten sposób zwolennicy Nigaṅṭhy Nātaputty opisywali duszę, która, jak woda, zabarwiana była w trakcie kolejnych egzystencji różnymi kolorami złych, wręcz chorobliwych āsav. Jeden z komentatorów trafnie zauważa, że Buddha nie uczył klasyfikacji i podziału āsav, chciał tylko pokazać sposób radzenia sobie z nimi. Chodzi więc o wszelkie nieszczęścia, trudy i przykrości, które zasmucają, i przez to mogą skazić umysł. Ich negatywna siła powoduje, że człowiek wypełniony āsavami jest oszołomiony, opętany, chory, nie potrafi odróżnić dobra od zła, obsesyjnie broni fałszywego stanowiska, co prowadzi jedynie do dalszych uraz i frustracji. Jeśli zatem nie chcemy popełniać wciąż

tych samych błędów, musimy się uwolnić od zaślepiających naszą percepcję āsav. Tak więc za najtrafniejszy przykład tego terminu uznałem słowo „skażenia”, ponieważ wskazuje ono, że są to czynniki, które psują pracę umysłu, wpływają na niego w niezdrowy sposób, do tego stopnia, że wydaje się „skażony”. Ale na tę chorobę jest też lek, szansa naprawienia tego stanu rzeczy.

Sabbāsava Sutta zawiera naukę Błogosławionego ukazującą drogę do wyzwolenia z cierpienia. Wyjaśnione są w niej różne metody radzenia sobie ze skażeniami umysłu. Nauki Buddy zarówno tu, jak i w całym kanonie mają charakter pedagogiczny: mają tylko jeden cel, a jest nim wyzwolenie. Nie chodzi więc o zastosowanie wszystkich sposobów od pierwszego do ostatniego, a o znalezienie takiego, który na nas zadziała, w konkretnym momencie naszego życia, i jest dostosowany do naszych specyficznych uwarunkowań. Istotne jest zwrócenie uwagi na początkowe instrukcje w poszczególnych akapitach. Adresatem pierwszej metody (wyzbycia się skażeń dzięki dostrzeganiu) jest „uczeń Szlachetnych” (ariyasāvako), natomiast pozostałe metody skierowane są do mnichów. Bhikkhu Bodhi rozróżnia te instrukcje, wyjaśniając, że w suttach „ariyasāvako” zazwyczaj oznacza świeckich wyznawców (choć czasami termin ten obejmuje także mnichów), zatem pozostałe metody są dopasowane do wyższego, bardziej rygorystycznego i wymagającego treningu, który może być podjęty bez przeszkód tylko przez mnichów. Świeccy praktykujący mogą natomiast tak zmodyfikować podane instrukcje, by pasowały do ich życia i uwarunkowań.

Gdy weźmie się pod uwagę kolejność sutt w kanonie, to wydaje się znamienne, że właśnie w tej sutcie – należącej do zbioru *Majjhima Nikāya* – po raz pierwszy użyto słowa „yonisomanasikāra”, które oznacza poznawcze nastawienie do doświadczenia. To coś odmiennego od uświadamiania sobie, co się w danej chwili dzieje, ponieważ uważność (sati) jest jedynie zwracaniem uwagi na tu i teraz, bez żadnego głębszego wejścia w zjawiska. Yonisomanasikāra jest chęcią zbadania natury tego, co się przejawia, odpowiedniego rozważania realności i uwarunkowań konkretnej sytuacji, w jakiej się aktualnie jest. Nie chodzi jedynie o bierne nakierowanie umysłu, ale o odpowiednie, pełne mądrości postrzeganie terażniejszości. Dlatego niektórzy nie uznają medytacji ānāpāny (uważności oddechu) za trafny przykład yonisomanasikāra, gdyż świadome oddychanie jest według nich tylko bezmyślnym odnotowywaniem wdechu i wydechu, bez głębszych refleksji. Inni twierdzą, że jeśli zacznie się dostrzegać oddech we właściwy sposób, prowadząc inspirujące i głębokie badania tego fenomenu, wtedy będzie to yonisomanasikāra, o czym można się przekonać podczas lektury *Ānāpānasati Suttī* (MN.118 – *Mowa o uważności oddechu*).

W komentarzach znajduje się porównanie do kobiety, która chcąc wydoić krowę, łapie zwierzę za rogi. Jest to jaskrawy przykład ayonisomanasikāra – nieodpowiedniego nakie-

rowania umysłu prowadzącego do błędu, do śmiesznego, wręcz głupiego zachowania. W komentarzu wyjaśniającym odpowiednie nakierowywanie umysłu jest formułka dotycząca dostrzegania we wszystkich zjawiskach charakterystyk anicca (nietrwałości), ānatta (braku istoty) oraz dukkha (krzywdy). Sutty udowadniają, że yonisomanasikāra to coś więcej, niż tylko rozpoznawanie wyżej wymienionych trzech cech (ti-lakkhaṇa) we wszystkim, co się przejawia. Bhikkhu Bodhi wyjaśnia, że yonisomanasikāra jest decydującym czynnikiem pojawiania się wglądów. Pañña, czyli mądrość, może zaistnieć dzięki yonisomanasikāra. Mamy zatem cztery etapy: satipaṭṭhāna (ustanowienie uważności), sampajañña (przejrzyste pojmowanie), yonisomanasikāra (odpowiednie kierowanie umysłu) oraz pañña (mądrość). Sampajañña powiązana jest z satipaṭṭhāną w taki sposób, że sati jest świadomością danego momentu, natomiast sampajañña jest zrozumieniem tego, co się w danej chwili dzieje. Wtedy też należy skierować umysł na odpowiednie tory (yonisomanasikāra), by wzbudzić w sobie mądrość (pañña).

Jeszcze raz odniosę się do metody przekładu na język polski terminów pālijskich. Przyjąłem, że nie ma potrzeby sztywnego trzymania się konkretnego słowa i powtarzania go za każdym razem, gdy pojawia się w pālijskim oryginale. Może zostać zastąpione innym słowem. Jest to spowodowane potrzebą poszerzenia znaczenia, gdyż zakres oryginału jest poza zasięgiem tylko jednego polskiego odpowiednika. Dlatego „saṃvarā” w zdaniu „āsavā saṃvarā pahātabbā” można przetłumaczyć jako „wyzbycie się skażeń dzięki poniechaniu”, „powstrzymywaniu” bądź „powściąganui”. Wszystko zależy od kontekstu i od zastosowania w konkretnym miejscu – zgodnie zarówno z treścią, jak i stylem. Zasadniczo „saṃvarā” oznacza „poniechanie”, jednak, jako że chodzi o sześć zmysłów, najlepiej użyć słowa „powściąganui” lub „powstrzymywanie”. Buddha nie miał tu raczej na myśli zakrywania bądź zamykania oczu, gdy obiekty wzroku miały potencjał stać się przyczyną pragnienia bądź niechęci. Wielu ascetów w czasach Buddy praktykowało, zamykając drzwi swych zmysłów dzięki różnym przyrządom (opaski, korki do uszu etc.) albo poprzez zamykanie oczu i otwieranie ich tylko w momentach, gdy było to konieczne. Saṃvarā oznacza powstrzymywanie zmysłów dzięki sile i uważności umysłu. Rzecz jasna Buddha nie chciał, byśmy folgowali naszym zachciankom zmysłowym, ale z drugiej strony wiedział, że sztuczne i siłowe ograniczanie zmysłów także nie prowadzi do oczyszczenia czy uwolnienia. Znalazł na to sposób: Środkową Drogę, praktykowaną najpełniej przez podążanie Szlachetną Ośmioraką Ścieżką, dzięki której pięć zmysłów i umysł są trenowane i ujarzmiane w odpowiedni sposób.

Tłumaczenie

14. evaṃ me sutam – ekaṃ samayaṃ
bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane
anāthapiṇḍikassa ārāme. tatra kho
bhagavā bhikkhū āmantesi –

„bhikkhavo”ti.

„bhadante”ti te bhikkhū bhagavato
paccassosum.

Bhagavā etadavoca –

“sabbāvasaṃvarapariyāyaṃ vo,

14. Oto com usłyszał – pewnego razu Błogosławiony
przebywał niedaleko miasta Sāvatti w klasztorze Anā-
thapiṇḍiki, w gaju Jeti. Tam Błogosławiony zwrócił się
do mnichów:

„Mnisi”.

„Bhadante”, mnisi ci posłyszeli Błogosławionego.

Oto co Błogosławiony powiedział:

„Mnisi, przedstawię wam metodę powstrzymywania¹ wszyst-
kich skażeń². Słuchajcie z należytą uwagą tego, co powiem”.

1. Saṃvara [saṃ + √vr] – poniechać, powstrzymywać, powściągać, zapobiegać powstawaniu āsav dzięki uważności, ograniczać, poskramiać (zob. także przypis – pahātabbā).
2. Āsava [ā + √su, √sru, sanskr. *āsrava] – obsesja, skażenie, oszołomienia zakłócające umysł, zepsucie. Definicja: abhavagā svanti’ti āsava – to, co się wydziela, nawet w najwyższym z trzydziestu jeden światów, nazywa się āsavā. Znaczenie rdzenia √su: 1. to, co wypływa, wpływa, napływa, dopływa, przypływa, 2. wydzielina z drzewa lub kwiatostanu, powodująca upojenie, oszołomienie, 3. posoka wypływająca z rany, krew, 4. z psychologicznego punktu widzenia – emocje, które oszalamiają umysł, powodują, że staje się zmęczony, strapiiony, zakłócony, zdezorientowany, zagubiony, rozproszony, że jest w rozterce, zatroskany, smutny. Arahant to ktoś, kto uwolnił się z tych negatywnych stanów. Istnieją cztery rodzaje āsav: 1. kāmāsava – skażenie umysłu, jakim jest pożądanie, lgnięcie i przywiązanie do obiektów zmysłowych, 2. bhavāsava – skażenie umysłu, jakim jest wola życia, pragnienie istnienia, także dążenie do bycia, stawania się kimś innym, w lepszych warunkach, a nawet chęć odrodzenia się w lepszych światach, na przykład w światach subtelnej materii (rūpa) bądź światach niematerialnych (arūpa), uznając je za wieczne i niezmiennie, co jest formą sassata diṭṭhi (eternalizmu), 3. avijjāsava – skażenie umysłu, jakim jest niewiedza, brak właściwego zrozumienia (Czterech Szlachetnych Prawd oraz Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki), 4. diṭṭhāsava – skażenie umysłu, jakim jest pogląd, mylne wyobrażenie, jak również wyznawanie niekorzystnych wierzeń. W tej sutcie występują jedynie trzy āsav (kāmāsava, bhavāsava i avijjāsava). Według niektórych badaczy są starszą wersją zbioru āsav, czwarty rodzaj (diṭṭhāsava) zaliczany jest do drugiej grupy (bhavāsava), aczkolwiek bardziej prawdopodobne, że grupa ta zalicza się do grupy ignorancji (avijjāsava), ponieważ wszystkie mylne poglądy wynikają z niewiedzy. Diṭṭhāsava uznawana jest za dodaną kategorię, wspominaną jedynie w *Abhidhammie*. Istnieje wiele klasyfikacji āsav, aczkolwiek można je podzielić na trzy nadrzędne grupy: lobha (pożądanie, lgnięcie), diṭṭhi (niewłaściwe poglądy, mylne wyobrażenia) oraz moha (ignorancja, nie-

bhikkhave, desessāmi. taṃ suṇātha,
sādhukaṃ manasi karotha, bhāssissāmi”ti.

“evaṃ, bhante”ti kho te bhikkhū
bhagavato paccassosum.

Bhagavā etadavoca –

15. “jānato ahaṃ, bhikkhave, passato
āsavānaṃ khayam vadāmi, no ajānato
no apassato. kiñca, bhikkhave, jānato
kiñca passato āsavānaṃ khayam
vadāmi? yoniso ca manasikāraṃ
ayoniso ca manasikāraṃ. ayoniso,
bhikkhave, manasikaroto anuppannā

„Tak będzie, Bhante”, mnisi ci posłyszeli Błogosławionego.

Oto co Błogosławiony powiedział:

15. „Mnisi, powiadam wam, jedynie rozumiejący i dostrzegający³ kładzie kres⁴ skażeniom, w przeciwieństwie do nierozumiejącego oraz niedostrzegającego. Kim jest, o mnisi, rozumiejący, kim jest dostrzegający, który, jak powiadam, kładzie kres skażeniom? Ten, kto odpowiednio nakierowuje umysł⁵, w przeciwieństwie do tego, kto nieodpowiednio

wiedza). Należy odróżnić w tym miejscu trzy podstawy, z których powstają niewłaściwe czyny – lobha, dosa, moha. Różnią się od āsav tym, że odpowiadają czynom w obrębie sfery moralnej bądź etycznej. Można je zestawić w taki sposób: lobha odpowiadać może kāmāsavie, moha – avijjāsavie, dosa natomiast nie będzie miała odpowiednika w āsavach. Āsavy charakteryzują się tym, że odpowiadają za lgnięcie do saṃsary. Dlatego też dosa, czyli awersja, niechęć (wobec ludzi, sytuacji czy obiektów mentalnych) różni się od āsav, które powodują, że tkwimy w kołowrocie ponownych wcieleń.

3. Rozumiejący i dostrzegający (jānato passato) – określenie osób, które rozumieją i dostrzegają rzeczywistość we właściwy sposób. Częste sformułowanie używane w kanonie pālijskim, wypowiedziane przez Buddhę. Odnosi się do osób, które potrafią odróżnić to, co umiejętnie i właściwe. Ci, którzy nie potrafią ocenić i zaobserwować praw natury w odpowiedni sposób, nazywani są osobami nierozumiejącymi i niedostrzegającymi. W tej konkretnej sutcie (w wersecie 15) określenie to wskazuje osobę, która właściwie rozumiejąc i dostrzegając zjawiska, uwalnia się od āsav. Synonim mądrości – pañña.

4. Khayam [vkhī, sanskr. kṣi] – kłaść kres, niszczyć, burzyć, kończyć (zob. także przypis – pahātabbā).

5. Odpowiednie kierowanie umysłu – yonisomanasikāra (yoniso + manasikāra). Yoniso [pie. *ieu-ni- / iou-ni-] – macica, łono, właściwa droga, odpowiednia metoda, także ostrożny, dokładny, głęboki, precyzyjny, stosowny, pełen mądrości sposób. Manasikāra (mano + karoti) – ustabilizować umysł w czymś z odpowiednim zamiarem, mieć coś na uwadze, brać sobie coś do serca, zastanawiać się, myśleć nad czymś, rozważać, rozpatrywać, roztropnie osądzać, mieć refleksję, badać, kierować umysł. Należy odróżnić mano (umysł) od citta (serce, emocje, czujący umysł). Yonisomanasikāra, czyli odpowiednie kierowanie umysłu, dokładne rozważanie, precyzyjne badanie, oznacza dostrzeżenie we wszystkich zjawiskach charakterystyk anicca (nietrwałości), ānatta (braku istoty) oraz dukkha (krzywdy). Tworzy bazę do powstania siedmiu czynników Przebudzenia (bojjhaṅga), umożliwiając powstanie mądrości, usunięcie niewiedzy, co powoduje, że znikają wszystkie āsavy. Ayonisomanasikāra – nieodpowiednie kierowanie umysłu, niedokładne rozważanie, nieprecyzyjne

ceva āsavā uppajjanti, uppannā ca āsavā pavaḍḍhanti; yoniso ca kho, bhikkhave, manasikaroto anuppannā ceva āsavā na uppajjanti, uppannā ca āsavā pahīyanti.

16. “atthi, bhikkhave, āsavā dassanā pahātabbā, atthi āsavā saṃvarā pahātabbā, atthi āsavā paṭisevanā pahātabbā, atthi āsavā adhivāsanaṃ pahātabbā, atthi āsavā parivajjanaṃ pahātabbā, atthi āsavā vinodanā pahātabbā, atthi āsavā bhāvanā pahātabbā.

nakierowuje umysł. Nieodpowiednie, o mnisi, nakierowywanie umysłu prowadzi do powstawania nowych skażeń, do wzrostu już powstałych. Odpowiednie, o mnisi, nakierowywanie umysłu prowadzi do niepowstawania nowych skażeń, do zaniku już powstałych.

16. Pewnych skażeń wyzbyć się można⁶ dzięki dostrzeganiu, pewnych skażeń wyzbyć się można dzięki poniechaniu, pewnych skażeń wyzbyć się można dzięki praktycznemu użytkowaniu, pewnych skażeń wyzbyć się można dzięki tolerowaniu, pewnych skażeń wyzbyć się można dzięki unikaniu, pewnych skażeń wyzbyć się można dzięki odsuwaniu, pewnych skażeń wyzbyć się można dzięki rozwijaniu [medytacji]⁷.

badanie. Przez to w umyśle powstaje pięć przeszkód (nīvaraṇā: 1. kāmaccanda – pragnienie przyjemności zmysłowej, 2. vyāpāda – gniew, 3. thīnamiddha – odrętwienie i ospałość, 4. uddhaccakukkuca – niezrównoważenie i zaniepokojenie, 5. vicikicchā – wątpliwość) utrudniających rozwój umysłu.

6. Pahātabbā [pa + √hā] – wyzbyć się, porzucić, rezygnować, opuszczać, rozwiewać. Termin ten (według Bhikkhu Bodhi) pokrywa swoim znaczeniem dwa poprzednie określenia, czyli „kłaść kres” (khayaṃ) oraz „powstrzymywać” (saṃvara), i jest nadrzędny wobec nich. Buddha używa go w opisie siedmiu metod przezwyciężania skażeń. Dwie metody polegają na niszczeniu skażeń (poprzez dostrzeganie – zob. dassanā, poprzez rozwijanie medytacji – zob. bhāvanā), natomiast pięć polega na powściągnięciu skażeń (poprzez poniechanie – zob. saṃvarā, poprzez praktyczne użytkowanie – zob. paṭisevanā, poprzez tolerowanie – zob. adhivāsanaṃ, poprzez unikanie – zob. parivajjanā, poprzez odsuwanie – zob. vinodanā). Wszystkie siedem metod powoduje, że mnich wyzbywa się skażeń.

7. Cały werset 16. to sekwencja/matryca (matika) skażeń składająca się z czynników będących przeciwieństwem członów Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. Istnieje osiem stopni na Ścieżce, które można zebrać w trzy grupy (mądrości, moralności i skupienia) i w podobny wzór ułożonych jest siedem metod, dzięki którym można wyzbyć się skażeń. Grupa mądrości Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki (Ariya Aṭṭhaṅgika Magga), czyli 1. Właściwy Pogląd (sammā-ditṭhi) i 2. Właściwe Nastawienie (sammā-saṅkappa), jest odzwierciedlona w pierwszej metodzie – dostrzeganie. Pięć kolejnych metod, powściągających skażenia (poprzez poniechanie, praktyczne użytkowanie, tolerowanie, unikanie, odsuwanie), odpowiada grupie moralności, czyli 3. Właściwej Mowie (sammā-vācā), 4. Właściwemu Działaniu (sammā-kammanta) i 5. Właściwemu Sposobowi Życia (sammā-ājīva). Rozwijanie medytacji, jako metody wyplenienia skażeń i oszłomien umysłu, odwzorowuje grupę skupienia, w której jest 6. Właściwy Wysilek (sammā-vāyāma), 7. Właściwa Uważność (sammā-sati) i 8. Właściwe Skupienie (sammā-samādhi).

Dassanā pahātabbāsavā

17. “katame ca, bhikkhave, āsavā dassanā pahātabbā? idha, bhikkhave, assutavā puthujjano – ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto, sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto – manasikaraṇīye dhamme nappajānāti, amanasikaraṇīye dhamme nappajānāti. so manasikaraṇīye dhamme appajānanto amanasikaraṇīye dhamme appajānanto, ye dhammā na manasikaraṇīyā, te dhamme manasi karoti, ye dhammā manasikaraṇīyā te dhamme na manasi karoti.

“katame ca, bhikkhave, dhammā na manasikaraṇīyā ye dhamme manasi karoti? yassa, bhikkhave, dhamme manasikaroto anuppanno vā kāmāsavo uppajjati, uppanno vā kāmāsavo pavaḍḍhati; anuppanno

*Wyzbywanie się skażeń dzięki dostrzeganiu*⁸

17. Których, o mnisi, skażeń wyzbyć się można dzięki dostrzeganiu? Zdarza się, mnisi, że niepouczony, pospolity człowiek – który nie ma czci dla Szlachetnych, nie jest obeznany z ich Nauką ani nie jest wykształcony w ich Dhammie, który nie ma czci dla Prawych, nie jest obeznany z ich Nauką ani nie jest wykształcony w ich Dhammie – nie ma pojęcia, na jakie zjawiska⁹ należy nakierowywać umysł, a na jakie zjawiska nie należy nakierowywać umysłu. Nie mając pojęcia, na jakie zjawiska należy nakierowywać umysł, a na jakie zjawiska nie należy nakierowywać umysłu, nie nakierowuje umysłu na zjawiska, na które należy nakierowywać umysł i nakierowuje umysł na zjawiska, na które nie należy nakierowywać umysłu.

Cóż to, o mnisi, za zjawiska, na które nie należy nakierowywać umysłu, a na które jest nakierowany? To, o mnisi, nakierowywanie umysłu na zjawiska, które prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest pożądanie¹⁰, i do wzrostu już powstałego; na takie, które prowadzą do powsta-

8. Dassanā [vdis, sanskr. darśana] – dostrzeganie. W technicznym rozumieniu tego słowa to pierwszy stopień na ścieżce Przebudzenia (Sotāpatti – Wchodzący w Strumień). Jest to przeblysk prawdziwego dostrzeżenia nieuwarunkowanej rzeczywistości, zauważenie prawdziwej Dhammy, zobaczenie Czterech Szlachetnych Prawd takimi, jakimi są. Samo dostrzeganie nie powoduje jednak całkowitego uwolnienia umysłu od skażeń. Wystarczy raz dostrzec (otwierając „oko Dhammy” – Dhamma-cakkhu) i zrozumieć prawdę na temat świata, by stać się Sotāpanna – wejść w strumień nauczania Dhammy, która zawiera wskazówki wiodące do całkowitego wygaśnięcia – Nibbāny. Wizja ta jednak nie wystarcza, by całkowicie zniszczyć zanieczyszczenia, dlatego Sotāpanna uwalnia się jedynie od przekonania o istnieniu trwałej osobowości (sakkāya diṭṭhi), od wątpliwości związanych z Doktryną (vicikicchā) oraz od wiary w wyzwolenie poprzez rytuały i ceremonie (sīlabbataparāmāsa).

9. Dhamma – pisane małą literą oznacza zjawiska, dziedziny, obiekty, myśli.

10. Kāmāsava [kāma + āsava] – skażenie, jakim jest pożądanie, lgnięcie i przywiązanie do obiektów zmysłowych.

vā bhavāsavo uppajjati, uppanno vā bhavāsavo pavaḍḍhati; anuppanno vā avijjāsavo uppajjati, uppanno vā avijjāsavo pavaḍḍhati – ime dhammā na manasikaraṇīyā ye dhamme manasi karoti.

“katame ca, bhikkhave, dhammā manasikaraṇīyā ye dhamme na manasi karoti? yassa, bhikkhave, dhamme manasikaroto anuppanno vā kāmāsavo na uppajjati, uppanno vā kāmāsavo pahīyati; anuppanno vā bhavāsavo na uppajjati, uppanno vā bhavāsavo pahīyati; anuppanno vā avijjāsavo na uppajjati, uppanno vā avijjāsavo pahīyati – ime dhammā manasikaraṇīyā ye dhamme na manasi karoti.

“tassa amanasikaraṇīyānaṃ dhammānaṃ manasikārā manasikaraṇīyānaṃ dhammānaṃ amanasikārā anuppannā ceva āsavā uppajjanti uppannā ca āsavā pavaḍḍhanti.

18. “so evaṃ ayoniso manasi karoti – ‘ahosiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ? na nu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ? kiṃ nu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ? kathaṃ nu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ? kiṃ hutvā kiṃ ahoṣiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ?

nia nowego skażenia, jakim jest stawanie się¹¹, i do wzrostu już powstałego; na takie, które prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest niewiedza¹², i do wzrostu już powstałego. To są, o mnisi, zjawiska, na które nie należy nakierowywać umysłu, a na które jest nakierowany.

Cóż to, o mnisi, za zjawiska, na które należy nakierowywać umysł, a na które nie jest nakierowany? To, o mnisi, nakierowywanie umysłu na zjawiska, które nie prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest pożądanie, ale do zaniku już powstałego; na takie, które nie prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest stawanie się, ale do zaniku już powstałego; na takie, które nie prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest niewiedza, ale do zaniku już powstałego. To są, o mnisi, zjawiska, na które należy nakierowywać umysł, a na które nie jest nakierowany.

Ponieważ nakierowano umysł na zjawiska, na które nie należy nakierowywać umysłu, oraz nie nakierowano umysłu na zjawiska, na które należy nakierowywać umysł, dlatego doszło do powstania nowych skażeń i do wzrostu już powstałych.

18. Można nieodpowiednio nakierowywać umysł w następujący sposób: »Czy istniałem w przeszłości? Czy nie istniałem w przeszłości? Kim byłem w przeszłości? Jaki byłem w przeszłości? Kim byłem w przeszłości, gdy poprzednio kimś byłem?

11. Bhavāsava [bhava + āsava] – skażenie, jakim jest wola życia, pragnienie istnienia, także dążenie do bycia, stawania się kimś innym, w lepszych warunkach, a nawet chęć odrodzenia się w lepszych światach, np. w wysublimowanych światach materialnych (rūpa) bądź niematerialnych (arūpa), uznając je za wieczne i niezmienne, co jest formą sassata diṭṭhi (eternalizmu).

12. Avijjāsava [avijja + āsava] – skażenie, jakim jest niewiedza, brak właściwego zrozumienia (Czterech Szlachetnych Prawd oraz Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki), ignorancja, która powoduje, że powstają inne āsavā.

bhāvissāmi nu kho ahaṃ
 anāgatamaddhānaṃ? na nu kho
 bhāvissāmi anāgatamaddhānaṃ? kiṃ
 nu kho bhāvissāmi anāgatamaddhānaṃ?
 kathaṃ nu kho bhāvissāmi
 anāgatamaddhānaṃ? kiṃ hutvā
 kiṃ bhāvissāmi nu kho ahaṃ
 anāgatamaddhānaṃ? ti?

etarahi vā paccuppannamaddhānaṃ
 ajjhattaṃ kathaṃkathī hoti –

‘ahaṃ nu khosmi? no nu khosmi? kiṃ
 nu khosmi? kathaṃ nu khosmi? ayaṃ
 nu kho satto kuto āgato? so kuhiṃ gāmi
 bhāvissatī? ti?

19. “tassa evaṃ ayoniso manasikaroto
 channaṃ diṭṭhinaṃ aññatarā diṭṭhi
 uppajjati. ‘atthi me attā’ ti vā assa saccato
 thetato diṭṭhi uppajjati; ‘natthi me attā’ ti
 vā assa saccato thetato diṭṭhi uppajjati;
 ‘attanāva attānaṃ sañjānāmi’ ti vā assa
 saccato thetato diṭṭhi uppajjati;
 ‘attanāva anattānaṃ sañjānāmi’ ti vā assa
 saccato thetato diṭṭhi uppajjati;
 ‘anattanāva attānaṃ sañjānāmi’ ti vā assa
 saccato thetato diṭṭhi uppajjati;
 atha vā panassa evaṃ diṭṭhi hoti –
 ‘yo me ayaṃ attā vado vedeyyo tatra
 tatra kalyāṇapāpakānaṃ kammānaṃ
 vipākaṃ paṭisaṃvedeti so kho pana
 me ayaṃ attā nicco dhuvo sassato
 avipariṇāmadhammo sassatisamaṃ
 tatheva ṭhassatī’ ti.

Czy będę istniał w przyszłości? Czy nie będę istniał w przy-
 szłości? Kim będę w przyszłości? Jaki będę w przyszłości?
 Kim będę w przyszłości, gdy poprzednio kimś byłem?«.

Odnosnie do własnego istnienia w terażniejszości mogą
 pojawić się tego rodzaju niepewności:

»Czy istnieję? Czy nie istnieję? Kim jestem? Jaki jestem?
 Skąd to istnienie przyszło? Dokąd będzie prowadzić?«.

19. Takie nieodpowiednie nakierowanie umysłu powoduje
 powstanie jednego z sześciu poglądów¹³:

»Ja jako istota istnieję.[...] Ja jako istota nie istnieję.[...] Ja
 jako istota mogę poznać swoją prawdziwą istotę.[...] Ja jako
 istota nie mogę poznać swojej prawdziwej istoty.[...] Poprzez
 brak własnej istoty mogę poznać swoją prawdziwą istotę.[...]

Ja jako istota uznaję, rozumiem i odczuwam dobre i złe
 rezultaty kammy. Co więcej, mając taką samą naturę jak
 wszystko inne, moja istota jest stała, trwała, wieczna i nie
 podlega zmianie«.

13. Diṭṭhi – (niewłaściwy) pogląd, wyobrażenie, wierzenie.

idaṃ vuccati, bhikkhave,
 diṭṭhigataṃ diṭṭhigahanam
 diṭṭhikantāraṃ diṭṭhivisūkaṃ
 diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ.
 diṭṭhisamyojanasamyoutto, bhikkhave,
 assutavā puthujjano na parimuccati
 jātiyā jarāya maraṇena sokehi paridevehi
 dukkhehi domanassehi upāyāsehi; ‘na
 parimuccati dukkhasmā’ti vadāmi.

20. “sutavā ca kho, bhikkhave,
 ariyasāvako – ariyānaṃ dassāvī
 ariyadhammassa kovido ariyadhamme
 suvinīto, sappurisānaṃ dassāvī
 sappurisadhammassa kovido
 sappurisadhamme suvinīto –
 manasikaraṇīye dhamme pajānāti
 amanasikaraṇīye dhamme pajānāti. so
 manasikaraṇīye dhamme pajānanto
 amanasikaraṇīye dhamme pajānanto
 ye dhammā na manasikaraṇīyā te
 dhamme na manasi karoti, ye dhammā
 manasikaraṇīyā te dhamme manasi
 karoti.

“katame ca, bhikkhave, dhammā
 na manasikaraṇīyā ye dhamme na
 manasi karoti? yassa, bhikkhave,
 dhamme manasikaroto anuppanno
 vā kāmāsavo uppajjati, uppanno vā
 kāmāsavo pavaḍḍhati; anuppanno
 vā bhavāsavo uppajjati, uppanno vā
 bhavāsavo pavaḍḍhati; anuppanno
 vā avijjāsavo uppajjati, uppanno vā
 avijjāsavo pavaḍḍhati – ime dhammā na
 manasikaraṇīyā, ye dhamme na manasi
 karoti.

Powiadam wam, mnisi, to jest zagłębianie się w poglądy, przepastne poglądy, nieprzeniknione poglądy, to bycie targanym przez poglądy, oplatanie się poglądami, bycie w jarzmie poglądów. Przez to jarzmo poglądów, o mnisi, niepouczony, pospolity człowiek nie jest wyzwolony od narodzin, starości, śmierci, żalów, lamentów, krzywd, smutków i rozpacz. Powiadam wam: nie jest wyzwolony od krzywdy¹⁴.

20. Pouczony człowiek, o mnisi, uczeń Szlachetnych – który ma cześć dla Szlachetnych, jest obeznany z ich Nauką oraz jest wykształcony w ich Dhammie, który ma cześć dla Prawych, jest obeznany z ich Nauką oraz jest wykształcony w ich Dhammie – ma pojęcie, na jakie zjawiska należy nakierowywać umysł, a na jakie zjawiska nie należy nakierowywać umysłu. Mając pojęcie, na jakie zjawiska należy nakierowywać umysł, a na jakie zjawiska nie należy nakierowywać umysłu, nakierowuje umysł na zjawiska, na które należy nakierowywać umysł i nie nakierowuje umysłu na zjawiska, na które nie należy nakierowywać umysłu.

Cóż to, o mnisi, za zjawiska, na które nie należy nakierowywać umysłu, a na które jest nakierowany? To, o mnisi, nakierowywanie umysłu na zjawiska, które prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest pożądanie, i do wzrostu już powstałego; na takie, które prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest stawanie się, i do wzrostu już powstałego; na takie, które prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest niewiedza, i do wzrostu już powstałego. To są, o mnisi, zjawiska, na które nie należy nakierowywać umysłu, a na które jest nakierowany.

14. Dukkha – cierpienie, krzywda, ból, nieusatisfakcjonowanie; definiowane w pierwszej Szlachetnej Prawdzie.

“katame ca, bhikkhave, dhammā manasikaraṇīyā ye dhamme manasi karoti? yassa, bhikkhave, dhamme manasikaroto anuppanno vā kāmāsavo na uppajjati, uppanno vā kāmāsavo pahīyati; anuppanno vā bhavāsavo na uppajjati, uppanno vā bhavāsavo pahīyati; anuppanno vā avijjāsavo na uppajjati, uppanno vā avijjāsavo pahīyati – ime dhammā manasikaraṇīyā ye dhamme manasi karoti.

“tassa amanasikaraṇīyānaṃ dhammānaṃ amanasikārā manasikaraṇīyānaṃ dhammānaṃ amanasikārā anuppannā ceva āsavā na uppajjanti, uppannā ca āsavā pahīyanti.

21. “so ‘idaṃ dukkhan’ti yoniso manasi karoti, ‘ayaṃ dukkhasamudayo’ti yoniso manasi karoti, ‘ayaṃ dukkhanirodho’ti yoniso manasi karoti, ‘ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā’ti yoniso manasi karoti. tassa evaṃ yoniso manasikaroto tīṇi saṃyojanāni pahīyanti – sakkāyadiṭṭhi, vicikicchā, sīlabbataparāmāso. ime vuccanti, bhikkhave, āsavā dassanā pahātābbā.

Samvarā pahātābbāsavā

22. “katame ca, bhikkhave, āsavā samvarā pahātābbā? idha, bhikkhave, bhikkhu paṭisaṅkhā yoniso cakkhundriyasamvarasamvuto viharati. yañhissa, bhikkhave, cakkhundriyasamvaraṃ samvutassa

Cóż to, o mnisi, za zjawiska, na które należy nakierowywać umysł, a na które nie jest kierowany? To, o mnisi, nakierowywanie umysłu na zjawiska, które nie prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest pożądanie, ale do zaniku już powstałego; na takie, które nie prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest stawanie się, ale do zaniku już powstałego; na takie, które nie prowadzą do powstania nowego skażenia, jakim jest niewiedza, ale do zaniku już powstałego. To są, o mnisi, zjawiska, na które należy nakierowywać umysł, a na które nie jest nakierowany.

Ponieważ nakierowano umysł na zjawiska, na które należy nakierowywać umysł, oraz nie nakierowano umysłu na zjawiska, na które nie należy nakierowywać umysłu, dlatego nie doszło do powstania nowych skażeń, ale [doszło] do zaniku już powstałych.

21. »Oto krzywda« – w taki sposób odpowiednio nakierowuje umysł. »Oto przyczyna powstania krzywdy« – w taki sposób odpowiednio nakierowuje umysł. »Oto ustanie krzywdy« – w taki sposób odpowiednio nakierowuje umysł. »Oto Ścieżka prowadząca do ustania krzywdy« – w taki sposób odpowiednio nakierowuje umysł. Odpowiednie nakierowywanie umysłu prowadzi do zaniku trzech zniewoleń: poglądu o istnieniu trwałej osobowości, wątpliwości dotyczących Doktryny oraz wiary w wyzwolenie poprzez rytuały i ceremonie. Powiadam wam, o mnisi, tych skażeń można się wyzbyc dzięki dostrzeganiu.

Wyzbywanie się skażeń dzięki poniechaniu

22. Których, o mnisi, skażeń wyzbyc się można dzięki poniechaniu? Zdarza się, mnisi, że mnich, odpowiednio rozważając, pozostaje z powściągniętym zmysłem wzroku. Mnisi, w tym, który pozostaje z niepowściągniętym zmysłem wzroku, powstaną druzgoczące i gorejące skażenia, a w tym,

viharato uppajjeyyūṃ āsavā
vighātaparilāhā, cakkhundriyasamvaram
samvutassa viharato evaṃsa te āsavā
vighātaparilāhā na honti.

paṭisaṅkhā yoniso sotindriyasamvara-
samvuto viharati ... pe ... ghānindriy-
asamvarasamvuto viharati ... pe ... jivhin-
driyasamvarasamvuto viharati ... pe ...
kāyindriyasamvarasamvuto viharati ... pe ...
... manindriyasamvarasamvuto viharati.
yañhissa, bhikkhave, manindriyasamva-
raṃ samvutassa viharato uppajjeyyūṃ
āsavā vighātaparilāhā, manindriyasamva-
raṃ samvutassa viharato evaṃsa te āsavā
vighātaparilāhā na honti.

“yañhissa, bhikkhave, samvaraṃ
samvutassa viharato uppajjeyyūṃ āsavā
vighātaparilāhā, samvaraṃ samvutassa
viharato evaṃsa te āsavā vighātaparilāhā
na honti. ime vuccanti, bhikkhave, āsavā
samvarā pahātabbā.

Paṭisevanā pahātabbāsavā

23. “katame ca, bhikkhave, āsavā
paṭisevanā pahātabbā? idha,
bhikkhave, bhikkhu paṭisaṅkhā yoniso
cīvaraṃ paṭisevati – ‘yāvadeva sītassa
paṭighātāya, uñhassa paṭighātāya,
ḍaṃsamakasaṅgāpāsārīṃsapā-
samphassānaṃ paṭighātāya, yāvadeva
hirikopīnappaṭicchādanattham’.

“paṭisaṅkhā yoniso piṇḍapātaṃ
paṭisevati – ‘neva davāya, na madāya,

który pozostaje z powściągniętym zmysłem wzroku, nie
będzie druzgoczących i gorejących skażeń.

Odpowiednio rozważając, pozostaje z powściągniętym
zmysłem słuchu. (...) pozostaje z powściągniętym zmy-
słem węchu. (...) pozostaje z powściągniętym zmysłem
smaku. (...) pozostaje z powściągniętym zmysłem dotyku.
(...) pozostaje z powściągniętym umysłem. Mnisi, w tym,
który pozostaje z niepowściągniętym umysłem, powstaną
druzgoczące i gorejące skażenia, a w tym, który pozostaje
z powściągniętym umysłem, nie będzie druzgoczących
i gorejących skażeń.

Mnisi, w tym, który pozostaje z niepowściągniętymi zmy-
słami, powstaną druzgoczące i gorejące skażenia, a w tym,
który pozostaje z powściągniętymi zmysłami, nie będzie
druzgoczących i gorejących skażeń. Powiadam wam, o mnisi,
tych skażeń można się wyzbyć dzięki poniechaniu.

Wyzbywanie się skażeń dzięki praktycznemu użytkowaniu¹⁵

23. Których, o mnisi, skażeń wyzbyć się można dzięki prak-
tycznemu użytkowaniu? Zdarza się, mnisi, że mnich prak-
tycznie użytkuje szaty, odpowiednio rozważając: »Jedynie
żeby przeciwdziałać zimnu, przeciwdziałać gorącu i kontak-
towi z kąsającymi owadami, komarami, wiatrem, upałem
oraz różnymi pelzającymi stworzeniami, jedynie po to, by
zakryć wstydlive części ciała«.

Praktycznie użytkuje pożywienie z jałmużny, odpowied-
nie rozważając: »Nie dla przyjemności ani dla odurzenia,

15. Paṭisevanā [paṭi + √sev] – praktyczne użytkowanie, użyteczność, odpowiednie słuźenie. Mowa tu o wyzby-
ciu się āsav poprzez mądre, uważne i skrupulatne użytkowanie czterech rekwizytów zakonnych.

na mañḍanāya, na vibhūsanāya,
yāvadeva imassa kāyassa ṭhitiyā
yāpanāya, vihiṃsūparatiyā,
brahmacariyānuggahāya, iti purāṇaṇca
vedanaṃ paṭiḥāṅkhāmi navaṇca
vedanaṃ na uppādessāmi, yātrā ca me
bhavissati anavajjatā ca phāsuvihāro ca’.

“paṭiḥāṅkhā yoniso senāsanam paṭisevati
– ‘yāvadeva sītassa paṭiḥātāya, uṇhassa
paṭiḥātāya, ḍaṃsamakāsavātātapasariṃ-
sapasamphassānaṃ paṭiḥātāya, yāvadeva
utaparissayavinodanapaṭiḥāṅkāmā-
tamaṃ’.

“paṭiḥāṅkhā yoniso
gīlānappaccayabhesajjaparikkhāram
paṭisevati – ‘yāvadeva uppannānaṃ
veyyābādhikānaṃ vedanānaṃ
paṭiḥātāya, abyābajjhaparamatāya’.

“yañhissa, bhikkhave, appaṭisevato
uppajjeyyūṃ āsavā vighātaparilāhā,
paṭisevato evaṃsa te āsavā
vighātaparilāhā na honti. ime vuccanti,
bhikkhave, āsavā paṭisevanā pahātabbā.

Adhivāsanaṃ pahātabbāsavaṃ

24. “katame ca, bhikkhave, āsavā adhi-
vāsanaṃ pahātabbā? idha, bhikkhave,

ani dla polepszenia, ani dla upiększenia, jedynie z myślą o utrzymaniu i przetrwaniu tego ciała, jedynie by zaspokoić łaknienie, by wspomóc praktykę czystego żywota: »‘Porzucając dawne odczucia, nie wzniecając nowych odczuć¹⁶, będąc żył w zdrowiu, bez poczucia winy, pozostając w pełni zadowolonym’«.

Praktycznie użytkuje miejsca spoczynku, odpowiednio rozważając: »Jedynie żeby przeciwdziałać zimnu, przeciwdziałać gorącu i kontaktowi z kłuszącymi owadami, komarami, wiatrem, upałem oraz różnymi pełzającymi stworzeniami, jedynie po to, by uchronić się przed zmianami klimatu oraz by cieszyć się z odosobnienia«.

Praktycznie użytkuje rekwizyt zakonny – lekarstwa pomagające w chorobie, odpowiednio rozważając: »Po to, by wyleczyć się z choroby, jedynie żeby przeciwdziałać powstałemu, gnębiącemu odczuciom oraz by cieszyć się dobrym zdrowiem«.

Mnisi, w tym, który nie potrafi praktycznie użytkować, powstaną druzgoczące i gorejące skażenia, a w tym, który potrafi praktycznie użytkować, nie będzie druzgoczących i gorejących skażeń. Powiadam wam, o mnisi, tych skażeń można się wyzbyć dzięki praktycznemu użytkowaniu.

Wyzbywanie się skażeń dzięki tolerowaniu¹⁷

24. Których, o mnisi, skażeń wyzbyć się można dzięki tolerowaniu? Zdarza się, mnisi, że mnich, odpowiednio rozwa-

16. Chodzi o porzucenie dawnych odczuć spowodowanych głodem i niewzniecanie nowych odczuć powodowanych przejedzeniem.

17. Adhivāsana [adhi + vāsa] – dosłownie: bycie ponad, pozostawanie wyżej. Cierpliwość, tolerancja, wytrzymałość, wyrozumiałość, pobłażliwość.

bhikkhu paṭisaṅkhā yoniso khamo hoti
 sītassa uṇhassa, jighacchāya pipāsāya.
 aṃsamakasavātātapasarīṃsapasam-
 phassānaṃ, duruttānaṃ durāgatānaṃ
 vacanapathānaṃ, uppanānaṃ
 sārīrikānaṃ vedanānaṃ dukkhānaṃ ti-
 bbānaṃ kharānaṃ kaṭukānaṃ asātānaṃ
 amanāpānaṃ pāṇaharānaṃ adhvā-
 sakajātiko hoti.

“yañhissa, bhikkhave, anadhivāsayato
 uppajjeyyūṃ āsavā vighātapaṇiḥhā,
 adhvāsayato evaṃsa te āsavā
 vighātapaṇiḥhā na honti. ime vuccanti,
 bhikkhave, āsavā adhvāsānaṃ pahātābā.

Parivajjanā pahātābāsavā

25. “katame ca, bhikkhave, āsavā
 parivajjanā pahātābā? idha, bhikkhave,
 bhikkhu paṭisaṅkhā yoniso caṇḍaṃ
 hatthiṃ parivajjeti, caṇḍaṃ assaṃ
 parivajjeti, caṇḍaṃ goṇaṃ parivajjeti,
 caṇḍaṃ kukkuraṃ parivajjeti, ahiṃ
 khāṇuṃ kaṇṭakaṭṭhānaṃ sobbhaṃ
 papātaṃ candanikaṃ oḷigallaṃ.
 yathārūpe anāsane nisinnaṃ yathārūpe
 agocare carantaṃ yathārūpe pāpake
 mitte bhajantaṃ viññū sabrahmacārī
 pāpakesu ṭhānesu okappeyyūṃ, so tañca
 anāsanaṃ tañca agocaraṃ te ca pāpake
 mitte paṭisaṅkhā yoniso parivajjeti.

“yañhissa, bhikkhave, aparivajjayato
 uppajjeyyūṃ āsavā vighātapaṇiḥhā,
 parivajjayato evaṃsa te āsavā

żając, cierpliwie znosi zimno, gorąco, głód, pragnienie, kasa-
 jące owady, komary, wiatr, upał, różne pelzające stworzenia,
 przykre słowa, niechcianą mowę. Cierpliwie znosi powstałe
 w ciele odczucia: bolesne, przeszywające, kłujące, rozdzie-
 rające, nieznośne, zniecierliwione, grożące utratą życia.

Mnisi, w tym, który nie ma takiej tolerancji, powstaną
 druzgoczące i gorejące skażenia, a w tym, który ma taką
 tolerancję, nie będzie druzgoczących i gorejących skażeń.
 Powiadam wam, o mnisi, tych skażeń można się wyzbyć
 dzięki tolerowaniu.

*Wyzbywanie się skażeń dzięki unikaniu*¹⁸

25. Których, o mnisi, skażeń wyzbyć się można dzięki uni-
 kaniu? Zdarza się, mnisi, że mnich, odpowiednio rozwa-
 żając, unika dzikich słoń, unika dzikich koni, unika dzi-
 kich byków, unika dzikich psów, węży, starych pni drzew,
 kolczastych zarośli, przepaści, stromizn, rynsztoków, ście-
 ków. Jeśli przesiaduje w niewłaściwych miejscach, jeśli
 chadza w nieodpowiednie miejsca, jeśli zadaje się ze złymi
 przyjaciółmi, jego współtowarzysze w mnisim życiu mogą
 podejrzewać, że zszedł na złą drogę, tak więc, odpowiednio
 rozważając, unika przesiadywania w niewłaściwych miej-
 scach, chadzania w nieodpowiednie miejsca i zadawania się
 ze złymi przyjaciółmi.

Mnisi, w tym, który nie unika takich miejsc, powstaną
 druzgoczące i gorejące skażenia, a w tym, który unika tych
 miejsc, nie będzie druzgoczących i gorejących skażeń. Powia-

18. Parivajjanā [pari + vāda] – unikać, nie brać odpowiedzialności, omijać, odmawiać udziału, wymawiać się od czegoś.

vighātapariḷhā na honti. ime vuccanti, bhikkhave, āsavā parivajjanā pahātabbā.

Vinodanā pahātabbāsavā

26. “katame ca, bhikkhave, āsavā vinodanā pahātabbā? idha, bhikkhave, bhikkhu paṭisaṅkhā yoniso uppannaṃ kāmavitakkaṃ nādhivāseti pajahati vinodeti byantikaroti anabhāvaṃ gameti, uppannaṃ byāpādavittakkaṃ ... pe ... uppannaṃ vihiṃsāvittakkaṃ ... pe ... uppannapanne pāpake akusale dhamme nādhivāseti pajahati vinodeti byantikaroti anabhāvaṃ gameti.

“yañhissa, bhikkhave, avinodayato uppajjeyyūṃ āsavā vighātapariḷhā, vinodayato evaṃsa te āsavā vighātapariḷhā na honti. ime vuccanti, bhikkhave, āsavā vinodanā pahātabbā.

Bhāvanā pahātabbāsavā

27. “katame ca, bhikkhave, āsavā bhāvanā pahātabbā? idha, bhikkhave, bhikkhu paṭisaṅkhā yoniso satisambojjaṅgaṃ bhāveti vivekanissitaṃ

dam wam, o mnisi, tych skażeń można się wyzbyć dzięki unikaniu.

*Wyzbywanie się skażeń dzięki odsuwaniu*¹⁹

26. Których, o mnisi, skażeń wyzbyć się można dzięki odsuwaniu? Zdarza się, mnisi, że mnich, odpowiednio rozważając, nie toleruje, wyzbywa się pojawiających się myśli pożądania, porzuca je i odpycha oraz doprowadza do ich unicestwienia. (...) pojawiających się myśli gniewu, (...) pojawiających się myśli okrucieństwa. Odpowiednio rozważając, nie toleruje, wyzbywa się pojawiających się złych i nieodpowiednich myśli, porzuca je i odpycha oraz doprowadza do ich unicestwienia.

Mnisi, w tym, który nie odsuwa takich myśli, powstaną druzgoczące i gorejące skażenia, a w tym, który odsuwa takie myśli, nie będzie druzgoczących i gorejących skażeń. Powiadam wam, o mnisi, tych skażeń można się wyzbyć dzięki odsuwaniu.

*Wyzbywanie się skażeń dzięki rozwijaniu [medytacji]*²⁰

27. Których, o mnisi, skażeń wyzbyć się można dzięki rozwijaniu? Zdarza się, mnisi, że mnich, odpowiednio rozważając, rozwija uważność będącą czynnikiem Przebudzenia²¹,

19. Vinodanā [vi + √nud] – odsuwać, odpychać, porzucać, wypędzać, unicestwiać, nie oznacza to jednak całkowitego wygaśnięcia – Nibbāny.

20. Bhāvanā [Vbhū] – kształcić, kultuwować, rozwijać umysł bądź zdolności mentalne, ćwiczyć się w medytacji. Często słowo to oznacza praktykę kontemplacji, umiejętne zagłębianie się w stany umysłowe, koncentrowanie się na odpowiednich obiektach medytacyjnych.

21. Bojjaṅga [bodhi + āṅga] – czynniki Przebudzenia: 1. uważność (sati), 2. badanie Dhammy (dhamma-vicaya), 3. energia (viriya), 4. radosne uniesienie (pīti), 5. uspokojenie (passaddhi), 6. skupienie (samādhi), 7. zrównoważenie (upekkhā).

virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ
vossaggapariṇāmiṃ; paṭisaṅkhā
yoniso dhammavicayasambojjhaṅgaṃ
bhāveti ... pe ... viriyasambojjhaṅgaṃ
bhāveti... pītisambojjhaṅgaṃ
bhāveti... passaddhisambojjhaṅgaṃ
bhāveti... samādhisambojjhaṅgaṃ
bhāveti... upekkhāsambojjhaṅgaṃ
bhāveti vivekanissitaṃ virāganissitaṃ
nirodhanissitaṃ vossaggapariṇāmiṃ.

“yañhissa, bhikkhave, abhāvayato
uppajjeyyuppi āsavā vighātaparilāhā,
bhāvayato evaṃsa te āsavā
vighātaparilāhā na honti. ime vuccanti,
bhikkhave, āsavā bhāvanā pahātābbā.

28. “yato kho, bhikkhave, bhikkhuno
ye āsavā dassanā pahātābbā te dassanā
pahīnā honti, ye āsavā saṃvarā pahātābbā
te saṃvarā pahīnā honti, ye āsavā
paṭisevanā pahātābbā te paṭisevanā
pahīnā honti, ye āsavā adhivāsānā
pahātābbā te adhivāsānā pahīnā honti, ye

prowadzącą do oddalenia się od wad²², do wygaszenia
pożądań²³, do ustania skażeń²⁴, do oderwania się od wszel-
kich zanieczyszczeń²⁵. Odpowiednio rozważając, rozwija
badanie Dhammy będące czynnikiem Przebudzenia (...).
Odpowiednio rozważając, rozwija energię będącą czyn-
nikiem Przebudzenia (...). Odpowiednio rozważając, roz-
wija radosne uniesienie będące czynnikiem Przebudzenia
(...). Odpowiednio rozważając, rozwija uspokojenie będące
czynnikiem Przebudzenia (...). Odpowiednio rozważając,
rozwija skupienie będące czynnikiem Przebudzenia (...).
Odpowiednio rozważając, rozwija zrównoważenie będące
czynnikiem Przebudzenia, prowadzące do oddalenia się od
wad, do wygaszenia pożądań, do ustania skażeń, do ode-
rwania się od wszelkich zanieczyszczeń.

Mnisi, w tym, który nie rozwija czynników Przebudzenia,
powstaną druzgoczące i gorejące skażenia, a w tym, który
rozwija czynniki Przebudzenia, nie będzie druzgoczących
i gorejących skażeń. Powiadam wam, o mnisi, tych skażeń
można się wyzbyc dzięki rozwijaniu.

28. Jeśli, o mnisi, skażenia, których wyzbyć się powinno
dzięki dostrzeganiu, zostają usunięte dzięki dostrzeganiu,
skażenia, których wyzbyć się powinno dzięki poniechaniu,
zostają usunięte dzięki poniechaniu, skażenia, których
wyzbyć się powinno dzięki praktycznemu użytkowaniu,
zostają usunięte dzięki praktycznemu użytkowaniu, skaże-

22. Vivekanissitaṃ [viveka (vi + √vic) + nati (√nam)] – rozłąka, oddalenie, odosobnienie, wycofanie się, sepa-
racja, oddzielenie, a także: skłaniać, prowadzić, kierować.

23. Virāganissitaṃ [virāga (vi + √raj) + nati (√nam)] – brak pożądania, brak żądzy, a także: skłaniać, prowadzić, kierować.

24. Nirodhanissitaṃ [nirodha (ni + √rudh) + nati (√nam)] – ustępować, doprowadzać do kresu; nieogranic-
zoność, nieoznaczoność, to, co niezrodzone (synonim Nibbāny), a także: skłaniać, prowadzić, kierować.

25. Vossaggapariṇāmiṃ [vossagga (ava + √sṛj) + nati (√nam)] – zaprzestać, zaniechać, odpuszczać, robić prze-
rwę; a także: skłaniać, prowadzić, kierować.

āsavā parivajjanā pahātabbā te parivajjanā
 pahīnā honti, ye āsavā vinodanā
 pahātabbā te vinodanā pahīnā honti,
 ye āsavā bhāvanā pahātabbā te bhāvanā
 pahīnā honti; ayaṃ vuccati, bhikkhave
 – ‘bhikkhu sabbāsavaṣaṃvarasaṃvuto
 viharati, acchecchi taṇhaṃ, vivattayi
 saṃyojanaṃ, sammā mānābhisamayā
 antamakāsi dukkhassā’”ti.

idamavoca bhagavā. attamanā te bhikkhū
 bhagavato bhāsitaṃ abhinandunti.

nia, których wyzbyć się powinno dzięki tolerowaniu, zostają usunięte dzięki tolerowaniu, skażenia, których wyzbyć się powinno dzięki unikaniu, zostają usunięte dzięki unikaniu, skażenia, których wyzbyć się powinno dzięki odsuwaniu, zostają usunięte dzięki odsuwaniu, skażenia, których wyzbyć się powinno dzięki rozwijaniu, zostają usunięte dzięki rozwijaniu, powiadam wam, mnisi – wtedy mnich taki powstrzymał wszystkie skażenia, odciął pragnienie, wyzwolił się z jarzma, zrozumiał w pełni swoją chęć mierzenia się z innymi, ostatecznie położył kres krzywdzie”.

To właśnie powiedział Błogosławiony. Uradowani mnisi rozkoszowali się słowami Błogosławionego.

Dhammadāyāda Sutta

(MN.003 – *Mowa o tych, którzy dziedziczą Dhammę*)

Przedmowa

Buddha po Przebudzeniu zdecydował się podzielić swoją wiedzę z innymi. Jeden z rozdziałów *Vinaya Pitaki* (*Kosza Dyscypliny*), *Mahākhandaḥaka*, poświęcony jest chronologicznemu przedstawieniu wydarzeń z historii powstawania mniszej społeczności. Seria sutt tam zawartych omawia kolejne etapy tworzenia Saṅghi: urzeczywistnienie przez Buddhę Nibbāny, nauczanie przez Niego pięciu ascetów, którzy stali się pierwszym zgromadzeniem zakonnym, i na koniec wyświęcenie Śāriputty i Moggallāny, dwóch najważniejszych uczniów Buddy.

W trakcie lektury tych bezcennych i inspirujących przekazów łatwo zdać sobie sprawę, że Buddha Gotama – w przeciwieństwie do niektórych poprzednich Przebudzonych, których imiona czasami wymieniał – chciał stworzyć społeczność, zgromadzenie, zakon rządzący się swoimi prawami i posiadający własne, niezależne instytucje. Głównym celem tego nowego społeczeństwa było przechowywanie (początkowo w pamięci) oraz właściwe praktykowanie Dhammavinayi, czyli Nauki i Dyscypliny.

Buddha nie obwołał się królem, nie uważał się za pomazańca bożego, jego autorytet i władza bazowały wyłącznie na ogromnym szacunku, jakim darzyli Go członkowie Saṅghi. W początkowych dziesięciu latach trwania Śāsany Błogosławionego, jak podają pisma, w rozrastającej się grupie znajdowali się wyłącznie zrealizowani Szlachetni. Buddha wyświęcał ich jednym zdaniem „Ehi bhikkhu!”, co znaczyło „Przyjdź [albo „powstań”], mnichu!”. Tyle wystarczyło, by ktoś zaczął być uznawany za pełnoprawnego członka tworzącej się nowej „gminy”. Gdy społeczność się rozrosła, Buddha zaczął wysyłać bhikkhów w różne strony świata, żeby nauczali Dhammy. Jeśli do Saṅghi chciał dołączyć ktoś z odległych krain, musiał przybyć przed oblicze Przebudzonego, by ten mógł przyjąć chętnego do zakonu. To wiązało się z wieloma niedogodnościami, ponieważ zwykle podróżowano pieszo drogami, które były trudne i niebezpieczne, a odległości dzielące różne kraje często dosyć duże. W związku z tym Buddha po pewnym czasie zezwolił, żeby jego uczniowie sami przyjmowali nowych kandydatów przy użyciu formuły trzech klejnotów jako schronień (Buddy, Dhammy i Saṅghi). Była to druga faza rozwoju. Trzecią jest procedura formalnego „uzgodnienia” przyjęcia do Saṅghi (kamavācā) – praktykowana do dziś.

Po pewnym czasie do Zgromadzenia zaczęli dołączać ludzie, którzy nie byli bliscy Przebudzenia, zdarzało się, że były to osoby, które po założeniu szat koloru ochry nadal dokarmiały swoje przywary, korzystając ze sławy, jaką cieszył się zakon. Powstały wtedy pierwsze reguły sformułowane na podstawie precedensów, ustanawiane były przez samego Buddhę, głównego prawodawcę Vinayi. Pojawiły się także sposoby wstępnej kwalifikacji kandydatów, którzy musieli przechodzić procedury wywędrowania z domu w bezdomność (pabbajjā) oraz przyjęcia do Saṅghi (upasampadā) poprzedzone pytaniami o stan zdrowia (trąd, gruźlicę etc.) i status społeczny (czy jesteś wolnym człowiekiem, bez długów, zwolniony ze służby wojskowej etc.). Przyjęty, nowy (nava) bhikkhu opuszczał swą dawną społeczność i przez pierwsze pięć lat zobowiązany był do „nissaya” – „polegania” na nauczycielu, podróżowania z nim i stosowania się do jego instrukcji. Z kolei uprawniony do wyświęcania nauczyciel musiał mieć co najmniej dziesięcioletni staż życia w szatach, był zatem starszym (thera) mnichem, musiał także spełniać dodatkowe wymogi nauczycielskie. Można zatem uznać, że Saṅgha miała być społecznością specjalistów, w której uczniowie terminowali u swoich mistrzów, tak jak odbywało się to w cechach rzemieślniczych. Porównanie do stopni rzemieślniczych jest tu o tyle trafne, że pomiędzy nowymi (nava) mnichami a starszymi (thera) był etap pośredni (majjhima), który odpowiadał stopniowi czeladnika. Nauka kończyła się „wyzwoleniem” po 5 latach „nissaya”, „polegania”, lecz mnich taki nie mógł jeszcze prowadzić swojego „warsztatu” mistrzowskiego, ponieważ jego obowiązkiem było podróżowanie oraz uczenie się różnych technik i metod od innych mistrzów duchowych.

O tym, że buddyjska społeczność duchowego rzemiosła była oddzielną grupą, poza prawem królewskim, świadczy fakt, że każdy mógł wstąpić w jej szeregi. Sprzeciwiano się w niej ogólnie przyjętym zwyczajom podziału ludzi na „varny” (kasty, dosł. kolory), o czym więcej w MN.004. W związku z tym pełnoprawny bhikkhu (dosł. „żebrak”), wychodząc po jałmużnę, mógł napotkać na swej drodze kogoś wysoko urodzonego, kto zainspirowany naukami Buddy obdarował go pożywieniem, okazując tym samym szacunek komuś, kto być może miał bardzo niskie pochodzenie. Niewykluczone, że to właśnie ten pluralizm, akceptacja i brak dyskryminacji sprawiały, że buddyzm stał się tak popularny w Indiach. Jednak to powodowało również, że coraz więcej majątnych ludzi przekazywało coraz więcej dóbr rozrastającej się społeczności mnichów i mniszek, a to rodziło coraz większe problemy.

Dziesięć wskazań moralnych, których muszą przestrzegać nawet nowicjusze (sāmaṇera), zawiera podstawę treningu związaną z posiadaniem pieniędzy:

10. Jātarūpa-rajatapāṭiggaṇā veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi.

10. Zobowiązuje się przestrzegać podstawy treningu powstrzymywania się od przyjmowania złota i srebra.

Dasasikkhāpadaṃ (Khp.2 – Dziesięć podstaw treningu)

Co więcej, w trakcie wyświęcania każdy mnich jest pouczany o czterech rodzajach polegania (*nissāya*), związanych z czterema rekwizytami zakonnymi, bez których nie może funkcjonować, jest więc od nich zależny, ale powinien dążyć do jak najbardziej ograniczonego korzystania z nich:

W wywędrowaniu polega się na pokarmie z jałmużny, czyni o to starania przez resztę swojego życia. (...) na szatach z porzuconych szmat (...) na miejscu spoczynku między korzeniami drzew (...) na lekarstwach ze sfermentowanego moczu, przez resztę swojego życia czyni o to starania.

To minimum, do którego mnich powinien dążyć, było następnie rozszerzane o wyjątki, dozwolone przez Buddhę naddatki, takie jak przyjmowanie zaproszeń na przygotowane, specjalne posiłki, przyjmowanie szat ofiarowanych przez świeckich wyznawców, budynków klasztornych i dozwolonych lekarstw: ghee, świeżego masła, oleju, miodu, melasy. W *Vinayi* istnieje wiele reguł odnoszących się wyłącznie do pieniędzy, ale także do kosztowności. Regulują one nawet to, jak mnich powinien odbierać podarowane mu rzeczy, a jak nie powinien tego robić, oraz jakich sformułowań powinien użyć darczyńca chcący coś ofiarować Saṅdze, a także w jaki sposób odbierać środki materialne. Te bardzo szczegółowe zasady zostały ukształtowane w odpowiedzi na wydarzenia precedensowe z lat nauczania Buddy. Czasem reguły były modyfikowane, czasem przywracane do wcześniejszej postaci – wszystko tylko po to, by umysły mnichów mogły wyzwolić się z chęci posiadania. Wiemy oczywiście, że mimo usilnych starań Przebudzonego, chciwość, będąca przeważającą częścią natury nieprzebudzonych umysłów, znajdowała najróżniejsze sposoby, by ominąć nakazy i zakazy Nauczyciela.

Podstawowe pytanie, jakie musimy sobie zadać, to: czy Buddha sądził, że posiadanie jest czymś niekorzystnym, a wyrzeczenie się (*nekkhama*) jest jedynym zdrowym stanem umysłu? Muszą przecież istnieć ciężko pracujący ludzie świeccy, którzy zbierają kapitał, w jakiegokolwiek postaci, dzięki czemu mogą potem dzielić się nadwyżkami (pożywieniem, szatami, miejscami spoczynku, lekarstwami) z bezproduktywnymi zakonnikami. Gdyby wszyscy byli mnichami i mniszkami, prawdopodobnie cała ludzkość wymarłaby z głodu, nieprawdaż? Nikt nie powinien jeść, skoro niczego nie uprawia, a więc, kto nie pracuje, ten nie je!

Właśnie to powiedział Buddzie pewien bramin z klanu Bhāradvāja, zwany Kasī, posiadacz ziemski z tamtych czasów zajmujący się rolnictwem: „Gdybyś zaołał i zasiał, teraz byś jadł”. Błogosławiony odpowiedział: „Ja również orzę i sieję”. „Nie widzę jarzma ani pługu, nie widzę ani lemiesza, ani ościenia, ani wołów” – odrzekł Bhāradvāja. Buddha odpowiedział braminowi w typowym dla siebie stylu: „Wiara [mym] ziarnem, żarliwość deszczem, mądrość mym jarzmem i pługiem, wstyd moralny ościeniem, rozsądek powrozem, uważność mym lemieszem i dłutem. Strzegę ciała, strzegę mowy, nad karmieniem brzucha mam panowanie. Prawdą robię plewienie, delikatnością moje wyswobodzenie. Energia mym jucznym wołem, mej wolności od więzów dostarczaniem. Wiedzie mnie bezpowrotnie, gdzie, przeszedłszy, wyzbyte zatroskanie. Tak właśnie orzę pole, które Bezśmiertelny owoc rodzi. Kto orze tak orząc, z wszelkiej krzywdy wyzwolony”. Bramin po usłyszeniu tych słów, pełen szacunku, ofiarował Tathagacie posiłek, nazywając Buddhę „kassako”, czyli tym, który „uprawia” owoce Bezśmiertelności (SNP.04).

Musimy jednak powrócić do buddyjskiej ekonomii – to wyrażenie wielu osobom może wydać się oksymoronem. Czcigodny Payutto świetnie wyłożył w swojej książce pt. *Buddhist Economic*, jak buddyjska ekonomia może wpływać na współczesne społeczeństwa Zachodu. Pisze on, że ekonomia jako dziedzina nauki, w teorii powinna być pozbawiona etyki, a zbliżona bardziej do matematyki. Przecież picie alkoholu w nocnym klubie przynosi gospodarce większe korzyści, niż słuchanie mowy Dhammy lub wolontariat w organizacji pozarządowej. Według ekonomii takie są fakty.

Mówi się, że reklama jest dźwignią handlu, a wszelkiego rodzaju promocja zwiększa cenę produktów. W ten sposób ludzie kupują niepotrzebne rzeczy po cenach, które są sztucznie wywindowane. Marnotrawstwo jest niejako wpisane w ekonomię, rzeczy są używane przez krótki czas, a następnie zastępowane nowymi, nawet jeśli nadal są w dobrym stanie. Reklama i promocja wykorzystują między innymi to, że status społeczny warunkowany jest stanem posiadania. Kiedy snobizm jest głównym kryterium pozycji społecznej, ludzie kupują nadmiernie drogie produkty bez względu na jakość, tylko po to, by sprostać wymogom stylu. Wydatki, które przewyższają zarobki, tworzą błędne koło, a ludzie coraz bardziej pogrążają się w długach, starając się nadążyć za modą. Na ironię zakrawa fakt, że przy tak potężnej „technologii informacyjnej” większość kanałów informacyjnych jest wykorzystywanych do generowania „dezinformacji” lub iluzji.

Wprowadzenie etyki do ekonomii mogłoby sprawić, że działalność gospodarcza byłaby nieszkodliwa dla jednostki, społeczeństwa, a także środowiska naturalnego. Innymi słowy, ekonomia nie powinna tworzyć problemów konsumentom, wywoływać niepokoju w społeczeństwie lub degenerować ekosystemu, ale raczej zwiększać dobrobyt w tych trzech sferach. Gdyby wartości etyczne były uwzględniane w analizie

ekonomicznej, tani, lecz odżywczy posiłek z pewnością zyskałby większą wartość niż butelka piwa w klubie nocnym.

Tak więc w ekonomii inspirowanej buddyzmem chodziłoby o dostrzeżenie i zaakceptowanie prawdy o świecie, co mogłoby dać szersze, bardziej wszechstronne spojrzenie na kwestię etyki. Wówczas kwestie moralne stałyby się czynnikami, które należałoby badać w całym procesie przyczynowym. Jeśli w ekonomii nie bierze się pod uwagę względów etycznych, nie można w niej zawrzeć żadnego zrozumienia kompletnego procesu przyczynowego. Jeśli świat ma zostać uratowany przed zniszczeniami wywołanymi nadmierną konsumpcją, a także eksploatacją przyrody, ekonomiści muszą uznać istotność etyki w swojej dziedzinie. Tak jak mogą studiować ekologię, powinni także studiować etykę i naturę ludzkiego pragnienia, by dokładnie je zrozumieć. Oto jeden z obszarów, w którym buddyzm może być bardzo pomocny. Współczesna ekonomia i buddyzm zgadzają się, że ludzkość ma nieograniczone potrzeby. Buddha podkreślał to w wielu mowach: „Choćby deszcze złotych monet z góry się sypały, nasycenia pragnieniu przyjemności zmysłowej by nie dały” [Dhp.186]. W tradycji buddyjskiej istnieje wiele nauk opisujących nieograniczoną naturę ludzkich pragnień.

Żeby ekonomia mogła odegrać jakąś rzeczywistą rolę w rozwiązywaniu ludzkich problemów, to wszystkie działania gospodarcze – produkcja, konsumpcja, praca i wydatki – muszą przyczyniać się do dobrobytu i pomagać w realizacji potencjału dobrego i szlachetnego życia. Jest to coś, co możemy zrobić. Ekonomiści mogą twierdzić, że ich dziedzina zajmuje się tylko policzalnym popytem, a nie jego jakością etyczną, ale w rzeczywistości ramy moralne w pewnym sensie wpływają na popyt. Najbardziej nieetyczne działania gospodarcze to te, które dokarmiają „taṇhā” – łaknienie lub pragnienie, będące przyczyną cierpienia według Drugiej Szlachetnej Prawdy. Handel tytoniem, narkotykami i ludźmi to przykłady szkodliwych działań ukierunkowanych wyłącznie na zaspokojenie pragnienia przyjemności. Promowanie produktów szkodzących pośrednio lub bezpośrednio prowadzi do większego popytu (i większego zysku), napędzając ten kołokręt po to, by pewna część społeczeństwa mogła zyskać miliony z dywidend wielkich korporacji. Gdzie jest tego koniec?

Okazuje się, co zauważają już niektórzy w rozwiniętych gospodarkach współczesnego świata, że zmniejszenie konsumpcji, innymi słowy postawa wyrzeczenia – będąca jednym z trzech komponentów Właściwego Nastawienia (pozostałymi dwoma są: brak złej woli, intencja nieszkodzenia innym istotom) – jest tym, co może spowodować poprawę zarówno w sferze środowiska, jak i w sferze satysfakcji jednostki oraz społeczeństwa.

Mądrość umiaru jest sercem buddyzmu. Gdy celem działalności ekonomicznej człowieka jest zaspokojenie pragnienia (taṇhā), wtedy nie można go osiągnąć, ponieważ pragnienia są, jak było wspomniane, nieograniczone. Zgodnie z podejściem buddyjskim

działalność gospodarcza musi przyjąć pewien standard, który będzie ukierunkowany raczej na subiektywne osiągnięcie dobrobytu niż na „maksymalną przyjemność”. Wybranie dobrostanu jako celu sprawia, że tracą na ważności warunki zewnętrzne, a zyskują wewnętrzne, subiektywne priorytety. Nie walczymy już z innymi ani z uwarunkowaniami świata, aby zaspokoić niekończące się pragnienia. Zamiast tego nasze działania są ukierunkowane na osiągnięcie zdrowego samopoczucia. Dobrobyt to osiągnięcie równowagi, bez nadmiaru, hiperkonsumpcji ani wykorzystywania innych istot.

W klasycznym modelu ekonomicznym nieograniczone pragnienia są kontrolowane przez niedostatek, ale w modelu buddyjskim kierowane są przez dawanie pierwszeństwa umiarowi i celowi, jakim jest dobrostan. Wynikająca z tego równowaga w naturalny sposób eliminuje szkodliwe skutki niekontrolowanej działalności gospodarczej. Buddyjscy mnisi i mniszki tradycyjnie zastanawiają się nad umiarkowaniem, choćby przed każdym posiłkiem, recytując tekst kontemplacji *Paṭisaṅkhā yoniso...* (zob. MN.002). Umiar nie ogranicza się do klasztorów: kiedy używamy dóbr – żywności, odzieży, a nawet papieru i elektryczności – możemy poświęcić chwilę na zastanowienie się nad celem, jaki dzięki nim zostanie osiągnięty, zamiast beztrósko z nich korzystać. Dzięki refleksji nad środkami prowadzącymi do celu, możemy zrozumieć, jaka jest „właściwa ilość”.

Dochodzimy w ten sposób do postrzegania konsumpcji jako środka do celu, którym jest wzrost ludzkiego potencjału. Wtedy jemy nie tylko dla przyjemności, jaką daje pożywienie, ale także dla uzyskania fizycznej i umysłowej energii niezbędnej do intelektualnego i duchowego rozwoju w kierunku szlachetniejszego życia. W dni Uposatha niektórzy świeccy buddyści powstrzymują się od jedzenia po południu, zwiększając w ten sposób dobre samopoczucie. Wyrzeczenie się wieczornego posiłku pozwala im spędzać czas na medytacji i refleksji nad naukami Buddy. Ciało jest lekkie, a umysł łatwo się uspokaja, gdy żołądek nie jest pełny. W poniższej sutce jest mowa o mnichu, który rezygnuje z jedzenia w danym dniu, robi sobie głodówkę. Tak więc buddyzm uznaje, że pewne wymagania mogą zostać spełnione dzięki zaniechaniu konsumpcji, co w tradycyjnej myśli ekonomicznej mogłoby być wręcz krytykowane. Powstrzymanie się od jedzenia może odegrać znaczącą rolę w zaspokajaniu naszych niematerialnych, duchowych potrzeb.

Oczywiście nie chodzi o to, że jedzenie jednego posiłku dziennie jest ideałem, który powinien być osiągnięty przez wszystkich buddystów. Podobnie jak konsumpcja, brak konsumpcji jest tylko środkiem do celu, a nie celem samym w sobie. Gdyby abstynencja nie doprowadziła do dobrego samopoczucia, byłaby bezcelowa, byłaby po prostu sposobem na znęcanie się nad sobą. Buddha uczył drogi środka, prowadzącej między dwiema skrajnościami, to jest między folgowaniem sobie a ascezą. Pytanie nie dotyczy więc dwóch ekstremów: czy konsumować ponad miarę, czy nie konsumować w ogóle,

ale tego, czy nasze wybory prowadzą do samorozwoju. W tym miejscu można odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Buddha chwalił mnicha, który zdecydował się nie zjeść resztek z jałmużny, mimo że mógł. Mianowicie było to dla mnicha korzystne, było odpowiednim ćwiczeniem, to znaczy takim, dzięki któremu mógł rozwinąć swój umysł jeszcze bardziej, bo nie powodowało to niekorzystnych konsekwencji tak jak niezdrowa asceza.

Tradycyjni ekonomiści zapewne przeciwstawiliby się temu twierdzeniu, uznając, że z ograniczania pożądań nie wynikają żadne korzyści, można tym jedynie doprowadzić gospodarkę do ruiny. Założenie to jest jednak oparte na niezrozumieniu natury dobrostanu. Ludzie źle rozumieją zadowolenie, do którego dążą buddyści, ponieważ nie potrafią odróżnić dwóch rodzajów „chcienia”: „taṇhā” (pragnienie, łaknienie) i „chanda” (dążenie). Często te dwa aspekty są ze sobą utożsamiane nawet przez buddystów i wkładane do jednego worka jako powodujące cierpienie (Druga Szlachetna Prawda), więc starają się oni walczyć z oboma tymi impulsami. Współcześni uczniowie Buddy często uznają, że osoba odczuwająca dobrostan czy zadowolenie to taka, która niczego nie chce. Należy to jednak uznać za błędne rozumowanie.

Oczywiście ludzie, którzy są zadowoleni, będą mieli mniej potrzeb niż ci wiecznie nienasyчени. Jednak poprawna definicja dobrostanu mówi o braku sztucznie wytworzonego łaknienia, czyli taṇhy, ponieważ chanda, aspirowanie do osiągnięcia prawdziwego dobrobytu, nadal będzie istnieć. Innymi słowy, droga do prawdziwego zadowolenia polega na zmniejszeniu sztucznie wytworzonego pragnienia przyjemności zmysłowej przy jednoczesnym podtrzymywaniu dążenia do zdrowego dobrobytu, który w naturalny sposób powoduje nasycenie. Dobrostan ma być tylko narzędziem większego „chcienia”, którego celem jest wyzwolenie się z cierpienia.

Pewnego razu bramin Unṇābha wypytywał Czcigodnego Ānandę (SN.51.15 – *Mowa o braminie Unṇābha*) o ścieżkę i praktykę wiodące do porzucenia pragnienia (używał słowa „chanda”), a na końcu stwierdził, że posługując się pragnieniem, nie można porzucić pragnienia. Czcigodny Ānanda odpowiedział: „Czy przed przyjściem tutaj starałeś się [...], tak ci serce dyktowało [...], tak uznałeś: »pójdę do parku«? Czy gdy doszedłeś do parku, twoje staranie [...], serce [...], uznanie zostało zaspokojone? [...] Tak jest również z Arahantem, poprzednio istniejące pragnienie (chanda) osiągnięcia stanu Arahanta, po osiągnięciu stanu Arahanta zostało zaspokojone”.

Jak widać, działania motywowane chandą i działania motywowane taṇhą dają bardzo różne rezultaty, zarówno obiektywnie, jak i etycznie. Kiedy motywuje nas taṇhā i pracujemy tylko po to, by zdobyć pieniądze lub dobra konsumpcyjne, możemy łatwo ulec pokusie, aby zdobyć przedmiot pożądania mniejszym wysiłkiem. Jeśli w tym celu nie trzeba wykonywać żadnej pracy, tym lepiej, ale jeśli absolutnie konieczne jest jakieś działanie z naszej strony, zrobimy to niechętnie i niespiesznie. Jeśli ktoś usiłuje zdobyć

(taṇhā) pieniądze, ale woli (chanda) pracować jak najmniej, może uznać, że praca za pieniądze jest uwłaczająca i wykonywać tylko minimum swoich obowiązków, jednocześnie nienawidząc tego, co robi. Rezultatem jest apatia, lenistwo i słaba jakość wykonania danej pracy. W skrajnych przypadkach może to prowadzić do działalności przestępczej.

Istnieją zawody, których źródłem zysku jest wykorzystywanie słabości innych ludzi. Im większa słabość, tym większe pieniądze. W suttach wymienione są zawody, które być może przynoszą spore zyski, ale są moralnie naganne (produkcja i sprzedawanie broni, alkoholu, trucizn i inne). To, ile coś jest warte, można zmierzyć stopniem, w jakim na to wpływa chanda, a w jakim taṇhā. Innymi słowy, prawdziwa wartość produktu albo usługi zależy od zdolności do zaspokojenia potrzeby, od tego, czy wywoła poczucie dobrostanu, usatysfakcjonowania. I odwrotnie, taṇhā tworzy sztuczny popyt – jest to taki produkt lub usługa, która musi zaistnieć, by tymczasowo zaspokoić pragnienie przyjemności. To, ile dana rzecz jest faktycznie warta, może być przyćmione przez jej sztucznie zawyżoną wartość. Odczuwają to wszyscy gracze giełdowi, gdy pęka kolejna bańka spekulacyjna.

Buddyzm rozróżnia te dwa rodzaje konsumpcji, które można nazwać „właściwą” konsumpcją i „niewłaściwą” konsumpcją. Właściwa konsumpcja to wykorzystanie towarów i usług w celu zaspokojenia dążenia (chanda) do zdobycia prawdziwego dobrobytu. Niewłaściwa konsumpcja wynika z taṇhy, jest to wykorzystywanie zasobów naturalnych i potencjału ludzkiego do zaspokojenia pragnień związanych z przyjemnymi doznaniem lub zadowalaniem ego. Konsumpcja może zaspokoić zmysłowe pragnienia, ale jej prawdziwym celem powinno być zapewnienie dobrego samopoczucia. Pytanie brzmi, który rodzaj dobrostanu jest promowany? Oczywiście w dzisiejszych czasach reklama stara się nas przekonać, że wręcz nie możemy żyć bez pewnych gadżetów i produktów.

Większość ideologii – często rewolucyjnych, antyglobalistycznych, nawet anarchistycznych – zwykle uznaje świat zewnętrzny za arenę walki klas, ras lub grup podzielonych pod innymi względami. Zazwyczaj wskazuje się więc zewnętrznego winowajcę (rządy, korporacje, agencje reklamowe, a nawet sam kapitalizm czy pieniądź) bez większego zwracania uwagi na aspekty etyczne i walkę wewnętrzną z przeciwnikiem, który jest w nas samych, subiektywnych uczestnikach wszystkich tych zjawisk. Tym wrogiem, który powinien być rozpoznany, jest właśnie taṇhā – pragnienie. To ona jest odpowiedzialna za wszystkie niesprawiedliwości społeczne, wszystkie działania niszczące środowisko, egoistyczne dążenia do doraźnych zysków bez przejmowania się długoterminowymi skutkami. Pragnienie (taṇhā) jest wrogiem, z którym walka powinna zjednoczyć ludzkość pod jednym sztandarem. Oczywiście nie tak rzeczy się mają.

Beztroskie poddawanie się pragnieniom, bez względu na konsekwencje, często prowadzi do szkodliwych skutków i utraty poczucia prawdziwego dobrobytu. Ponadto

kompulsywna konsumpcja, szerząca się w coraz większej liczbie społeczeństw, rodzi nieodłączne niezadowolenie. Znamienne, że ekonomia, nauka o ludzkim dobrobycie i zadowoleniu, akceptuje, a nawet chwali, rodzaj konsumpcji, który w efekcie udaremnia realizację tych celów.

Podobnie rzecz ma się z usługami i produkcją towarów, której zawsze towarzyszy coś, co nazwać można wyzyskiem i wyniszczeniem. Tego rodzaju wytwarzanie jest uzasadnione tylko wtedy, gdy wartość wyprodukowanych dóbr przewyższa wartość tego, co zostało zniszczone. W niektórych przypadkach lepiej jest powstrzymać się od produkcji. To niezmiennie prawdziwe dla tych gałęzi przemysłu, które sięją zniszczenie i prowadzą do wyzysku ludzi. Na przykład zamykanie kopalń węgla jest lepszym wyborem, jeśli jest możliwość wytwarzania energii elektrycznej z odnawialnych źródeł. Korzysta na tym środowisko, ale także sami górnicy, gdy zmieniają profesję, a tym samym chorobotwórcze środowisko pracy na zdrowsze albo gdy pozostają w zawodzie, zmieniając pracodawcę, żeby kopać tunele dla infrastruktury, dzięki czemu nie czują się współwinni globalnego ocieplenia. W branżach, w których produkcja pociąga za sobą niszczenie zasobów naturalnych i degradację środowiska, nieproduktywność jest czasem lepszym wyborem, a pozostawione pod ziemią ograniczone zasoby czymś pozytywnym. W tym znaczeniu nieprodukcja może być użyteczną działalnością gospodarczą. Osoba, która wytwarza bardzo niewiele w kategoriach materialistycznych, może jednocześnie zużywać znacznie mniej zasobów i prowadzić życie, które jest korzystne dla otaczającego ją świata. To lepsza postawa niż niezmordowane zużywanie dużych ilości światowych zasobów podczas wytwarzania towarów szkodliwych dla społeczeństwa. Ale współczesna ekonomia nie może dokonać takiego rozróżnienia, ponieważ chwali tych, którzy produkują i konsumują (niszczą i wyzyskują), a krytykuje tych, którzy niewiele produkują i niewiele konsumują (nie niszczą, nie wyzyskują). „Jeżeli człowiek codziennie spędza większość czasu, spacerując po lasach, albowiem je kocha, grozi mu niebezpieczeństwo, że uzna ją za próżniaka, lecz jeżeli cały dzień jako spekulant wycina te lasy i przedwcześnie огоłaca ziemię, uchodzi za pracowitego i przedsiębiorczego obywatela”¹.

Dochodzimy tu do głównej tezy, którą postawił Buddha. Brak pragnień (taṇhā) prowadzi do Nibbāny – tak mówi Trzecia Szlachetna Prawda. Mnisi przechodzą specjalny trening w cechu rzemieślników duchowych. Trenują i mają lepsze warunki, żeby wyzwolić się z cierpienia, ale dodatkowo są przykładem dla pozostałej części społeczeństwa, a widok mnisich szat powinien być symbolem, flagą Arahantów. Buddha miał wizję społeczeństwa podzielonego na cztery grupy: mnichów, mniszek oraz świeckich

1. H. D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Poznań 2018.

wyznawców – mężczyzn i kobiet. Nie planował zatem stworzenia jednego wielkiego zakonu, obejmującego całą ludzkość.

Oczywiście nieuwarunkowane szczęście Arahanta to szczęście powstałe w umyśle, który został odpowiednio wyszkolony, na przykład podczas odosobnień, i osiągnął wewnętrzny spokój. Pragnienie uwarunkowanego szczęścia prowadzi do konkurencji i walk o zdobycie dóbr materialnych. Istnieje jednak trzeci rodzaj szczęścia, które mimo że nie jest tak zaawansowane, jak to nieuwarunkowane, to jednak jest bardziej umiejętnie niż szczęście uwarunkowane. Jest to postawa altruistyczna, ukierunkowana na dobro innych, motywowana miłującą dobrocią i współczuciem. Dążenie do niesienia pomocy innym, aby stali się w pełni szczęśliwi, także jest rodzajem chcenia (*chanda*). Takie szczęście to stan mniejszej zależności od dóbr materialnych i powstaje raczej dzięki dawaniu niż otrzymywaniu. Choć nie jest ono w pełni nieuwarunkowane, to jest o wiele bardziej umiejętnie, niż szczęście wynikające z samolubnego gromadzenia dóbr. Najwyższym poziomem szczęścia i dobrostanu jest wyzwolenie wynikające z Przebudzenia. Ale nawet próby świeckich wyznawców osiągnięcia pełni wewnętrznego zadowolenia dzięki szkoleniu umysłu, nauce i praktyce medytacyjnej są potężnym antidotum na niezadowolenie przenikające społeczeństwa konsumpcyjne. Wraz z pogłębiającym się wewnętrznym spokojem pojawia się ciekawy wgląd związany z ironią życia: usilnie pragnąc szczęścia, tworzymy cierpienie, a rozumiejąc cierpienie, znajdujemy spokój.

Nie chodzi o to, żeby, parafrazując *Psalm do miłości*, rozdać na jałmużnę całą majątność swoją. Buddha uznawał ascezę za niezdrową skrajność. Tak samo ubóstwo: „Dla gospodarzy na tym świecie ubóstwo to cierpienie. (...) Nieszczęściem na świecie jest ubóstwo i dług” (AN.06.045). W rzeczywistości bogactwo jest często chwalone w kanie palijskim, który wskazuje, że jest ono czymś, czego należy szukać. Wśród świeckich uczniów Buddy najlepiej znani, najbardziej pomocni i najczęściej chwaleni byli w dużej mierze bogaci ludzie, tacy jak Anāthapiṇḍika. Nie chodzi też o bogactwo jako takie, samo w sobie nie jest chwalone lub ganione, ale sposób dochodzenia do niego i używania go. Mnichom, którzy w początkowych latach istnienia Saṅghi nie posiadali wiele, z czasem zaczęto przekazywać coraz więcej dóbr. Najpierw były to pożywienie i szaty, ale wraz z rosnącą popularnością buddyzmu, świeccy wyznawcy zaczęli ofiarowywać ziemię, parki, potem budynki mogące służyć jako schronienie w trakcie pór deszczowych i tak dalej. Buddha przyjmował te dary, które same w sobie nie były niczym złym. Zdobywanie ich nie wiązało się bezpośrednio z czymś nieumiejętnym, a z drugiej strony ubóstwo nie było idealizowane przez Nauczyciela. Cechy naganne istnieją w samym umyśle, ich przyczyną jest pragnienie, które przerodzić się może w chciwość, skąpstwo, lgnięcie, przywiązanie do zysku i zwiększania bogactwa.

Nie oznacza to, że mnisi są zachęceni do gromadzenia dóbr. Mogą coś posiadać, jeśli zezwala na to Vinaya, czyli kodeks Dyscypliny, albo jeśli dobytek należy do wspólnoty monastycznej. Najodpowiedniejszą praktyką dla mnichów jest posiadanie minimum potrzebnego do przetrwania. Znow, nie chodzi o bogactwo czy ubóstwo, ale o to, by mieć niewiele osobistych trosk, swobodę w przemieszczaniu się, żeby być zadowolonym i mieć nieliczne życzenia. Dodatkowym powodem jest to, że życie bhikkhów zależy od materialnego wsparcia innych ludzi, a więc chodzi także o ułatwienie udzielania pomocy mnichowi przez świeckich wyznawców. Dzięki temu członkowie zakonu mogą poświęcić większość czasu i energii na swoją pracę, czyli na doskonalenie się w odosabnianiu czy uczenie Dhammy dla dobra społecznego. Mnich w szatach i z miską żebraczą porównywany jest do ptaka, którego dobytek to skrzydła, który ma wolność i możliwość przemieszczania się, gdzie chce.

W przeciwieństwie do współczesnych ideologii, buddyzm nie mierzy wartości danej osoby lub narodu bogactwem materialnym, wysokością dochodów czy rocznym PKB. Nie chodzi też o potępienie gromadzenia bogactwa jako zła samego w sobie – jak to robią na przykład myśliciele marksistowscy. Zamiast tego buddyzm ocenia wartość etyczną bogactwa poprzez sposoby zyskiwania i wykorzystywania go. Powinniśmy tak używać naszych dóbr i czasu, aby zwiększyć dobrostan w społeczeństwie oraz nie wywoływać sporów i konfliktów o zasoby naturalne. Powinniśmy stosować te rozwiązania ekonomiczne, które łagodzą problemy i prowadzą do szczęścia, a nie te prowadzące do napięcia, cierpienia i zaburzeń psychicznych.

Dzięki medytacji możemy wyrobić sobie inny punkt widzenia na nasze motywacje i działania, także ekonomiczne. Wyostriamo świadomość i wzmacniamy wolną wolę, dzięki czemu możemy skuteczniej przeciwstawić się przymusom napędzanym przez strach, pragnienie czy dumę i wybrać zamiast tego kurs, który ma na celu prawdziwy dobrobyt. W ten sposób zaczynamy dostrzegać, że czynniki umysłowe są podstawą wszystkich zdarzeń ekonomicznych, a wiedza o tym prowadzi do prawdziwego rozwoju gospodarczego i ludzkiego. Co ważniejsze, dzięki treningowi medytacyjnemu możliwe jest osiągnięcie najwyższego rodzaju szczęścia – pełnego i trwałego wewnętrznego uspokojenia, Nibbāny. Kiedy mamy poczucie całkowitego i nieodwracalnego nasyceńia, możemy korzystać z bogactwa, które nie jest już konieczne dla naszego własnego szczęścia, a istnieje wtedy wyłącznie dla innych.

Tłumaczenie

evaṃ me sutam – ekaṃ samayaṃ
bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane
anāthapiṇḍikassa ārāme. tatra kho
bhagavā bhikkhū āmantesi

– “bhikkhavo”ti. “bhadante”ti te
bhikkhū bhagavato paccassosum.
bhagavā etadavoca –

“dhammadāyādā me, bhikkhave,
bhavatha, mā āmisadāyādā. atthi
me tumhesu anukampā – ‘kinti me
sāvakā dhammadāyādā bhaveyyum, no
āmisadāyādā’ti.

tumhe ca me, bhikkhave, āmisadāyādā
bhaveyyātha no dhammadāyādā,
tumhepi tena ādiyā bhaveyyātha –
‘āmisadāyādā satthusāvakā viharanti, no
dhammadāyādā’ti; ahampi tena ādiyo
bhaveyyam – ‘āmisadāyādā satthusāvakā
viharanti, no dhammadāyādā’ti.

tumhe ca me, bhikkhave,
dhammadāyādā bhaveyyātha, no
āmisadāyādā, tumhepi tena ādiyā

29. Oto com usłyszał – pewnego razu Błogosławiony przebywał niedaleko miasta Sāvatti w klasztorze Anāthapiṇḍiki, w gaju Jeti. Tam Błogosławiony zwrócił się do mnichów:

„Mnisi”. „Bhadante”, mnisi ci posłyszeli Błogosławionego
Oto co Błogosławiony powiedział:

„Mnisi, bądźcie tymi, którzy dziedziczą Dhammę, a nie tymi, którzy dziedziczą to, co materialne¹. Z troski o was [pomyślałem]: »Jak moi uczniowie mogą być tymi, którzy dziedziczą Dhammę, a nie tymi, którzy dziedziczą to, co materialne?«.

Gdybyście byli tymi, którzy dziedziczą to, co materialne, a nie tymi, którzy dziedziczą Dhammę, wtedy przyjąłoby się² o was: »Nauczyciel i uczniowie³ żyją z dziedziczenia tego, co materialne, a nie z dziedziczenia Dhammy«, wtedy przyjąłoby się [również] o mnie: »Nauczyciel i uczniowie żyją z dziedziczenia tego, co materialne, a nie z dziedziczenia Dhammy«.

Gdybyście byli tymi, którzy dziedziczą Dhammę, a nie tymi, którzy dziedziczą to, co materialne, wtedy przyjąłoby się o was: »Nauczyciel i uczniowie żyją z dziedziczenia

-
1. Amisa – dosł. mięsne, cielesne, stąd: materialne rzeczy, w przeciwieństwie do tego, co niematerialne, duchowe. Więcej o sāmisa i nirāmisa w MN.010.
 2. Ādiyā – przyjmuję, że rdzeniem jest dā = dawać, a przedrostkiem a- w znaczeniu „zakładać”, „przyjmować”, dosł. „na-dawać”.
 3. Satthusāvakā – przyjmuję jako „dvanda”, nie jako dopełniacz, więc nie „uczniowie nauczyciela”, ale „uczniowie i nauczyciel”.

bhaveyyātha – ‘dhammadāyādā
satthūsāvakā viharanti, no
āmisadāyādā’ti; ahampi tena na
ādiyo bhaveyyaṃ – ‘dhammadāyādā
satthūsāvakā viharanti, no
āmisadāyādā’ti.

tasmātiha me, bhikkhave,
dhammadāyādā bhavatha, mā
āmisadāyādā. atthi me tumhesu
anukampā – ‘kinti me sāvakā
dhammadāyādā bhaveyyuṃ, no
āmisadāyādā’ti.

30. “idhāhaṃ, bhikkhave, bhuttāvī
assaṃ pavārito paripuṇṇo pariyosito
suhito yāvatattho; siyā ca me piṇḍapāto
atirekadhammo chaḍḍaniyadhammo.
atha dve bhikkhū āgaccheyyūṃ
jighacchādubbalya- parētā. tyāhaṃ
evaṃ vadeyyaṃ – ‘ahaṃ khomhi,
bhikkhave, bhuttāvī pavārito paripuṇṇo
pariyosito suhito yāvatattho; atthi ca
me ayaṃ piṇḍapāto atirekadhammo
chaḍḍaniyadhammo. sace ākaṅkatha,
bhuñjatha, no ce tumhe bhuñjissatha,
idānāhaṃ appaharite vā chaḍḍessāmi,
appāṇake vā udake opilāpessāmi’ti.

tatrekassa bhikkhuno evamassa –
‘bhagavā kho bhuttāvī pavārito
paripuṇṇo pariyosito suhito yāvatattho;
atthi cāyaṃ bhagavato piṇḍapāto
atirekadhammo chaḍḍaniyadhammo.
sace mayaṃ na bhuñjissāma, idāni
bhagavā appaharite vā chaḍḍessati,
appāṇake vā udake opilāpessati’.
vuttaṃ kho panetaṃ bhagavatā –
‘dhammadāyādā me, bhikkhave,
bhavatha, mā āmisadāyādā’ti.
āmisaññātaraṃ kho panetaṃ,
yadidaṃ piṇḍapāto. yaṃnūnāhaṃ
imaṃ piṇḍapātaṃ abhuñjitvā imināva

Dhammy, nie z dziedziczenia tego, co materialne«, wtedy
przyjęłoby się [również] o mnie: »Nauczyciel i uczniowie
żyją z dziedziczenia Dhammy, nie z dziedziczenia tego, co
materialne«.

Dlatego też, mnisi, bądźcie tymi, którzy dziedziczą Dhammę,
a nie tymi, którzy dziedziczą to, co materialne. Z troski
o was [pomyślałem]: »Jak moi uczniowie mogą być tymi,
którzy dziedziczą Dhammę, a nie tymi, którzy dziedziczą
to, co materialne?«.

30. Co by było, mnisi, gdybym był najedzony, zaspokojony,
pełny, nasycony, miałbym się dobrze, wziąwszy tyle, ile
chciałem, a pozostałoby coś z jałmużny, coś do wyrzucenia.
Wtedy przyszłoby dwóch mnichów, zamorzonych głodem
i słabych. Powiedziałbym więc do nich: »Doprawdy, mnisi,
jestem najedzony, zaspokojony, pełny, nasycony, mam się
dobrze, wziąwszy tyle, ile chciałem. Jest tak, że pozostało coś
z jałmużny, coś do wyrzucenia. Jeśli potrzebujecie, jedzcie,
jeśli nie zjecie, to zaraz to wyrzucę tam, gdzie mało roślin,
albo opluczę wodą, w której nie ma żywych istot.«.

Wtedy pierwszy z mnichów tak by [pomyślał]: »Błogosła-
wiony jest najedzony, zaspokojony, pełny, nasycony, ma się
dobrze, wziąwszy tyle, ile chciał, a pozostało coś z jałmużny
Błogosławionego, coś do wyrzucenia. Jeśli tego nie zjemy,
to Błogosławiony zaraz to wyrzuci tam, gdzie mało roślin,
albo oplucze wodą, w której nie ma żywych istot. A prze-
cież, tak było powiedziane przez Błogosławionego: ‘Mnisi,
bądźcie tymi, którzy dziedziczą Dhammę, a nie tymi, którzy
dziedziczą to, co materialne’. To, co pozostało z jałmużny,
jest przecież innym rodzajem tego, co materialne. Co by
było, gdybym nie zjadł tego, co pozostało z jałmużny, i spę-
dził dzień i noc, będąc głodnym i słabym?«. Nie zjadłszy

jighacchādubbalyena evaṃ imaṃ
rattindivaṃ vītināmeyyan⁴ti. so
taṃ piṇḍapātaṃ abhuñjītvā teneva
jighacchādubbalyena evaṃ taṃ
rattindivaṃ vītināmeyya.

atha dutiyassa bhikkhuno evamassa
– ‘bhagavā kho bhuttāvī pavārito
paripuṇṇo pariyosito suhito yāvadattho;
atthi cāyaṃ bhagavato piṇḍapāto
atirekadhammo chaḍḍaniyadhammo.
sace mayaṃ na bhuñjissāma, idāni
bhagavā appaharite vā chaḍḍessati,
appāṇake vā udake opilāpessati.
yaṃnūnāhaṃ imaṃ piṇḍapātaṃ
bhuñjītvā jighacchādubbalyaṃ
paṭivinodetvā evaṃ imaṃ rattindivaṃ
vītināmeyyan⁴ti. so taṃ piṇḍapātaṃ
bhuñjītvā jighacchādubbalyaṃ
paṭivinodetvā evaṃ taṃ rattindivaṃ
vītināmeyya.

kiñcāpi so, bhikkhave, bhikkhu
taṃ piṇḍapātaṃ bhuñjītvā
jighacchādubbalyaṃ paṭivinodetvā
evaṃ taṃ rattindivaṃ vītināmeyya,
atha kho asuyeva me purimo bhikkhu
pujjataro ca pāsamsataro ca. taṃ kissa
hetu? tañhi tassa, bhikkhave, bhikkhuno
dīgharattaṃ appicchatāya santuṭṭhiyā
sallekhāya subharatāya vīriyārambhāya
saṃvattissati.

tasmātiha me, bhikkhave,
dhammadāyādā bhavatha, mā
āmisadāyādā. atthi me tumhesu

tego, co pozostało z jałmużny, spędził dzień i noc, będąc
głodnym i słabym.

Wtedy drugi z mnichów tak by [pomyślał]: »Błogosławiony
jest najedzony, zaspokojony, pełny, nasycony, ma się dobrze,
wziąwszy tyle, ile chciał, a pozostało coś z jałmużny Błogo-
sławionego, coś do wyrzucenia. Jeśli tego nie zjemy, to Bło-
gosławiony zaraz to wyrzuci tam, gdzie mało roślin, albo
opłucze wodą, w której nie ma żywych istot. Co by było,
gdybym zjadł to, co pozostało z jałmużny, pozbywszy się
głodu i słabości, i tak spędził dzień i noc?«. Zjadłszy to, co
pozostało z jałmużny, pozbył się głodu i słabości i tak spę-
dził dzień i noc.

Mnisi, mimo że ten mnich, który zjadł to, co pozostało
z jałmużny, pozbywszy się głodu i słabości, tak spędził
dzień i noc, to jednak pierwszy mnich jest godzien sza-
cunku i pochwały. Jaka jest tego przyczyna? Jest tak, mnisi,
ponieważ sprawi to, że przez długi czas mnich ten niewiele
będzie chciał⁴, będzie zadowolony, zaprzestanie [tego, co
niezdrowe], łatwym będzie wykarmienie go⁵, wzniecał
będzie energię.

Dlatego też, mnisi, bądźcie tymi, którzy dziedziczą Dhammę,
a nie tymi, którzy dziedziczą to, co materialne. Z troski
o was [pomyślałem]: »Jak moi uczniowie mogą być tymi,

4. Appicchatāya – appa + iccha = mało + chcieć.

5. Subharatāya – su + bhara (sansk. √bhr) = łatwo, dobrze + brać, dbać, utrzymywać.

anukampā – ‘kinti me sāvakā dhammadāyādā bhavyeyuṃ, no āmisadāyādā’⁶ti.

idamavoca bhagavā. idam vatvāna sugato utṭhāyāsanā vihāraṃ pāvīsi.

31. tatra kho āyasmā sārīputto acirapakkantassa bhagavato bhikkhū āmantesi – “āvuso bhikkhave”⁷ti. “āvuso”⁸ti kho te bhikkhū āyasmato sārīputtassa paccassosuṃ. āyasmā sārīputto etadavoca –

“kittāvatā nu kho, āvuso, satthu pavivittassa viharato sāvakā vivekaṃ nānusikkhanti, kittāvatā ca pana satthu pavivittassa viharato sāvakā vivekamanusikkhanti”⁹ti?

“dūratopi kho mayaṃ, āvuso, āgacchāma āyasmato sārīputtassa santike etassa bhāsītassa atthamaññātuṃ. sādhu vatāyasmantaṃyeva sārīputtaṃ paṭibhātu etassa bhāsītassa attho; āyasmato sārīputtassa sutvā bhikkhū dhāressanti”¹⁰ti. “tena hāvuso, suṇātha, sādhukaṃ manasi karotha, bhāsissāmi”¹¹ti. “evamāvuso”¹²ti kho te bhikkhū āyasmato sārīputtassa paccassosuṃ. āyasmā sārīputto etadavoca –

którzy dziedziczą Dhammę, a nie tymi, którzy dziedziczą to, co materialne?⁶”.

To właśnie powiedział Błogosławiony. Powiedziawszy to, Spełniony wstał ze swego siedziska i wszedł do miejsca, w którym przebywał [klasztoru].

31. Wtedy to, zaraz po odejściu Błogosławionego, Czcigodny Sārīputta zwrócił się do mnichów: „Bracia mnisi”. „Bracie”, mnisi ci posłyszeli Czcigodnego Sārīputtę. Oto co Czcigodny Sārīputta powiedział:

„Bracia, w jakiej mierze uczniowie nauczyciela, który przebywa w odosobnieniu⁶, nie ćwiczą się w odosobnieniu, a w jakiej mierze uczniowie nauczyciela, który przebywa w odosobnieniu, ćwiczą się w odosobnieniu?”.

„Doprawdy, przyszlibyśmy do Czcigodnego Sārīputty z daleka, by poznać znaczenie tej wypowiedzi. Dobrze by się stało, gdyby Czcigodny Sārīputta zechciał wyjaśnić nam znaczenie tej wypowiedzi. Usłyszawszy to od Czcigodnego Sārīputty, mnisi uchwycą to”⁷. „Zatem, bracia, słuchajcie z należyłą uwagą tego, co powiem”. „Tak będzie, bracie”, mnisi ci posłyszeli Czcigodnego Sārīputtę. Oto co Czcigodny Sārīputta powiedział:

-
6. Są trzy rodzaje viveka, odosobnienia: 1. kāyaviveka – odosobnienie ciała, to znaczy faktyczne pozostawanie w odosobnionym miejscu, 2. cittaviveka – odosobnienie umysłowe, 3. paviveka lub upadhiviveka – całkowite odosobnienie się od dukkhi, (cierpienia, krzywdy) oznaczające Nibbāṇę.
7. Dhāressanti – dosłownie: będą dzierżyć, trzymać. Bhikkhu Bodhi tłumaczy ten urywek tak: „mnisi zapamiętują to”. Natomiast „uchwycenie”, zgodne z oryginałem, oznacza także, że mnisi nie tylko zapamiętują, ale i rozumieją.

“kittāvataṃ nu kho, āvuso, satthu pavivittassa viharato sāvakā vivekaṃ nānusikkhanti? idhāvuso, satthu pavivittassa viharato sāvakā vivekaṃ nānusikkhanti, yesaṃca dhammānaṃ satthā pahānamāha, te ca dhamme nappajahanti, bāhulikā ca honti, sāthalikā, okkamane pubbaṅgamā, paviveke nikkhattadhurā.

tatrāvuso, therā bhikkhū tīhi ṭhānehi gārayhā bhavanti. ‘satthu pavivittassa viharato sāvakā vivekaṃ nānusikkhanti’⁸ ti – iminā paṭhamena ṭhānena therā bhikkhū gārayhā bhavanti. ‘yesaṃca dhammānaṃ satthā pahānamāha te ca dhamme nappajahanti’⁹ ti – iminā dutiyena ṭhānena therā bhikkhū gārayhā bhavanti. ‘bāhulikā ca, sāthalikā, okkamane pubbaṅgamā, paviveke nikkhattadhurā’⁸ ti – iminā tatiyena ṭhānena therā bhikkhū gārayhā bhavanti. therā, āvuso, bhikkhū imehi tīhi ṭhānehi gārayhā bhavanti.

„Bracia, w jakiej mierze uczniowie nauczyciela, który przebywa w odosobnieniu, nie ćwiczą się w odosobnianiu? Jest tak, bracia, że uczniowie nauczyciela, który przebywa w odosobnieniu, nie ćwiczą się w odosobnianiu, nie porzucają tego, co nauczyciel każe im porzucić, za wiele mają, są gnuśni, pierwsi do zejścia na złą drogę⁸, ciężar odosobnienia odkładają.

Są tam, bracia, starsi mnisi⁹, którzy stają się godni pogardy z trzech powodów:

[1] »Uczniowie nauczyciela, który przebywa w odosobnieniu, nie ćwiczą się w odosobnianiu« – taki jest pierwszy powód, dla którego starsi mnisi stają się godni pogardy.

[2] »Nie porzucają tego, co nauczyciel każe im porzucić« – taki jest drugi powód, dla którego starsi mnisi stają się godni pogardy.

[3] »Mają za wiele, są gnuśni, pierwsi do zejścia na złą drogę, ciężar odosobnienia odkładają« – taki jest trzeci powód, dla którego starsi mnisi stają się godni pogardy.

Ci starsi mnisi, bracia, są tymi, którzy stają się godni pogardy z trzech powodów.

8. Okkamati [ava = o + kamati] – w przenośni chodzenie (kamati). Na przykład: „niddaṃ okkami” znaczy zapadł w sen, „kucchiṃ okkami” – wszedł (dosł. opadł) w łono matki podczas ponownych narodzin. W tej suttie chodzi o upadek moralny, o niezdrowe, nieumiejętne działania.

9. Therā bhikkhū (sansk. „sthavira”, czasem „sthera”, w znaczeniu „stary”) – odnosi się do mnichów, którzy spędzili dziesięć pór deszczowych (vassa) w zakonie od momentu ich pełnego przyjęcia (upasampadā). Są wtedy nauczycielami, mogą wyświęcać innych bhikkhów.

tatrāvuso, majjhimā bhikkhū ... pe ...
 navā bhikkhū tīhi ṭhānehi gārayhā
 bhavanti. ‘satthu pavivittassa viharato
 sāvakā vivekaṃ nānūsikkhanti’¹⁰ ti –
 iminā paṭhamena ṭhānena navā bhikkhū
 gārayhā bhavanti. ‘yesañca dhammānaṃ
 satthā pahānamāha te ca dhamme
 nappajahanti’¹¹ ti – iminā dutiyena
 ṭhānena navā bhikkhū gārayhā bhavanti.
 ‘bāhulikā ca honti, sāthalikā, okkamane
 pubbaṅgamā, paviveke nikkhattadhurā’¹²
 – iminā tatiyena ṭhānena navā bhikkhū
 gārayhā bhavanti. navā, āvuso, bhikkhū
 imehi tīhi ṭhānehi gārayhā bhavanti.
 ettāvata kho, āvuso, satthu pavivittassa
 viharato sāvakā vivekaṃ nānūsikkhanti.

32. “kittāvata ca, panāvuso, satthu
 pavivittassa viharato sāvakā
 vivekamanusikkhanti? idhāvuso,
 satthu pavivittassa viharato sāvakā
 vivekamanusikkhanti – yesañca
 dhammānaṃ satthā pahānamāha te ca
 dhamme pajahanti; na ca bāhulikā honti,
 na sāthalikā okkamane nikkhattadhurā
 paviveke pubbaṅgamā.

tatrāvuso, therā bhikkhū tīhi ṭhānehi
 pāsamsā bhavanti. ‘satthu pavivittassa
 viharato sāvakā vivekamanusikkhanti’¹⁰

Są tam, bracia, mnisi będący w środkowym stadium¹⁰
 (...), nowi mnisi¹¹, którzy stają się godni pogardy z trzech
 powodów:

[1] »Uczniowie nauczyciela, który przebywa w odosobnieniu,
 nie ćwiczą się w odosobnieniu« – taki jest pierwszy powód,
 dla którego nowi mnisi stają się godni pogardy.

[2] »Nie porzucają tego, co nauczyciel każe im porzucić«
 – taki jest drugi powód, dla którego nowi mnisi stają się
 godni pogardy.

[3] »Mają za wiele, są gnuśni, pierwsi do zejścia na złą drogę,
 ciężar odosobnienia odkładają« – taki jest trzeci powód,
 dla którego nowi mnisi stają się godni pogardy.

Ci nowi mnisi, bracia, są tymi, którzy stają się godni pogardy
 z trzech powodów. Bracia, w takiej mierze uczniowie
 nauczyciela, który przebywa w odosobnieniu, nie ćwiczą
 się w odosobnieniu.

32. Bracia, w jakiej mierze uczniowie nauczyciela, który
 przebywa w odosobnieniu, ćwiczą się w odosobnieniu?
 Jest tak, bracia, że uczniowie nauczyciela, który przebywa
 w odosobnieniu, ćwiczą się w odosobnieniu, gdy porzucają
 to, co nauczyciel każe im porzucić, nie mają za wiele, nie
 są gnuśni, schodzenie na złą drogę odkładają, są pierwsi
 do odosobniania.

Są tam, bracia, starsi mnisi, którzy stają się godni pochwały
 z trzech powodów:

10. Majjhimā bhikkhū – mnisi, którzy spędzili w szatach od 5 do 9 lat (pór deszczowych, od momentu ich pełnego przyjęcia – upasampadā). Nie są już zależni od nauczyciela, mają obowiązek podróżować i pobierać nauki z różnych źródeł, poznawać nowe metody, nie mogą wyświęcać innych mnichów.

11. Navā bhikkhū – nowi mnisi będący w szatach przez 5 lub mniej lat (pór deszczowych, od momentu ich pełnego przyjęcia – upasampadā). Są zależni (nissāya) od nauczyciela (thera), więc muszą z nim być przez cały czas „terminowania”. Nie mogą wyświęcać innych mnichów.

– iminā paṭhamena ṭhānena therā bhikkhū pāsaṃsā bhavanti. ‘yesañca dhammānaṃ satthā pahānamāha te ca dhamme pajahantī’ti – iminā dutiyena ṭhānena therā bhikkhū pāsaṃsā bhavanti. ‘na ca bāhulikā, na sāthalikā okkamane nikkhattadhurā paviveke pubbaṅgamā’ti – iminā tatiyena ṭhānena therā bhikkhū pāsaṃsā bhavanti. therā, āvuso, bhikkhū imehi tīhi ṭhānehi pāsaṃsā bhavanti.

tatrāvuso, majjhimā bhikkhū ... pe ... navā bhikkhū tīhi ṭhānehi pāsaṃsā bhavanti. ‘satthu pavivittassa viharato sāvakā vivekamanusikkhantī’ti – iminā paṭhamena ṭhānena navā bhikkhū pāsaṃsā bhavanti. ‘yesañca dhammānaṃ satthā pahānamāha te ca dhamme pajahantī’ti – iminā dutiyena ṭhānena navā bhikkhū pāsaṃsā bhavanti. ‘na ca bāhulikā, na sāthalikā okkamane nikkhattadhurā paviveke pubbaṅgamā’ti – iminā tatiyena ṭhānena navā bhikkhū pāsaṃsā bhavanti. navā, āvuso, bhikkhū imehi tīhi ṭhānehi pāsaṃsā bhavanti. ettāvata kho, āvuso, satthu pavivittassa viharato sāvakā vivekamanusikkhanti.

33. “tatrāvuso, lobho ca pāpako doso ca pāpako. lobhassa ca pahānāya dosassa ca pahānāya atthi majjhimā paṭipadā cakkhukaraṇī nāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati. katamā ca sā, āvuso, majjhimā paṭipadā cakkhukaraṇī nāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati? ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ

[1] »Uczniowie nauczyciela, który przebywa w odosobnieniu, ćwiczą się w odosobnieniu« – taki jest pierwszy powód, dla którego starsi mnisi stają się godni pochwały.

[2] »Porzucają to, co nauczyciel każe im porzucić« – taki jest drugi powód, dla którego starsi mnisi stają się godni pochwały.

[3] »Nie mają za wiele, nie są gnuśni, schodzenie na złą drogę odkładają, są pierwsi do odosobniania« – taki jest trzeci powód, dla którego starsi mnisi stają się godni pochwały. Ci starsi mnisi, bracia, są tymi, którzy stają się godni pochwały z trzech powodów.

Są tam, bracia, mnisi w środkowym stadium [...], nowi mnisi, którzy stają się godni pochwały z trzech powodów:

[1] »Uczniowie nauczyciela, który przebywa w odosobnieniu, ćwiczą się w odosobnieniu« – taki jest pierwszy powód, dla którego nowi mnisi stają się godni pochwały.

[2] »Porzucają to, co nauczyciel każe im porzucić« – taki jest drugi powód, dla którego nowi mnisi stają się godni pochwały.

[3] »Nie mają za wiele, nie są gnuśni, schodzenie na złą drogę odkładają, są pierwsi do odosobniania« – taki jest trzeci powód, dla którego nowi mnisi stają się godni pochwały.

Ci nowi mnisi, bracia, są tymi, którzy stają się godni pochwały z trzech powodów. Bracia, w takiej mierze uczniowie nauczyciela, który przebywa w odosobnieniu, ćwiczą się w odosobnieniu.

33. Złem jest tu, bracia, chciwość, złem jest niechęć. Porzucenie chciwości, porzucenie niechęci to Środkowa Droga, która tworzy wizję, tworzy wgląd, prowadzi do uspokojenia, do wyższego poznania, do Samoprzebudzenia, do Nibbāny. Która to, bracia, Środkowa Droga tworzy wizję, tworzy wgląd, prowadzi do uspokojenia, do wyższego poznania, do Samoprzebudzenia, do Nibbāny? Jest to ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, Właściwe Nastawienie, Właściwa Mowa, Właściwe Działanie,

– sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo
sammāvācā sammākammanto
sammāājivo sammāvāyāmo sammāsati
sammāsamādhi. ayaṃ kho sā, āvuso,
majjhimā paṭipadā cakkhukaraṇī
ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya
sambodhāya nibbānāya saṃvattati.

“tatrāvuso, kodho ca pāpako upanāho ca
pāpako ... pe ... makkho ca pāpako paḷāso
ca pāpako, issā ca pāpikā maccheraṇca
pāpakaṃ, māyā ca pāpikā sātheyyaṇca
pāpakaṃ, thambho ca pāpako sārambho
ca pāpako, māno ca pāpako atimāno
ca pāpako, mado ca pāpako pamādo ca
pāpako. madassa ca pahānāya pamādassa
ca pahānāya atthi majjhimā paṭipadā
cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya
abhiññāya sambodhāya nibbānāya
saṃvattati.

katamā ca sā, āvuso, majjhimā
paṭipadā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī
upasamāya abhiññāya sambodhāya
nibbānāya saṃvattati? ayameva ariyo
atṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ
– sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo
sammāvācā sammākammanto
sammāājivo sammāvāyāmo sammāsati
sammāsamādhi. ayaṃ kho sā, āvuso,
majjhimā paṭipadā cakkhukaraṇī
ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya
sambodhāya nibbānāya saṃvattati”ti.

idamavocāyasmā sārīputto. attamaṇā te
bhikkhū āyasmato sārīputtassa bhāsitaṃ
abhinandunti.

Właściwy Sposób Życia, Właściwy Wysiętek, Właściwa
Uważność, Właściwe Skupienie. Tym jest Środkowa Droga,
która tworzy wizję, tworzy wgląd, prowadzi do uspokojenia,
do wyższego poznania, do Samoprzebudzenia, do Nibbāny.

Złem jest tu gniew, [...] żywienie urazy, [...] sztywność
z innych, [...] bycie bezlitosnym, [...] zazdrość, [...] skąpstwo,
[...] tworzenie pozorów, [...] skrytość, [...] upór, [...] poryw-
czość, [...] mierzenie się z innymi, [...] wysokie mniemanie
o sobie. [...] Złem jest tu, bracia, pycha, złem jest niedbal-
stwo. Porzucenie pychy, porzucenie niedbalstwa to Środ-
kowa Droga, która tworzy wizję, tworzy wgląd, prowadzi
do uspokojenia, do wyższego poznania, do Samoprzebu-
dzenia, do Nibbāny.

Która to, bracia, Środkowa Droga tworzy wizję, tworzy
wgląd, prowadzi do uspokojenia, do wyższego poznania,
do Samoprzebudzenia, do Nibbāny? Jest to ta Szlachetna
Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, Wła-
ściwe Nastawienie, Właściwa Mowa, Właściwe Działanie,
Właściwy Sposób Życia, Właściwy Wysiętek, Właściwa
Uważność, Właściwe Skupienie. Tym jest Środkowa Droga,
która tworzy wizję, tworzy wgląd, prowadzi do uspokojenia,
do wyższego poznania, do Samoprzebudzenia, do Nibbāny”.

To właśnie powiedział Czcigodny Sārīputta. Uradowani
mnisi rozkoszowali się słowami Czcigodnego Sārīputty.

Bhayabherava Sutta

(MN.004 – *Mowa o bojaźni i trwodze*)

Przedmowa

Wszyscy chcemy pomocy, chcemy zostać naprawieni, uzdrowieni, uwolnieni od wad i zmartwień. Często myślimy, że takiej pomocy udzieli nam ktoś z zewnątrz, inni ludzie albo nadprzyrodzone istoty. Nierzadko jednak źródła zewnętrzne nie dają upragnionej otuchy i ukojenia, rodzi się tylko rozczarowanie i rozgoryczenie. Gdy ktoś poszukujący bezpieczeństwa zda sobie sprawę, że pomoc może przyjść tylko z wnętrza i że to w sobie należy szukać oparcia, może także dojść do wniosku, że najlepiej zacząć „poznawać siebie” na długotrwałym odosobnieniu. Jednakże w takiej sytuacji mogą pojawić się kolejne bolesne i frustrujące konstatacje, ponieważ brak początkowego treningu moralnego może spowodować pojawienie się niezdrowych stanów umysłu. *Bhayabherava Sutta* zajmuje się bojaźnią i trwogą, które nachodzą umysł osłabiony brakiem stabilnego, moralnego zakotwiczenia. W miejsce trwogi można podstawić poczucie winy, zamiast bojaźni wstawić nieszczerłość, a mowa ta nadal będzie spełniała swoje zadanie.

Strach jest bardzo prymitywną emocją i jako stan umysłu pełni oczywiście funkcje, które można uznać za przydatne. Głównie chodzi o mechanizmy przetrwania – gdy umysł uzna, że pojawiło się zagrożenie, zaczyna reagować, zmuszając ciało do ucieczki albo walki. Wystarczy drobny impuls, odczucie, odgłos w odpowiednim momencie, a nawet jedna myśl, która może wywołać lawinę kolejnych myśli, zatrwożeń albo wręcz paniki. Ciało reaguje na myśli szybszym biciem serca, suchością gardła i innymi symptomami, dając umysłowi informację zwrotną o „ucieleśnieniu się” bojaźni, co zwykle dodatkowo potęguje strach. W pewnym momencie możemy złapać się na tym, że boimy się strachu. Ten stan umysłu jest tak ograniczający, tak zawężający perspektywę, że odbieranie i ocenianie rzeczywistości w zrównoważony sposób staje się niemożliwe. Można być świadomym ataku paniki i próbować metod, które do tej pory pomagały, ale czasem trzeba się po prostu rozkojarzyć na dłużej, zapomnieć o obecnej narracji i odzyskać równowagę. Gdy zewnętrzne przyczyny strachu znikną, gdy uwarunkowania się zmienią, możemy poczuć się bezpieczniej. Jednym z powodów ustanowienia schronienia w Buddzie, Dhammie i Saṅdze było właśnie stworzenie sfery wolnej od strachu:

188. bahuṃ ve saraṇaṃ yanti, pabbatāni
vanāni ca. ārāmarukkhacetyāni, manussā
bhayatajjitā.

189. netam kho saraṇaṃ khemaṃ, netam
saraṇamuttamaṃ.

netam saraṇamāgama, sabbadukkhā
pamuccati.

190. yo ca buddhañca dhammañca,
saṅghañca saraṇaṃ gato.
cattāri ariyasaccāni, sammappaññāya
passati.

191. dukkhaṃ dukkhasamuppādaṃ,
dukkhassa ca atikkamaṃ.
ariyaṃ caṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ,
dukkhūpasamagāmiṃ.

192. etaṃ kho saraṇaṃ khemaṃ,
etaṃ saraṇamuttamaṃ. etaṃ
saraṇamāgama, sabbadukkhā
pamuccati.

188. Wiele jest schronień, są góry, są lasy, są też gaje, drzewa,
świątynie i kurhany, do których ucieka się lud wystrachany.

189. Nie są to bezpieczne schronienia, nie są to najdoskonalsze
schronienia. To nie poprzez takie schronienia można
wyswobodzić się od wszelakiego cierpienia.

190. Ten, kto w Buddzie, w Dhammie i w Saṅdze znajduje
schronienie, dostrzega Czterech Szlachetnych Praw dosko-
nałe zrozumienie:

191. Krzywdę, krzywdy powstawanie, krzywdy przewy-
ciężenie, Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę, której celem jest
krzywdy uśmierzenie.

192. To jest przeto schronienie bezpieczne, to jest najdosko-
nalsze schronienie, poprzez takie schronienie znajdzie się
z wszelakiej krzywdy wyswobodzenie.

Dhammapada (Dhp.188-192 – *Podstawy Dhammy*)

Buddha przed swoim Przebudzeniem nie znał metod radzenia sobie z bojaźnią. Ich opisy można znaleźć w późniejszej literaturze pālijskiej. Bodhisatta, jak sam opisuje w sutcie, staje twarzą w twarz ze swymi zmorami, ale nie bez przygotowania. Czytając tę mowę, można dojść do wniosku, że nie chodzi w niej tylko o przezwyciężanie strachu, lecz głównie o podstawowy trening siła, etycznego zachowania, lub ogólniej – o rozwijanie charakteru (zwykło się tłumaczyć „siła” jako moralność, ale znaczenie tego słowa lepiej oddają określenia takie jak nawyk lub zachowanie). Nie jest to zatem sutta moralizatorska, jednak podkreśla rolę stopniowego pouczenia, które adept powinien przyjmując, by wyrobić w sobie cechy potrzebne w tym najambitniejszym zadaniu, jakim jest wyswobodzenie się z cierpienia. Na drodze tej, a jakże, czeka go bojaźń i trwoga.

Warto w tym miejscu wyjaśnić, czym jest stopniowe pouczenie (anupubbikathā). Wielu badaczy wczesnych tekstów buddyjskich uważa, że straciliśmy przykłady mów Buddy, w których używał stopniowego pouczenia, a to, co pozostało, jest jedynie skrót-

tem specyficznej metody nauczania przeznaczonej dla osób świeckich¹. Nasza wiedza o stopniowym pouczeniu wywodzi się z fragmentarycznych zapisów tej formuły znajdujących się w kilku suttach:

Wtedy Błogosławiony udzielił [...] stopniowych pouczeń, to znaczy pouczenia o dawaniu [1. *dānakathaṃ*], pouczenia o moralnym postępowaniu [2. *sīlakathaṃ*], pouczenia o Niebiosach [3. *saggakathaṃ*]. Wyjaśnił wadę, degradację i skalenie przyjemnościami zmysłowymi oraz zaletę wyrzeczenia. Gdy Błogosławiony poznał, że umysł [słuchacza] jest gotowy, elastyczny, wolny od przeszkód, uskrzydłony i pogodny, wtedy wyjaśnił mu przekaz Dhammy [*dhammadesanā*] przydzielony buddhom: krzywdę, [jej] przyczynę, [jej] ustanie i Ścieżkę.

Upāli Sutta (MN.056 – Mowa do Upālego)

Tego rodzaju skondensowane pouczenia pojawiają się w wielu mowach kanonu, ale nie zawierają żadnych konkretów, nie ma więc szczegółów dotyczących tego, w jaki sposób powinno się udzielać stopniowych pouczeń ani jak zastosować takie wskazówki w praktyce. Ale być może poniższa mowa, skierowana do Jāṅussoṇiego, jest właśnie przykładem stopniowego pouczenia. Nie ma w niej wiele o szczodrości (1. *dāna* – pierwszy czynnik stopniowego pouczenia), ale jest dużo o moralności (2. *sīla*), a jeśli uznać *jhāny* za siedziby istot niebiańskich (3. *sagga*), wtedy mamy prawie kompletną formułę, przytoczoną powyżej, ponieważ także i tu mowa kończy się wyjaśnieniem przekazu Dhammy, której odkrycie i głoszenie jest cechą charakterystyczną buddhów (4. Cztery Szlachetne Prawdy).

Być może Buddha nie musiał wyjaśniać Jāṅussoṇiemu zalet obdarowywania i dzielenia się z innymi, dlatego że słuchacz tej mowy był braminem, do tego bardzo bogatym. Zanim zaczniemy na podstawie tych informacji osądzać rozmówcę Buddy, warto najpierw przyrzeć się szczegółom, zwłaszcza że jest to pierwsza sutta w tym zbiorze, która skierowana jest do konkretnej osoby – w kanonie zdarza się to dość często. Jāṅussoṇi był ponoć szanowanym przywódcą braminów, dostojną osobistością w społeczeństwie starożytnych Indii. Bramini byli jedną z *vaṅṅ* (w *pālijskim*, a w sanskrycie „*varna*” – kolor), w dzisiejszych czasach nazywanych *kastami* (Portugalczyki pod koniec XV wieku zaczęli tak nazywać podziały w społeczeństwie indyjskim; od port. *casta* – rasa, ród, rodowód,

1. Stopniowe instrukcje opisujące, jak zostać mnichem, są częstsze na przykład w MN.027, MN.051 etc.

z łac. *castus* – czysty). Najogólniej rzecz ujmując, bramini stanowili jedną z warstw społecznych podzieloną wewnątrz na liczne podgrupy. Ta klasa zwykle kojarzona jest z kapłaństwem, ale w owych czasach byli to również uczeni, nauczyciele i dzierżyciele świętych tekstów. Nie był to zatem kler w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ponieważ wiele rodzin bramińskich zajmowało się także uprawą ziemi, handlem, a nawet uczestniczyło w bitwach. Kolejnym nieporozumieniem jest przekonanie, że bramini znajdowali się na szczycie drabiny społecznej, ponieważ rywalizowali z pozostałymi warstwami o przywództwo, demonstrując zachowaniem i wystawnym życiem swoją wyższość. Po pierwsze, nie było ustalone – przynajmniej w czasach Buddy – kto jest „wyżej”, najnowsze badania wskazują, taki podział społeczeństwa, w którym bramini zajmowali najwyższy status, pojawił się znacznie później (być może w czasach dynastii Guptów). Po drugie, bramini mieli być tymi, którzy wiodą czyste, święte życie (*brahmacariya*) – określenie używane przez Buddhę wielokrotnie w najlepszym znaczeniu tego słowa (wielu braminów wyświęcało się na *bhikkhōw Saṅghi buddyjskiej*). Zatem bycie braminem (*brāhmaṇa*) mogło znaczyć, że wiodzie się życie skierowane na poszukiwanie prawdy, na duchowość i rozwijanie umysłu dzięki etyce i medytacji oraz dyskusowaniu na tematy filozoficzne. Osoby szczerze oddane duchowości nie widziałyby sensu w rywalizowaniu o pierwszeństwo i władzę w strukturze społecznej.

Właśnie takim poszukiwaczem duchowej prawdy był Jāṇussoṇi, dość znany i szanowany bramin (dla lepszego zrozumienia można myśleć o nim jako o „filozofie-kapłanie”), który był równocześnie dość majątny. Jego bogactwo mogło pochodzić właśnie stąd, że był ceniony i szanowany, także za swoją hojność i dobroczynność (w obecnych czasach nauczyciele duchowi czy księża też posiadają znacznie więcej, niż zezwalają na to ich zasady lub reguła). Co ważne, już wtedy kwestia ta prawdopodobnie dzieliła społeczeństwo – jedni uważali, że nie ma nic złego w tym, że duchowni gromadzą bogactwa, jeśli wspomagają przy tym ubogich, inni krytykowali ich majątność. Jāṇussoṇi pojawił się jeszcze kilkakrotnie w *Majjhima Nikāyi* jako rozmówca w filozoficznych, wymagających intelektualnego przygotowania dysputach, ponieważ chadzał on do różnych nauczycieli, takich jak Buddha, i dyskutował z nimi o różnych kwestiach, by porównać je z własnymi poglądami.

W tej mowie Jāṇussoṇi zadaje Buddzie pytanie o to, czy on i jego uczniowie boją się przebywać w miejscach takich jak dżungla. W krajach azjatyckich, zwłaszcza w Indiach i Azji Południowo-Wschodniej, istnieje przekonanie, że miejsca odludne pełne są demonów, duchów i innych nadnaturalnych istot. Dla zwykłego człowieka przebywanie w nich byłoby na tyle niebezpieczne, że mógłby nawet oszaleć owładnięty strachem przed tymi istotami. Stąd taka admiracja dla *bhikkhōw*, którzy z własnej woli idą w ostępy leśne –

niewielu ludzi odważyłoby się na to. Buddha nie dość, że nie bał się takich strasznych miejsc, to, jak wynika z sutty, wręcz starał się je znaleźć.

„Abhaya” to brak strachu (przedrostek a- jest zaprzeczeniem, a „bhaya” to bojaźń, strach). Jest to cecha wszystkich, którzy całkowicie się przebudzili. Istnieje wiele mów, w których ten temat jest poruszany i za każdym razem odnosi się to do Przebudzonej osoby, która mimo fizycznych chorób, niedogodności, pokus, nawet pod koniec życia, bliska śmierci, niczego się nie boi. Jest tak zapewne dlatego, że każdy, kto pokonał niewiedzę (avijja), pozbył się tym samym przyczyny strachu. Przez to, że nie rozumiemy Czterech Szlachetnych Prawd, zaczynamy snuć domysły na temat świata, reagować na niego, spekulować i wytwarzać o nim koncepcje (zob. MN.001). Wiedza i pewność – co naturalne – eliminują strach. Oprócz tego Szlachetni, poczynając od Wchodzącego w Strumień, nie mogą odrodzić się niżej niż w świecie ludzkim i zanikły w nich wątpliwości co do Dhammy – to na pewno pomaga im w nieustraszonosci. Sam Buddha opowiada, jak przed Przebudzeniem (więc jeszcze jako bodhisatta) testował siebie, przebywając w różnych przerażających miejscach, by sprawdzić, czy będzie się bał, mimo skupionego umysłu, długiego treningu moralnego i innych umiejętności. Być może dlatego właśnie, że nie posiadał jeszcze wyzwalającej wiedzy, uznał, że najlepszym rozwiązaniem będzie poskromienie strachu siłą woli. Jednakże w trakcie praktyk ascetycznych zdał sobie sprawę, że nie tędy droga, więc pełen energii i zapału zaczął praktykować jhāny – stany takiego skupienia, w których nie powinien pojawić się nawet cień strachu.

Czym są jhāny? Jak wspomniałem w przedmowie do MN.002, nie będę przekładał terminów, dla których w języku polskim nie można znaleźć odpowiedników. Nasza kultura nie wykształciła zaawansowanych technik medytacyjnych, więc nie mamy nazw dla takich stanów. Tłumacze zwykle kopiują rozwiązania z angielskiego, przekładając termin „jhāna” jako wchłonięcie, absorpcję, rzadziej medytację lub stan koncentracji. W tekstach kanonu bardzo często używane jest słowo „jhāyati” (sansk. dhyāyati), które w zależności od kontekstu i interpretacji może znaczyć: (√jhā + ya) palić, zarzyć się, albo: (√jhe + a) rozmyślać, medytować. Więcej o etymologii słowa „jhāna” i o stanach umysłu zwanych jhānami we wstępie do *Sallekha Suttī* (MN.008 – *Mowa o zaprzestaniu*). Tutaj chciałbym przywołać tylko kilka podstawowych informacji. Jhāny określają stan umysłu, który jest ujednolicony, pozbawiony rozkojarzeń, nie ma w nim niezdrawych myśli, a samma-samādhī – Właściwe Skupienie, ostatni człon Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki – to właśnie cztery jhāny. Istnieją różne opinie na temat tego, czym są jhāny: autohipnozą, transem, brakiem jakiegokolwiek działania zmysłów. Są też takie, które sugerują, że to zatopienie w poznawaniu lub po prostu głęboka medytacja. Komentarze podają, że stan pierwszej jhāny składa się z pięciu czynników (pañcaṅgika-jhāna, zwanych także jhānaṅgami, czynnikami jhāny), w kolejnych jhānach niektóre czynniki są

wygaszane i powstają nowe. Powtarzające się w kanonie ustępy dotyczące jhān nie są opisami metody mającej na celu ich osiągnięcie, to raczej opis cech, jakimi charakteryzuje się dany stan. Innymi słowy, dzięki obserwowaniu pojawiających się i znikających czynników (jhānaṅga) można rozpoznać, w której jhānie się jest lub było. To, co powinniśmy tu zauważyć, to fakt, że Buddha opisuje wejście tylko w cztery jhāny, a nie w osiem czy dziewięć. Teraz może się to wydać niezbyt istotne, ale będzie miało znaczenie podczas omawiania innych sutt.

Nie opisano, jak dokładnie praktykował Buddha, to znaczy, jaką metodę czy technikę zastosował, żeby osiągnąć jhānę, ale ważne, że to klucz do całej filozofii buddyjskiej – mianowicie jest to metoda radzenia sobie z przeciwnościami losu, z rzeczywistością jako taką. Innymi słowy to wszystko, czego brakuje, żeby umysł się wyzwolił – rozkojarzenie ma być zastępowane skupieniem, gniew i okrucieństwo powinny zostać rozwiane po pojawieniu się miłującej dobroci etc. Błogosławiony wielokrotnie nazywał swoje nauczanie Środkową Drogą, opisując, jak doprowadzić do zrównoważenia niezdrowych skrajności zdrowym stanem umysłu. Zawsze, gdy pewne działania nie przynosiły korzyści (na przykład asceza, głodówki), zastępowane były korzystnymi zachowaniami (umiarkowaniem w jedzeniu), a nie niekorzystnym przeciwieństwem (przejadaniem się). Oczywiście często było to po prostu przeciwieństwo niewłaściwego działania, a żeby to odzwierciedlić w warstwie słownej, tworzono nieprzetłumaczalne terminy, dostawiając tylko zaprzeczenie a- na początku wyrazu, na przykład alobha, adosa, amoha (chciwość, niechęć i ułuda, ale w przeciwnym, pozytywnym znaczeniu).

Istotny w tej mowie jest również wątek odnoszący się do Przebudzenia Buddy. Otóż tutaj Błogosławiony po raz pierwszy opisuje swoje zrealizowanie – licząc od początku zbioru mów średniej długości. Jest to opis skrótowy, którego zadaniem było przedstawienie pewnego argumentu, warto jednak zauważyć, że nie zawiera całej legendy, jaką zapewne znają wszyscy buddyści. Nie ma tu więc mowy o nauczycielach bodhisatty (byli nimi: Āḷāra Kālāma i Udaka Rāmaputta, jak podaje sutta MN.026) ani o długiej ascezie i przebywaniu z pięcioma kompanami (jak jest to opisane w MN.036), nie ma wzmianki o kuszeniu przez Mārę i bitwie z jego armią, która miała wzbudzić strach w medytującym Siddhatcie Gotamie, tuż przed Nibbāną. Możemy tylko przypuszczać, że wątki te były zbyt szczegółowe, by wspominać o nich Jāṇussoṇiemu, lub że nie miały znaczenia w tej rozmowie. Jest to natomiast jedna z niewielu sutt autobiograficznych Buddy i dzięki niej możemy odtworzyć historię Jego Przebudzenia.

W kanonie jest wiele aluzji do aktualnych w czasach Buddy problemów już to filozoficznych, już to natury społecznej czy moralnej. O wielu rzeczach nie wiemy, nie mamy

możliwości ich sprawdzenia². Nie rozumiemy wielu ukrytych znaczeń, być może humorystycznych odniesień, ironii i innych subtelnych podtekstów, które Buddha i Jemu współcześni świetnie rozumieli, doceniając tego rodzaju humor, a być może i przytyki.

Buddha mówił do rozmaitych ludzi, z różnych warstw społecznych, zmieniając przy tym styl. Gdy zatem przemawiał do wyedukowanych braminów, zwykle używał wysokich abstrakcji i porównań rodem ze świętych tekstów (zob. MN.001), natomiast gdy zwracał się do innych grup lub poszczególnych osób, mówił tak, by być zrozumianym i by przekaz został usłyszany przez słuchacza. Kilku interlokutorów nie zostało przekonanych przez Błogosławionego – kanon opisuje także i takie przypadki, bez specjalnego oczerniania rozmówcy, co jest ewenementem w tego typu tekstach. Można też rozpoznać kilka momentów, w których Buddha odnosi się do specyficznych nauk, zbiorów tekstów (wtedy wyłącznie zapamiętywanych) czy całych szkół myślenia. Ważne jest to, że jeśli kontekst nie ma znaczenia, zwykle początek sutty brzmi „niedaleko miasta Sāvathī [...] Błogosławiony zwrócił się do mnichów”. Jednak gdy podane jest dokładne miejsce i wymieniona osoba, z którą Przebudzony będzie rozmawiał, wtedy wymaga się, by czytelnik (kiedyś słuchacz) był zaznajomiony ze szczegółami kontekstu, gdyż pierwsi redaktorzy kanonu w ten sposób zaznaczali, że jest to istotne.

W doktrynie buddyjskiej jest kilka założeń, które Buddha uznaje za oczywiste. Jednym z nich jest teoria kammy i odrodzin. Poniższa mowa opisuje doświadczenie Przebudzenia, w tym dostrzeżenie koła odrodzin i mechaniki kammy. Zatem saṃsāra przestaje być teorią lub wiarą, a staje się czymś, rzecz można, empirycznym albo fenomenologicznym, czymś, co daje się poznać. Nie można jednak patrzeć na to tylko jak na osiągnięcia, którymi chwali się Błogosławiony. Opowiada On konkretnej osobie – braminowi Jāṇussoṇiemu – że oto osiągnął po kolei pierwszą, drugą i trzecią wiedzę (vijjā). Jest tu wyraźny przytyk, o którym wielu buddystów nie wie albo nie chce wiedzieć. W sanskrycie „trividya” lub „trayī vidyā” to potrójna wiedza, czyli znajomość i umiejętne praktykowanie trzech *Ved*: *Ṛgvedy* (hymnów pochwalnych), *Yajurvedy* (formuł ofiarnych), *Sāmavedy* (śpiewów i recytacji). Buddha je przewartościowuje, nadając zupełnie inne znaczenie trzem wiedzom. Mówi, że duchowieństwo Jego czasów być może zna formułki, ale On wie to, co należy wiedzieć – dzięki doświadczeniu, zrealizowaniu, urzeczywistnieniu trzech prawd o świecie³. Trzeba pamiętać, że Sakyamuni żył w Indiach

2. Nie możemy porównać odniesień do pozostałych szkół ascetycznych, które nie pozostawiły po sobie spuścizny tekstowej. Wyjątek stanowi kanon dżinijski, który powstał prawdopodobnie w V wieku po Chr.,

3. Por. *Tevijja Sutta* (DN.13).

i dlatego odnosił się do panujących tam ówczesnie przekonań, ale nie był braminem ani nie chciał reformować kapłaństwa, nie był też „inkarnacją” (avatarem) boga Viṣṇu, jak sądzą obecnie niektórzy hinduiści⁴. Z drugiej strony trzeba brać pod uwagę, że Buddha był zaznajomiony z niektórymi tekstami, można przypuszczać, że znał pewne dzieła z upaniśad, jak choćby *Bṛhadāraṇyaka Upaniśadę*, do której (według Gombricha) się odnosił i z którą polemizował na kilku płaszczyznach. Jednak zamiast teoretyzowania, Przebudzony wołał pragmatyzm. Zamiast budować swój status poprzez dzielenie społeczeństwa na elitarną grupę „swoich” oraz całą resztę, która miała chcieć dołączyć do elity, Przebudzony mówił, że nie jest jak bramini, jego pięć nie jest zaciśnięta (jeśli chodzi o naukę), wszystko, co jest istotne dla poznania, Błogosławiony daje każdemu, kobiecie, mężczyźnie, bez rozróżnień na kolory, pozycję czy bogactwo.

Na pewno można się zgodzić, że odwaga jest przeciwieństwem strachu, więc gdyby był to typowy tekst religijny, aż prosiłby się o dodanie w tym miejscu hagiograficznego opisu męstwa i bezkompromisowości Przebudzonego. Ciekawe, że wspomniana w sutcie energia (vīriya) może pochodzić od słowa „vīra” oznaczającego bohatera, wojownika. Jednak Buddha opowiada o swoich doświadczeniach, pokazując bardzo ludzką twarz, dając nam do zrozumienia, że skoro on mógł tego dokonać, to my także jesteśmy w stanie. Sugeruje, że prawdziwą odwagą nie jest udowadnianie sobie i innym własnego „męstwa” przez robienie czegoś niebezpiecznego. Prawdziwe niebezpieczeństwo to nie pola bitewne, wrogowie, groźne zwierzęta czy niewidzialne istoty. Starość, choroba i śmierć, których boi się każda samoświadoma istota, mogą być pokonane wyłącznie przez zrozumienie prawdziwej natury zjawisk, urzeczywistnienie Nibbāny, przejście na drugą stronę rzeki, gdzie nie ma starości, choroby i śmierci. Kto wtedy mógłby się czegokolwiek bać?

4. Za czasów Buddy nie było hinduizmu, który jest bardzo późnym systemem religijnym. Ukształtował się być może dopiero w IV wieku po Chr.

Tłumaczenie

34. evaṃ me sutam – ekaṃ samayaṃ bhagavā sāvattthiyaṃ viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme. atha kho jāṇussoṇi brāhmaṇo yena bhagavā tenupasaṅkami; upasaṅkamitvā bhagavatā saddhiṃ sammodi. sammodanīyaṃ kathaṃ sārāṇīyaṃ vītisāretvā ekamantaṃ nisīdi. ekamantaṃ nisinno kho jāṇussoṇi brāhmaṇo bhagavantaṃ etadavoca

– “yeme, bho gotama, kulaputtā bhavantaṃ gotamaṃ uddissa saddhā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā, bhavaṃ tesam gotamo pubbaṅgamo, bhavaṃ tesam gotamo bahukāro, bhavaṃ tesam gotamo samādetā; bhoto ca pana gotamassa sā janatā diṭṭhānugatiṃ āpajjati”¹ti.

“evametaṃ, brāhmaṇa, evametaṃ, brāhmaṇa! ye te, brāhmaṇa, kulaputtā mamaṃ uddissa saddhā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā, ahaṃ tesam

34. Oto com usłyszał – pewnego razu Błogosławiony przebywał niedaleko miasta Sāvattthi w klasztorze Anāthapiṇḍiki, w gaju Jety. W tym czasie bramin Jāṇussoṇi przybył do Błogosławionego. Przybliżywszy się do Błogosławionego, przywitał się. Po przywitaniu i wyrażeniu szacunku, spytał o zdrowie, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, bramin Jāṇussoṇi rzekł do Błogosławionego:

„Przyjacielu Gotamo, synowie szlchetnych rodów opuszczają swe domy, stając się tymi, którzy wywędrowali z domu w bezdomność¹, robią tak ze względu na wiarę w mistrza Gotamę, mistrz Gotama jest dla nich przewodnikiem, mistrz Gotama jest dla nich wielką pomocą, mistrz Gotama jest ich doradcą, ludzie ci robią to, co mistrz Gotama, podążają za tym, co w nim dostrzegli?”.

„Tak jest, braminie, tak jest, braminie! Synowie szlchetnych rodów opuszczają swe domy, stając się tymi, którzy wywędrowali z domu w bezdomność, robią tak ze względu na wiarę we mnie, jestem dla nich przewodnikiem, jestem dla

1. Pabbajjā [pa + √vraj] – iść, wieść, wędrować. Określenie kogoś, kto opuścił świat, przyjmując życie wędrowca na drodze ku Przebudzeniu. Technicznie oznacza to kogoś, kto wstąpił do zakonu buddyjskiego. Przyjęcie nowego mnicha wiąże się zwyczajowo z dwiema ceremoniami: 1. wywędrowaniem z domu w bezdomność (pabbajjā), 2. przyjęciem do Saṅghi (upasampadā). Tradycyjnie uznaje się, że przejście przez pierwszy rytuał jest warunkiem przystąpienia do drugiego. W kanonie jednak nie ma o tym wzmianki. Zasada przyjęcia (upasampadā) została sformułowana przed ustanowieniem ceremonii wędrowca (pabbajjā). Nawet po skodyfikowaniu „wywędrowania” nigdzie nie zapisano, że jest to zapowiedź przyjęcia. Warto także zaznaczyć, że wyjście z domu w bezdomność to starożytny ryt sięgający jeszcze czasów praindoeuropejskich. Jeśli więc ktoś miał już status pabbajjā w innej tradycji, prawdopodobnie było to respektowane i nie powtarzał procedury.

pubbaṅgamo, ahaṃ tesam bahukāro,
ahaṃ tesam samādetā; mama ca pana
sā janatā diṭṭhānugatiṃ āpajjati”ti.

„durabhisambhavāni hi kho, bho
gotama, araññavanapatthāni pantāni
senāsanāni, dukkaraṃ pavivekaṃ,
durabhiramaṃ ekatte, haranti maññe
mano vanāni samādhim alabhamānassa
bhikkhuno”ti.

„evametaṃ, brāhmaṇa, evametaṃ,
brāhmaṇa! durabhisambhavāni hi kho,
brāhmaṇa, araññavanapatthāni pantāni
senāsanāni, dukkaraṃ pavivekaṃ,
durabhiramaṃ ekatte, haranti maññe
mano vanāni samādhim alabhamānassa
bhikkhuno”ti.

35. “mayhampi kho, brāhmaṇa, pubbeva
sambodhā anabhisambuddhasa
bodhisattasseva sato etadahosi

nich wielką pomocą, jestem ich doradcą, ludzie ci robią to,
co ja, podążają za tym, co we mnie dostrzegli”.

„Niełatwo być zadowolonym, przyjacielu Gotamo, w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, nie jest łatwe przebywanie w odosobnieniu, nie jest przyjemne bycie samemu. Można by pomyśleć, że mnich, który nie ma odpowiedniej miary skupienia, w lasach może postradać rozum”.

„Tak jest, braminie, tak jest, braminie! Niełatwo być zadowolonym, braminie, w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, nie jest łatwe przebywanie w odosobnieniu, nie jest przyjemne bycie samemu. Można by pomyśleć, że mnich, który nie ma odpowiedniej miary skupienia, w lasach może postradać rozum.

35. Ja także, braminie, przed Samoprzebudzeniem, gdy byłem nieprzebudzonym bodhisattą², tak uważałem: »Niełatwo być zadowolonym w odległych miejscach spoczynku,

2. Nieporozumienia dotyczące terminu bodhisatta między szkołami mahāyāny i theravādy są symptomatyczne w obecnych czasach. W tekstach kanonu słowo „bodhisatta” prawie zawsze występuje we frazie: „gdy byłem nieprzebudzonym bodhisattą”. Gdyby nie było drogi bodhisatty, nie mogłoby być Buddy, bo to sposób istoty dążącej do Przebudzenia (bodhi-satta) na kumulowanie zasług oraz dobrej kammy w ciągu kolejnych wcieleń. Buddhą możemy nazwać tego, kto potrafi wyzwolić innych, głosząc Dhammę „przydzieloną buddhom”. W pełni Samoprzebudzony jest sammāsambuddhą, a nie paccekabuddhą (pojedynczym buddhą bez umiejętności i wiedzy potrzebnej do wyłożenia Nauki). Zatem jedynie Buddha potrafi wygłosić Doktrynę (Sāsana), co może spowodować, że inne istoty w równym stopniu dostąpią Przebudzenia (np. każdy Arahant). Jeśli nie ma słuchaczy (sāvaków) Arahantów oznacza to, że Buddha wygłaszający swoją Naukę nie jest prawdziwym Nauczycielem Dhammy. Dopóki zatem istnieje Buddhasāna (Nauczanie Buddy), dopóty każdy, kto będzie chciał, może osiągnąć stan Arahanta. Może także podążać ścieżką bodhisatty, postanawiając, że w przyszłości stanie się Buddhą. Tak też było z Gotamą Buddhą, gdy w poprzednich wcieleniach (zob. jātaki) spotykał wcześniejszych buddhów i decydował się praktykować pāramity – doskonałości, potencjalne talenty, które rozwija bodhisatta w licznych wcieleniach – są to: 1. szczodrość (dāna), 2. moralność (sila), 3. wyrze-

– ‘durabhisambhavāni hi kho
araññavanapathhāni pantāni senāsanāni,
dukkaraṃ pavivekaṃ, durabhiramaṃ
ekatte, haranti maññe mano vanāni
samādhiṃ alabhamānassa bhikkhuno’*ti*.
tassa mayhaṃ brāhmaṇa, etadahosi

– ‘ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā
vā aparisuddhakāyakkammantā
araññavanapathhāni pantāni
senāsanāni paṭisevanti,
aparisuddhakāyakkamantasandosahetu
have te bhonto samaṇabrāhmaṇā
akusalaṃ bhayabheravaṃ
avhāyanti. na kho panāhaṃ
aparisuddhakāyakkammanto
araññavanapathhāni pantāni
senāsanāni paṭisevāmi;
parisuddhakāyakkamantohamasmī. ye
hi vo ariyā parisuddhakāyakkamantā
araññavanapathhāni pantāni
senāsanāni paṭisevanti tesamahaṃ
aññataro’*ti*. etamahaṃ, brāhmaṇa,
parisuddhakāyakkamataṃ attani
samppassamāno bhīyopallomamāpādiṃ
araññe vihārāya.

w odludnych ostępach leśnych, nie jest łatwe przebywanie w odosobnieniu, nie jest przyjemne bycie samemu. Można by pomyśleć, że mnich, który nie ma odpowiedniej miary skupienia, w lasach może postradać rozum«.

Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, których działania cielesne są nieoczyszczone, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności³, jaką są nieoczyszczone działania cielesne, tacy szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że moje działania cielesne są nieoczyszczone, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ moje działania cielesne są oczyszczone. Tak jak inni szlachetni⁴ przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, mając oczyszczone działania cielesne«. Tak, braminie, widząc, że moje działania cielesne są oczyszczone, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawianiu w ostępach leśnych.

-
- czenie (nekkhamma), 4. mądrość (paññā), 5. energia (viriya), 6. cierpliwość (khanti), 7. zgodność z prawdą (sacca), 8. mocne postanowienie (aditṭhāna), 9. miłująca dobroć (mettā) oraz 10. zrównoważenie (upekkhā).
3. Sandosa hetu [saṃ + dosa + hetu] – tłumaczone jako „z powodu ułomności”, choć dosłownie „sandosa” można byłoby przełożyć jako: wraz z czymś, czego się nie lubi. Słowniki podają „zanieczyszczenie, skalanie”. To z tego powodu (hetu), przez wszystkie te wymienione nieczystości, utrudnienia, umysł zaczyna się bać. Ajahn Brahmalī twierdzi, że jest to pozostałość mechanizmów obronnych ego. Chodzi tu na pewno o coś więcej, niż tylko o „dosa” lub tylko lgnięcie do „ja”, dlatego przełożyłem to jako ułomność – słabość, niewiedzę, kalectwo, z którego można się jednak wyzwolić.
4. Tutaj określenie ariya, czyli szlachetni, niekoniecznie musi odnosić się do stopni wyzwolenia, zwłaszcza że jest to jeszcze przed Przebudzeniem Buddy, może oznaczać po prostu osoby mające szlachetne cechy charakteru. Termin mógł odnosić się także do bramińskiej koncepcji ariyów, którą Buddha po swojej Nibbānie przewartościował.

36. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā aparisuddhavaṅkammantā ... pe ... aparisuddhamanokammantā ... pe ... aparisuddhājivā araṇṇiāvanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti, aparisuddhājivasandosahetu have te bhonto samaṇabrāhmaṇā akusalamaṃ bhayabheravaṃ avhāyanti. na kho panāhaṃ aparisuddhājivo araṇṇiāvanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevāmi; parisuddhājivohamasmi. ye hi vo ariyā parisuddhājivā araṇṇiāvanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti tesamahaṃ aṇṇiāro’ti. etamahaṃ, brāhmaṇa, parisuddhājivatamaṃ attani sampassamāno bhiiyo pallomamāpādiṃ araṇṇiṃ vihārāya.

37. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā abhijjhālū kāmesu tibbasārāgā araṇṇiāvanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti, abhijjhālūkāmesutibbasārāgasandosahetu have te bhonto samaṇabrāhmaṇā akusalamaṃ bhayabheravaṃ avhāyanti. na kho panāhaṃ abhijjhālū kāmesu tibbasārāgo araṇṇiāvanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevāmi; anabhijjhālūhamasmi. ye hi vo ariyā anabhijjhālū araṇṇiāvanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti, tesamahaṃ aṇṇiāro’ti. etamahaṃ, brāhmaṇa, anabhijjhālutamaṃ attani sampassamāno bhiiyo pallomamāpādiṃ araṇṇiṃ vihārāya.

38. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā byāpannaccittā paduttamanasaṅkappā araṇṇiāvanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti,

36. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, których działania mowy są nieoczyszczone, (...) działania umysłowe są nieoczyszczone, (...) sposób życia jest nieoczyszczony, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest nieoczyszczony sposób życia, tacy szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrawą bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że mój sposób życia jest nieoczyszczony, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ mój sposób życia jest oczyszczony. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, mając oczyszczony sposób życia«. Tak, braminie, widząc, że mój sposób życia jest oczyszczony, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawianiu w ostępach leśnych.

37. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, którzy przeszywani są pożądlivością, zauroczeni przyjemnościami zmysłowymi, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest przeszywanie pożądlivością, zauroczenie przyjemnościami zmysłowymi, tacy szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrawą bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że ja jestem przeszywany pożądlivością, zauroczony przyjemnościami zmysłowymi, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ nie jestem pożądlivy. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych bez pożądlivości«. Tak, braminie, widząc, że nie jestem pożądlivy, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawianiu w ostępach leśnych.

38. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, którzy z gniewem w sercach, z umysłami przepelnionymi okrutnymi myślami, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest gniew w sercu i umysł pełen okrutnych

byāpannacittapaduṭṭhamanaṣaṅkappa-
sandosaḅetu have te bhonto samaṇa-
brāhmaṇā akusalaṃ bhayaḅheravaṃ
avhāyanti. na kho paṇāhaṃ byāpanna-
citto paduṭṭhamanaṣaṅkappo araṇṇi-
vanapatthāni pantāni senāsanāni paṭi-
sevāmi; mettacittohamasmi. ye hi vo ariyā
mettaccittā araṇṇivanapatthāni pantāni
senāsanāni paṭisevanti tesamahaṃ aṇṇa-
taro'ti. etamahaṃ, brāhmaṇa, mettacit-
tataṃ attani sampassamāno bhiiyo pallo-
mamāpādiṃ araṇṇe vihārāya.

39. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa,
etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā vā
brāhmaṇā vā thīnamiddhapiyutṭhita
araṇṇivanapatthāni pantāni
senāsanāni paṭisevanti,
thīnamiddhapiyutṭhīnasandosahetu
have te bhonto samaṇabrāhmaṇā
akusalaṃ bhayaḅheravaṃ avhāyanti. na
kho paṇāhaṃ thīnamiddhapiyutṭhito
araṇṇivanapatthāni pantāni senāsanāni
paṭisevāmi; vigatathīnamiddhohamasmi.
ye hi vo ariyā vigatathīnamiddhā
araṇṇivanapatthāni pantāni
senāsanāni paṭisevanti tesamahaṃ
aṇṇataro'ti. etamahaṃ, brāhmaṇa,
vigatathīnamiddhataṃ attani
sampassamāno bhiiyo pallomamāpādiṃ
araṇṇe vihārāya.

40. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa,
etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā
vā brāhmaṇā vā uddhatā
avūpasantacittā araṇṇivanapatthāni
pantāni senāsanāni paṭisevanti,
uddhatāvūpasantacittasandosahetu
have te bhonto samaṇabrāhmaṇā
akusalaṃ bhayaḅheravaṃ avhāyanti. na
kho paṇāhaṃ uddhato avūpasantacitto

myśli, ci szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że ja mam gniew w sercu i umysł przepełniony okrutnymi myślami, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ mam serce wypełnione miłującą dobrocią. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych z sercem wypełnionym miłującą dobrocią». Tak, bramini, widząc, że mam serce wypełnione miłującą dobrocią, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawianiu w ostępach leśnych.

39. Tak było i ze mną, bramini: »Ci pustelnicy i bramini, którzy z przewlekłym odrętwieniem i ospałością, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest przewlekle odrętwienie i ospałość, ci szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że ja przebywam z przewlekłym odrętwieniem i ospałością, gdy jestem w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ zanikły u mnie odrętwienie i ospałość. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych bez odrętwienia i ospałości». Tak, bramini, widząc, że zanikło odrętwienie i ospałość, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawianiu w ostępach leśnych.

40. Tak było i ze mną, bramini: »Ci pustelnicy i bramini, którzy mają poruszone, niespokojne umysły, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest poruszony, niespokojny umysł, ci szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że ja mam poruszony, niespokojny umysł, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach

araññavanapattḥāni pantāni senāsanāni
 paṭisevāmi; vūpasantacittohamasmi.
 ye hi vo ariyā vūpasantacittā
 araññavanapattḥāni pantāni senāsanāni
 paṭisevanti, tesamahaṃ aññataro'ti.
 etamahaṃ, brāhmaṇa, vūpasantacittataṃ
 attani sampassamāno bhiiyo
 pallomamāpādiṃ araññe vihārāya.

41. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, etadahosi
 – ‘ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā
 kaṅkhī vicikicchī araññavanapattḥāni
 pantāni senāsanāni paṭisevanti,
 kaṅkhivicikicchisandosahetu
 have te bhonto samaṇabrāhmaṇā
 akusalaṃ bhayabheravaṃ avhāyanti.
 na kho panāhaṃ kaṅkhī vicikicchī
 araññavanapattḥāni pantāni senāsanāni
 paṭisevāmi; tiṇṇavicikicchohamasmi.
 ye hi vo ariyā tiṇṇavicikicchā
 araññavanapattḥāni pantāni
 senāsanāni paṭisevanti tesamahaṃ
 aññataro'ti. etamahaṃ, brāhmaṇa,
 tiṇṇavicikicchataṃ attani sampassamāno
 bhiiyo pallomamāpādiṃ araññe vihārāya.

42. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa,
 etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā
 vā brāhmaṇā vā attukkaṃsakā
 paravambhī araññavanapattḥāni
 pantāni senāsanāni paṭisevanti,
 attukkaṃsanaparavambhanasandosahetu
 have te bhonto samaṇabrāhmaṇā
 akusalaṃ bhayabheravaṃ avhāyanti.
 na kho panāhaṃ attukkaṃsako
 paravambhī araññavanapattḥāni
 pantāni senāsanāni paṭisevāmi;
 anattukkaṃsako aparavambhīhamasmi.
 ye hi vo ariyā anattukkaṃsakā
 aparavambhī araññavanapattḥāni pantāni
 senāsanāni paṭisevanti tesamahaṃ
 aññataro'ti. etamahaṃ, brāhmaṇa,

leśnych, ponieważ mam uspokojony umysł. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych z uspokojonym umysłem«. Tak, braminie, widząc, że mam uspokojony umysł, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawaniu w ostępach leśnych.

41. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, którzy odczuwają niepewność i mają wåtpliwości, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest niepewność i wåtpliwości, ci szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że ja odczuwam niepewność i mam wåtpliwości, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ przekroczyłem wåtpliwości. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych bez wåtpliwości«. Tak, braminie, widząc, że przekroczyłem wåtpliwości, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawaniu w ostępach leśnych.

42. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, którzy wywyższają siebie i pogardzają innymi, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest wywyższanie siebie i pogarda dla innych, ci szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że ja wywyższam siebie i pogardzam innymi, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ nie wywyższam się i nie pogardzam innymi. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych bez wywyższania siebie i bez pogardy dla innych«. Tak, braminie, widząc, że nie wywyższam się i nie pogar-

anattukkaṃsakataṃ aparavambhitaṃ
attani sampassamāno bhiiyo
pallomamāpādiṃ araññe vihārāya.

43. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa,
etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā
vā brāhmaṇā vā chambhī
bhīrukajātikā araññavanapathhāni
pantāni senāsanāni paṭisevanti,
chambhibhīrukajātikasandosahetu
have te bhonto samaṇabrāhmaṇā
akusalaṃ bhayabheravaṃ avhāyanti.
na kho panāhaṃ chambhī
bhīrukajātiko araññavanapathhāni
pantāni senāsanāni paṭisevāmi;
vigatalomahaṃsohamasmi. ye hi vo ariyā
vigatalomahaṃsā araññavanapathhāni
pantāni senāsanāni paṭisevanti
tesamahaṃ aññataro’ti. etamahaṃ,
brāhmaṇa, vigatalomahaṃsataṃ attani
sampassamāno bhiiyo pallomamāpādiṃ
araññe vihārāya.

44. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, etadahosi
– ‘ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā
lābhasakkārasilokaṃ nikāmayamānā
araññavanapathhāni pantāni senāsanāni
paṭisevanti, lābhasakkārasilokanikāmana
sandosahetu have te bhonto
samaṇabrāhmaṇā akusalaṃ
bhayabheravaṃ avhāyanti. na kho
panāhaṃ lābhasakkārasilokaṃ
nikāmayamāno araññavanapathhāni
pantāni senāsanāni paṭisevāmi;
appicchohamasmi. ye hi vo ariyā appicchā
araññavanapathhāni pantāni senāsanāni
paṭisevanti tesamahaṃ aññataro’ti.
etamahaṃ, brāhmaṇa, appicchataṃ
attani sampassamāno bhiiyo
pallomamāpādiṃ araññe vihārāya.

dzam innymi, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawaniu w ostępach leśnych.

43. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, którzy są złąknieni, struchlali, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest lęk i struchlenie, ci szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że jestem złąkniony czy struchlały, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ nie jeżą mi się włosy ze strachu. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych bez jeżenia się włosów ze strachu«. Tak, braminie, widząc, że nie jeżą mi się włosy ze strachu, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawaniu w ostępach leśnych.

44. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, którzy chcą osiągnąć zysk, poważanie i sławę, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest chęć osiągnięcia zysku, poważania i sławy, ci szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że chcę osiągnąć zysk, poważanie i sławę, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ niewiele mi potrzeba. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, niewiele potrzebując«. Tak, braminie, widząc, że mam niewielkie potrzeby, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawaniu w ostępach leśnych.

45. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā kuṣitā hīnavīriyā araṇṇiavanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti, kuṣitahīnavīriyasandosahetu have te bhonto samaṇabrāhmaṇā akusalaṃ bhayabheravaṃ avhāyanti. na kho panāhaṃ kuṣito hīnavīriyo araṇṇiavanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevāmi; āradhaviṛiyohamasmi. ye hi vo ariyā āradhaviṛiyā araṇṇiavanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti tesamaḥaṃ aṇṇiataro’ti. etamaḥaṃ, brāhmaṇa, āradhaviṛiyataṃ attani sampassamāno bhīyyo pallomamāpādiṃ araṇṇie viharāya.

46. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā muṭṭhassatī asampajānā araṇṇiavanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti, muṭṭhassatiasampajānasandosahetu have te bhonto samaṇabrāhmaṇā akusalaṃ bhayabheravaṃ avhāyanti. na kho panāhaṃ muṭṭhassatī asampajāno araṇṇiavanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevāmi; upaṭṭhitassatihamasmi. ye hi vo ariyā upaṭṭhitassatī araṇṇiavanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti tesamaḥaṃ aṇṇiataro’ti. etamaḥaṃ, brāhmaṇa, upaṭṭhitassatitaṃ attani sampassamāno bhīyyo pallomamāpādiṃ araṇṇie viharāya.

47. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā asamāhitā vibbhantacittā araṇṇiavanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevanti, asamāhitavibbhantacittasandosahetu have te bhonto samaṇabrāhmaṇā akusalaṃ

45. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, którzy nie mają zapału, mają niewielką energię, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest brak zapału i niewielka energia, ci szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że nie mam zapału, że mam niewiele energii, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ mam inicjującą energię. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, mając inicjującą energię«. Tak, braminie, widząc, że mam inicjującą energię, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawaniu w ostępach leśnych.

46. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, którzy mają rozproszoną uważność i brak przejrzystego pojmowania, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest rozproszona uważność i brak przejrzystego pojmowania, ci szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że mam rozproszoną uważność i brak przejrzystego pojmowania, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ ustanowiłem uważność. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych z ustanowioną uważnością«. Tak, braminie, widząc, że ustanowiłem uważność, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawaniu w ostępach leśnych.

47. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, którzy mają niespójny, zbłąkany umysł, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest niespójny, zbłąkany umysł, ci szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że mam nie-

bhayabheravaṃ avhāyanti. na kho panāhaṃ asamāhito vibbhantacitto araññavanapattthāni pantāni senāsānāni paṭisevāmi; samādhisampannohamasmi. ye hi vo ariyā samādhisampannā araññavanapattthāni pantāni senāsānāni paṭisevanti tesamaḥaṃ aññataro'ti. etamaḥaṃ, brāhmaṇa, samādhisampadaṃ attani sampassamāno bhiiyo pallomamāpādiṃ araññe vihārāya.

48. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, etadahosi – ‘ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā duppaññā eḷamūgā araññavanapattthāni pantāni senāsānāni paṭisevanti, duppaññā eḷamūgasandosahetu have te bhonto samaṇabrāhmaṇā akusalaṃ bhayabheravaṃ avhāyanti. na kho panāhaṃ duppañño eḷamūgo araññavanapattthāni pantāni senāsānāni paṭisevāmi; paññāsampannohamasmi. ye hi vo ariyā paññāsampannā araññavanapattthāni pantāni senāsānāni paṭisevanti tesamaḥaṃ aññataro'ti. etamaḥaṃ, brāhmaṇa, paññāsampadaṃ attani sampassamāno bhiiyo pallomamāpādiṃ araññe vihārāya.

49. “tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, etadahosi – ‘yaṃnūnāhaṃ yā tā rattiiyo abhiññātā abhilakkhitā – cātuddasī pañcadasī aṭṭhamī ca pakkhassa – tathārūpāsu rattīsu yāni tāni ārāmacetiyaṇi vanacetiyaṇi rukkhacetiyaṇi bhīṃsanakāni salomahaṃsāni tathārūpesu senāsanesu vihareyyaṃ appeva nāmāhaṃ bhayabheravaṃ passeyyaṃ'ti. so kho ahaṃ, brāhmaṇa, aparena samayena yā tā rattiiyo abhiññātā abhilakkhitā – cātuddasī pañcadasī aṭṭhamī ca pakkhassa – tathārūpāsu rattīsu yāni tāni ārāmacetiyaṇi

spójny, zblakany umysł, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ osiągnąłem skupienie. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych po osiągnięciu skupienia«. Tak, braminie, widząc, że osiągnąłem skupienie, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawianiu w ostępach leśnych.

48. Tak było i ze mną, braminie: »Ci pustelnicy i bramini, którzy są nierozumni i przyćmieni, gdy przebywają w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, z powodu ułomności, jaką jest nierozumność i przyćmienie, tacy szacowni pustelnicy i bramini wywołują w sobie niezdrową bojaźń i trwogę. Nie jest jednak tak, że jestem nierozumny i przyćmiony, gdy przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych, ponieważ osiągnąłem mądrość. Tak jak inni szlachetni przebywam w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach leśnych po osiągnięciu mądrości«. Tak, braminie, widząc, że osiągnąłem mądrość, znalazłem ogromne ukojenie w pozostawianiu w ostępach leśnych.

49. Tak było i ze mną, braminie: »Doprawdy bywają wyznaczone, wyjątkowe noce czternastego i piętnastego dnia [co dwa tygodnie] oraz ósmego w połowie [faz księżyca]. Co, gdybym w czasie takich nocy jak te przebywał w miejscach spoczynku budzących grozę i podnoszących włosy na głowie, takich jak uroczyska w parkach, uroczyska w lasach, uroczyska pod drzewami, tak by się przekonać, czym jest bojaźń i trwoga?«. Tak więc, braminie, w późniejszym czasie, w wyznaczone, wyjątkowe noce czternastego i piętnastego dnia [co dwa tygodnie] oraz ósmego w połowie [faz księżyca], w noce takie jak te przebywałem w miejscach spoczynku budzących grozę i podnoszących włosy na głowie,

vanacetiyāni rukkhacetiyāni
 bhīṃsanakāni salomaḥaṃsāni
 tathārūpesu senāsanesu viharāmi. tattha
 ca me, brāhmaṇa, viharato mago vā
 āgacchati, moro vā kaṭṭhaṃ pāṭeti, vāto
 vā paṇṇakasaṭaṃ ereti;

tassa mayhaṃ brāhmaṇa etadahosi
 – ‘etaṃ nūna taṃ bhayabheravaṃ
 āgacchati’ ti. tassa mayhaṃ,
 brāhmaṇa, etadahosi – ‘kiṃ nu kho
 ahaṃ aññadatthu bhayapaṭikānkhi
 viharāmi? yaṃnūnāhaṃ yathābhūtaṃ
 yathābhūtassa me taṃ bhayabheravaṃ
 āgacchati, tathābhūtaṃ tathābhūtova
 taṃ bhayabheravaṃ paṭivineyyaṃ’ ti.

tassa mayhaṃ, brāhmaṇa,
 caṅkamantassa taṃ bhayabheravaṃ
 āgacchati. so kho ahaṃ, brāhmaṇa, neva
 tāva tiṭṭhāmi na nisīdāmi na nipajjāmi,
 yāva caṅkamantova taṃ bhayabheravaṃ
 paṭivineṃi.

tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, ṭhitassa taṃ
 bhayabheravaṃ āgacchati. so kho ahaṃ,
 brāhmaṇa, neva tāva caṅkamāmi na
 nisīdāmi na nipajjāmi. yāva ṭhitova taṃ
 bhayabheravaṃ paṭivineṃi.

tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, nisinnassa
 taṃ bhayabheravaṃ āgacchati. so kho
 ahaṃ, brāhmaṇa, neva tāva nipajjāmi na
 tiṭṭhāmi na caṅkamāmi, yāva nisinnova
 taṃ bhayabheravaṃ paṭivineṃi.

tassa mayhaṃ, brāhmaṇa, nipannassa
 taṃ bhayabheravaṃ āgacchati. so kho
 ahaṃ, brāhmaṇa, neva tāva nisīdāmi na
 tiṭṭhāmi na caṅkamāmi, yāva nipannova
 taṃ bhayabheravaṃ paṭivineṃi.

wie, takich jak uroczyska w parkach, uroczyska w lasach, uroczyska pod drzewami. Gdy tam przebywałem, braminie, dzika zwierzyna podchodziła, paw zeskoczył z gałęzi, wiatr ruszał liśćmi.

Tak było i ze mną, braminie: »Doprawdy zbliża się do mnie bojaźń i trwoga«. Tak było i ze mną braminie: »Co mnie przyciąga do przebywania w strachu? Tak jak to bywa, gdy podchodzi do mnie bojaźń i trwoga, co by było, gdybym tak jak jestem, mógł okiełznać bojaźń i trwogę?«.

Tak też, braminie, gdy chodziłem w tę i z powrotem, podchodziła do mnie bojaźń i trwoga, ale nie stawałem, nie siadałem, nie kładłem się, dopóki, chodząc w tę i z powrotem, nie okiełznałem bojaźni i trwogi.

Tak też, braminie, gdy stałem, podchodziła do mnie bojaźń i trwoga, ale nie chodziłem w tę i z powrotem, nie siadałem, nie kładłem się, dopóki, stojąc, nie okiełznałem bojaźni i trwogi.

Tak też, braminie, gdy siedziałem, podchodziła do mnie bojaźń i trwoga, ale nie kładłem się, nie stawałem, nie chodziłem w tę i z powrotem, dopóki, siedząc, nie okiełznałem bojaźni i trwogi.

Tak też, braminie, gdy leżałem, podchodziła do mnie bojaźń i trwoga, ale nie siadałem, nie stawałem, nie chodziłem w tę i z powrotem, dopóki, leżąc, nie okiełznałem bojaźni i trwogi.

50. “santi kho pana, brāhmaṇa,
 eke samaṇabrāhmaṇā rattimyeva
 samānaṃ divāti sañjānanti, divāyeva
 samānaṃ rattīti sañjānanti. idamaḥaṃ
 tesam̐ samaṇabrāhmaṇānaṃ
 sammohavihārasmiṃ vadāmi. ahaṃ
 kho pana, brāhmaṇa, rattimyeva
 samānaṃ rattīti sañjānāmi, divāyeva
 samānaṃ divāti sañjānāmi. yaṃ kho taṃ,
 brāhmaṇa, sammā vadamāno vadeyya –
 ‘asammohadhammo satto loke uppanno
 bahujanahitāya bahujanasukhāya
 lokānukampāya atthāya hitāya
 sukhāya devamanussānaṃ’ti, mameva
 taṃ sammā vadamāno vadeyya –
 ‘asammohadhammo satto loke uppanno
 bahujanahitāya bahujanasukhāya
 lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya
 devamanussānaṃ’ti.

51. “āraddhaṃ kho pana me, brāhmaṇa,
 viriyaṃ ahoṣi asaḷḷinaṃ, upaṭṭhitā sati
 asammutṭhā, passaddho kāyo asāradḍho,
 samāhitam̐ cittaṃ ekaggaṃ.

so kho ahaṃ, brāhmaṇa, vivicceva
 kāmehi vivicca akusalehi dhammehi
 savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ
 pītisukhaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ
 upasampajja vihāsiṃ.

50. Są także, o braminie, pewni pustelnicy i bramini uznający noc za dzień, uznający dzień za noc⁵. Powiadam, że ci pustelnicy i bramini tkwią w ułudzie. Ja, braminie, uznaję noc za noc, uznaję dzień za dzień. Właściwie by mówiono, powiadając o kimś tak: »Niepodlegająca ułudzie istota w świecie powstała, dla dobrodziejstwa wielu, dla szczęścia wielu, współczująca światu, aby korzyść, dobrodziejstwo i szczęście devom oraz ludziom dała« – właściwie by mówiono, powiadając tak o mnie: »Niepodlegająca ułudzie istota w świecie powstała, dla dobrodziejstwa wielu, dla szczęścia wielu, współczująca światu, aby korzyść, dobrodziejstwo i szczęście devom oraz ludziom dała«.

51. Inicjująca energia przyłgnęła do mnie, braminie, powstała niezmacona uważność, moje ciało było uspokojone i bez poruszeń, mój umysł stabilny i ujednolicony.

Oddzielony, braminie, od przyjemności zmysłowych, oddzielony od szkodliwych stanów, wraz z [przywodzącym] rozpatrywaniem, jak też z [utrzymywanym] dochodzeniem oraz z radosnym uniesieniem i błogością, zrodzonymi z odosobnienia, osiągnąłem pierwszą jhānę i przebywałem w niej.

5. W niektórych chińskich tekstach ten fragment jest ukazany inaczej, stąd wiele wersji i interpretacji. Wstępnie tym może chodzić o nauczycieli, którzy nie wiedzą, co mówią, nazywając dzień nocą, a noc dniem, ponieważ ich rozumowanie prowadzi do sprzecznych wniosków (przykładowo advaita – zarówno z wczesnych upaniśad, jak i z podejścia metafizycznego znajdującego się już w *R̥gvedach* – postulująca tożsamość przeciwieństw). Jest to pewnego rodzaju *reductio ad absurdum*, ale gdyby noc zastąpić złem, a dzień dobrem, nie byłoby to już tak abstrakcyjne. Innymi słowy, osoby takie nie mówią prawdy, mijają się z nią, można powiedzieć – diametralnie.

vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhattaṃ
sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ
avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ
pītisukhaṃ dutiyaṃ jhānaṃ upasampajja
vihāsiṃ.

pītiyā ca virāgā upekkhako ca vihāsiṃ,
sato ca sampajāno sukhañca kāyena
paṭisaṃvedesiṃ; yaṃ taṃ ariyā
ācikkhanti – ‘upekkhako satimā
sukhavihārī’ ti tatiyaṃ jhānaṃ
upasampajja vihāsiṃ.

sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā
pubbeva somanassadomanassānaṃ
atthaṅgaṃ adukkhamasukhaṃ
upekkhāsati pārisuddhiṃ catutthaṃ
jhānaṃ upasampajja vihāsiṃ.

52. “so evaṃ samāhite citte parisuddhe
pariyodāte anaṅgaṇe vigaṭupakkilese
mudubhūte kammaniye ṭhite
āneñjappatte pubbenivāsānussatiñāyā
cittaṃ abhininnāmesiṃ.

Wraz z uspokojeniem [przywodzącego] rozpatrywania i [utrzymywanego] dochodzenia osiągnąłem drugą jhānę i przebywałem w niej, jej cechy to wewnętrzne wyciszenie i ujednoczenie umysłu, jak też brak [przywodzącego] rozpatrywania i brak [utrzymywanego] dochodzenia, [zawiera] radosne uniesienie i błogość zrodzone ze skupienia.

Wraz z wygaszeniem radosnego uniesienia, przebywałem w zrównoważeniu, będąc uważnym, mając przejrzyste pojmowanie, osiągnąłem trzecią jhānę i przebywałem w niej, odczuwając na własnej skórze⁶ tę przyjemność, którą Szlachetni wychwalają: »Przyjemnie przebywa ten, kto zrównoważony i uważny«.

Wyzbywszy się przyjemności, wyzbywszy się bólu, po wcześniejszym odsunięciu błogości i smutku, osiągnąłem czwartą jhānę, która jest ani przyjemna, ani bolesna, i przebywałem w niej z czystą uważnością dzięki zrównoważeniu.

52. Kiedy mój umysł był tak skupiony, oczyszczony, rozjaśniony, niesplamiony, uwolniony od zanieczyszczeń, elastyczny, sprawczy, stabilny i niewzruszony, nakierowałem go na poznanie i przypomnienie sobie poprzednich pobytów⁷.

6. Sukhañca kāyena paṭisaṃvedesiṃ – dosłownie można przetłumaczyć jako: odczuwając przyjemność w ciele, natomiast wielu tłumaczy uważa, że „kayena” oznacza „osobiście” i, według nich, słowo to nie powinno być tutaj interpretowane dosłownie. Przyjąłem kompromisowe rozwiązanie, ponieważ wyrażenie „na własnej skórze” można interpretować dosłownie oraz w przenośni.

7. Nivāsana [ni + √vas + a = pozostawać, przebywać, tkwić] – *Visuddhimagga* podaje, że istnieje sześć typów osób, które potrafią przypomnieć sobie poprzednie wcielenia: 1. osoby z innych szkół/systemów religijnych (do 40 eonów wstecz), 2. zwykli uczniowie (100 – 1000 eonów wstecz), 3. wybitni uczniowie (do 100 000 eonów wstecz – tych uczniów było 80), 4. główni uczniowie (do niezmiernego czasu i 100 000 eonów – tych uczniów było dwóch), 5. paccaka-buddhowie (do dwóch niezmiernych czasów i 100 000 eonów), 6. buddhowie (bez limitu). Istnieją bardziej szczegółowe różnice między tymi sześcioma typami osób, na przykład pierwszy typ: osoby z innych szkół pamiętają poprzednie wcielenia bez prawdziwej wiedzy o grupach składowych, myśląc, że to (prawdopodobnie) ta sama osoba się odradza. Porównani są do ślepca, który

so anekavihiṭaṃ pubbenivāsaṃ
 anussarāmi, seyyathidaṃ – ekampi jātiṃ
 dvepi jātiyo tissopi jātiyo catassopi jātiyo
 pañcapi jātiyo dasapi jātiyo vīsampi
 jātiyo tiṃsampi jātiyo cattālisampi
 jātiyo paññāsampi jātiyo jātisatampi
 jātisahassampi jātisatasahassampi anekepi
 saṃvaṭṭakappe anekepi vivaṭṭakappe
 anekepi saṃvaṭṭavivaṭṭakappe
 – ‘amutrāsīṃ evaṃnāmo
 evaṃgotto evaṃvaṇṇo evamāhāro
 evaṃsukhadukkhappaṭisaṃvedī
 evamāyupariyanto, so tato cuto amutra
 udapādim; tatrāpāsīṃ evaṃnāmo
 evaṃgotto evaṃvaṇṇo evamāhāro
 evaṃsukhadukkhappaṭisaṃvedī
 evamāyupariyanto, so tato cuto
 idhūpapanno’ti. iti sākāraṃ sauddesaṃ
 anekavihiṭaṃ pubbenivāsaṃ anussarāmi.

ayaṃ kho me, brāhmaṇa, rattiyaṃ paṭhame
 yāme paṭhamā vijjā adhigatā, avijjā vihataṃ
 vijjā uppannā, tamo vihato āloko up-
 panno, yathā taṃ appamattassa ātāpino
 pahitattassa viharato.

53. “so evaṃ samāhite citte parisud-
 dhe pariyodāte anaṅgaṇe vigaṭūpak-
 kilese mudubhūte kammaniye ṭhite

Przypomniałem sobie wiele poprzednich pobytów, miano-
 wicie jedno życie, dwa życia, trzy życia, cztery życia, pięć żyć,
 dziesięć żyć, pięćdziesiąt żyć, sto żyć, sto tysięcy żyć, wiele
 cyklów⁸ rozszerzania się wszechświata, wiele cykli kurcze-
 nia się wszechświata, wiele cykli rozszerzania i kurczenia
 się wszechświata: »Tu tak miałem na imię, byłem z takiego
 klanu, takiego koloru miałem skórę, takie było moje poży-
 wienie, takie było moje doświadczenie przyjemności i bólu,
 tyle trwała moja egzystencja, przeminąłem tam, umarłem,
 pojawiłem się gdzie indziej, tam też: tak miałem na imię,
 byłem z takiego klanu, takiego koloru miałem skórę, takie
 było moje pożywienie, takie było moje doświadczenie przy-
 jemności i bólu, tyle trwała moja egzystencja, przeminą-
 łem tam, pojawiłem się tutaj«. Tak różnego rodzaju cechy
 i szczegóły poprzednich pobytów sobie przypomniałem.

To była, braminie, w pierwszej części nocy pierwsza wiedza,
 jaką osiągnąłem, gdy ze zniszczeniem niewiedzy, wiedza
 powstała, wraz z powstaniem światła, ciemność zniszczy-
 łem, jak ten, kto niestrudzony, pilny i z usilnym staraniem,
 tak i ja przebywałem.

53. Kiedy mój umysł był tak skupiony, oczyszczony, rozja-
 śniony, niesplamiony, uwolniony od zanieczyszczeń, ela-

trzyma się kurczowo swojej laski. W dziele Buddhaghosy w szczegółach wyjaśnione są tego rodzaju kwestie,
 jak również mechanizmy mocy nadprzyrodzonych etc.

8. Saṃvaṭṭakappa + vivaṭṭakappa – kappa to cykl wszechświata. Są trzy cykle wszechświata, zwane także
 eonami, mahākappa (wielki), asaṅkheyyakappa (niepoliczalny), antarakappa (pomiędzy). Wielki eon składa
 się z czterech niepoliczalnych eonów/cykli (1. saṃvaṭṭa – rozszerzania, 2. saṃvaṭṭatṭhāyi – ustania rozszerza-
 nia, 3. vivaṭṭa – kurczenia, 4. vivaṭṭatṭhāyi – ustania kurczenia). Zwykle skrótowo mówi się „saṃvaṭṭa-vi-
 vaṭṭakappa”. Buddha starał się nie spekulować na temat początku czy końca wszechświata. W powyższym
 stwierdzeniu może zatem chodzić o zaakcentowanie, że mowa o bardzo długim okresie.

āneñjappatte sattānaṃ cutūpa-
pātañāṇāya cittaṃ abhininnāmesim.

so dibbena cakkhunā visuddhena
atikkantamānusakena satte passāmi
cavamāne upapajjamāne hīne
paṇīte suvaṇṇe dubbaṇṇe sugate
duggate yathākkammūpage satte
pajānāmi – ‘ime vata bhonto sattā
kāyaduccaritena samannāgatā
vacīduccaritena samannāgatā
manoduccaritena samannāgatā
ariyānaṃ upavādakā micchādīṭṭhikā
micchādīṭṭhikammasamādānā; te
kāyassa bhedaṃ paraṃ maraṇā apāyaṃ
duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannā.
ime vā pana bhonto sattā kāyasucaritena
samannāgatā vacīsucaritena samannāgatā
manosucaritena samannāgatā
ariyānaṃ anupavādakā sammādīṭṭhikā
sammādīṭṭhikammasamādānā; te kāyassa
bhedaṃ paraṃ maraṇā sugatiṃ saggamaṃ
lokaṃ upapannā’ti. iti dibbena cakkhunā
visuddhena atikkantamānusakena satte
passāmi cavamāne upapajjamāne hīne
paṇīte suvaṇṇe dubbaṇṇe sugate duggate
yathākkammūpage satte pajānāmi.

ayaṃ kho me, brāhmaṇa, rattiyaṃ
majjhime yaṃe dutiyaṃ vijjā adhiḡatā,
avijjā vihatā vijjā uppannā, tamo vihato
āloko uppanno, yathā taṃ appamattassa
ātāpino pahitattassa viharato.

54. “so evaṃ samāhite citte parisuddhe
pariyodāte anaḡaṇe viḡatūpakkilese
mudubbhūte kammaniye ṡhite
āneñjappatte āsavānaṃ khayañāṇāya
cittaṃ abhininnāmesim.

styczny, sprawczy, stabilny i niewzruszony, nakierowałem
go na poznanie przemijania i pojawiania się istot.

Niebiańskim okiem, oczyszczonym i przewyższającym ludz-
kie, pojąłem, jak istoty odchodzą i pojawiają się ponownie,
liche i wzniosłe, piękne i brzydkie, spełnione i błędzące
we własnym działaniu. »Te cenne istoty kierowały w nie-
odpowiedni sposób ciałem, [...] mową, [...] umysłem, te
cenne istoty drwiły ze Szlachetnych, miały niewłaściwe
poglądy, a gdy działały zgodnie z niewłaściwymi poglądami,
po rozpadzie ciała, po śmierci, pojawiały się w stanie nie-
doli, w błędnym, upadłym, piekielnym świecie. Te cenne
istoty kierowały w odpowiedni sposób ciałem, [...] mową,
[...] umysłem, te cenne istoty nie drwiły ze Szlachetnych,
miały właściwe poglądy, a gdy działały zgodnie z właści-
wymi poglądami, po rozpadzie ciała, po śmierci, pojawiały
się w pomyślnym stanie, w świecie niebios«. Niebiańskim
okiem, oczyszczonym i przewyższającym ludzkie, poją-
łem istoty odchodzące i pojawiające się ponownie, liche
i wzniosłe, piękne i brzydkie, spełnione i błędzące we wła-
nym działaniu.

To była, braminie, w środkowej części nocy druga wiedza,
jaką osiągnąłem, gdy ze zniszczeniem niewiedzy, wiedza
powstała, wraz z powstaniem światła, ciemność zniszczy-
łem, jak ten, kto niestrudzony, pilny i z usilnym staraniem,
tak i ja przebywałem.

54. Kiedy mój umysł był tak skupiony, oczyszczony, rozja-
śniony, niesplamiony, uwolniony od zanieczyszczeń, ela-
styczny, sprawczy, stabilny i niewzruszony, nakierowałem
go na poznanie usunięcia skażeń.

so ‘idaṃ dukkhan’ti yathābhūtaṃ
 abbhaññāsiṃ, ‘ayaṃ dukkhasamudayo’ti
 yathābhūtaṃ abbhaññāsiṃ,
 ‘ayaṃ dukkhanirodho’ti
 yathābhūtaṃ abbhaññāsiṃ, ‘ayaṃ
 dukkhanirodhagāminī paṭipadā’ti
 yathābhūtaṃ abbhaññāsiṃ. ‘ime
 āsavā’ti yathābhūtaṃ abbhaññāsiṃ,
 ‘ayaṃ āsavasamudayo’ti yathābhūtaṃ
 abbhaññāsiṃ, ‘ayaṃ āsavanirodho’ti
 yathābhūtaṃ abbhaññāsiṃ, ‘ayaṃ
 āsavanirodhagāminī paṭipadā’ti
 yathābhūtaṃ abbhaññāsiṃ. tassa me
 evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavāpi
 cittaṃ vimuccittha, bhavāsavāpi
 cittaṃ vimuccittha, avijjāsavāpi cittaṃ
 vimuccittha. vimuttasmiṃ vimuttamiti
 ñāṇaṃ ahoṣi. ‘khīṇā jāti, vusitaṃ
 brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ,
 nāparaṃ itthattāyā’ti abbhaññāsiṃ.

ayaṃ kho me, brāhmaṇa, rattiyaṃ
 pacchime yāme tatiyaṃ vijjā adhiḡatā,
 avijjā vihatā vijjā uppannā, tamo vihato
 āloko uppanno, yathā taṃ appamattassa
 ātāpīno pahitattassa viharato.

55. “siyā kho pana te, brāhmaṇa,
 evamassa – ‘ajjāpi nūna samaṇo
 gotamo avītarāgo avītadoso avītamoho,
 tasmā araññāvanapatthāni pantāni
 senāsanāni paṭisevati’ti. na kho
 panetaṃ, brāhmaṇa, evaṃ daṭṭhabbaṃ.
 dve kho ahaṃ, brāhmaṇa, atthavase
 sampassamāno araññāvanapatthāni
 pantāni senāsanāni paṭisevāmi –
 attano ca diṭṭhadhammasukhavihāraṃ
 sampassamāno, pacchimañca janataṃ
 anukampamāno”ti.

»Oto krzywda« – odkryłem zgodnie z rzeczywistością,
 »oto [przyczyna] powstania krzywdy« – odkryłem zgodnie
 z rzeczywistością, »oto ustanie krzywdy« – odkryłem
 zgodnie z rzeczywistością, »oto Ścieżka prowadząca do
 ustania krzywdy« – odkryłem zgodnie z rzeczywistością.
 »Oto skażenia« – odkryłem zgodnie z rzeczywistością,
 »oto [przyczyna] powstania skażeń« – odkryłem zgodnie
 z rzeczywistością, »oto ustanie skażeń« – odkryłem
 zgodnie z rzeczywistością, »oto Ścieżka prowadząca do
 ustania skażeń« – odkryłem zgodnie z rzeczywistością.
 Gdy to pojąłem, gdy to dostrzegłem, umysł wyzwolił się
 ze skażenia, jakim jest pożądanie, umysł wyzwolił się ze
 skażenia, jakim jest stawanie się, umysł wyzwolił się ze
 skażenia, jakim jest niewiedza. Z wyzwoleniem pojawiło
 się poznanie: »wyzwolenie«. Odkryłem że »odradzanie
 zostało zakończone, święte życie zostało dopełnione, to,
 co należało zrobić, zostało zrobione, nie będzie kolejnego
 stawania się«.

To była, braminie, w ostatniej części nocy trzecia wiedza,
 jaką osiągnąłem, gdy ze zniszczeniem niewiedzy, wiedza
 powstała, wraz z powstaniem światła, ciemność zniszczy-
 łem, jak ten, kto niestrudzony, pilny i z usilnym staraniem,
 tak i ja przebywałem.

55. Być może, braminie, pomyślisz tak: »Pustelnik Gotama
 do dziś nie jest wolny od pragnienia, niechęci i ułudy i dla-
 tego przebywa w odległych miejscach spoczynku, w odlud-
 nych ostępach leśnych«. Nie postrzegaj tego, braminie,
 w ten sposób. Widzę dwa powody, braminie, by przebywać
 w odległych miejscach spoczynku, w odludnych ostępach
 leśnych: ze względu na własną przyjemność przebywania
 tam i współczucie dla przyszłych pokoleń”.

56. “anukampitarūpā vatāyaṃ bhotā
gotamena pacchimā janatā, yathā
taṃ arahatā sammāsambuddhena.
abhikkantaṃ, bho gotama!
abhikkantaṃ, bho gotama! seyyathāpi,
bho gotama, nikkujjitaṃ vā ukkujjeyya,
paṭicchannaṃ vā vivareyya, mūḷhassa
vā maggaṃ ācikkheyya, andhakāre vā
telapajjotaṃ dhāreyya – ‘cakkhumanto
rūpāni dakkhanti’ti; evamevaṃ bhotā
gotamena anekapariyāyena dhammo
pakāsito. esāhaṃ bhavantaṃ gotamaṃ
saraṇaṃ gacchāmi dhammaṃ
bhikkhusaṅghaṃ. upāsakaṃ maṃ
bhavaṃ gotamo dhāretu ajjatagge
pāṇupetaṃ saraṇaṃ gatan”ti.

56. „Rzeczywiście to dlatego, że mistrz Gotama jest Godnym i w pełni Samoprzebudzonym, ma on współczucie dla przyszłych pokoleń. Wspaniale, mistrzu Gotamo! Wspaniale, mistrzu Gotamo! To tak, jakby, Czcigodny Panie, człowiek postawił z powrotem coś, co było przewrócone, jakby odkrył ukryte, jakby wskazano drogę zagubionemu, jakby przyniesiono lampę w ciemności z taką myślą: »Ci, którzy mają oczy, będą widzieli wszystko wyraźnie«. W taki też sposób została mi ukazana Dhamma przez Błogosławionego. Chciałbym mieć schronienie w mistrzu Gotamie, w Dhammie i w mniszej Saṅdze. Czcigodny mistrzu Gotamo, niech Błogosławiony traktuje mnie jako współwyznawcę, tego, który od dziś znalazł schronienie na resztę życia”.

Anaṅgaṇa Sutta

(MN.005 – *Mowa o braku splamień*)

Przedmowa

W zbiorze sutt średniej długości jest to pierwsza mowa, której nie wygłasza Buddha. Należy zatem wspomnieć w przedmowie, jak oceniać prawdziwość Dhammy – którym suttom można wierzyć, którym nie, i czy w ogóle jest sens żywić wątpliwości co do prawdziwości mów. W trakcie lektury tej sutty możemy być mniej zainteresowani jej przekazem, właśnie dlatego, że nie mówi tego Nauczyciel, a Jego uczniowie. Niektórzy mogą również uznać, że mowa jest dodana – być może nawet za czasów króla Aśoki – przez późniejsze generacje nadgorliwych mnichów, którzy chcieli włożyć słowa, najwyraźniej dla nich istotne, w usta Sāriputty. Oczywiście w kolejnych wiekach mnisi nie mieli już żadnych oporów w „znajdowaniu” tekstów, które „zaginęły” i które wskazywały samego Buddhę jako osobę dającą zupełnie nowe nauki, czasami stojące w sprzeczności z dotychczasową Dhammą. Jak zatem rozróżnić, co jest dodane, a co nie? Czy w ogóle warto się tym zajmować, czy raczej uznać, że całość kanonu pālijskiego jest prawdziwa i nie powinna być w żaden sposób kwestionowana? Ciekawe, że to, jak zareagujemy na te pytania, będzie świadczyło też o tym, jakie splamienia w nas mogą być jeszcze aktywne.

Zacznijmy od najsłynniejszego, nowożytnego, kontestującego zastany porządek mnicha, który nie dość, że był bardzo kontrowersyjny pod wieloma innymi względami, to zasłynął też z kwestionowania prawdziwości niektórych tekstów z *Tipiṭaki*. Był nim pochodzący z Anglii Nāṇavīra Thera¹. W słynnym liście, który miał być otwarty dopiero po jego śmierci, napisał:

Te księgi zawierają Nauczanie Buddy; można im całkowicie ufać, od początku do końca: (*Vinayaṭṭakā*): *Suttavibhaṅga*, *Mahāvagga*, *Cūlavagga*; (*Suttaṭṭakā*): *Dīghanikāya*, *Majjhimanikāya*, *Samyuttanikāya*, *Aṅguttaranikāya*, *Suttanipāta*, *Dhammapada*, *Udāna*, *Itivuttaka*, *Theratherīgāthā*. Nie można ufać żadnym innym księgom. Odkładając na bok *Vinayę*, poszukuj znaczenia

1. Właśc. Harold Edward Musson (ur. 5 stycznia 1920 r. w Aldershot, zm. 5 lipca 1965 r. w Bundali).

tych ksiąg we własnym doświadczeniu. Nie poszukuj ich znaczenia w innych księgach – jeśli to zrobisz, zostaniesz zwiedziony.

(L. 1) Otworzyć na wypadek mojej śmierci

Zainspirowani albo rozochoceni tym kategorycznym stwierdzeniem kolejni mnisi i uczeni buddyjscy zaczęli już bardziej rzetelnie określać prawdziwość tekstów. Warto nadmienić, że wszelka krytyka we wcześniejszym okresie uznawana była za zwykły, aczkolwiek czasem merytoryczny, atak ze strony przeciwników buddyzmu. Warto też wiedzieć, że bhikkhowie pochodzenia azjatyckiego mieli podobne poglądy, jeszcze przed *Ñāṇavīra*. Natomiast fakt, że był on mnichem pochodzącym z Zachodu, a więc obarczonym bagażem historycznym reformacji chrześcijańskiej, jak również spuścizną krytycznego interpretowania *Biblii* – co odzwierciedla również zacytowany list – być może spowodował zmianę nastawienia do późniejszych tekstów źródłowych wśród przyszłych pokoleń buddystów. W obecnych czasach mnisi tacy jak Analayo, Sujato, Brahmali i inni starają się rozróżnić, ale także krytycznie ocenić, które mowy są wczesne, a które późniejsze. Mimo wszystko, jak wspomina choćby dr Wynne, nie jesteśmy w stanie udowodnić, że obecnie istniejące teksty, bazujące na manuskryptach, są tymi samymi, które zostały wyrecytowane i zapamiętane przez mnichów na pierwszym synodzie buddyjskim, zaraz po śmierci Buddy. Istnieją natomiast wskazówki w samych tekstach, w jaki sposób rozróżnić, co jest Nauczaniem, a co nie.

Mahāparinibbāna Sutta (DN.16 – *Dłuższa mowa o ostatecznej Nibbānie*) opisuje historię byłego bramina, paribbājaki (wędrownego ascety) Subhaddy, który usłyszawszy pogłoskę, że Buddha zatrzymał się w Kusinārā, natychmiast udał się do tej niewielkiej wioski. Błogosławiony po długiej chorobie zdecydował się umrzeć w wieku osiemdziesięciu lat, szedł prawdopodobnie do swego miejsca urodzenia, ale Jego ciało osłabło. Umierał na zewnątrz, pod drzewem, tak że każdy, kto chciał, mógł złożyć mu ostatni pokłon albo w inny sposób wyrazić szacunek i admirację dla Przebudzonego. Subhadda jednak nie dołączył do milczącego w powadze tłumu, przepchnął się do miejsca agonii i zaczął prosić Ānandę o możliwość otrzymania Dhammy bezpośrednio od Buddy. Ānanda, najbliższy z pomocników Przebudzonego, rzecz jasna stanowczo odmówił, wskazując na stan umierającego, ale mężczyzna nie dawał za wygraną. Wreszcie Buddha, przepelniony współczuciem, otworzył oczy i pouczył Subhaddę. Jak mówi tekst, tamten w niedługim czasie stał się mnichem i dzięki usilnemu staraniu osiągnął to, co było do osiągnięcia – wyzwolił się z cierpienia.

Ta krótka historia pokazuje dość wyraźnie zdrowy sceptycyzm. Możemy wierzyć w Przebudzenie Buddy, ale kto wie, co działo się później z zapamiętanymi mowami?

Czy mnisi w ogóle rozumieli Naukę, czy także byli Szlachetnymi, czy tylko nieprzebudzonymi członkami zakonu? Ile tysięcy potrzeba, by przekaz został tak wypaczony, że stanie się niezrozumiały i całkowicie różny od oryginału? A co najważniejsze, ktoś by nie chciał dostać pouczenia bezpośrednio od Samoprzebudzonego, który dokładnie wiedział, co powiedzieć, by kogoś wyzwolić? Przez wieki wytworzyło się kilka postaw wobec powyższych kwestii. Buddyjska „ortopraksja”, czyli postępowanie zgodne z ortodoksją, będące świadectwem wiary w Buddhę i Przebudzenie, była równoznaczna z nauczeniem się „liter” kanonu i dosłownym stosowaniem wszystkiego w praktyce. Byli też i tacy, którzy uznawali raczej „ducha” nauk, mniejszą wagę przywiązywali do „palca wskazującego księżyc”, a większą do praktykowania zgodnie z ogólnym przekazem, bez specjalnego zagłębiania się w szczegóły. Ciekawe, że choć Buddha to przewidział i zalecał, jak sobie radzić z tym problemem, to mimo wszystko w późniejszych wiekach wyłonił się podział na dwa obozy. W tej samej sutcie (DN.16) możemy przeczytać:

“idha, bhikkhave, bhikkhu evaṃ vadeyya – ‘sammukhā metaṃ, āvuso, bhagavato suttaṃ sammukhā paṭiggahitaṃ, ayaṃ dhammo ayaṃ vinayo idaṃ satthūsāsanā’ti. [...]

W ten sposób, o mnisi, mnich mógłby powiedzieć: „Usłyszałem to, będąc twarzą w twarz z Błogosławionym, bracia, przyjąłem¹ to, będąc twarzą w twarz: »Tym jest Dhamma, tym jest Vinaya, taka jest Sāsana Nauczyciela«. [...]

‘amukasmim nāma āvāse saṅgho viharati sathero sapāmoḁkko. tassa me saṅghassa sammukhā suttaṃ sammukhā paṭiggahitaṃ, ayaṃ dhammo ayaṃ vinayo idaṃ satthūsāsanā’ti. [...]

W jakimś miejscu przebywa Saṅgha ze swymi starszymi mnichami oraz ze swymi wyzwolonymi mistrzami. Usłyszałem to, będąc twarzą w twarz z Saṅghą, przyjąłem to, będąc twarzą w twarz: »Tym jest Dhamma, tym jest Vinaya, taka jest Sāsana Nauczyciela«. [...]

‘amukasmim nāma āvāse sambahulā therā bhikkhū viharanti bahussutā āgatāgamā dhammadharā vinayadharā mātikādhārā. tesam me therānaṃ sammukhā suttaṃ sammukhā paṭiggahitaṃ – ayaṃ dhammo ayaṃ vinayo idaṃ satthūsāsanā’ti. [...]

W jakimś miejscu przebywa wielu Starszych mnichów, bardzo uczonych, którzy posiadli przekaz kanonu [āgatāgamā], są dzierżycielami Dhammy, dzierżycielami Vinayi, dzierżycielami Matrycy². Usłyszałem to, będąc twarzą w twarz ze Starszymi, przyjąłem to, będąc twarzą w twarz: »Tym jest Dhamma, tym jest Vinaya, taka jest Sāsana Nauczyciela«. [...]

1. Paṭiggaṇhāti [paṭi = przy + gaṇhāti = brać, ujmować] – odbierać, przyjmować.

2. Mātikā – macierz, powtarzalne schematy, z których można rozwinąć kombinacje nauk, być może protoabhidhamma.

‘amukasmim nāma āvāse eko
thero bhikkhu viharati bahussuto
āgatāgamo dhammadharo vinayadharo
mātikādharo. tassa me therassa
sammukhā sutam sammukhā
paṭiggahitam – ayam dhammo ayam
vinayo idam satthusāsanan’ti.

tassa, bhikkhave, bhikkhuno
bhāsitam neva abhinanditabbam
nappaṭikkositabbam. anabhinanditvā
appaṭikkositvā tāni padabyañjanāni
sādhukam uggahetvā sutte osāretabbāni,
vinaye sandassetabbāni. tāni ce sutte
osāriyamānāni vinaye sandassiyamānāni
na ceva sutte osaranti, na ca vinaye
sandissanti, niṭṭhamettha gantabbam
– ‘addhā, idam na ceva tassa bhagavato
vacanam; imassa ca bhikkhuno [...] saṅghassa [...] therānam [...] therassa
duggahitan’ti.

itihetam, bhikkhave, chaḍḍeyyātha.
tāni ce sutte osāriyamānāni vinaye
sandassiyamānāni sutte ceva osaranti,
vinaye ca sandissanti, niṭṭhamettha
gantabbam – ‘addhā, idam tassa
bhagavato vacanam; imassa ca bhikkhuno
[...] saṅghassa [...] therānam [...] therassa
suggahitan’ti. idam, bhikkhave, cattāro
mahāpadese dhāreyyāthā.

W jakimś miejscu przebywa jeden Starszy mnich, bardzo uczony, który posiadał przekaz kanonu, jest dzierżycielem Dhammy, dzierżycielem Vinayi, dzierżycielem Matrycy. Usłyszałem to, będąc twarzą w twarz ze Starszym, przyjąłem to, będąc twarzą w twarz: »Tym jest Dhamma, tym jest Vinaya, taka jest Sāsana Nauczyciela«”.

Wtedy, mnisi, nie należy się tym zachwycać ani nie należy się wyklócać o to, co mówi taki mnich. Bez zachwywania się, bez wyklócania, powinno się te słowa i sylaby spamiętać, robiąc zestawienie ze zbiorem Mów, wykazując, czy są w zbiorze Dyscypliny. I jeśli po takim zestawieniu [ich ze sobą], nie będzie ich w zbiorze z Mowami, nie będzie można ich wykazać w zbiorze Dyscypliny, należy dojść do wniosku: „Doprawdy, nie są to słowa Błogosławionego, to błędne stwierdzenie tego mnicha. [...] tej Saṅghi. [...] tych Starszych mnichów. [...] tego Starszego mnicha” i powinniście je, o mnisi, odrzucić.

Lecz jeśli tak zestawione, będą w zbiorze z Mowami, będzie można je wykazać w zbiorze Dyscypliny, należy dojść do wniosku: „Doprawdy, są to słowa Błogosławionego, to poprawne stwierdzenie tego mnicha. [...] tej Saṅghi. [...] tych Starszych mnichów. [...] tego Starszego mnicha” i tak powinniście je, o mnisi, uchwycić, jako cztery Wielkie Kryteria Odniesienia.

Innymi słowy, decydującym czynnikiem przy podejmowaniu decyzji, czy zrozumienie pewnej kwestii w Dhammie jest poprawne, nie jest czyjś autorytet, ale zgodność i spójność z resztą nauczania. Tylko jeśli wypowiedź porówna się z tekstami źródłowymi, na przykład z pewnym kanonem pism, wtedy można uznać twierdzenie za zgodne z Dhammą lub Vinayą. Warto pamiętać, że standard ten został przyjęty, gdy teksty były jeszcze przekazywane ustnie. Stosując go w dzisiejszych czasach, możemy sprawdzać wypowiedzi nauczycieli, ponieważ w tradycji theravādy nie ma czegoś takiego jak nieomyślność guru, doceniana jest za to skrupulatna weryfikacja (inną nazwą theravādy

jest vibhajjavāda – doktryna analityczna, rozróżniająca²). Możemy także porównywać różne wersje tekstów, na przykład konfrontując wersje pālijskie z sanskryckimi lub tymi, które ostały się w chińskich tłumaczeniach (tzw. āgamach). Jeśli jakiś fragment wydaje się bardziej spójny, niż jego odpowiednik w innym języku – w porównaniu z tym, co można wywnioskować z pozostałej części kanonu – wtedy niezależnie od wersji, w której się znajduje, należy preferować prawdziwsze urywki. Jeśli dwa warianty tekstu wydają się zgodne z całością znanego kanonu, oba można traktować z równym szacunkiem.

Wyższy stopień trudności w radzeniu sobie z różnicami w tekstach polega na tym, że istnieją miejsca, w których komentarze (aṭṭhakathā) i subkomentarze (ṭikā) są sprzeczne z podstawowym kanonem (mūla). Zmusza nas to do podjęcia decyzji, które warstwy tekstów uznać za ostateczne. Bhante Thanissaro wyjaśnia to na podstawie sprzeczności *Vinayi* z komentarzami do niej. Jeśli istnieją sprzeczności między komentarzem a *Vinayą*, mogą powstać kontrowersje odzwierciedlające dwa skrajne, a co za tym idzie, nieprawidłowe sposoby rozumowania. Jednym z nich jest całkowite odrzucenie komentarza dlatego, że nie są to słowa Buddy. Fakt, że nie są to Jego słowa, może być potwierdzony najnowszymi badaniami naukowymi, według których zawarty tam materiał datowany jest na setki lat po śmierci Przebudzonego. Inną skrajnością jest pełne zaakceptowanie komentarza, który wtedy całkowicie zastępuje *Vinayę* – zgodnie z tradycyjnym przekonaniem, że późniejsze uwagi zostały skompilowane na pierwszym synodzie, aby wyrazić prawdziwe zamiary tych, którzy tworzyli *Vinayę*, ale nie byli w stanie umieścić w niej meritum tego, co naprawdę chcieli przekazać w podstawowym zbiorze. Chociaż zwolennicy każdej z tych skrajności mogą cytować tradycyjne źródła w obronie swoich racji, to żadna ze stron nie jest zgodna z dwoma zestawami Wielkich Kryteriów Odniesienia – wspomnianym powyżej (DN.16) oraz drugim, który cytowany będzie poniżej (VIN.4.06.185). Buddha sformułował je, aby było możliwe osądzanie, co jest, a co nie jest dozwolone, co jest, a co nie jest Dhamma-Vinayą.

Na poparcie pierwszej postawy można zacytować historię pochodzenia jednej z mnisich reguł (N.P.15), w której zawarta jest następująca wypowiedź Błogosławionego: „Jeśli chce się postępować zgodnie z podstawami treningu, które zostały zdefiniowane,

2. Vibhajja [vi + √bhaj + a] + vāda – doktryna analityczna, rozróżniająca, rozsądna. To późna nazwa, powstała prawdopodobnie w kontrze do sarvāstivādy, nazywano tak resztę sthaviravādinów na soborze w Pāṭaliputrze. W kanonie (*Subha Sutta* [MN.099 – *Mowa do Subhy*]) występuje w postaci: „Twierdzą tak po przeanalizowaniu (vibhajjavādo kho ahamettha), [...] nie twierdzą kategoriycznie (nāhamettha ekamsavādo)”.

wtedy to, co nie zostało zdefiniowane [jako reguła], nie powinno być definiowane [jako reguła], a to, co zostało zdefiniowane, nie powinno być odrzucone” (apaññattaṃ na paññāpetabbaṃ, paññattaṃ vā na samucchinditabbaṃ, yathāpaññātesu sikkhāpa-desu samādāya vattitabbaṃ).

Na podstawie powyższego można wywnioskować, że jakiegokolwiek późniejsze komentarze są zbędne, nie można tworzyć żadnego prawa i uznawać go za autorytet. Jednak w ortodoksji komentarze nie służą wyłącznie wyjaśnianiu fragmentów kanonu, ale często są podstawą tworzenia reguł zakazujących niektórych czynów lub dopuszczających je, zwłaszcza w obszarach, których *Vinaya* wcześniej nie obejmowała, lub w sytuacjach kontrowersyjnych. Wydaje się, że jest to sprzeczne z powyższym fragmentem. Musimy jednak pamiętać, że zasady sformułowane przez Buddhę obejmują nie tylko zakazy, ale także to, co dozwolone. Dhamma-Vinaya rozprzestrzeniła się na wiele różnych krajów, zetknęła się z nowymi kulturami, a z biegiem czasu napotkała także nowe technologie. Wtedy rodziły się pytania: czy wszystko, co zostało zakazane, jest bezwzględnie zabronione? Czy wszystko, co nie zostało zakazane, jest dozwolone? Te dwa stanowiska doprowadzone do skrajności tworzyły i nadal tworzą ogromne problemy w praktyce. Stwierdzenie, że wszystko, co było zakazane przez Buddhę, jest zabronione, uniemożliwiłoby mnichom korzystanie z wielu nieszkodliwych udogodnień; powiedzenie, że wszystko, co nie było zakazane, jest dozwolone, pozwoliłoby splamieniom w umyśle przejąć ster.

Buddha był przezorny i zdawał sobie sprawę, że po Jego śmierci pojawią się nowe sytuacje i że konieczne będzie rozszerzenie zasad Vinayi. Ustanowił poniższe cztery wytyczne dla oceny zwane Wielkimi Kryteriami Odniesienia (nie należy ich mylić z Wielkimi Kryteriami Odniesienia z DN.16 wspomnianymi powyżej). Dotyczyły one przypadków niewymienionych w regułach:

“yaṃ, bhikkhave, mayā ‘idaṃ na kappatī’ti appaṭikkhittaṃ tañce akappiyaṃ anulometi, kappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo na kappati.

To, czemu się nie sprzeciwiałem, mówiąc: „To jest niedozwolone” – jeśli zgadza się z tym, co niedozwolone, jeśli przeczy temu, co dozwolone – mnisi, jest to dla was niedozwolone.

yaṃ, bhikkhave, mayā ‘idaṃ na kappatī’ti appaṭikkhittaṃ tañce kappiyaṃ anulometi, akappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo kappati.

To, czemu się nie sprzeciwiałem, mówiąc: „To jest niedozwolone” – jeśli zgadza się z tym, co dozwolone, jeśli przeczy temu, co niedozwolone – mnisi, jest to dla was dozwolone.

yaṃ, bhikkhave, mayā ‘idaṃ kappatī’ti ananuññātaṃ tañce akappiyaṃ anulometi, kappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo na kappati.

To, czego nie dopuściłem, mówiąc: „To jest dozwolone” – jeśli zgadza się z tym, co niedozwolone, jeśli przeczy temu, co dozwolone – mnisi, jest to dla was niedozwolone.

yaṃ, bhikkhave, mayā ‘idaṃ kappatīti
 ananuññātaṃ, tañce kappiyaṃ
 anulometi, akappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo
 kappatīti.

To, czego nie dopuściłem, mówiąc: „To jest dozwolone” –
 jeśli zgadza się z tym, co dozwolone, jeśli przeczy temu,
 co niedozwolone – mnisi, jest to dla was dozwolone.

Catumahāpadesakathā (MV.06.185)

Łatwo więc zauważyć, że autorzy komentarzy i subkomentarzy, wywodząc z tekstów kanonu nowe zasady określające to, co dozwolone i niedozwolone, korzystają ze swego prawa do stosowania powyższych Wielkich Kryteriów Odniesienia. Ocena komentarzy nie dotyczy zatem tego, czy ich autorzy mają prawo wywodzić z kanonu zakazy i pozwolenia, ale czy zastosowali Kryteria w mądry i odpowiedni sposób. Czytelnicy również powinni uciekać się do tych Kryteriów Odniesienia w trakcie lektury sutt – a zwłaszcza podczas czytania przedmów do nich – także po to, żeby określić, w jaki sposób prawidła buddyjskie można stosować w dzisiejszych uwarunkowaniach.

Zwolennicy drugiej skrajności chcą nam udowodnić, że nie mamy prawa oceniać autorytetu komentarzy, ponieważ jest bezdyskusyjny. To stanowisko jest jednak sprzeczne z zasadą spójności zawartą w Wielkich Kryteriach Odniesienia wspomnianych w DN.16 (i omówionych powyżej), a pomagającą w ocenie tego, co jest, a co nie jest słowem Buddy. Tak jak paralelne teksty różnych kanonów należy oceniać pod kątem zgodności z tym, co już wiadomo o Dhamma-Vinayi jako całości, tak samo wyjaśnienia podane w komentarzach przez późniejszych nauczycieli należy oceniać pod kątem ich zgodności z poznaną Nauką i Dyscypliną.

Konieczność weryfikowania Dhammy potwierdzona jest także w trzecim ważnym fragmencie. Jest to późniejsza narracja Drugiego Soboru, podczas którego niektórzy mnisi bronili dziesięciu kontrowersyjnych praktyk, jako podstawę podając to, że nauczyli się ich od swoich nauczycieli. Starsi mnisi, którzy wnieśli sprawę pod obrady, nalegali jednak, by oceniono praktyki członków zakonu pod względem tego, czy są zgodne z kanonem. Najbardziej kontrowersyjnym punktem³ obrad była kwestia, czyj autorytet był większy, kanoniczny czy nauczycielski:

„Praktykowanie tego, co weszło w nawyk, czcigodny – czy jest to dozwolone?”

„Jaki charakter ma praktykowanie tego, co weszło w nawyk, bracie?”

„Praktykowanie [z myślą]: to jest sposób, w jaki mój upajjhāya [ten, który

3. Punkt 6 debaty.

mnie wyświęcił] nawykł robić; to jest sposób, w jaki mój ācariya [nauczyciel] nawykł robić – czy jest to dozwolone?”.

„Praktykowanie tego, co weszło w nawyk, jest czasem dopuszczalne, a czasem nie”. (Cv. 12.2.8)

Oznacza to, jak wykazali prowadzący starsi mnisi podczas obrad soboru, że praktyki nauczycieli należy stosować tylko wtedy, gdy jest to zgodne z kanonem. Nie ma więc specjalnego znaczenia, kto przemawia, ważne jest, co mówi. Mimo wszystko chciałbym przedstawić nieco szerzej mówców poniższej sutty i opisać ich osobowości, także po to, by ukazać, jakie prawdopodobne motywy stały za włączeniem tej mowy do kanonu. Ponieważ będą oni z nami przez całą lekturę *Trójkosza (Tīpiṭaka)*, warto poznać bogatą i ciekawą historię Czcigodnego Sāriputty oraz Czcigodnego Moggallāny.

Sāriputta był głównym uczniem (aggasāvaka) Buddy Gotamy. W tekstach nazywano go również imieniem Upatissa⁴. Jego ojcem był bramin Vaṅganta, a matką – Rūpasārī. To właśnie od imienia matki powstał przydomek Sāriputta (putta = syn, więc „syn Sārī”). Drugi główny uczeń Buddy, Moggallāna, urodził się w Kolita-gāmie niedaleko Rājagahy, tego samego dnia co Sāriputta (obaj byli starsi od Buddy), i wszystkim był znany jako Kolita – od nazwy wioski, z której pochodził. Jego matka była braminką o imieniu Moggalī, a ojciec naczelnikiem wioski, tak więc Moggallāna także miał przydomek wzięty od imienia matki (dosł. „Moggallinowy”). Rodziny Moggallāny i Sāriputty przyjaźniły się nieprzerwanie od siedmiu pokoleń, więc Sāriputta i Moggallāna byli przyjaciółmi od dziecka. Pewnego dnia dwaj przyjaciele wybrali się, by zobaczyć sztukę mimów (giraggasamajjā), a tam, zdawszy sobie sprawę z nietrwałości wszystkich zjawisk, postanowili porzucić świat doczesny. Najpierw żyli jako uczniowie przy swoim nauczycielu, Sañcayi Belaṭṭhiputtie, słynnym w owych czasach sceptyku, a następnie zaczęli wędrować po całej Jambudīpie⁵, dyskutując ze wszystkimi uczonymi, ascetami i braminami, ale nie znajdując usatysfakcjonowania. Potem się rozstali po uzgodnieniu, że ten, kto pierwszy znajdzie to, czego szukają, powinien poinformować o tym drugiego.

To Sāriputta, w trakcie wędrówek w poszukiwaniu prawdy, spotkał Czcigodnego Assajiego (jednego z pierwszych pięciu uczniów Przebudzonego) idącego po jałmużnę w Rājagaha. Zainspirowany widokiem świętego żebraka Sāriputta podążył za nim,

4. Komentatorzy twierdzą natomiast, że Upatissa to nazwa wioski, z której pochodził, i że był najstarszym synem w rodzinie naczelnika tej wioski, z kolei inne relacje podają, że jego wioską była Nālaka.

5. Nazwa Indii, dosł. „kontynent drzew jambu” (czapetki kuminowej).

dopóki tamten nie zakończył swojej porannej rutyny. Gdy nadarzyła się okazja, młody poszukiwacz zapytał Assajiego o jego nauczyciela i dhamma-vinayę, której przestrzegał. Assaji, początkowo nieśmiało, zaczął wyjaśniać, że jest nowo wyświęcony w dopiero tworzącym się zakonie. Jednak Sāriputta nalegał, by mnich powiedział mu to, co wiedział, a zwrotka, którą wtedy wypowiedział Assaji, stała się znana jako reprezentatywny fragment nauczania Buddy:

Ye dhammā hetuppabhavā tesam hetum
Tathāgato āha tesaṇca yo nirodho,
evamvādi Mahāsamano.

Wszelkie dhammy, które z przyczyn powstają, Tathāgata mówi o powodach tych czynników, A także o tym, w jaki sposób ustają, Tako rzeczce największy z pustelników.

Po usłyszeniu tych słów Sāriputta momentalnie stał się Wchodzącym w Strumień (Sotāpanna). Natychmiast też pospieszył do przyjaciela, chcąc podzielić się z nim odkryciem. Moggallāna, widząc zbliżającego się duchowego brata, spytał go, skąd na jego twarzy taki blask. Sāriputta wyjaśnił mu powód swego zadowolenia. Dziękując dobrą nowiną, powtórzył zasłyszane słowa i dzięki temu także Moggallāna znalazł się na pierwszym poziomie Szlachetnych (Ariya). Oczywiście przyjaciele, gdy posmakowali Prawdy, chcieli udać się do Veḷuvany, aby spotkać Buddhę, ale Sāriputta, zawsze wdzięczny swoim nauczycielom, zasugerował, że powinni najpierw znaleźć swego poprzedniego guru, Sañcayę Belaṭṭhiputtę, aby podzielić się z nim nową nauką. Niestety nie udało im się przekonać bylego mistrza, ale teksty mówią, że poszło za nimi 500 uczniów, porzucając doktrynę sceptyka i zawierając Przebudzeniu. Cała grupa, według podań, została wyświęcona przez Błogosławionego na bhikkhów i wszyscy stali się Arahantami, z wyjątkiem Sāriputty i Moggallāny. Siódmego dnia po święceniach Moggallāna udał się w dzikie ostępy leśne, by medytować, ale podczas siedzenia ogarnęła go senność. Buddha napomniął go, gdy się przed nim pojawił, aby był bardziej gorliwy. Tego samego dnia Moggallāna osiągnął najwyższy cel, stał się Godnym (Arahantem). Sāriputta potrzebował więcej czasu i dopiero po dwóch tygodniach od Przebudzenia swego przyjaciela, podczas słuchania jednej z mów, w której Buddha pouczał Dīghanakhę (MN.074), syn Sāri dołączył do grona całkowicie wyzwolonych z cierpienia.

Podczas zgromadzeń mnichów i mniszek Sāriputta był chwalony przez Buddhę jako przodujący wśród tych, którzy posiadali mądrość (etaḍaggaṃ mahāpaññānaṃ). Często Przebudzony podawał tylko temat, wiedząc i w pełni ufając, że Sāriputta wyjaśni mnichom wszystkie szczegóły (zob. MN.003). Buddha porównuje (MN.141) swego pierwszego, głównego ucznia Sāriputtę do matki Nauczania, a drugiego głównego ucznia, Moggallānę, do niańki, opiekunki. Pierwszy wprowadza nowych uczniów na Ścieżkę, dając im nowe życie Wchodzących w Strumień, drugi natomiast zajmuje się ich praktyką,

opiekując się i kierując nimi, pogłębiając ich zrealizowanie aż do ostatecznego celu, Nibbāny. Sāriputta często był pytany przez innych mnichów o skomplikowane i analityczne aspekty Dhammy i choć najlepiej ze wszystkich uczniów potrafił wyjaśnić Cztery Szlachetne Prawdy, to jeśli chodziło o nadprzyrodzone zdolności (iddhi-pātihāriya), przodował Moggallāna. Ich ciekawe historie opisywane są w tym i w pozostałych zbiorach mów, a wymienienie choćby ułamka ich perypetii i dokonań wypełniłoby wiele stron. To, o czym warto tu wspomnieć, to fakt, że zmarli wcześniej niż Buddha.

Sāriputta przed śmiercią zachorował na dyzenterię (czerwonkę), komentarz mówi, że zdołał dotrzeć do rodzinnego domu i nawrócić matkę, która przez całe życie, aż do tamtej chwili, była wyznawczynią najwyższego boga – Brahmy. W końcu stała się Wchodzącą w Strumień, gdy umierający na jej rękach syn wyjaśnił jej, że nawet najwyższy Brahma jest wyznawcą Buddy. Moggallāna został zabity dwa tygodnie później. Wynajęci przez zwolenników Nigaṅṭhy Nāṭaputty⁶ zabójcy próbowali dokonać zamachu na życie największego z „cudotwórców” zakonu buddyjskiego. Przez sześć dni, dzięki swym mocom, wymykał im się różnymi sposobami, dopiero siódmego dnia mordcom się udało, ale tylko dlatego, że nadzwyczajne moce Moggallāny tymczasowo zanikły. Pobity, ze zmiażdżonymi kośćmi, pozostawiony na śmierć Moggallāna odzyskał przytomność i z ogromnym wysiłkiem zdołał dojść do miejsca, w którym przebywał Buddha, aby u Jego stóp odejść z tego świata i nie pojawić się już w żadnym innym.

Być może dlatego, że dwaj główni uczniowie (aggasāvaka) zmarli wcześniej niż Przebudzony, a być może tak było już od początku zaplanowane, Buddha nie wyznaczył nikogo na swego następcę, tylko wygłosił te słynne słowa (DN.16):

ahaṃ kho panānanda, etarahi jīṇṇo
vuddho mahallako addhagato
vayoanuppatto. āsītiko me vayo vattati.

Jestem teraz stary, Ānando, leciwy, sędziwy, osiągnąłem podeszły wiek. Przekroczyłem osiemdziesiąt lat.

seyyathāpi, ānanda, jajjarasakaṭaṃ
veṭhamissakena yāpeti, evameva
kho, ānanda, veṭhamissakena maññe
tathāgatassa kāyo yāpeti. [...]

Tak jak, Ānando, stary rydwan dalej działa tylko dzięki pasom, które go podtrzymują, tak samo można by pomyśleć, że ciało Tathāgaty dalej działa tylko dzięki pasom, które go podtrzymują. [...]

6. Nigaṅṭha Nāṭaputta, zwany Mahāvīrą, twórca szkoły dżinijskiej – जैन धर्म – jaina dharma, w tekstach buddyjskich jego zwolennicy nazywani są nigaṅṭhami.

tasmātihānanda, attadīpā viharatha
attasaraṇā anaññasaraṇā, dhammadīpā
dhammasaraṇā anaññasaraṇā.

Dlatego też, Ānando, bądźcie dla siebie światłem⁷, chronieniem, bez żadnego innego schronienia, z Dhammą jako światłem, z Dhammą jako schronieniem, bez żadnego innego schronienia.

Anāṅga Sutta (MN.005 – *Mowa o braku splamień*) podkreśla istotną rolę, jaką w naszej praktyce powinna odgrywać szczerą oceną zarówno samego siebie, jak i wszystkiego, z czym się ma do czynienia. Podkreśla to zawarte w tekście porównanie do talerza z brązu, nieużywanego, rzuconego w brudny ką, który przez to staje się jedynie brudniejszy. Tak samo dzieje się z naszym umysłem. Jeśli nie będziemy w stanie rozpoznać w sobie splamień, nie będziemy się starać i praktykować, pozwolimy na inercję, dopuścimy, by działo się to, co ma się dziać – wtedy powstanie jeszcze więcej zanieczyszczeń i umrzemy z zepsutym umysłem. Właściwe rozpoznanie splamień oraz to, jak sobie z nimi radzić, jest najważniejszą nauką, jaką możemy sobie podarować. Umiejętność bycia szczerym wobec siebie, wiedza o tym, co jest dla nas zdrowe, a co niezdrowe, powoduje, że jesteśmy wiarygodni. Dostrzegamy też pewną prawidłowość – niektóre nauki są wiarygodne, a inne nie. Tak więc krytyczne nastawienie do swojej praktyki, czy do czytanych tekstów, powinno być weryfikowane przez naszą mądrość i wiedzę, ale też wsparte praktyką i doświadczeniem.

Należy mimo wszystko stwierdzić, że poniższa sutta, choć wydaje się późniejszym dodatkiem do kolekcji, nie jest sprzeczna z całością przekazu Dhammy. Nawet jeśli udowodnilibyśmy, że mnisi dodali coś do podstawowego zbioru, przenosząc jakąś naukę z tekstów komentatorskich, to starali się jedynie nadać temu styl tej konkretnej sutty, ale nie mieli zamiaru niczego podrabiać, i prawdopodobnie dlatego poniższej nauki nie wygłasza Buddha. Dowodów na to, że mowa ta mogła być dodana, jest kilka, często są one wynikiem niemal detektywistycznej analizy tekstu. Na przykład fraza „akusalānaṃ icchāvacaṇānaṃ” (szkodliwe zachowania wynikające z chcenia) pojawia się w podstawowym tekście tylko w tej sutcie, nie występuje w żadnej innej mowie *Trójkosza*, jest natomiast często używana w komentarzach. Takich niepasujących słów i terminów jest tu

7. Attadīpā [atta = „ja”, istota, własna osoba + dīpā = lampa (dī = świeca), wyspa (dvi + ap = dwuwodny, między wodami)] – słowo często interpretowane jako wyspa, rzadziej jako lampa, ale może chodzić o światło lampy. Kilku współczesnych interpretatorów uważa, że Buddha w tym miejscu wskazuje, że „ja” (atta) jest czymś, co faktycznie istnieje. Jednak, używając czterech Wielkich Kryteriów Odniesienia, należy przyjąć, że taki tok rozumowania jest mało prawdopodobny.

więcej, jak choćby „refektarz” (bhattagge) oraz inne technikalnia świadczące o bardziej osiadłym, dobrze prosperującym zakonie.

Nauki w tej mowie skierowane są do młodych mnichów, jest to więc zwykła sutta dydaktyczna. Bardzo ciekawe jest ponadto usprawiedliwianie „wiejskich” albo „miejskich” mnichów, czyli tych, którzy rezygnują z praktyk ascetycznych i żyją bardziej wygodnym życiem, bliżej ludzi świeckich. Argument przytaczany przez Sāriputtę jest oczywiście prawidłowy: nawet największy z ascetów buddyjskich, jeśli tylko będzie udawał, robił coś na pokaz, a tak naprawdę będzie pełen splamień, nie będzie szanowany przez współbraci w świętym życiu. Prawdziwy mnich to ten, który nawet gdy żyje w środku wioski i przyjmuje wiele kosztownych rekwizytów zakonnych, którymi jest obdarowywany, pozostaje bez splamień – tego powinno się wychwalać jako prawdziwie żyjącego świętym życiem. Praktyki ascetyczne (dhutaṅga) wymienione w tej mowie to tylko ułamek tego, na co Buddha pozwolił swym nieco bardziej gorliwym mnichom (więcej o tym w MN.002). Widzimy tu zatem ewolucję myśli buddyjskiej, która odchodzi od śramańskich, pustelniczych korzeni, by usprawiedliwić osiadły, bardziej cywilizowany tryb życia członków zakonu w społeczeństwie.

Innymi słowy, to rodzaj edukacyjnego dialogu między dwoma największymi uczniami Buddy. Styl jest bardzo dobrze znany z późniejszych tekstów: Sāriputta jest tym, który wyjaśnia (vissajjaka), a Moggallāna jest pytającym (pucchaka). Taka forma znana jest jako saṅgāyaṇā⁸, określenie to tłumaczone jest jako „przesłuchania”, choć raczej należałoby je przełożyć jako „współrecytacje”. Jest to jedyna sutta, w której tych dwóch mnichów rozmawia ze sobą w takiej formie przed zgromadzeniem. Mimo wszystkich powyższych wątpliwości, warto się wsłuchać w sedno przekazu tej mowy.

8. Saṅgāyaṇā [saṃ + gā + ya] – przesłuchania, współrecytacje.

Tłumaczenie

57. evaṃ me sutam – ekaṃ samayaṃ bhagavā sāvattthiyaṃ viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme. tatra kho āyasmā sāriputto bhikkhū āmantesi –

„āvuso, bhikkhave”ti.

„āvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sāriputtassa paccassosum.

āyasmā sāriputto etadavoca –

„cattārome, āvuso, puggalā santo saṃvijjamānā lokasmiṃ. katame cattāro? idhāvuso, ekacco puggalo sāṅgaṇova samāno ‘atthi me ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ nappajānāti. idha panāvuso, ekacco puggalo sāṅgaṇova samāno ‘atthi me ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ pajānāti. idhāvuso, ekacco puggalo anaṅgaṇova samāno ‘natthi me ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ nappajānāti. idha panāvuso, ekacco puggalo anaṅgaṇova samāno ‘natthi me ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ pajānāti.

tatrāvuso, yvāyaṃ puggalo sāṅgaṇova samāno ‘atthi me ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ nappajānāti, ayaṃ imesaṃ dvinnaṃ puggalānaṃ sāṅgaṇānaṃyeva sataṃ hīnapuriso akkhāyati.

tatrāvuso, yvāyaṃ puggalo sāṅgaṇova samāno ‘atthi me ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ imesaṃ dvinnaṃ puggalānaṃ sāṅgaṇānaṃyeva sataṃ seṭṭhapuriso akkhāyati.

57. Oto com usłyszał – pewnego razu Błogosławiony przebywał niedaleko miasta Sāvattthi w klasztorze Anāthapiṇḍiki, w gaju Jety. Tam Czcigodny Sāriputta zwrócił się do mnichów:

„Bracia mnisi”.

„Bracie”, mnisi ci posłyszeli Czcigodnego Sāriputtę.

Oto co Czcigodny Sāriputta powiedział:

„Można znaleźć, bracia, cztery [typy] ludzi na świecie. Które to cztery? Jednym z nich jest, bracia, [1] człowiek pełen splamień, który nie pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«. Jednym z nich jest, bracia, [2] człowiek pełen splamień, który pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«. Jednym z nich jest, bracia, [3] człowiek bez splamień, który nie pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Nie istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«. Jednym z nich jest, bracia, [4] człowiek bez splamień, który pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Nie istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«.

Jest tam, bracia, wśród tych dwóch osób, które są pełne splamień, ta, która nie pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«. Ta jest gorsza.

Jest tam, bracia, wśród tych dwóch osób, które są pełne splamień, ta, która pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«. Ta jest znakomitsza.

tatrāvuso, yvāyaṃ puggalo anaṅgaṇova samāno ‘natthi me ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ nappajānāti, ayaṃ imesaṃ dvinnaṃ puggalaṇaṃ anaṅgaṇānaṃyeva sataṃ hīnapuriso akkhāyati.

tatrāvuso, yvāyaṃ puggalo anaṅgaṇova samāno ‘natthi me ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ imesaṃ dvinnaṃ puggalaṇaṃ anaṅgaṇānaṃyeva sataṃ seṭṭhapuriso akkhāyati’¹ti.

58. evaṃ vutte, āyasmā mahāmogallāno āyasantam sārīputtam etadavoca –

„ko nu kho, āvuso sārīputta, hetu ko paccayo yenimesaṃ dvinnaṃ puggalaṇaṃ sāṅgaṇānaṃyeva sataṃ eko hīnapuriso akkhāyati, eko seṭṭhapuriso akkhāyati? ko panāvuso sārīputta, hetu ko paccayo yenimesaṃ dvinnaṃ puggalaṇaṃ anaṅgaṇānaṃyeva sataṃ eko hīnapuriso akkhāyati, eko seṭṭhapuriso akkhāyati’¹ti?

59. „tatrāvuso, yvāyaṃ puggalo sāṅgaṇova samāno ‘atthi me ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ nappajānāti, tassetam pāṭikaṅkham – na chandaṃ janessati na vāyamiṣṣati na vīriyaṃ ārabhiṣṣati tassaṅgaṇassa pahānāya; so sarāgo sadoso samoho sāṅgaṇo saṃkiliṭṭhacitto kālaṃ karissati.

seyyathāpi, āvuso, kaṃsapāti ābhata āpaṇā vā kammārakulā vā rajena ca malena ca pariyaṇaddhā. tamenam sāmikā na ceva paribhuñjeyyum

Jest tam, bracia, wśród tych dwóch osób, które są bez splamień, ta, która nie pojmuję zgodnie z rzeczywistością: »Nie istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«. Ta jest gorsza.

Jest tam, bracia, wśród tych dwóch osób, które są bez splamień, ta, która pojmuję zgodnie z rzeczywistością: »Nie istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«. Ta jest znakomitsza’¹.

58. Gdy to zostało powiedziane, oto co Czcigodny Mahāmogallāna powiedział Czcigodnemu Sārīputcie:

„Co jest przyczyną, bracie Sārīputto, od czego to zależy, że z dwóch osób pełnych splamień, jedną przedstawia się jako gorszą, a jedną jako znakomitszą? Co jest przyczyną, bracie Sārīputto, od czego to zależy, że z dwóch osób bez splamień, jedną przedstawia się jako gorszą, a jedną jako znakomitszą?’¹.

59. „Jest tam, bracie, wśród tych dwóch osób, które są pełne splamień, ta, która nie pojmuję zgodnie z rzeczywistością: »Istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«. Można oczekiwać, że nie będzie ona dokładać starań, nie będzie się wysilać, nie będzie wzbudzać energii, aby wyzbyć się tych splamień. Gdy jej czas się wypełni¹, umysł jej będzie pełen chciwości, niechęci, ułudy, splamień i zanieczyszczeń.

To tak, jakby, bracie, ktoś przyniósł z targu albo z kuźni talerz z brązu, pokryty brudem i plamami. Jego posiadacze nie jedliby z niego, nie oczyściliby go, a rzuciliby go w brudny ką. W ten sposób, bracie, czy ten talerz z brązu

1. Powiedzenie sugerujące śmierć, czyli zakończenie tego życia.

na ca pariyaḍapeyyuṃ, rajāpathe
ca naṃ nikkhipeyyuṃ. evaṃhi sā,
āvuso, kaṃsapāti aparena samayena
saṃkiliṭṭhatarā assa malaggahitā”ti?

“evamāvuso”ti.

“evameva kho, āvuso, yvāyaṃ puggalo
sāṅgaṇova samāno ‘atthi me ajjhattaṃ
aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ nappajānāti,
tassetaṃ pāṭikaṅkhaṃ – na chandaṃ
janessati na vāyamiṣṣati na vīriyaṃ
ārabhissati tassaṅgaṇassa pahānāya;
so sarāgo sadoso samoho sāṅgaṇo
saṃkiliṭṭhacitto kālaṃ karissati.

“tatrāvuso, yvāyaṃ puggalo sāṅgaṇova
samāno ‘atthi me ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti
yathābhūtaṃ pajānāti, tassetaṃ
pāṭikaṅkhaṃ – chandaṃ janessati
vāyamiṣṣati vīriyaṃ ārabhissati
tassaṅgaṇassa pahānāya; so arāgo adoso
amoho anaṅgaṇo asaṃkiliṭṭhacitto
kālaṃ karissati.

seyyathāpi, āvuso, kaṃsapāti ābhatā
āpaṇā vā kammārakulā vā rajena ca
malena ca pariyaṇaddhā. tamenam
sāmikā paribhuñjeyyauñceva
pariyaḍapeyyuñca, na ca naṃ
rajāpathe nikkhipeyyuṃ. evaṃhi sā,
āvuso, kaṃsapāti aparena samayena
parisuddhatarā assa pariyaḍatā”ti?

“evamāvuso”ti.

“evameva kho, āvuso, yvāyaṃ puggalo
sāṅgaṇova samāno ‘atthi me ajjhattaṃ
aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ pajānāti,
tassetaṃ pāṭikaṅkhaṃ – chandaṃ
janessati vāyamiṣṣati vīriyaṃ ārabhissati
tassaṅgaṇassa pahānāya; so arāgo adoso

mógłby później stać się bardziej zanieczyszczony, mieć coraz
większe plamy?”.

„Tak, bracie”.

„Tak samo, bracie, wśród tych dwóch osób, które są pełne
splamień, ta, która nie pojmuje zgodnie z rzeczywistością:
»Istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«, nie będzie
dokładać starań, nie będzie się wysilać, nie będzie wzbu-
dzać energii, aby wyzbyć się tych splamień. Gdy jej czas się
wypełni, umysł jej będzie pełen chciwości, niechęci, ułudy,
splamień i zanieczyszczeń.

Jest tam, bracie, wśród tych dwóch osób, które są pełne
splamień, ta, która pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Ist-
nieją we mnie wewnętrzne splamienia«, można oczekiwać,
że będzie ona dokładać starań, będzie się wysilać, będzie
wzbudzać energię, aby wyzbyć się tych splamień. Gdy jej
czas się wypełni, umysł jej będzie bez chciwości, niechęci,
ułudy, splamień i zanieczyszczeń.

To tak, jakby, bracie, ktoś przyniósł z targu albo z kuźni
talerz z brązu, pokryty brudem i plamami. Jego posiadacze
jedliby z niego, oczyściliby go, nie rzuciliby go w brudny ką-
t. W ten sposób, bracie, czy ten talerz z brązu mógłby później
stać się jeszcze jaśniejszy, jeszcze czystszy?”.

„Tak, bracie”.

„Tak samo, bracie, wśród tych dwóch osób, które są pełne
splamień, ta, która pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Ist-
nieją we mnie wewnętrzne splamienia«, będzie dokładać
starań, będzie się wysilać, będzie wzbudzać energię, aby
wyzbyć się tych splamień. Gdy jej czas się wypełni, będzie

amoho anaṅgaṇo asaṃkiliṭṭhacitto
kālaṃ karissati.

“tatrāvuso, yvāyaṃ puggalo
anaṅgaṇo samāno ‘natthi me
ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ
nappajānāti, tassettaṃ pāṭikaṅkhaṃ –
subhanimittaṃ manasi karissati, tassa
subhanimittassa manasikārā rāgo cittaṃ
anuddhaṃsessati; so sarāgo sadoso
samoho sāṅgaṇo saṃkiliṭṭhacitto kālaṃ
karissati.

seyyathāpi, āvuso, kaṃsapāti ābhatā
āpaṇā vā kammāraṅkulā vā parisuddhā
pariyodātā. tamaṇaṃ sāmikā na ceva
paribhuñjeyyūṃ na ca pariyodapeyyūṃ,
rajāpathe ca naṃ nikkhipeyyūṃ. evaṅhi
sā, āvuso, kaṃsapāti aparena samayena
saṃkiliṭṭhatarā assa malaggahitā”ti?

“evamāvuso”ti.

“evameva kho, āvuso, yvāyaṃ puggalo
anaṅgaṇo samāno ‘natthi me
ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ
nappajānāti, tassettaṃ pāṭikaṅkhaṃ
– subhanimittaṃ manasi karissati,
tassa subhanimittassa manasikārā
rāgo cittaṃ anuddhaṃsessati; so
sarāgo sadoso samoho sāṅgaṇo
saṃkiliṭṭhacittokālaṃkarissati.

“tatrāvuso, yvāyaṃ puggalo
anaṅgaṇo samāno ‘natthi me
ajjhattaṃ aṅgaṇan’ti yathābhūtaṃ
pajānāti, tassettaṃ pāṭikaṅkhaṃ –
subhanimittaṃ na manasi karissati,
tassa subhanimittassa amanasikārā rāgo
cittaṃ nānuddhaṃsessati; so arāgo adoso

bez chciwości, niechęci, ułudy, splamień i zanieczyszczeń
w umyśle.

Jest tam, bracie, wśród tych dwóch osób, które są bez splamień, ta, która nie pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Nie istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«. Można oczekiwać, że będzie ona kierowała umysł na znamiona piękna, z tak nakierowanym umysłem na znamiona piękna, żądza będzie siać zepsucie w jej sercu. Gdy jej czas się wypełni, umysł jej będzie pełen chciwości, niechęci, ułudy, splamień i zanieczyszczeń.

To tak, jakby, bracie, ktoś przyniósł z targu albo z kuźni talerz z brązu, jasny i czysty. Jego posiadacz nie jedlby z niego, nie oczyściliby go, a rzuciliby go w brudny ką. W ten sposób, bracie, czy ten talerz z brązu mógłby później stać się bardziej zanieczyszczony, mieć coraz większe plamy?»

„Tak, bracie”.

„Tak samo, bracie, wśród tych dwóch osób, które są bez splamień, ta, która nie pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Nie istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«, będzie kierowała umysł na znamiona piękna, z umysłem nakierowanym na znamiona piękna, żądza będzie siać zepsucie w jej sercu. Gdy jej czas się wypełni, umysł jej będzie pełen chciwości, niechęci, ułudy, splamień i zanieczyszczeń.

Jest tam, bracie, wśród tych dwóch osób, które są bez splamień, ta, która pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Nie istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«, można oczekiwać, że nie będzie ona kierowała umysłu na znamiona piękna, z umysłem nienakierowanym na znamiona piękna, żądza nie będzie siać zepsucia w jej sercu. Gdy jej czas się wypełni,

amoho anaṅgaṇo asaṃkiliṭṭhacitto
kālaṃ karissati.

seyyathāpi, āvuso, kaṃsapāti ābhatā
āpaṇā vā kammārakulā vā parisuddhā
pariyodātā. tamenam sāmikā
paribhuñjeyyuuñceva pariyodapeyyuñca,
na ca naṃ rajāpathe nikkhipeyyum.
evañhi sā, āvuso, kaṃsapāti aparena
samayena parisuddhatarā assa
pariyodātā”ti?

„evamāvuso”ti.

„evameva kho, āvuso, yvāyaṃ puggalo
anaṅgaṇova samāno ‘natthi me ajjhataṃ
aṅgaṇanti yathābhūtaṃ pajānāti, tasse-
taṃ pāṭikaṅkhaṃ – subhanimittaṃ na
manasi karissati, tassa subhanimittassa
amanasikārā rāgo cittaṃ nānuddham-
sessati; so arāgo adoso amoho anaṅgaṇo
asaṃkiliṭṭhacitto kālaṃ karissati.

„ayaṃ kho, āvuso moggallāna, hetu
ayaṃ paccayo yenimesaṃ dvinnaṃ pug-
galānaṃ sāṅgaṇānaṃyeva satam eko
hīnapuriso akkhāyati, eko seṭṭhapuriso
akkhāyati. ayaṃ panāvuso moggallāna,
hetu ayaṃ paccayo yenimesaṃ dvinnaṃ
puggalānaṃ anaṅgaṇānaṃyeva satam
eko hīnapuriso akkhāyati, eko seṭṭha-
puriso akkhāyati”ti.

60. „aṅgaṇaṃ aṅgaṇanti, āvuso, vuccati.
kissa nu kho etaṃ, āvuso, adhivacanaṃ
yadidaṃ aṅgaṇaṃ”ti?

„pāpakānaṃ kho etaṃ, āvuso,
akusalānaṃ icchāvacarānaṃ
adhivacanaṃ, yadidaṃ aṅgaṇaṃ”ti.

umysł jej będzie bez chciwości, niechęci, ułudy, splamień
i zanieczyszczeń.

To tak, jakby, bracie, ktoś przyniósł z targu albo z kuźni
talerz z brązu, jasny i czysty. Jego posiadacz jedliby z niego,
oczyściłby go, nie rzuciłby go w brudny ką. W ten sposób,
bracie, czy ten talerz z brązu mógłby później stać się jeszcze
jaśniejszy, jeszcze czystszy?”.

„Tak, bracie”.

„Tak samo, bracie, wśród tych dwóch osób, które są bez spla-
mień, ta, która pojmuje zgodnie z rzeczywistością: »Nie
istnieją we mnie wewnętrzne splamienia«, nie będzie kie-
rowała umysłu na znamiona piękna, z umysłem nienakie-
rowanym na znamiona piękna, żądza nie będzie siać zepsu-
cia w jej sercu. Gdy jej czas się wypełni, umysł jej będzie
bez chciwości, niechęci, ułudy, splamień i zanieczyszczeń.

Taka jest przyczyna, bracie Moggallāno, od tego zależy, że
z dwóch osób pełnych splamień jedną przedstawia się jako
gorszą, a jedną jako znakomitszą. Taka jest przyczyna, bracie
Moggallāno, od tego zależy, że z dwóch osób bez splamień
jedną przedstawia się jako gorszą, a jedną jako znakomitszą”.

60. „Mówi się, bracie: »Brak splamień, brak splamień«. Do
czego jednak, bracie, ten termin »splamienie« się odnosi?”.

„Terminem »splamienia«, bracie, określamy złe i szkodliwe
zachowania wynikające z chcenia.

“ṭhānaṃ kho panetaṃ, āvuso, vijjati yaṃ idhekaccassa bhikkhuno evaṃ icchā uppajjeyya – ‘āpattiṅca vata āpanno assaṃ, na ca maṃ bhikkhū jāneyyumaṃ āpattiṃ āpanno’ti.

ṭhānaṃ kho panetaṃ, āvuso, vijjati yaṃ taṃ bhikkhumaṃ bhikkhū jāneyyumaṃ – ‘āpattiṃ āpanno’ti. ‘jānanti maṃ bhikkhū āpattiṃ āpanno’ti – iti so kupito hoti appatīto. yo ceva kho, āvuso, kopo yo ca appaccayo – ubhayametaṃ aṅgaṇaṃ.

“ṭhānaṃ kho panetaṃ, āvuso, vijjati yaṃ idhekaccassa bhikkhuno evaṃ icchā uppajjeyya – ‘āpattiṅca vata āpanno assaṃ, anuraha maṃ bhikkhū codeyyumaṃ, no saṅghamajjhe’ti.

ṭhānaṃ kho panetaṃ, āvuso, vijjati yaṃ taṃ bhikkhumaṃ bhikkhū saṅghamajjhe codeyyumaṃ, no anuraha. ‘saṅghamajjhe maṃ bhikkhū codenti, no anuraho’ti – iti so kupito hoti appatīto. yo ceva kho, āvuso, kopo yo ca appaccayo – ubhayametaṃ aṅgaṇaṃ.

“ṭhānaṃ kho panetaṃ, āvuso, vijjati yaṃ idhekaccassa bhikkhuno evaṃ icchā uppajjeyya – ‘āpattiṅca vata āpanno assaṃ, sappatīpuggalo maṃ codeyya, no appatīpuggalo’ti. [...] ‘aho vata mameva sathā paṭīpucchitvā paṭīpucchitvā bhikkhūnaṃ dhammaṃ deseyya, na aññaṃ bhikkhumaṃ sathā paṭīpucchitvā paṭīpucchitvā bhikkhūnaṃ dhammaṃ deseyyā’ti. [...] ‘aho vata mameva bhikkhū

Może się tak stać, bracie, że w jakimś mnichu pojawi się takie życzenie: »Gdy popełnię wykroczenie, oby inni mnisi się o tym nie dowiedzieli«.

Może się tak stać, bracie, że mnisi uznaliby, że mnich ten to »popełniający wykroczenie«. [Myśląc]: »Mnisi uznali, że jestem mnichem popełniającym wykroczenie«, staje się on rozgniewany i poruszony. Rozgniewanie i poruszenie – oba są splamieniami.

Może się tak stać, bracie, że w jakimś mnichu pojawi się takie życzenie: »Gdy popełnię wykroczenie, oby inni mnisi upomnieli mnie potajemnie, nie pośród Saṅghi«.

Może się tak stać, bracie, że mnisi upomną mnicha pośród Saṅghi, a nie potajemnie. [Myśląc]: „Mnisi upomnieli mnie pośród Saṅghi, a nie potajemnie”, staje się on rozgniewany i poruszony. Rozgniewanie i poruszenie – oba są splamieniami.

Może się tak stać, bracie, że w jakimś mnichu pojawi się takie życzenie: »Gdy popełnię wykroczenie, oby mnie upomniał ktoś mi równy, nie ktoś, kto nie jest mi równy«. [...] »Oby nauczyciel podczas nauczania Dhammy przepytywał cię tylko mnie, a nie przepytywał cię tylko innego mnicha«. [...] »Oby mnisi wchodzący do wioski po pożywienie wystawili mnie na czele, a nie wystawiali na czele innego mnicha«. [...] »Obym to ja dostawał najlepsze siedzenie, najlepszą wodę, najlepsze kęsy w klasztornym refektarzu²,

2. Bhattagge – zwykle tłumaczone jako refektarz, budynek klasztorny, w którym mnisi jedzą posiłki. Niektórzy tłumacze przekładają to jako „najlepsze pożywienie” (bhatta + agga).

purakkhatvā purakkhatvā gāmaṃ bhattāya paviseyyuṃ, na aññaṃ bhikkhuṃ bhikkhū purakkhatvā purakkhatvā gāmaṃ bhattāya paviseyyun'ti. [...] 'aho vata ahameva labheyyaṃ bhattagge aggāsanaṃ aggodakaṃ aggaṇḍaṃ, na añño bhikkhu labheyya bhattagge aggāsanaṃ aggodakaṃ aggaṇḍaṃ'ti. [...] 'aho vata ahameva bhattagge bhuttāvī anumodeyyaṃ, na añño bhikkhu bhattagge bhuttāvī anumodeyyā'ti. [...] 'aho vata ahameva ārāmagatānaṃ bhikkhūnaṃ dhammaṃ deseyyaṃ, na añño bhikkhu ārāmagatānaṃ bhikkhūnaṃ dhammaṃ deseyyā'ti. [...] 'aho vata ahameva ārāmagatānaṃ bhikkhunīnaṃ dhammaṃ deseyyaṃ ... pe ... upāsakānaṃ dhammaṃ deseyyaṃ ... pe ... upāsikānaṃ dhammaṃ deseyyaṃ, na añño bhikkhu ārāmagatānaṃ upāsikānaṃ dhammaṃ deseyyā'ti. [...] 'aho vata mameva bhikkhū sakkareyyuṃ garuṃ kareyyuṃ māneyyuṃ pūjeyyuṃ, na aññaṃ bhikkhuṃ bhikkhū sakkareyyuṃ garuṃ kareyyuṃ māneyyuṃ pūjeyyun'ti. [...] 'aho vata mameva bhikkhuniyo ... pe ... upāsakā ... pe ... upāsikā sakkareyyuṃ garuṃ kareyyuṃ māneyyuṃ pūjeyyuṃ, na aññaṃ bhikkhuṃ upāsikā sakkareyyuṃ garuṃ kareyyuṃ māneyyuṃ pūjeyyun'ti. [...] 'aho vata ahameva lābhī assaṃ paṇītānaṃ cīvarānaṃ, na añño bhikkhu lābhī assa paṇītānaṃ cīvarānaṃ'ti. [...] 'aho vata ahameva lābhī assaṃ paṇītānaṃ piṇḍapātānaṃ ... pe ... paṇītānaṃ senāsānaṃ ... pe ... paṇītānaṃ gilānappac-cayabhesajjaparikkhārānaṃ, na añño

a nie inny mnich«. [...] »Obym to ja wyrażał dziękczynienie³ po jedzeniu w refektarzu, a nie inny mnich«. [...] »Obym to ja uczył Dhammy mnichów przebywających w klasztorze, a nie inny mnich«. (...) »Obym to ja uczył Dhammy mniszki przebywające w klasztorze (...) »Obym to ja uczył Dhammy świeckich wyznawców«. (...) »Obym to ja uczył Dhammy świeckie wyznawczynię przebywającą w klasztorze, a nie inny mnich«. [...] »Oby mnisi mnie szanowali, uznawali za ważnego, mieli o mnie wysokie mniemanie, oddawali mi cześć, a nie innemu mnichowi«. [...] »Oby mniszki (...) świeccy wyznawcy (...) świeckie wyznawczynię mnie szanowały, uznawały za ważnego, miały o mnie wysokie mniemanie, oddawały mi cześć, a nie innemu mnichowi«. [...] »Obym otrzymywał doskonałe szaty, a nie inny mnich«. [...] »Obym otrzymywał doskonałe pożywienie z jałmużny«. (...) »doskonałe miejsca spoczynku«. (...) »Obym otrzymywał doskonałe rekwizyty zakonne – lekarstwa pomagające w chorobie, a nie inny mnich«. Może się tak stać, bracie, że inny mnich będzie otrzymywał doskonałe rekwizyty zakonne – lekarstwa pomagające w chorobie, a nie ten mnich. [Myśląc]: »Inny mnich otrzymuje doskonałe rekwizyty zakonne – lekarstwa pomagające w chorobie, a nie ja«, staje się on rozgniewany i poruszony. Rozgniewanie i poruszenie – oba są splamieniami.

3. Anumodana [anu + mud + a] – dosł. przekazywać wyrazy uznania, współradować się (mudita) z innymi z zasług, które wytworzyli oni dzięki dobremu uczynkom.

bhikkhu lābhī assa paṇītānaṃ gilānap-
paccayabhesajjaparikkhārānaṃ'ti. t̄hānaṃ
kho panetaṃ, āvuso, vijjati yaṃ añño
bhikkhu lābhī assa paṇītānaṃ gilānap-
paccayabhesajjaparikkhārānaṃ, na so
bhikkhu lābhī assa paṇītānaṃ gilānap-
paccayabhesajjaparikkhārānaṃ. 'añño
bhikkhu lābhī paṇītānaṃ gilānappac-
cayabhesajjaparikkhārānaṃ, nāhaṃ lābhī
paṇītānaṃ gilānappaccayabhesajjaparik-
khārānaṃ'ti – iti so kupito hoti appatīto.
yo ceva kho, āvuso, kopo yo ca appaccayo
– ubhayametaṃ aṅgaṇaṃ.

“imesaṃ kho etaṃ, āvuso, pāpakānaṃ
akusalānaṃ icchāvacarānaṃ
adhivacanāṃ, yadidaṃ aṅgaṇaṃ”ti.

61. “yassa kassaci, āvuso, bhikkhuno
ime pāpakā akusalā icchāvacarā
appahīnā dissanti ceva sūyanti ca,
kiñcāpi so hoti āraññiko pantasenāsano
piṇḍapātiko sapaḍānacārī paṃsukūliko
lūkhacīvaradhāro, atha kho naṃ
sabrahmācārī na ceva sakkaronti na
garaṃ karonti na mānenti na pūjenti.

taṃ kissa hetu? te hi tassa āyasmato
pāpakā akusalā icchāvacarā appahīnā
dissanti ceva sūyanti ca. seyyathāpi,
āvuso, kaṃsapāti ābhatā āpaṇā
vā kammārakulā vā parisuddhā
pariyodātā. tamenāṃ sāmikā
ahikuṇapaṃ vā kukkurakuṇapaṃ vā
manussakuṇapaṃ vā racayitvā aññissā
kaṃsapātiyā paṭikujjitvā antarāpaṇaṃ
paṭipajjeyyūṃ. tamenāṃ jano disvā
evaṃ vadeyya – ‘ambho, kimevidaṃ

Właśnie tym terminem »splamienia«, bracie, określamy złe i szkodliwe zachowania wynikające z chcenia.

61. Jeśli, bracie, określone złe i szkodliwe zachowania będące w mnichu i wynikające z chcenia nie zostały przez niego porzucone, co widać i słyhać, nawet jeśli jest leśnym mnichem [przebywającym] w odległym miejscu spoczynku, [żyjącym] z jałmużny, chodzącym bez pominięcia [żadnego domu], noszącym lice szaty [wzięte] z brudnej sterty, jego współbracia w świętym żywocie nie będą go szanowali, uznawali za ważnego, mieli o nim wysokiego mniemania, nie będą oddawali mu czci.

Jaka jest tego przyczyna? Jest tak dlatego, że te określone złe i szkodliwe zachowania wynikające z chcenia nie zostały porzucone, co widać i słyhać. To tak, jakby, bracie, ktoś przyniósł z targu albo z kuźni talerz z brązu, jasny i czysty. A jego posiadacze, przygotowawszy na nim truchło węża, psa czy człowieka, przykryliby to innym talerzem z brązu, weszliby na plac targowy. Jakiś człowiek, widząc ich, mógłby powiedzieć: »Hejże, co tam niesiecie dobrego?«. Ten ktoś mógłby, podnosząc [talerz], unosząc [przykrywkę], zajrzeć do środka. Wraz z dostrzeżeniem tego ogarnęłoby go obrzy-

harīyati jaññaññaṃ viyāti? tamenam utṭhahitvā apāpuritvā olokeyya. tassa sahadassanena amanāpatā ca saṅṭhaheyya, pāṭikulyatā ca saṅṭhaheyya, jegucchatā ca saṅṭhaheyya; jigghacchitānampi na bhottukamyatā assa, pageva suhitānaṃ. evameva kho, āvuso, yassa kassaci bhikkhuno ime pāpakā akusalā icchāvacarā appahīnā dissanti ceva sūyanti ca, kiñcāpi so hoti āraññiko pantasenāso piṇḍapātiko sapadānacārī paṃsukūṭiko lūkhacīvaradhāro, atha kho naṃ sabrahmacārī na ceva sakkaronti na garuṃ karonti na mānenti na pūjenti. taṃ kissa hetu? te hi tassa āyasmato pāpakā akusalā icchāvacarā appahīnā dissanti ceva sūyanti ca.

62. “yassa kassaci, āvuso, bhikkhuno ime pāpakā akusalā icchāvacarā pahīnā dissanti ceva sūyanti ca, kiñcāpi so hoti gāmantavihārī nemantaniko gahapatiāvaradhāro, atha kho naṃ sabrahmacārī sakkaronti garuṃ karonti mānenti pūjenti.

taṃ kissa hetu? te hi tassa āyasmato pāpakā akusalā icchāvacarā pahīnā dissanti ceva sūyanti ca. seyyathāpi, āvuso, kamsapāti ābhatā āpaṇā vā kammāra-kulā vā parisuddhā pariyodātā. tamenam

dzenie, wzgarda i wstręt. Gdyby był głodny, odechciałoby mu się jeść, a co dopiero, gdyby był syty. W ten sam sposób, bracie, jeśli określone złe i szkodliwe zachowania będące w jakimś mnichu i wynikające z chcenia nie zostały przez niego porzucone, co widać i słyhać, nawet jeśli jest leśnym mnichem, [przebywającym] w odległym miejscu spoczynku, [żyjącym] z jałmużny, chodzącym bez pominięcia [żadnego domu], noszącym liche szaty [wzięte] z brudnej sterty, jego współbracia w świętym żywocie nie będą go szanowali, uznawali za ważnego, mieli o nim wysokiego mniemania, oddawali mu czci. Jaka jest tego przyczyna? Jest tak dlatego, że te określone złe i szkodliwe zachowania wynikające z chcenia nie zostały porzucone, co widać i słyhać.

62. Jeśli w jakimś mnichu, bracie, określone złe i szkodliwe zachowania wynikające z chcenia zostały porzucone, co widać i słyhać, nawet jeśli jest mnichem żyjącym w środku wioski, utrzymywanym z zaproszeń⁴, noszącym szaty podarowane przez gospodarzy, jego współbracia w świętym żywocie będą go szanowali, uznawali za ważnego, mieli o nim wysokie mniemanie, będą oddawali mu cześć.

Jaka jest tego przyczyna? Jest tak dlatego, że te określone złe i szkodliwe zachowania wynikające z chcenia zostały porzucone, co widać i słyhać. To tak, jakby, bracie, ktoś przyniósł z targu albo z kuźni talerz z brązu, jasny i czysty. A jego posiadacze, przygotowawszy na nim ugotowany, odsiany ryż sālī⁵, bez żadnych ciemniejszych ziaren, z różnymi sosami, różnymi przyprawami, przykryliby to innym

4. Nemantaṇṇika – mnich, który żywiony jest przez świeckich wyznawców w ich domach, zapraszany codziennie na posiłek przez inną rodzinę.

5. W Indiach ryż znany był od czasów prehistorycznych (5000 przed Chr.), a dzięki monsunom woda zalewała pola, co sprawiało, że możliwe były zbiory jesienią. Tego rodzaju ryż po ugotowaniu nazywano „odana” (ugo-

sāmikā sāliṇaṃ odanaṃ vicitakāḷakaṃ
 anekasūpaṃ anekabyañjanaṃ racayitvā
 aññissā kaṃsapātiyā paṭikujjitvā an-
 tarāpaṇaṃ paṭipajjeyyūṃ. tamenāṃ jano
 disvā evaṃ vadeyya – ‘ambho, kimevi-
 daṃ harīyati jaññījaññīṇaṃ viyā’ti? ta-
 menāṃ utṭhahitvā apāpuritvā olokeyya.
 tassa saha dassanena manāpatā ca saṅṭha-
 heyya, appātikulyatā ca saṅṭhaheyya, aje-
 gucchātā ca saṅṭhaheyya; suhitānampi
 bhottukamyatā assa, pageva jigha-
 chitānaṃ. evameva kho, āvuso, yassa kas-
 saci bhikkhuṇo ime pāpakā akusalā ic-
 chāvacarā pahīnā dissanti ceva sūyanti ca,
 kiñcāpi so hoti gāmantavihārī nemanta-
 niko gahapaticīvaradhāro, atha kho naṃ
 sabrahmacārī sakkaronti garuṃ karonti
 mānenti pūjenti. taṃ kissa hetu? te hi
 tassa āyasmato pāpakā akusalā icchāva-
 carā pahīnā dissanti ceva sūyanti cā”ti.

63. evaṃ vutte, āyasmā mahāmoggallāno
 āyasmantaṃ sārīputtaṃ etadavoca

– “upamā maṃ, āvuso sārīputta,
 paṭibhātī”ti.

“paṭibhātu taṃ, āvuso moggallānā”ti.
 “ekamidāhaṃ, āvuso, samayaṃ rājagaha-
 viharāmi giribbaje. atha khvāhaṃ,
 āvuso, pubbaṃhasamayaṃ nivāsetvā
 pattacīvaramādāya rājagahaṃ piṇḍāya
 pāvisiṃ.

talerzem z brązu i weszliby na plac targowy. A jakiś czło-
 wiek, widząc ich, powiedziałby: »Hejże, co tam niesiecie
 dobrego?«. Ten ktoś, podnosząc [talerz], unosząc [przy-
 krywkę], zairzałby do środka. Wraz z dostrzeżeniem tego
 ogarnąłby go podziw, nie czułby wzgardy i wstrętu. Gdyby
 był syty, zachciałoby mu się jeść, a co dopiero, gdyby był
 głodny. W ten sam sposób, bracie, jeśli określone złe i szko-
 dliwe zachowania będące w jakimkolwiek mnichu i wyni-
 kające z chcenia zostały przez niego porzucone, co widać
 i słycać, nawet jeśli jest mnichem żyjącym w środku wio-
 ski, utrzymywanym z zaproszeń, noszącym szaty podaro-
 wane przez gospodarzy, jego współbracia w świętym żywo-
 cie będą go szanowali, uznawali za ważnego, mieli o nim
 wysokie mniemanie, będą oddawali mu cześć. Jaka jest tego
 przyczyna? Jest tak dlatego, że te określone złe i szkodliwe
 zachowania wynikające z chcenia zostały porzucone, co
 widać i słycać”.

63. Gdy to zostało powiedziane, oto co Czcigodny
 Mahāmoggallāno odrzekł Czcigodnemu Sārīputcie: „Poj-
 wiło mi się porównanie, bracie Sārīputto”.

„Wyjaw je, bracie Moggallāno”.

„Pewnego razu, bracie, przebywałem niedaleko miasta Rājagahy w Giribbaja. Wtedy też, bracie, przed południem, ubrawszy się, wzięwszy miskę i szatę, udałem się do Rājagahy po jałmużnę.

towany ryż). Zmiana nastąpiła, gdy ludzie nauczyli się uprawiać ryż głębokozalewowy, który rósł w zimie. Nasiona tego ryżu były lepszej jakości, nazywano go „sālī”, prawdopodobnie od „salila” – woda.

tena kho pana samayena samīti
yānakāraputto rathassa nemiṃ
tacchati. tamenam paṇḍuputto ājīvako
purāṇayānakāraputto paccupaṭṭhito
hoti. atha kho, āvuso, paṇḍuputtassa
ājīvakassa purāṇayānakāraputtassa
evaṃ cetaso parivattakko udapādi – ‘aho
vatāyaṃ samīti yānakāraputto imissā
nemiya imaṇca vaṅkaṃ imaṇca jimhaṃ
imaṇca dosaṃ taccheyya, evāyaṃ nemi
apagatavaṅkā apagatajimhā apagatadosā
suddhā assa sāre patiṭṭhitā’ti. yathā
yathā kho, āvuso, paṇḍuputtassa
ājīvakassa purāṇayānakāraputtassa
cetaso parivattakko hoti, tathā tathā
samīti yānakāraputto tassā nemiya taṇca
vaṅkaṃ taṇca jimhaṃ taṇca dosaṃ
tacchati. atha kho, āvuso, paṇḍuputto
ājīvako purāṇayānakāraputto attamano
attamanavācaṃ nicchāresi – ‘hadaya
hadayaṃ maññe aññāya tacchati’ti.

“evameva kho, āvuso, ye te puggalā
assaddhā, jīvikatthā na saddhā agārasmā
anagāriyaṃ pabbajitā, saṭhā māyāvino
ketabino uddhatā unnaḷa capalā mukharā
vikiṇṇavācā, indriyesu aguttadvārā,
bhojane amattaññuno, jāgariyaṃ
ananuyuttā, sāmaññe anapekkhavanto,
sikkhāya na tibbagāravā, bāhulikā
sāthalikā, okkamane pubbaṅgamā,
paviveke nikkhattadhurā, kusitā
hīnavīriyā muṭṭhassatī asampajānā
asamāhitā vibbhantacittā duppaññā
eḷamūgā, tesam āyasmā sāriputto iminā
dhammapariyāyena hadaya hadayaṃ
maññe aññāya tacchati.

W owym czasie, bracie, Samīti, syn kołodzieja, ociosował obodę⁶ koła od wozu. Był tam też ājīvaka o imieniu Paṇḍuputta, ongiś także syn kołodzieja. Wtedy to, bracie, w umyśle ājīvaki Paṇḍuputty powstało takie przemyślenie: »Doprawdy, niechaj Samīti, syn kołodzieja, ociosze na tej obodzie to wygięcie, tę krzywiznę, ten defekt, tak by oboda pozbawiona wygięcia, krzywizny i defektów była gładka i mocna«. Tak jak, bracie, w ājīvace Paṇḍuputcie powstało takie rozpatrywanie, tak też Samīti, syn kołodzieja ociosał na tej obodzie to wygięcie, tę krzywiznę, ten defekt. Wtedy to, bracie, ājīvaka Paṇḍuputta, ongiś także syn kołodzieja, podniesiony na duchu, wygłosił te podniosłe słowa: »Ociosuje, jakby sercem swym serce me znał«.

W ten sam sposób, bracie, te osoby bez wiary, które wywędrowały z domu w bezdomność, nie ze względu na wiarę, ale by tak zarabiać na życie, są skryte, tworzące pozory, naciągające, niespokojne, wyniosłe, kapryśne, gadatliwe, mówiące frywolnie, niechroniące wrót swych zmysłów, nieumiarkowane w jedzeniu, nieoddane czuwaniu, niemające na względzie pustelniczego życia, bez wielkiego szacunku dla ćwiczenia się, za wiele mają, są gnuśne, pierwsze do zejścia na złą drogę, ciężar odosobnienia odkładają, są bez zapału, bez energii, mają rozproszoną uważność, nie mają przejrzystego pojmowania, mają niespójny, zbłąkany umysł, są nierozumne, przyćmione – tak Czcigodny Sāriputta, porządkując Dhammę, ociosuje [ich błędy], jakby sercem swym serce me znał.

6. Oboda – obręcz, zewnętrzna część koła osadzona na drewnianych szprychach.

“ye pana te kulaputtā saddhā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā, asaṭhā amāyāvino aketabino anuddhatā anunnaḷā acapalā amukharā avikiṇṇavācā, indriyesu guttadvārā, bhojane mattaññuno, jāgariyaṃ anuyuttā, sāmaññe apekkhavanto, sikkhāya tibbagāravā, na bāhulikā na sāthalikā, okkamane nikkhattadhurā, paviveke pubbaṅgamā, āradhaviṛiyā pahitattā upaṭṭhitassatī sampajānā samāhitā ekaggacittā paññavanto aneḷamūgā, te āyasmato sārīputtassa imaṃ dhammapariyāyaṃ sutvā pivanti maññe, ghasanti maññe vacasā ceva manasā ca – ‘sādhu vata, bho, sabrahmacārī akusala vuṭṭhāpetvā kusale paṭiṭṭhāpetī’ti.

seyyathāpi, āvuso, itthī vā puriso vā daharo yuvā maṇḍanakajātiko sīsamnhāto uppalamāḷaṃ vā vassikamāḷaṃ vā atimuttakamāḷaṃ vā labhivā ubhoḥi hatthehi paṭiggahetvā uttamaṅge sirasmiṃ paṭiṭṭhāpeyya, evameva kho, āvuso, ye te kulaputtā saddhā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā, asaṭhā amāyāvino aketabino anuddhatā anunnaḷā acapalā amukharā avikiṇṇavācā, indriyesu guttadvārā, bhojane mattaññuno, jāgariyaṃ anuyuttā, sāmaññe apekkhavanto, sikkhāya tibbagāravā, na bāhulikā na sāthalikā, okkamane nikkhattadhurā, paviveke pubbaṅgamā, āradhaviṛiyā pahitattā upaṭṭhitassatī sampajānā samāhitā ekaggacittā paññavanto

Jednak są synowie rodzin, którzy pełni wiary wywędrowali z domu w bezdomność nie po to, by tak zarabiać na życie, nie są skryci, nie tworzą pozorów, nienaciągający, spokojni, niewyniośli, niekapryśni, niegadatliwi, niemówiący frywolnie, chroniący wrota swych zmysłów, umiarkowani w jedzeniu, oddani czuwaniu, mający wzgląd na pustelnicze życie, z wielkim szacunkiem dla ćwiczenia się, niemający za wiele, niegnuśni, schodzenie na złą drogę odkładający, pierwsi do odosobniania, mający inicjującą energię, z usilnym staraniem, z ustanowioną uważnością, z przejrzystym pojmowaniem, z umysłem stabilnym i ujednoliconym, posiadający mądrość, nieprzycmieni, ci, usłyszawszy porządkowanie Dhammy Czcigodnego Sārīputty, mniemam, że nieomal spijają jego słowa i myśli i pożywiają się nimi: »Jak wspańiale doprawdy, panie, że tych żyjących świętym życiem od szkodliwego podniesiono i w pożytecznym ustanowiono«.

To tak, jakby, bracie, mężczyzna lub kobieta, lub dziecko, młodzi, uwielbiający się przyozdabiać, z umytą głową, po otrzymaniu wianka lili wodnych lub wianka jaśminów, lub wianka atimuttak⁷, wzięli go w obie dłonie i położyli go sobie na czubku głowy. Tak samo synowie rodzin, którzy pełni wiary wywędrowali z domu w bezdomność, nie po to, by tak zarabiać na życie, nie są skryci, nie tworzą pozorów, nienaciągający, spokojni, niewyniośli, niekapryśni, niegadatliwi, niemówiący frywolnie, chroniący wrota swych zmysłów, umiarkowani w jedzeniu, oddani czuwaniu, mający wzgląd na pustelnicze życie, z wielkim szacunkiem dla ćwiczenia się, niemający za wiele, niegnuśni, schodzenie na złą drogę odkładający, pierwsi do odosobniania, mający inicjującą energię, z usilnym staraniem, z ustanowioną uważnością, z przejrzystym pojmowaniem, z umysłem stabilnym i ujednoliconym, posiadający mądrość, nieprzycmieni, ci usłyszawszy porządkowanie Dhammy Czcigodnego Sārīputty,

7. Jedne źródła podają *Gaertnera racemosa*, inne *Hiptage benghalensis* (hindi: *Madhavi lata*).

aneḷamūgā, te āyasmato sārīputtassa
imaṃ dhammapariyāyaṃ sutvā
pivanti maññe, ghasanti maññe vacasā
ceva manasā ca – ‘sādhu vata, bho,
sabrahmacārī akusalā vuṭṭhāpetvā
kusale patīṭṭhāpeti’ti. itiha te ubho
mahānāgā aññaamaññaṃ subhāsitaṃ
samanumodiṃsū”ti.

mniemam, że nicomal spijają jego słowa i myśli i pożywiają się nimi: »Jak wspaniale doprawdy, panie, że tych żyjących świętym życiem od szkodliwego podniesiono i w pożytecznym ustanowiono«. Tak też tych dwóch wielkich nągów współradowało się tym, co sobie dobrze powiedzieli.



THERAVĀDA
POLSKA

FUNDACJA „THERAVADA”

KRS: 0000464215 · NIP: 5223006901 · REGON: 146715622

KONTO BANKOWE: 89 2030 0045 1110 0000 0270 1020

Dhamma-dāna – dar Dhammy
do bezpłatnej dystrybucji – nie na sprzedaż

www.theravada.pl